



# WEBERIANISMO À BRASILEIRA

MARCOS CÉSAR SEMEDA  
BRUMA DOS SANTOS BOLDA  
HENRIQUE FLORENTINO FARIA CUSTÓDIO  
LUIZ SÉRGIO DUARTE DA SILVA



## **WEBERIANISMO À BRASILEIRA**



# Inconfidentia Philosophica

## **Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica***

- Célia López Alcalde (Universidade do Porto – Porto / Espanha)  
Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)  
Cristiane Pieterzack (Domus ASF – Roma / Itália)  
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)  
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí – PI / Brasil)  
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)  
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José – SP / Brasil)  
João Carlos Onofre Pinto (Universidade Católica Portuguesa – Braga / Portugal)  
João Rebalde (Universidade do Porto – Porto / Portugal)  
José Carvajal Sánchez (Fundación Universidad Juan de Castellanos – Tunja / Colombia)  
José Higuera Rubio (Universidade do Porto – Portugal / Espanha)  
Lúcio Álvaro Marques (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – MG / Brasil)  
Luis Martinez Andrade (Collège d'études mondiales – FMSH / França)  
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – MG / Brasil)  
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale – Roma / Italia)  
Nilo Ribeiro Júnior (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)  
Orietta Ombrosi (Università Sapienza di Roma / Italia)  
Patrícia Urias (Faculdade Dom Luciano Mendes – MG / Brasil)  
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)  
Pedro Henrique Passos Carné (Universidade Federal de Campina Grande – PB / Brasil)  
Philippe Nouzille (Ateneo Santo Anselmo – Roma / Itália)  
Rodrigo Reis Lastra Cid (Universidade Federal do Amapá – AP / Brasil)  
Romualdo Dias (Universidade Estadual Paulista – SP / Brasil)

## **Conselho Editorial Institucional**

- |   |  |
|---|--|
| Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ / FDLM) | José Geraldo Coura (FDLM)                    |
| Edmar José da Silva (FDLM)                | Maria Elisa Silva Mendes (FDLM)              |
| Edvaldo Antonio de Melo (FDLM)            | Maurício de Assis Reis (Univiçosa/UEMG/FDLM) |
| Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM)      | Rodrigo Alexandre de Figueiredo (FDLM)       |
| João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM)       |  |

# WEBERIANISMO À BRASILEIRA

Organizadores

**Marcos César Seneda**

**Bruna dos Santos Bolda**

**Henrique Florentino Faria Custódio**

**Luiz Sérgio Duarte da Silva**



**Diagramação:** Marcelo Alves

**Capa:** Gabrielle do Carmo

**Fotografia / Imagem de Capa:** Jaime Nunes

**Revisão:** Marcos César Seneda; Bruna dos Santos Bolda; Henrique Florentino Faria Custódio



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhável 4.0 Internacional [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

W376      Weberianismo à brasileira [recurso eletrônico] / Marcos César Seneda, Bruna dos Santos Bolda, Henrique Florentina Faria Custódio e Luiz Sérgio Duarte da Silva (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2024.  
397p.

ISBN 978-65-5272-043-6

DOI 10.22350/9786552720436

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ciências sociais – Brasil – Max Weber. I. Seneda, Marcos César. II. Bolda, Bruna dos Santos. III. Custódio, Henrique Florentino Faria. IV. Silva, Luiz Sérgio Duarte da.

CDU 3(81)“Max Weber”

---

Apoio:





# SUMÁRIO

**Apresentação** 9

**Weber e o Brasil**

*Marcos César Seneda*

*Bruna dos Santos Bolda*

## I - HISTÓRIA, RELIGIÃO E AS FACES DA MODERNIDADE

**1** 23

**Protestantismo ascético e cultura vocacional moderna**

*Wolfgang Schluchter*

**2** 57

**Weber e a literatura brasileira: contextualização de Macunaíma**

*Lucas Cid Gigante*

**3** 77

**A profecia**

*Luiz Sérgio Duarte da Silva*

**4** 93

**A Max Weber e o estudo das sociedades escravistas e pós-escravistas**

*Sérgio da Mata*

## II - LEITURAS DE WEBER NO BRASIL

**5** 125

**Max Weber e a virada ontológica na antropologia brasileira**

*Bruna dos Santos Bolda*

**6** 163

**A recepção de Max Weber no Brasil e suas contribuições para o paradigma weberiano**

*Carlos Eduardo Sell*

**7** 193

**Sistematização da prática de ensino dos tipos ideais de dominação**

*Giulle Vieira da Mata*



**8** **221**  
**A fé na ciência em meio à crise dos valores iluministas no Brasil: uma análise weberiana dos últimos anos**

*Luís Felipe Roselino*

**9** **249**  
**Reflexões sobre teoria e militância em Guerreiro Ramos a partir da influência de Max Weber**

*Márcio Ferreira de Souza*

**10** **271**  
**Weber contra o uso político da Ciência. Uma análise do Brasil sob as epidemias de Gripe Espanhola e COVID-19**

*Pedro Secches*

### **III – PANORAMA LÓGICO-METODOLÓGICO DA OBRA WEBERIANA**

**11** **295**  
**Macro, Micro e Meso - reflexões sobre a quantificação na reconstrução de argumentos weberianos**

*Daniel Fanta*

**12** **311**  
**A formação das regras de experiência e a experimentação mental nas ciências empíricas da ação de matriz weberiana**

*Henrique Florentino Faria Custódio*

**13** **331**  
**O tipo ideal de Weber e o ideal de Kant: duas possibilidades distintas de um mesmo programa de pesquisa**

*Marcos César Seneda*

**14** **377**  
**Max Weber: a história na ação e a ação na história**

*Ulisses do Valle*

**Sobre os autores** **393**

## **APRESENTAÇÃO**

### **WEBER E O BRASIL**

*Marcos César Seneda*  
*Bruna dos Santos Bolda*

A publicação da *Edição completa das obras de Max Weber* (*Max Weber-Gesamtausgabe* - MWG) – um dilatado evento editorial e acadêmico que recobriu a passagem do século XX ao XXI –, retrata toda a erudição e interdisciplinaridade de quem a compôs. A obra mostra o caráter incansável do autor no trajeto de uma vasta produção; e mesmo que comparemos obra e vida, todos os percalços dessa última – que não são poucos nem brandos – jamais impediram que as preocupações desse homem se expressassem, de maneira multifacetada e rigorosa, em obras fecundas e de intenso impacto nas áreas correlatas de conhecimento que frequentou.

No entanto, Max Weber não somente escreveu sobre muitos assuntos, mas os enfocou sob perspectivas e fundamentos muito diferentes, colocando-os sob a ótica da história, da sociologia, da política, da jurisprudência, da filosofia, da história das religiões comparadas, etc. Isso possibilitou que as diversas vertentes de seus estudos fossem apreendidas não só em diferentes áreas de conhecimento; mas também que os conhecimentos assim produzidos pudessem ser reivindicados por especialistas para a compreensão de distintas culturas, tanto no ocidente como no oriente.

Por isso, no ano de 2022, ao se completarem 100 anos da Semana de Arte Moderna e 200 anos da Independência do Brasil, dois eventos emblemáticos da vida no Brasil, os quais procuravam, de perspectivas distintas e multifacetadas, dar sentido às raízes ímpares da cultura que

aqui se formou, propusemos como título do III Colóquio Max Weber o tema “Weber e o Brasil”. Da altura dessa data, já podemos divisar uma clara historiografia da penetração da obra weberiana no pensamento brasileiro, o qual, assim como a obra, retrata diferentes preocupações trabalhadas com distintos instrumentos de análise. Há desde grandes historiadores e sociólogos, que utilizaram de modo ímpar a obra weberiana para apreender as originalidades e possibilidades da nossa cultura, como também uma produção científica bem aderida à consolidação da pós-graduação no Brasil, mais múltipla, ramificada e disseminada por diversos temas da vida em desdobramento no território nacional. Aos grandes assuntos da história e sociologia da dominação, do direito e da cultura, cultivados do ponto de vista do contato entre as culturas indígenas, africanas e ibéricas, veio se somar, mais recentemente o estudo das correntes religiosas que assomaram multiplamente no país, formando um intrincado intercurso com a vida política brasileira. Os impactos e absorções da modernidade em território tão diversificado como o nosso, ou as aderências e recusas aos aspectos políticos, econômicos e culturais da globalização, também formam o quadro das preocupações recentes que retratam a apreensão da obra de Weber. A obra de Weber, por desregrados desdobramentos, já se tornou então inseparável de muitos modos significativos de se interpretar o Brasil.

As prolíficas tipologias weberianas – podemos dizer que todas as mais destacadas – tiveram sempre excelente penetração cognitiva na realidade que por aqui se construiu. Mas para entender o weberianismo que aqui se formou – tão avesso à weberologia –, não podemos cobrar, dos que o impulsionaram e o desdobraram em diversas direções, uma fidelidade ingênua ou imediata ou puritana à matriz construída por Weber. Não queremos usar aqui a metáfora da antropofagia, já tão

recoberta de significados emblemáticos. Mas a verdade é que o pensamento nacional, produzido fora e dentro das universidades, sempre devorou o pensamento de Max Weber, sem – e esse é um extraordinário mérito – se preocupar como ele teria de ser digerido junto ao material ao qual ele tinha que ser imiscuído. Por isso, sempre será interminável e indecidível a discussão sobre se determinado pensamento expressa bem os propósitos de Max Weber ou não; por outro lado, do ápice dessas duas datas que colocam em questão a compreensão da nossa singularidade, é indiscutível que, pelas necessidades de discutirmos assuntos e temas tipicamente nossos, o pensamento weberiano teve de ser reinventado no Brasil, tendo-lhe sido agregadas perspectivas e inovações originais que somente por nossas mãos e nossos olhos poderiam ter sido construídas.

Isso justifica o presente livro, que está dividido em três partes. Na primeira parte, “História, religião e as faces da modernidade”, destaca-se o tema da modernidade, descrito com detalhes biográficos e com toda a tensão que lhes é inerente quando infletidos na obra de Max Weber. Ela abriga ainda três grandes desdobramentos que esse tema possibilita, lidos a partir do confronto com outras culturas bastante avessas ao seu professo racionalismo. Encontramos, assim, as relações entre dois paradigmas literários de diferentes culturas, Fausto e Macunaíma; as conexões inaparentes entre racionalismo e profetismo judaico; e as contradições dramáticas entre ética protestante e escravidão na América do Norte. A segunda parte, “Leituras de Weber no Brasil”, pode aparentar ter um título displicente, na medida em que é bem descritivo, mas tal não é o caso, porque são interpretações originais de Weber à luz de um contexto atual. Ela mostra estudos produzidos na melhor tradição ou subversão do pensamento de Weber, reconstruído a partir da realidade que mais nos pressiona e mobiliza. São retratos diversos,

mas todos espelhando a cultura brasileira. Por eles transitam questões ontológicas do pensamento indígena, as relações entre militância e projeto nacional, os problemas historiográficos e sociológicos da ótica weberiana por nós produzida, os liames atuais do ingresso de um Weber concreto em sala de aula, e as relações entre ciência, desencantamento e pandemia em território brasileiro. A terceira parte, “Panorama lógico-metodológico da obra weberiana”, conjuga às preocupações concretas anteriores a parte subjacente e formal, que sempre lhes forma a estrutura, os estudos lógico-metodológicos. Ela traz um bom retrato da produção brasileira sobre esse tema, com autores de diferentes formações, mas que mostram perspectivas distintas e atuais dos estudos metodológicos de Weber. Desse modo, a teoria da ciência do autor é revisitada em relação aos problemas lógicos aplicados à teoria sociológica, às questões semânticas examinadas na teoria história, aos fundamentos epistemológicos que estão na base da validade de proposições científicas, e aos limites dos tipos ideais quando aplicados em ciências que têm por escopo a apreensão de objetos empíricos.

Essas três partes abrigam a contribuição de quatorze capítulos, que estão descritos na apresentação a seguir.

No primeiro capítulo, *Protestantismo ascético e cultura vocacional moderna*, Wolfgang Schluchter desvenda os “mitos” em torno da “hipótese Weber-Troeltsch” ao mostrar que Weber chegou à tese da origem religiosa da ideia moderna de vocação por seus próprios caminhos. A partir dos *insights* de Gothein, e especialmente de Jellineck, Weber criou uma nova maneira de explicar o fenômeno capitalista. Ele argumenta que a força motriz da aquisição como um fim em si mesmo, positivada religiosamente enquanto um “chamado” divino”, perpassa pela incorporação de novas ideias. Assim, demonstra Schluchter em seu texto, a explicação sociológica para o fenômeno da cultura vocacional

moderna transita entre a mudança de mentalidade (micro) e seus efeitos na história (macro).

No segundo capítulo, *Weber e a literatura brasileira: contextualização de Macunaíma*, Lucas Cid Gigante, a partir da contraposição de dois modelos, *Fausto* e *Macunaíma*, mostra os dilemas da construção da personalidade no mundo moderno. Explorando as possibilidades da literatura, o autor recua até *Fausto* para mostrar o trajeto interior de uma personalidade que deve ouvir o chamado das tarefas do dia como um apelo para a superação das incompletudes e insuficiências de sua formação. Em *Macunaíma*, por outro lado, encontramos um indivíduo sem percurso de formação, que tece uma recusa não proposital, mas simplesmente descentrada, da personalidade como o fim último da realização do indivíduo. A partir da sobreposição irregular dessas duas figuras, o autor tece suas reflexões sobre os inacabamentos da nossa modernidade.

No terceiro capítulo, *A profecia*, Luiz Sérgio Duarte da Silva analisa, em vinte pontos, as contribuições de Max Weber para o fenômeno das profecias. Recorrendo aos tipos de profecia (ético e exemplar), passando por suas interrelações com o judaísmo antigo, a Torá e Moisés, e desvendando até mesmo sua correlação com a dominação carismática, Sérgio Duarte reflete, em um estilo ensaístico, sobre o papel dos profetas no processo de racionalização. O autor argumenta que as profecias hebraicas, através da exigência ética, destituem a magia como um meio de conexão com outros seres, de modo a reforçar a conduta sistemática e consciente a caminho da salvação. Assim, seu capítulo demonstra a íntima afinidade entre as profecias judaicas e o modelo ascético do protestantismo moderno ocidental.

No quarto capítulo, *Vantagens e desvantagens do uso de Max Weber para o estudo das sociedades escravistas e pós-escravistas*, Sérgio da Mata

analisa um tema ainda pouco explorado pelos estudiosos de Weber: a civilização escravista. Instigado pela lógica econômica da escravidão antiga, Weber constata não haver, naquela sociedade, uma ética do trabalho, mas, ao contrário, um imperativo da reconquista da liberdade. Afinal, o cotidiano dos escravizados demonstra extrema dureza e esgotamento, não podendo resultar, disso, uma noção de vocação ou destino ao labor. Estudando o caso da América do Norte, Sérgio da Mata demonstra, assim, que o capitalismo moderno não fixou suas bases sobre as sociedades escravistas, responsáveis por fomentar o descrédito social do trabalho, mas no protestantismo ascético moderno.

No quinto capítulo, *Max Weber e a virada ontológica na antropologia brasileira*, Bruna dos Santos Bolda investiga o estatuto ontológico do ser humano na teoria weberiana. Analisando comparativamente a perspectiva emergentista de Max Weber e o multinaturalismo de Viveiros de Castro, especificamente o modo como ambos os autores relacionam a natureza e a cultura, Bruna argumenta que Weber constrói uma ontologia estratificada ao passo em que Viveiros de Castro se fundamenta em uma perspectiva plana. Afinal, Weber adota uma visão não reducionista na qual a natureza e a cultura se constituem relacionalmente: a natureza é a condição de possibilidade para que a cultura emergja, a partir do sentido intencionalmente produzido pelos seres humanos.

No sexto capítulo, *A recepção de Max Weber no Brasil e suas contribuições para o paradigma weberiano*, Carlos Eduardo Sell demonstra a relevância analítica da recepção da obra de Weber no Brasil. Construindo um grande panorama bibliográfico, o autor nos mostra isso em detalhes. Segundo ele, há dois modelos luso-brasileiros de interpretação weberiana. O primeiro consiste em uma sociologia histórica, como a de Holanda e Faoro, que interpreta as nossas

especificidades. O segundo modelo, de caráter sistemático, interpreta as transformações do Brasil no contexto da globalização a partir da via religiosa. Assim, o capítulo de Sell convida o leitor a refletir sobre a originalidade das nossas abordagens, capazes de, inclusive, contribuir com as teorias da multiplicidade das modernidades do Paradigma Weber, em nível global.

No sétimo capítulo, *Sistematização da prática de ensino dos tipos ideais de dominação*, Giulle Vieira da Mata apresenta uma instigante investigação sobre as possibilidades didáticas do emprego do texto “Os três tipos puros de dominação legítima”, de Max Weber, no contexto de um curso de graduação. Com as experiências didáticas diligenciadas pela autora, vamos alterando nossa ótica sobre esse texto, pois ele deixa de ser um simples esquema teórico, abstrato e genérico, e passa a incorporar as experiências vividas e os esquemas mentais dos estudantes. Desse modo, a própria ótica de interpretação do texto passa a mostrar interessantes aspectos da realidade social do nosso próprio país. E cada passo dessa metodologia de estudo e de ensino é recoberto por uma reflexão singular e elucidativa da autora.

No oitavo capítulo, *A fé na ciência em meio à crise dos valores iluministas no Brasil: Uma análise weberiana dos últimos anos*, Luis Felipe Roselino reflete sobre as crenças depositadas na ciência – uma esfera que, à primeira vista, dispensa quaisquer valores. Como Weber já havia indicado, a desconfiança nas autoridades científicas e nos ideais iluministas remonta há séculos, visto que a ciência foi se distanciando dos seres humanos comuns. Ao requerer um conhecimento técnico, o sentido da ciência difere para aquele que faz dela a sua profissão e para aquele que somente vive sob seus efeitos, de modo que, conforme mostra Roselino, o suposto reencantamento do mundo evocado por alguns intérpretes, para Weber, não perpassa pelas vias científicas.



No nono capítulo, *Reflexões sobre teoria e militância em Guerreiro Ramos a partir da influência de Max Weber*, Márcio Ferreira de Souza traça frutíferas relações entre os pensamentos desses dois autores, focando sua leitura em um conceito bem particular de Weber, que é a noção de “*intelligentsia*”. Além de situar o pensamento de Guerreiro Ramos, o autor mostra uma interpretação bem particular da ideia de militância, que teria marcado a obra e mais ainda a vida de Max Weber. Destacando o papel do salão de Heidelberg, o autor tece visões de mundo dos pensadores que o frequentavam, desenhando temas em torno tanto da especificidade do destino alemão quanto da educação política da nação. A partir dessa noção de militância, o autor desdobra a inserção do pensamento de Guerreiro Ramos no debate brasileiro.

No décimo capítulo, *Weber contra o uso político da ciência. Uma análise do Brasil sob as epidemias de Gripe Espanhola e Covid-19*, Pedro Secches, valendo-se de dois exemplos factuais muito destacados na história das pandemias, mostra como o uso político da ciência pode trazer consequências desastrosas tanto para a esfera da ciência quanto para a esfera da política. Lançando mão dos pressupostos epistemológicos e filosóficos contidos em *Ciência como vocação e Política como vocação*, Secches mostra como a ética da responsabilidade pode ser uma fecunda resposta para a posição negacionista, possibilitando que não seja rompido o diálogo sempre necessário entre o cientista e o político. A comparação entre os dois fatos históricos mostra que a exibição de fatos desconfortáveis, por parte dos cientistas, e a tomada de decisões difíceis mas responsáveis, por parte dos políticos, poderia ter evitado as consequências extremadas e desastrosas que se repetiram nos dois eventos.

No décimo primeiro capítulo, *Macro, Micro e Meso - reflexões sobre a quantificação na reconstrução de argumentos weberianos*, Daniel Fanta

coloca à prova o modelo macro-micro-macro, desenvolvido por Gert Albert como uma plataforma explicativa da teoria weberiana. Fanta recorre à lógica moderna (que remonta à silogística aristotélica) ao argumentar que os modelos metateóricos da teoria social podem ser reconstruídos a partir, somente, do quantificador existencial e do quantificador universal. Assim, ele demonstra que o equívoco do uso dos termos “micro” e “macro”, conforme realizado por Gert Albert para demonstrar o suposto padrão holista moderado de Weber, reside na relação automática que eles traçam entre o nível micro e os fenômenos individuais (parte) e o nível macro e os fenômenos coletivos (todo).

No décimo segundo capítulo, *A formação das regras de experiência e a experimentação mental nas ciências empíricas da ação de matriz weberiana*, Henrique Florentino Faria Custódio procura examinar um dos expedientes metodológicos weberianos, a imputação causal singular, a partir de um cruzamento bastante elucidativo entre o problema de Fermi e as bases epistemológicas para a validação de regras empíricas em Max Weber. Após explicitar ao que se aplica um problema de Fermi e como se opera com ele, o autor procura mostrar que os experimentos mentais requeridos para a construção de uma imputação causal em Weber não são subjetivos ou arbitrários, mas se embasam em regras de experiência bem objetivas e que podem ser estimadas com bastante precisão, de modo a se ajustarem a resultados bem próximos àqueles que estão contidos nas possibilidades que os dados empíricos encerram.

No décimo terceiro capítulo, *O tipo ideal de Weber e o ideal de Kant: duas possibilidades distintas de um mesmo programa de pesquisa*, Marcos César Seneda, valendo-se da noção de ideal em Kant, exposta na Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*, arrisca uma hipótese inusitada, ao explorar como a noção de ideal, utilizada de forma

metodológica, pode apresentar um resultado heurístico fecundo para as ciências empíricas da ação. De modo correlato, o autor mostra que a noção de tipo ideal, defendida por Weber, está implicada no método geométrico de análise e síntese, visando a reconstruir arquetipicamente a possibilidade de uma situação dada. Essa reconstrução idealizada torna-se então um parâmetro para se mensurar a realidade concreta por uma compreensão por desvio. Almeja-se, então, compreender um objeto singularmente, aferindo quais os condicionantes concretos que afastaram a situação empírica dada do modelo que foi idealmente projetado para a sua suposta consecução.

No décimo quarto capítulo, *Max Weber: a história na ação e a ação na história*, Ulisses do Valle procura distinguir inicialmente entre o conceito sociológico e o conceito histórico da ação social. A sociologia procura estabelecer padrões que podem ser identificados em diferentes contextos. A história se interessa pela diacronia e pelas transformações sociais; mas a ação que ela estuda está sempre no interior de um contexto de outras ações e estruturas; e há uma codeterminação entre o sentido intencionado da ação e a estrutura objetiva que assegura a continuidade ou demarca a ruptura de uma relação social. O autor destaca que esse contexto, no qual decorre a ação, encontra-se marcado tanto por uma dimensão externa (empírica), quanto por uma esfera das conexões compreensíveis (interna). O modo como essas duas dimensões se ligam estabelecem, então, conexões dotadas de sentido, que se desdobram em sua orientação temporal – presente, passado e futuro –, e que podem ser investigadas, argumenta o autor, pelos tipos ideais de ação construídos por Weber.

Caso o livro não seja um bom retrato do pensamento de Max Weber, nem prime pela fidelidade à melhor interpretação da sua obra, acreditamos ainda assim que ele tem o mérito de espelhar uma teoria

pelos objetos que não se encontravam no seu horizonte, de mostrar o vigor de um pensamento pela sua possibilidade de se recontextualizar em uma nova situação, e de expor a plasticidade indispensável a fundamentos capazes de abrigar casos não previstos ou não detectáveis pelo esquema teórico.

Com esse motivo, de compartilhar essa concepção alvissareira de um pensamento ainda fecundo e atual, apresentamos a vocês, caríssimo leitor e caríssima leitora, esse livro sobre Max Weber, um autor de renome universal, mas aqui retratado com uma paleta bem brasileira!



**I - HISTÓRIA, RELIGIÃO E  
AS FACES DA MODERNIDADE**



# 1

## PROTESTANTISMO ASCÉTICO E CULTURA VOCACIONAL MODERNA<sup>1</sup>

Wolfgang Schluchter

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-01](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-01)

### 1. Observação preliminar

Na virada do século XVIII para o século XIX, quando Napoleão lavrou a Europa, muitas universidades em declínio perderam lugar para um pequeno número de novas universidades. No foco estava a fundação da Universidade de Berlim. Depois de Halle e Göttingen no século XVIII, ela tornou-se o modelo para o desenvolvimento universitário do século 19. Mas as novas instituições não se limitaram a Berlim. Isso foi seguido por Bonn, Breslau e Munique, e, antes, também as universidades tradicionais foram reformadas. Friedrich Paulsen (1921, p. 248) constata, em sua *História do ensino erudito*: “Würzburg e Heidelberg foram, antes, tão reformadas que podem quase serem consideradas como novas instituições”. Heidelberg, a universidade alemã mais antiga, saiu do controle dos Wittelsbacher católicos para os Zähringer protestantes e, com o edito de reorganização de 1803, foi transformada de uma universidade jesuíta em uma universidade iluminista (PAULSEN, 1921, p. 122). Como Paulsen (1921, p. 255) elucida: “romantismo e humanismo, filosofia especulativa e teologia, mais tarde também os novos estudos históricos e científico-naturais encontraram, aqui, solo favorável e ponto de incentivo”. De fato, Heidelberg, não somente na Alemanha, ascendeu à posição de uma das universidades dominantes no século XIX, sobretudo em virtude das exitosas ciências naturais.

---

<sup>1</sup> Tradução realizada por Bruna dos Santos Bolda (UFSC) e Carlos Fabris (Universität Heidelberg). Revisão técnica de Sérgio Duarte (UFG) e Marcos César Seneda (UFU).



Na virada do século XIX para o século XX, quando a Prússia controlava a Alemanha, Baden foi considerada como uma alternativa liberal. Heidelberg, a “aldeia mundial”, como era chamada, ficou de pé como um centro intelectual à semelhança da metrópole Berlim. Isso era particularmente válido para essa universidade, que, bem sustentada pelo Grão-Ducado [de Baden], estava privada do diretor ministerial Friedrich Althoffs, responsável pelas universidades da Prússia.<sup>2</sup> A universidade não era considerada como “Universidade do Reich”, mas era rodeada por uma atmosfera cosmopolita. O corpo docente era recrutado de todas as partes do Reich e da Áustria, mais de 10% dos estudantes vinham do exterior, e a reputação científica chegava para além de Baden, e mesmo para fora da Alemanha. Heidelberg, como cidade, era a universidade, e a universidade, na virada do século, era a primeira linha das Ciências da Cultura. Como Jürgen Kaube (2014, p. 229) formula:

A subcultura mais proeminente de Heidelberg é a universidade, pois, não só através das ligas estudantis, mas também através da consciência de classe dos professores, é criada a ideia viva de que aqui a elite da nação seria educada. Por outro lado, a subcultura mais proeminente da universidade entre os anos de 1903 e 1914 constitui as Ciências do Espírito, especialmente os estudiosos das histórias das religiões e mitologia.

Ao mesmo tempo, a universidade não se apresentava como uma organização fechada, isolada da cidade. De uma maneira diferente da universidade medieval, ela já não estava mais sujeita a privilégios. Aulas importantes eram abertas ao público. Relata-se que Kuno Fischer, o célebre filósofo sucedido, em 1903, por seu aluno Wilhelm Windelband, tinha sempre de ler no maior auditório da universidade, pois, caso contrário, os quase 300 ouvintes não encontrariam lugar, dentre os

---

<sup>2</sup> Para a caracterização de Althoff além de Weber (no n. 6), ver a apreciação de Lehmann em Paulsen (na obra *Gelehrter Unterricht*, p. 701 em diante). O “adversário” de Althoff em Baden foi o ministro Böhm.

quais estavam não apenas estudantes, mas também cidadãos da cidade (SAUERLAND, 1995, p. 12-13). Mas mais importante do que essa proximidade entre cidade e universidade, naturalmente também incentivada pelas circunstâncias de pequenas dimensões, eram os círculos nos quais professores, artistas e intelectuais também se reuniam fora da universidade. Um desses círculos, que se reuniu regularmente a partir de 1904, foi o Círculo Eranos, dedicado à investigação das religiões e da religiosidade.<sup>3</sup>

Segundo Hubert Treiber (2005, p. 79), dessa maneira, o Círculo Eranos agia como um círculo de colegas: um círculo de amigos, com um estatuto de associação, “sobre o qual recaiu a longa sombra da Escola de Usener, que começou uma história da religião fundamentada filologicamente”. Uma conexão com o *Arquivo para estudos religiosos*, publicado por Albrecht Dietrich em Heidelberg em 1904, é notória,<sup>4</sup> no entanto, o componente filológico é somente limitado aparentemente. Analisando as conferências que foram realizadas no Eranos de 1904 a 1909,<sup>5</sup> embora algumas sejam consideradas temas filológicos, outras versam sobre questões sistemáticas, e um surpreendente número sobre o papel do cristianismo no desenvolvimento cultural da Idade Média e da Idade Moderna. Treiber (2005, p. 135) também qualifica, pois, sua declaração de que os temas efetivamente discutidos refletem “apenas um excerto restrito daqueles pontos de pesquisa tais como, por exemplo, aqueles que são típicos para os simpatizantes de Usener (culto de mistérios antigos, pesquisa sobre mitra [*Mitrasforschung*], origem da religião antiga, origem e princípios do

---

<sup>3</sup> Além do Eranos, existia o Círculo George, o Círculo Thodes, e mais tarde o Círculo Janus, que, a propósito, tinham intersecção de pessoas.

<sup>4</sup> A revista fundada por Thomas Achelis em 1898 mudou de editor em 1904, e, nessa ocasião, foi assumida por Albrecht Dietrich. Dietrich iniciou, junto com Gustav Adolf Dießmann, o Círculo Eranos.

<sup>5</sup> Vide a lista em Treiber (2005, p. 150-153).

cristianismo)”. Ele atribui a diversidade de cursos trabalhados no círculo no decorrer dos anos ao fato do estatuto não possuir restrição a nenhuma temática para além da referência à religião.<sup>6</sup> A diversidade de temas deve-se, portanto, sobretudo ao interesse de pesquisa das pessoas envolvidas. Esses [interesses] eram preponderantemente técnicos e o tipo do seu tratamento metodológico também seguramente o era. De qualquer forma, os nomes de Georg Jellinek, Erich Marcks, Karl Rathgen, Ernst Troeltsch, Max Weber, Wilhelm Windelband, Eberhard Gothein e Hans von Schubert, para mencionar somente esses palestrantes, indicam mais uma ciência da cultura orientada historicamente do que uma história da religião fundamentada filologicamente.<sup>7</sup> Certamente, o círculo gerou convergência entre os participantes, mas esse foi também o pressuposto para que ele pudesse ter surgido como tal. Mesmo antes de Eranos havia proximidade intelectual entre os integrantes ulteriores do círculo, quando não ampla similaridade na abordagem da pesquisa. Pode-se dizer isso, decerto, do jurista Georg Jellinek, do teólogo Ernst Troeltsch e do economista político [*Nationalökonom*] Max Weber, que, nessa ordem, foram nomeados para a Universidade de Heidelberg e rapidamente encontraram um intercâmbio científico que claramente ultrapassou a usual comunicação entre representantes de diferentes disciplinas.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Sobre o “estatuto” de Eranos, *vide* MWG I/9 (p. 216).

<sup>7</sup> Interessante, nesse contexto, é a observação de Marie Luise Gothein, que Trutz Rendtorff (2001, p. 6) cita em sua bela introdução ao volume 8 da *Edição Crítica Completa* da obra de Ernst Troeltsch: “é interessante observar como, gradualmente, ao longo desses anos, as cabeças dominantes de Heidelberg, que se encontravam em Eranos, desalojaram os principais pontos de interesse das questões histórico-religiosas para as sociológicas. Freilich Dietrich estava morto e Deißmann fora, mas Troeltsch, Jellinek, Gothein estavam completamente cativados pela sociologia. Naqueles anos, a liderança intelectual de Max Weber demonstrava-se cada vez mais clara”.

<sup>8</sup> Jellinek foi nomeado em 1890/91, Troeltsch em 1894 e Max Weber em 1897. Weber estava institucionalmente vinculado a Jellinek pelo “*Staatswissenschaftliche Seminar*”, do qual foi co-editor. Entre Troeltsch e Weber desenvolveu-se rapidamente uma profunda comunicação. Rathgen veio à universidade em 1900, Marcks em 1901, Windelband em 1903 e Gothein em 1904. Sobre a relação Jellinek-Weber, ver Peter Ghosh (2016, p. 83); sobre a relação Troeltsch-Weber, ver Friedrich Wilhelm Graf (1988, p. 313).

Não por acaso mais tarde se falou em “Escola de Heidelberg”. No entanto, isso significou prioritariamente o trabalho colaborativo de Ernst Troeltsch e Max Weber. A eles foi atribuída a “hipótese Weber-Troeltsch” segundo a qual há uma relação causal entre o protestantismo e o surgimento do mundo moderno, especialmente do capitalismo moderno. Os mais tarde nomeados para Heidelberg, Eberhard Gothein e Hans von Schubert, também poderiam ser classificados nessa “escola”, pois alguns de seus trabalhos se inserem plenamente na contribuição de Troeltsch e Weber.<sup>9</sup>

Weber nunca contestou a proximidade dos seus trabalhos relativos à religião com aqueles de Ernst Troeltsch, mas ele indignou-se quando foi tratado como parte de uma coletividade “Weber-Troeltsch”. Embora haja entre ele e Troeltsch convicções comuns, eles pesquisam com finalidades diferentes. Weber enfatizou repetidamente que Troeltsch tratava prioritariamente das doutrinas, e, ele, dos seus efeitos. Ele colocou seu estudo das diferentes tendências do protestantismo sob esse grande tema de como as ideias atuam na história. Essa disparidade entre Troeltsch e Weber também deve ter se revelado em Eranos, quando ambos discursaram sucessivamente no início do ano de 1905: Troeltsch sobre a “conexão do protestantismo com a Idade Média”, Weber sobre “o ascetismo protestante e a vida vocacional moderna”.

Quais poderiam ter sido as convicções comuns em que Troeltsch e Weber encaixaram seus diferentes objetivos de pesquisa? A meu ver, elas se referem, em geral, à contribuição das correntes protestantes para o surgimento do mundo moderno. Sobre as seguintes teses, poderia haver consenso entre eles:

---

<sup>9</sup> Com relação a isso, *vide* os relatórios editoriais sobre as críticas e anticríticas do estudo de Max Weber (MWG I/9, p. 515 e 629) *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*.

1. Renascença e reforma destroem a unidade relativa da cultura cristã na Idade Média e conduzem à era confessional.
2. Catolicismo reformado (“tridentino”), luteranismo e calvinismo, influenciam o desenvolvimento político, como partidos em conflito, até a Paz de Westphalia e mais além.
3. O protestantismo antigo será substituído pelo novo protestantismo, especialmente o protestantismo cultural.

Esse desenvolvimento é descrito por Ernst Troeltsch (2001, p. 59) com a seguinte oposição antes-depois: da religião do sagrado à religião da crença; da religião da instituição à religião do individualismo; da ética da lei à ética da convicção; do mundo fechado ao cosmopolitismo.<sup>10</sup>

Que um teólogo enfatize a significação cultural das correntes religiosas para o surgimento do mundo moderno não é surpreendente. Bem mais surpreendente é que um economista político [*Nationalökonom*] o faça. Pois, desde Marx, a crítica da religião está, em certa medida, inscrita no DNA das pesquisas das ciências econômicas. Romper com essa herança não era, de forma alguma, algo óbvio. O mais interessante é que Weber chegou a isso por um caminho próprio, independentemente de Troeltsch. Assim, levanta-se a questão: como foram esses caminhos?

## **2. Contribuição de Max Weber: a origem religiosa da ideia moderna de vocação**

Max Weber começou sua atividade em Heidelberg no semestre de verão de 1897, com completo entusiasmo, como se pode imaginar. Heidelberg era sua terra natal (ROTH, 1995, p. 184).<sup>11</sup> Ele tinha concebido

---

<sup>10</sup> Também na introdução de Trutz Rendtorff, disponível em Troeltsch (2001, p. 23).

<sup>11</sup> Roth (1995, p. 186) nomeia Weber um “cosmopolita heidelberguiano” [*kosmopolitischen Heidelberger*] e a Heidelberg como sua terra natal (p. 199).

sua grande palestra *Economia Política Geral (teórica)* em Friburgo, que durava seis horas, e agora podia melhorá-la e apresentá-la para os estudantes com orientações escritas. Ele trabalhou conjuntamente com Georg Jellinek no “Seminário de Ciências do Estado” e organizou o seu novo “Seminário de Economia” [*Volkswirtschaftliches Seminar*], que lhe tinha sido auferido na sua audiência de nomeação. Uma brilhante carreira parecia estar se aproximando do seu ápice. Também no semestre seguinte, em que ele ensinou sobre “Economia Política Prática” e “Política Agrária” assim como ofereceu um seminário sobre “Economia Política”, decorreu como planejado. A própria exigência de Weber de instituir uma segunda cátedra de economia nacional, ao lado da sua, parecia seguir um bom caminho. Considerado institucionalmente, o rumo estava estabelecido. Mas no final do semestre de inverno Weber já se sentia exausto. Ele procurou o aconselhamento de Emil Kraepelin, que diagnosticou neurastenia em consequência de exaustão pelo trabalho, e recomendou repouso urgente. Weber seguiu o conselho, mas o resultado foi parco. No semestre de verão de 1898, a o homem forte, como o tinha descrito uma vez seu colega, o anglicista Hoops, demonstrou uma fraqueza notável. Ele interrompeu sua aula antes do fim do período letivo regular. O cansaço intensificou-se e Weber imergiu em uma doença nervosa associada com grave distúrbio do sono e perda do controle das funções do corpo. Já no semestre de inverno de 1898-1899, para o qual ele tinha anunciado a oferta da disciplina de *Economia política prática* e da disciplina especial *Sistema bancário e sistema monetário*, o vigor não foi maior. Seguiu-se um período de licença da aula especial. Sua capacidade laboral foi se perdendo mais. Por fim, ele teve de ser completamente dispensado do ensino por motivos de doença. Ele decaiu fundo e mais

fundo, parecia o fim, até mesmo pensou em suicídio, como ele confessou em retrospectiva (MWG II/9, p. 62).

Weber teve de dirigir-se a uma assistência médica institucional. De 25 de julho a 23 de outubro de 1898 ele demorou em uma clínica de reabilitação para doenças nervosas em Constança,<sup>12</sup> de 02 de julho a 17 de novembro de 1900, em um sanatório para doenças nervosas em Urach, nos Alpes Suábios.<sup>13</sup> Depois, ele saiu de Heidelberg com sua esposa (sem o apoio dela ele teria efetivamente se afundado) e morou os próximos dois anos principalmente em Roma, sem pressões externas. Lá, na medida em que convalescia, ele parece ter-se ocupado, entre outras coisas, com o monaquismo. Mas não são conhecidos pormenores sobre o tempo em Roma.

Weber e sua esposa voltaram então para Heidelberg, mas, contrariamente aos conselhos, a despeito de uma relativa recuperação, abandonou sua docência em 01 de outubro de 1903.<sup>14</sup> Apesar de ficar com

---

<sup>12</sup> Em 12 de abril de 1899, o médico, Dr. Georg Fisher, do escritório da clínica de reabilitação Konstanzer Hof, que, juntamente com seu assistente, Dr. Friedrich Mühlberger, tinha tratado Weber em Constança, escreve à mão o seguinte atestado para a Faculdade e o Ministério: "O Dr. Max Weber, professor na Universidade de Heidelberg, veio, no outubro passado, para meu tratamento de longo tempo devido a um surto de neurastenia. O dito distúrbio *funcional* do sistema nervoso deve-se à evidente exaustão por trabalho. Ele havia melhorado até certo ponto no inverno passado, mas eclodiu novamente, de modo intenso, perto do final do semestre. Depois de o professor Weber conseguir cumprir seus deveres profissionais somente com máximo esforço, com interrupções parciais, e com claro prejuízo de sua saúde, eu determinei a ele desistir verdadeiramente de sua tentativa quase desesperada de ter as aulas anunciadas para o semestre vindouro e sou da opinião de que o Sr. Attestand (?) deve limitar-se ao seu seminário e desistir de seu curso principal. Se, dessa maneira, a carga de trabalho do semestre for consideravelmente reduzida, pressupõe-se que o professor Weber possa incorporar integralmente as suas aulas no inverno de 1900". *Vide* também a MWG II/3 (p. 651 e seguintes). Existiam atestados médicos dessa natureza, tanto antes como depois. Todos com o mesmo teor já especificado por Kraepelin. Em uma carta à sua esposa, o próprio Weber junta a especificação "neurastenia sexual" (MWG II/3, p. 563). Para todo o complexo, a descrição equilibrada de Rita Altenhoff-Hübinger (2015, p. 20-33).

<sup>13</sup> Sobre Urach, é pouco divulgado. *Vide* a observação editorial em MWG II/3 (p. 744 e seguintes).

<sup>14</sup> A solicitação, que Weber tinha colocado várias vezes, foi finalmente aprovado pelo Ministério da Justiça, Cultura e Ensino em Karlsruhe com uma carta presidencial de 24 de junho de 1903, como seguinte texto deferido: "Vossa excelência, tenho a honra de dar conhecimento de que Sua Alteza Real o Grão Duque dignou-se clementemente a aposentá-lo em 01 de outubro de 1903, por sua mais alta resolução ministerial do castelo de Baden nº 454 de 18 de junho, a sua solicitação mais subserviente, sob o reconhecimento de seu destacado serviço, devido a sua saúde sofrida, e, ao mesmo tempo, lhe

o cargo de professor honorário, renunciou aos direitos de pensão e ficou sem direito de participação na faculdade. Evidentemente, ele não tinha também que ensinar mais e se retirou completamente da orientação aos estudantes. A doença transformou profundamente sua vida. Todos os comentários pessoais dos últimos anos indicam: após essa grave crise existencial, ele jamais voltou a uma vida “normal”.

Agora, pode-se supor que essa crise existencial o abriu para a problemática religiosa e essa é a razão pela qual ele, enquanto economista político, se interessou por questões religiosas. Também essa conclusão seria precipitada. Ao longo de sua vida, Weber declarou-se ensurdecido para o chamado da religião [*als religiös unmusikalisch*], de fato não se declarou como irreligioso, ainda que se considerasse destituído da ânsia por consolação religiosa (MWG II/6, p. 63-65).

Porém, talvez possa haver uma outra conexão entre a escolha do tema e a crise existencial. Weber definia-se, antes da doença, por sua vocação. Agora, tinha ele de vivenciar que ele poderia não mais estar à altura dela. E isso pode tê-lo impelido a se questionar por que a vocação é tão importante para a conduta de vida das pessoas modernas. Ao mesmo tempo, pode ter reconhecido a origem religiosa da ideia moderna de vocação, que, entretanto, já tinha se emancipado certamente dessa origem.

Tampouco essa suposição, dotada de um certo mérito, ainda não chegaria ao cerne da questão. Pois o interesse de Weber nas raízes religiosas da ideia moderna de vocação remonta ao tempo *anterior* à sua doença. Como ele mesmo salientou e como também se deixa comprovado em suas anotações de aula legadas, ele tinha apresentado sua tese já antes

---

outorgou o caráter de professor honorário ordinário na Universidade de Heidelberg. Com preeminente estima. Conselheiro privado (sic)”.



da virada do século, em sua aula sobre *Economia política prática*, posteriormente elaborada e tornada famosa, sobre a relação causal entre certas correntes ético-religiosas e o “espírito” do capitalismo moderno. Nessa aula, ele também deu atenção a ideais de política econômica em diferentes épocas da história econômica. Uma passagem se vale, ao mesmo tempo, da transformação das doutrinas canônicas da época pós-reforma, uma vez no catolicismo pelos jesuítas, outra vez no protestantismo por Calvino e os protestantes das cidades comerciais. Os últimos tinham eliminado as dúvidas morais que os pais da igreja alimentavam contra comércio e juros, provocando a pulsão aquisitiva, porém dominada eticamente, domesticada, mas ao mesmo tempo restringindo o impulso do prazer. Basicamente, eles pregavam uma teoria da avareza econômica. Esse juízo era duro, mas ele corresponde “à visão de vida daqueles elementos *mais eficientes* do capitalismo ascendente, para quem a obtenção de riqueza é uma *vocação ética* (cidades hanseáticas)”. Isso vale para a “ética heroica do capitalismo” que Weber situa aparentemente no século XVII (MWG III/2, 1º livro, § 3).

Com certeza, Weber não foi o primeiro a, antes da virada do século, refletir sobre as raízes religiosas da economia capitalista moderna. Também Eberhard Gothein (1892, p. 674) mostrou isso, já em 1892, em seu *História econômica da floresta negra*. Aí está dito:

Quem seguir as pistas do desenvolvimento capitalista, em qualquer país da Europa que seja, sempre se deparará com o mesmo fato: a diáspora calvinista é, ao mesmo tempo, o berço da economia do capital. Os espanhóis expressaram-no lá com amarga resignação: “a heresia promove o espírito do comércio”.

Mas Weber recebeu um estímulo importante não só de Gothein, mas também de seu novo colega Georg Jellinek. Embora o estudo de Gothein seja uma investigação de história econômica rica em fatos, mas

mais convencional, passeia por trilhas metodológicas conhecidas. Isso foi diferente com Jellinek. Ele tinha apresentado um texto de política constitucional fundamentado em uma espécie de causalidade de ideias. De fato, Jellinek procurou mostrar não só que a origem dos direitos humanos e civis não se encontrava na França de 1789, como comumente se afirma, mas nos Estados Unidos de 1776, e também que essa origem não se devia a princípios jurídicos ou políticos, mas sim a princípios religiosos, princípios como os que foram desenvolvidos pelo puritanismo. Ele adotou também uma conexão entre ideias religiosas e jurídicas. Mais tarde, depois da morte de Georg Jellinek, em um discurso na mesa de casamento de sua filha Dora, Weber manifestou apreço pelas sugestões que recebeu dos trabalhos de seu colega, particularmente pelo estímulo que “a comprovação dos impactos religiosos na gênese dos ‘direitos humanos’ [*Menschenrechte*] tinha dado à investigação do alcance do religioso como tal, em domínios onde inicialmente ninguém tinha procurado por isso” (MWG I/13, p. 252). Era precisamente isso o que ele planejava para a gênese do espírito do capitalismo (moderno).

Quando Weber começou a escrever novamente, após seu regresso de Roma, e, junto a outros projetos, também preparou seu estudo *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* para publicação, ele também tinha em vista a contribuição de Jellinek. Ele confessou, na segunda parte desse estudo apresentada em 1905 – a primeira parte já havia sido publicada em 1904 – que devia até mesmo ao escrito de Jellinek “o estímulo para estudar novamente o puritanismo” (MWG I/9, p. 314). “Novamente” aparentemente porque, como demonstrado, ele já tinha refletido, antes, sobre uma possível conexão entre puritanismo e espírito capitalista. Também essa observação confirma, assim, a afirmação: a ideia fundamental da “ética protestante” remonta ao período anterior à crise existencial.

Weber não reclama nenhuma originalidade para a sua suposição. Pois, como ele enfatizou repetidamente depois, a conexão entre as convicções religiosas dos protestantes ascetas e uma certa forma de ação econômica já era familiar a vários contemporâneos dos séculos XVII e XVIII. Sua testemunha mais importante é Sir William Petty, que constata, em seu *Political Arithmetic*, que os “dissidentes” holandeses, ou seja, os calvinistas que lutavam por sua liberdade política, acreditavam que “o trabalho e a indústria são o seu dever para com Deus” (MWG I/18, p. 141 e comentário nº 66). A rigor, Weber, sem sabê-lo, cometeu um plágio de Petty, o qual ele jamais tinha lido em conexão com sua obra (MWG I/9, p. 589). Mas, de todo modo, ele não reclama como “nova” a declaração da conexão, mas somente o modo e a maneira como ela é explicada (MWG I/9, p. 588).<sup>15</sup>

Junto a esse esclarecimento, pergunta-se primeiro: o que é o *explanandum*? A resposta: o “espírito” do capitalismo, quer dizer, uma ideia que conduz ações. É uma ideia que é incorporada nas pessoas, que dá a elas orientação e se consolida nelas em *habitus*, compreensível empiricamente, mas de natureza ideal, não material.

Antes de se prosseguir, deve-se lembrar, nesse ponto, uma importante reflexão metodológica de Weber. Ele fala continuamente tão somente sobre o “espírito do capitalismo (moderno)”, não mais sobre sua forma. Isso é possível porque ele sustenta uma afinidade eletiva entre ambas as variáveis, mas nenhuma relação causal: “a *forma* ‘capitalista’ de uma economia e o *espírito* em que ela é conduzida, estão geralmente em um relacionamento de relação *adequada*, mas não em uma dependência ‘legal’”. Se ele inicialmente emprega provisoriamente

---

<sup>15</sup> Literalmente: “Minha ‘tese’ decisiva sobre o significado da ‘vocalção’ – como eu gostaria de acentuar com ênfase – continha ‘algo novo’ somente em sua realização” (MWG I/9, p. 588).

o termo espírito do capitalismo, continua Weber, então isso ocorre porque “aquele modo de pensar encontrou sua forma adequada no empreendimento capitalista, e o empreendimento capitalista, por outro lado, encontrou nela sua força motriz espiritual mais adequada”. Segue-se então o pós-escrito: “Mas em si ambos podem muito bem se desintegrar” (MWG I/9, p. 164.)<sup>16</sup> E ele dá exemplos disso. Mas se for esse o caso, então o espírito e a forma do capitalismo devem (podem) ter surgido de origens diferentes, não apenas as ideias a partir da forma ou a forma a partir das ideias.

O que é novo neste assim chamado “espírito do capitalismo (moderno)”?<sup>17</sup> Que ele é direcionado contra o tradicionalismo na economia. No empresário, essa economia tradicionalista é influenciada ou pelo espírito de conforto econômico ou pelo espírito de ganhar dinheiro que eticamente não foi domado em seus escrúpulos, ao passo em que o trabalhador é influenciado pelo desejo de poder suprir suas necessidades habituais. Pois o ser humano “não deseja, ‘por natureza’, ganhar dinheiro e mais dinheiro, mas sim simplesmente viver, viver do modo como ele está habituado, e adquirir quanto for necessário para isso”. E mais:

Onde quer que o capitalismo moderno tenha começado sua atividade de aumentar a “produtividade” do trabalho humano através do aumento de sua intensidade, ele se deparou com a resistência infinitamente dura desse leitmotiv do trabalho econômico pré-capitalista, e tanto mais se depara com

---

<sup>16</sup> *Vide*, para fins de mais detalhamentos, o estudo 1. Ele diz isso, a propósito, especificamente sobre Franklin: “Benjamin Franklin estava satisfeito com o ‘espírito do capitalismo’ em uma época em que a forma de sua empresa de impressões não diferia de qualquer empresa artesanal” (MWG I/18, p. 164).

<sup>17</sup> Aqui citado após a primeira versão de 1904/05. Na versão revisada de 1920, Weber insere, na maioria das vezes, no “espírito do capitalismo” a palavra “moderno” (“espírito do capitalismo (moderno)”) e ele assinala, quanto à forma, que não se trata do “capitalismo ainda difundido atualmente de agiotas, fornecedores de guerra, arrendatários de impostos e cargos, grandes empresários comerciais e magnatas financeiros”, mas do “capitalismo empresarial racional *moderno* específico do ocidente”. *Vide* MWG I/18 (p. 185, nota 44).

ela, ainda hoje, por toda parte, quanto mais “atrasada” (do ponto de vista capitalista) é a mão de obra da qual se vê dependente (MWG I/18, p. 177).

Originalmente, o ser humano trabalha para viver, agora ele vive para trabalhar, essa é, brevemente, a fórmula que diferencia o espírito da economia pré-capitalista do espírito da economia capitalista. A questão é a seguinte: como ele chega a essa inversão em que a aquisição não se refere mais “ao ser humano como meio para o fim da satisfação das suas necessidades materiais”, mas à “aquisição como fim de sua vida” (MWG I/18, p. 160). Deve ter uma causa especial para essa “inversão totalmente sem sentido para a sensação imparcial” (MWG I/18, p. 160), essa mudança radical na mentalidade econômica. Pois essa mudança não pode ser simplesmente explicada pela “dominação universal da absoluta falta de escrúpulos da afirmação do interesse próprio na aquisição de dinheiro” (MWG I/18, p. 172).

Weber está convicto de que uma mudança tão radical não poderia ocorrer no século XVII na fase pós-reforma, na qual a religião ainda era uma força vital, sem uma contribuição religiosa. Tinha de haver estímulos ideais que, aqui, representavam um papel de tal modo que também pudessem se tornar a mola propulsora da ação econômica. E isso, naquela época, não existia sem religião. Pois, esse destino [desse mundo] e o destino do outro eram, ainda, intimamente ligados um ao outro, a *certitudo salutis* era vital para a maior parte das pessoas. Mas conquistá-los mediante a ação econômica, para o fiel, ficava fora do seu horizonte. Pois a religião tinha aceitado até agora, na melhor das hipóteses, o tradicionalismo econômico. Nem os pais da igreja nem os pensadores religiosos posteriores tinham reconhecido à ação econômica uma significação salvífica positiva. Frequentemente, até mesmo o oposto havia acontecido. O máximo que o leigo poderia esperar da doutrina da igreja era que, por sua ação econômica, pelo menos

nenhum prejuízo à sua salvação deveria surgir. Ainda que o *Deo placere vix potest* [ele dificilmente pode agradar a Deus] do *Corpus Iuris Canonici* teve de ser abrandado, de diversos modos, sob a pressão da mudança econômica, no entanto, ele não chegou, salvo algumas exceções, à avaliação ética positiva do agir econômico para o destino da salvação no período pré-reforma.

Salvação da alma e sucesso econômico permaneceram, portanto, em grande parte, mundos separados. Como Weber constrói agora sua associação no período pós-reforma? Ele dirige o leitor com duas linhas de pensamento, que lhe renderam muitas críticas. Uma linha de pensamento baseia-se na “verificação” estatística de que, no presente, proprietários de capital, empresários e trabalhadores qualificados são preponderantemente de confissão protestante, e que, após exclusão de outros fatores, remanesce a educação (religiosa), um fator que remonta evidentemente a um passado longínquo. Isso nos motiva “a penetrar na particularidade característica e nas diferenças daqueles grandes mundos-de-pensamento religiosos..., que nos são dados historicamente nas diversas formas da religião cristã” (MWG I/18, p. 148). Outra linha de pensamento baseia-se em uma comparação entre a conduta de vida econômica de Jakob Fugger, que viveu no umbral da Reforma, e a de Benjamin Franklin, um filho do século XVIII. O objetivo da comparação é a comprovação de que em Fugger existia uma audácia econômica moral indiferente, portanto, ele agia exclusivamente segundo regras de prudência em seus empreendimentos econômicos; enquanto em Franklin, as máximas éticas que estavam em jogo – virtudes como honestidade, pontualidade, modéstia, habilidade, frugalidade –, ainda tinham as cascas de ovo de sua origem religiosa aderidas a elas. No entanto, de acordo com Weber, Franklin já tinha dado a elas uma interpretação utilitarista. Pois também é útil para o sucesso econômico

quando se vive tais virtudes: “honestidade é a melhor política”. Afinal, há uma diferença se tais raízes nunca existiram, como em Fugger, ou se foram mortas em grande parte, como em Franklin. Porque, aqui, ainda assim a origem ético-religiosa pode ser sentida. Com isso, Weber deseja ilustrar provisoriamente seu *Explanandum*, cuja explicação histórica será discutida adiante (MWG /18, p. 150).<sup>18</sup>

Mas há ainda uma terceira linha de pensamento que igualmente tem sido altamente controversa: uma investigação semântica comparativa das traduções da bíblia, que deve servir de comprovação de que na palavra alemã *Beruf*, ainda mais claro na palavra inglesa *calling*, ressoa a noção de uma tarefa posta por Deus, que é característica para os povos protestantes. Ela não provém, porém, do espírito da bíblia, mas do espírito dos tradutores da bíblia, e, com isso, coloca a tradução da bíblia de Lutero no topo de todas as considerações que se seguiram, e não apenas a sua tradução, mas também a sua teologia (MWG I/18, p. 209).<sup>19</sup>

### **3. O *background*: do trabalho como um fardo à vocação mundana como chamado**

No mais tardar, torna-se claro, nessa altura, porque Weber diz que a ilustração do “espírito do capitalismo” com a ajuda de Franklin é

---

<sup>18</sup> Weber constrói seu Franklin mediante uma montagem de dois textos de Franklin e valendo-se de um romance americano de crítica cultural de Ferdinand Kürnberger, por meio do qual, segundo a opinião de alguns intérpretes, intenções de Franklin teriam sido distorcidas. A realização da montagem do texto está narrada detalhadamente na MWG I/18 (p. 142 e seguintes). Jakob Fugger é usado por Weber como exemplo oposto de Franklin pois Sombart, em seu grande trabalho sobre capitalismo, do ano de 1902, tinha exaltado Fugger como o novo empresário inspirado pelo espírito capitalista. Mas, do ponto de vista de Weber, Sombart não notou, todavia, a diferença entre uma tendência moralmente indiferente (Fugger) e uma máxima de condução de vida matizada eticamente (Franklin).

<sup>19</sup> As três linhas de pensamento correspondem quase exatamente às três seções do primeiro ensaio do estudo de Weber publicado em 1904: I. O problema: confissão e estratificação social; II. O “espírito” do capitalismo; III. A concepção de vocação de Lutero (originalmente: conceito de vocação). Para uma extensa discussão, vide Schluchter (2016).

inicialmente apenas provisória (MWG I/9, p. 164). Pois o que mais importa para ele, evidentemente, é desenvolver a ideia de vocação.<sup>20</sup> Como é que, segundo a pergunta (expandida), o trabalho secular, que é um fardo, pode tornar-se uma vocação, ou mesmo um chamado. E, no fundo, essa questão aponta para além do capitalismo. Como veremos mais adiante, ela pode ser colocada não só à economia, mas também à ciência ou à política, por exemplo. Por isso, durante a Reforma, deve ter acontecido algo que alterou profundamente a relação fundamental entre a busca da salvação e a vida vocacional mundana.

Weber afirma que a tradução de Lutero de 1 Coríntios 7:20 do grego é a chave: “Cada um permaneça na vocação [*in seinem Beruf*] para a qual foi chamado [*berufen ist*]”. Da mesma forma, em Jesus Sirach 11:20 do latim: “Permanece na palavra de Deus e pratica-a, e persevera na tua vocação ... [*in deinem Beruf*]. Confia em Deus e permanece na tua vocação [*in deinem Beruf*]”. Isto pode ser entendido como uma combinação de *vocatio spiritualis* e *vocatio externa* para formar *vocatio generalis*. O trabalho cotidiano mundano é equiparado ao trabalho extracotidiano espiritual e ambos são unidos com a ajuda do conceito de vocação.

Vocação significa, portanto, cumprir o dever para com a criação divina no lugar em que se está colocado. De fato, Lutero tinha, na sua teologia da cruz, retirado o significado da salvação das obras do homem e colocado tudo na morte sacrificial de Cristo e na fé no seu poder redentor. Não é por meio das obras, mas apenas da fé, da graça, da Escritura e de Cristo que se pode esperar a salvação (*sola fide, sola gratia,*

---

<sup>20</sup> Obviamente, há também uma razão metodológica para que sua investigação não possa começar com uma definição do *explanandum*, mas apenas com uma “visualização provisória”. Weber adere à doutrina da conceitualização histórica, conforme descrito por Heinrich Rickert (1902), segundo a qual um “indivíduo histórico”, nesse caso o “espírito do capitalismo”, é algo a ser constituído sob uma relação de valor específica, diz Weber, algo a ser composto gradualmente. Sobre isso as passagens MWG I/18, p. 140 e seguintes. A maneira pela qual o conceito é formado (em vez de generalizar e individualizar) não nos libera, é claro, de definir claramente o *explanandum*.



*sola scriptura, solo Christo*). Isso não só torna obsoleta qualquer ética religiosa de estágios, mas também qualquer ética religiosa de mérito. O seu *Sermão das Boas Obras* de 1520 afirma, entre outras coisas:

Nessa fé, todas as obras se tornam iguais e umas são como as outras; desaparece toda a distinção de obras, sejam elas grandes, pequenas, curtas, longas, muitas ou poucas; pois não é por si mesmas que as obras agradam a Deus, mas pela fé, que, sendo uma e a mesma, atua e vive em toda e qualquer obra sem distinção, por mais numerosas e diferentes que sejam (LUTERO, 1982, p. 45).

Assim, a ética católica de dois estágios, a *consilia evangelica* para o virtuoso religioso e a *praecepta* para as massas religiosas, perde a sua justificação. Uma ética de um só estágio deve tomar o seu lugar e ser aplicada a todas as classes, tanto espirituais como principescas e econômicas. Como formula Weber:

O termo “vocação” exprime assim o dogma central de todas as denominações protestantes, que rejeita a distinção católica dos mandamentos morais cristãos em “*praecepta*” e “*consilia*” e reconhece como único meio de viver bem frente a Deus, não a superação da moralidade intramundana por meio do ascetismo monástico, mas exclusivamente o cumprimento dos deveres intramundanos, tal como resultam da posição do indivíduo na vida, que se torna assim justamente a sua “vocação” (MWG I/18, p. 226).

Weber considera a valorização da vida vocacional mundana por Lutero como “uma das realizações com mais consequências da Reforma”, mas adverte contra a equiparação com o “espírito do capitalismo” (MWG I/18, p. 232 e seguintes). Isso não era possível porque essa interpretação religiosa da vocação era capaz de assumir formas muito diferentes. Todavia, com a combinação, feita por Lutero, da tradução da Bíblia e da teologia da cruz, “o acento moral e o prêmio religioso para o trabalho intramundano, vocacionalmente organizado,

umentaram poderosamente” (MWG I/18, p. 238). Lutero tinha, assim, sem dúvida, lançado o caminho para uma nova compreensão da vocação. Mas, em seguida, ele voltaria a uma direção tradicionalista, que a Bíblia também favoreceria. No decurso do seu desenvolvimento, Lutero atribui uma importância cada vez maior ao “destino”. A noção de “aquilo que o ser humano tem de aceitar como providência divina, aquilo para o que ele tem de se 'enviar” tem precedência sobre a ideia de que o trabalho vocacional é uma tarefa dada por Deus, na qual se tem de provar o seu valor (MWG I/18, p. 245 e seguintes). Weber segue, provavelmente, a interpretação de Matthias Schneckengerber que, na sua *Apresentação Comparativa do Conceito luterano e reformado de Doutrina*,<sup>21</sup> assinala a diferença entre a noção de Lutero de ideias de destino e ideias reformadas de provação”. Voltarei a esta comparação.

A ilustração provisória do “espírito do capitalismo (moderno)” por meio de Franklin é assim aprofundada pela reflexão histórica sobre o desenvolvimento da ideia de vocação, embora, como diz Weber, a variante luterana desse pensamento seja “de alcance problemático” para o que ele procura (MWG I/18 p. 249). Ele imaginou uma relação diferente, ainda mais direta do que Lutero, entre a vida religiosa e a ação terrena. Aqui as afirmações na literatura sobre a ligação entre o puritanismo e o mundo moderno agora desempenham um papel. Weber espera uma relação tão diferente e ainda mais direta por parte dos movimentos religiosos que ele resume sob a designação de protestantismo ascético. Ele quer questioná-los sobre a ligação estabelecida pela primeira vez por Lutero, sabendo que, naturalmente, nenhum desses movimentos tinha a intenção de introduzir o

---

<sup>21</sup> Weber fala de um “belo trabalho ainda hoje não ultrapassado” (MWG I/18, p. 240). De resto, ele adere principalmente a Karl Eger (1900).

capitalismo, como tampouco Lutero naturalmente a tivera. Pelo contrário, os pensamentos estavam orientados unicamente para a salvação das almas dos fiéis, e o seu impacto cultural era, portanto, “em boa medida - talvez mesmo para os nossos pontos de vista particulares, predominantemente - consequências imprevistas e absolutamente involuntárias” do trabalho religioso (MWG I/18, p. 254). Pois estavam muito longe de qualquer caráter do mundano como fim em si mesmo. E, no entanto, produziram efeitos culturais que apontam objetivamente na direção do espírito do capitalismo moderno.

Weber preocupa-se, portanto, com a “eficácia de motivos puramente idealistas”. O seu estudo poderia, portanto, “talvez também contribuir para ilustrar o modo como as 'ideias' se tornam efetivas na história” (MWG I/18, p. 254). Na primeira versão dessa passagem, publicada no *Arquivo de Ciência Social e Política Social* em 1904, acrescentou que foi precisamente daí que retirara o direito de publicar o seu estudo nessa revista, “que, de acordo com o seu programa, não participa geralmente em trabalhos puramente históricos” (MWG I/9, p. 214). Essa afirmação é interessante sob dois pontos de vista. Por um lado, Weber afirma que o seu estudo é uma investigação histórica; por outro lado, sugere que estaria tentando uma construção “espiritualista”, o que aliás afirmou diretamente a Heinrich Rickert (MWG II/4, p. 448). No entanto, essa construção espiritualista tem um caráter especial. É uma análise de eficácia que deve afirmar uma causalidade entre ideias que ainda tem de ser esclarecida.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Weber também faz distinção entre afinidade eletiva e atribuição causal. Ambas estão em jogo, mas é a atribuição que é decisiva. Em primeiro lugar, é importante reconhecer as afinidades eletivas entre as formas de crença religiosa e a ética vocacional; a seguir, “uma vez que isso esteja razoavelmente claro, pode-se tentar avaliar até que ponto o conteúdo cultural moderno pode ser atribuído a esses motivos religiosos em seu desenvolvimento histórico e até que ponto a outros” (MWG I/18, p. 256).

#### **4. O motivo ascético básico do estilo de vida burguês**

Com isso abre-se o caminho a uma análise mais aprofundada: a investigação não incide sobre a ética vocacional do catolicismo, do anglicanismo ou do luteranismo, mas sobre a do calvinismo e dos anabatistas e seus movimentos secundários, ou seja, o puritanismo, o pietismo e o metodismo, por um lado, e os batistas, menonitas e quakers, por outro. Os fundamentos religiosos do ascetismo intramundano ocupam um lugar central. Esses são depois relacionados com o espírito capitalista, com a ideia vocacional do empresário capitalista e do seu trabalhador.

Não é por acaso que Weber inclui o termo ascetismo no título da segunda parte do seu estudo. Ele o utiliza para descrever o vínculo unificador de todos os movimentos reformados e, ao mesmo tempo, seu contraste com o luteranismo. É claro que isso não significa que eles formem uma unidade. Pelo contrário, existem por vezes diferenças dogmáticas e organizacionais consideráveis entre os vários movimentos reformados. Há razões históricas e heurísticas para o foco inicial de Weber no calvinismo. Historicamente, o calvinismo fora a crença predominante nos países que mais progrediram na economia capitalista no século XVII; heurísticamente, o calvinismo é o que mais se aproxima do tipo ideal de protestantismo ascético e, portanto, oferece-se como ponto de partida para a interpretação.

Weber enfatiza que não está lidando com Calvino, mas com o calvinismo, assim como, posteriormente, usa o luteranismo como contraste, mas não Lutero. No entanto, ele tem de recorrer repetidamente aos ensinamentos dos reformadores, não no sentido de uma interpretação sistemática, mas no sentido de uma comparação tipológica. Como já foi mencionado, Schneckeburger pode ter

desempenhado um papel nesse sentido. No entanto, Weber não compilou sistematicamente os pontos de comparação em nenhum lugar. Ainda assim, eles podem ser retirados do seu texto e resumidos na seguinte síntese:

**Quadro 1 - Comparação tipológica Luteranismo-Calvinismo**

<b>Luteranismo</b>	<b>Calvinismo</b>
Deus do Novo Testamento, Pai amoroso	Deus do Antigo Testamento, Deus <i>absconditus</i>
Dogma da predestinação secundário	Dogma da predestinação primário
Dogma vivenciado	Dogma concebido
A graça pode ser perdida, mas conquistada novamente	Graça e sua perda fixadas para sempre
Deus está presente para as pessoas	As pessoas estão presentes para Deus
O indivíduo como um receptáculo do divino, próximo de Deus	O indivíduo como instrumento de Deus, distante de Deus
Destino	Provação

Fonte: elaborado pelo autor.

Weber identifica a doutrina da predestinação ou eleição da graça como o dogma central do calvinismo. Baseia-se em passagens da Confissão de Westminster, a *Confissão de Fé* de 1647, cujas afirmações se encontram também em outras declarações, como no Sínodo de Dordrecht de 1619 (disputa com o arminianismo), na Declaração de Saboia (Independentes) de 1658 ou na Declaração de Hansard Knolly (Baptistas) de 1689. É a ideia do duplo decreto que, desde a eternidade, divide os homens em *electi* e *reprobati*, os redimidos e os condenados, e que, por isso, leva inevitavelmente o fiel a perguntar: “Serei eu escolhido? E como é que eu posso ter a certeza dessa eleição?” (MÜLLER, 1903).

Esse dogma existiria também no luteranismo, mas não teria a posição central do calvinismo, nem a dureza que lhe está associada. Esse dogma cortaria todo o sentimento afetivo e religioso. Na sua versão calvinista, ele destrói a ideia entre os fiéis de que “esse dom inaudito da graça [pertencente aos *electi*, nota de W.S.] poderia ser devido a qualquer cooperação pessoal ou estar ligado a realizações ou qualidades da própria fé e vontade” (MWG I/18, p. 273). No entanto, uma vez que não se podia saber se se pertencia realmente aos *electi*, isso era realmente insuportável para o fiel, para quem a sua salvação era primordial.

Nesse ponto, Weber também cita John Milton, que teria dito: “Posso ir para o inferno, mas um Deus assim nunca ganhará meu respeito” (MWG I/18, p. 272). Isso não se deu sem adaptar essa doutrina aos interesses ideais dos fiéis. Mas, antes de mais nada, de acordo com Weber, ela conduziu a conduta de vida na direção de um “individualismo sem ilusões e de matiz pessimista” (MWG I/18, p. 281). A atmosfera que ela espalhou foi de “desumanidade patética” (MWG I/18, p. 278).

No Calvinismo, portanto, não há sinal da piedade cheia de fé de alguns luteranos. Weber pinta um quadro sombrio do puritano fiel. Pois ele deve percorrer seu caminho sozinho, ninguém pode ajudá-lo, ninguém além de Deus. Porque não poderia ajudar:

Nenhum pregador: - pois somente os eleitos podem entender a palavra de Deus espiritualmente. Nenhum sacramento: - pois os sacramentos são de fato ordenados por Deus para o aumento de sua glória e, portanto, devem ser mantidos ininterruptos, mas não são um meio de obter a graça de Deus, mas subjetivamente apenas “externa subsidia” da fé. Nenhuma igreja: - pois a frase “*extra ecclesiam nulla salus*” se aplica no sentido de que quem quer que se afaste da verdadeira igreja nunca mais poderá pertencer àqueles escolhidos por Deus; mas os réprobos também pertencem à igreja (externa), de fato eles *devem* pertencer a ela e ser submetidos aos seus meios de disciplina, não para assim alcançar a salvação - isso é impossível - mas porque eles também devem ser compelidos a guardar seus mandamentos

para a glória de Deus. Finalmente, também: - nenhum Deus: pois até mesmo Cristo morreu apenas pelos eleitos, a quem Deus havia decidido desde a eternidade imputar sua morte sacrificial (MWG I/18, p. 278 e seguintes).

Nesse ponto, Weber acrescentou, em 1920, seu conceito de desencantamento, que ele ainda não tinha à sua disposição em 1905, quando a primeira versão de seu estudo foi publicada. É o conceito de desencantamento religioso (em oposição ao científico), que descreve a forma mais elevada de internalização de uma religião pelo fiel. Isso ocorre porque não há mais instâncias mediadoras disponíveis para a relação entre o fiel e seu Deus. Resta apenas a confrontação direta do fiel com seu Deus.<sup>23</sup>

A pergunta que surge é: como o fiel reage a esse duro ensinamento? Poderíamos pensar em fatalismo. Mas isso pressupõe um contemporâneo que fosse insensível à música da religião e desinteressado em seu destino na vida após a morte. O que não é encontrado com muita frequência no século XVII. Uma segunda reação seria a conversão a outra denominação. Entretanto, apesar da confessionalização, isso não era possível tão facilmente. Certamente, a liberdade religiosa existia desde a Paz de Augsburg, mas inicialmente para o soberano e não para a população (*cuius regio, eius religio*). Eles tinham que mudar de denominação com o soberano. A única opção para os indivíduos era emigrar. Os reformados não foram incluídos nessa regulamentação até a Paz de Westphalia. Ainda havia um longo caminho a percorrer até que a liberdade religiosa também significasse a livre escolha de pertencimento religioso. Portanto, era preciso haver soluções internas, acima de tudo, para aliviar para os fiéis o fardo

---

<sup>23</sup> Vide Schluchter (2009, 2018), especialmente a diferença entre o desencantamento por meio da religião e o desencantamento por meio da ciência.

espiritual associado à doutrina. A tese de Weber é que foram os pastores que suavizaram a dureza da doutrina com seus ensinamentos.<sup>24</sup>

Inicialmente, foi aplicado o princípio de acreditar que se está redimido. No entanto, isso não aliviou a incerteza. Então, o princípio era que se tinha de provar a si mesmo. E qualquer pessoa que fosse bem-sucedida nisso receberia uma indicação de que provavelmente era abençoada. Afinal de contas, as obras que elas realizavam não só podiam ser consideradas como desejadas por Deus, mas também como obra de Deus. Isso não faz do sucesso a base real da salvação, pois isso destruiria os fundamentos dogmáticos, mas faz dele a base do conhecimento.

A doutrina da predestinação é, portanto, reinterpretada de maneira ativista, por assim dizer, por meio da ideia da provação. Não é coincidência que essa ideia apareça cada vez mais em destaque na análise de Weber. Pois a doutrina da predestinação não teve, de forma alguma, o mesmo significado em todos os movimentos reformados que teve no calvinismo. Em vista da análise geral de Weber, pode-se até mesmo dizer que é preciso fazer uma distinção entre as tendências predestinatórias e não-predestinatórias do protestantismo ascético, sem implicar, no entanto, que a mesma direção de influência que ele reivindica para todas essas correntes esteja perdida.<sup>25</sup>

Pois a doutrina da predestinação do calvinismo era “apenas *uma* das várias possibilidades” da motivação religiosa dos reformados. As outras correntes poderiam ser entendidas como “*atenuações* da consistência interna do calvinismo” (MWG I/18, p. 345). E não apenas isso: algumas também se baseavam em fundamentos dogmáticos heterogêneos, como a doutrina do renascimento e a espera para receber

---

<sup>24</sup> Weber cita *O Diretório Cristão* de Baxter para o puritanismo inglês, *Theologische Bedenken* de Spener para o pietismo alemão e *Apologia* de Barclay para os Quakers como exemplos de tais escritos.

<sup>25</sup> Sobre essa distinção, *vide* Schluchter (2016, p. 88 e seguintes).



o Espírito, o pneuma. Surgiram aqui motivos cristãos primitivos. Isso se aplica aos anabatistas, batistas, menonitas e quakers, por exemplo. Weber também os classifica como protestantismo ascético.

O “pensamento *fundamental* da provação” é, portanto, central, mas não a doutrina calvinista da predestinação, que une os vários movimentos reformados e os distingue do luteranismo (MWG I/18, p. 341). No entanto, é acima de tudo o ascetismo que mantém essas correntes unidas em conformidade com um tipo. De acordo com Weber, o ascetismo também mudou sua face como resultado da Reforma. Ele foi transformado de um ascetismo extramundano em um ascetismo intramundano.

Assim como a distinção católica entre ética monástica, ou melhor, ética virtuosa e ética leiga caiu durante a Reforma, o mesmo aconteceu com a distinção entre ascetismo monástico e leigo. As palavras atribuídas a Sebastian Frank se aplicam: com a Reforma, todos devem agora se tornar monges. Viver com castidade, pobreza e obediência agora também era exigido dos leigos. Desde os beneditinos, o ascetismo monástico ocidental era essencialmente um ascetismo do trabalho. Isso se encaixa bem no conceito de vocação da Reforma. A castidade, é claro, não significava mais viver celibatariamente, mas sim ter um casamento casto; a pobreza não significava mais renunciar aos bens terrenos, senão aumentá-los, mas não se apoiar neles com prazer; a obediência não significava mais seguir um superior, mas sim disciplinar a si mesmo. Somente aqueles que vivem e conduzem suas vidas dessa maneira podem ter a esperança de serem redimidos um dia. O ascetismo intramundano, portanto, direciona essa vida cotidiana para a vida extramundana.

Entretanto, os diversos movimentos reformados também têm um apoio institucional unificador. Max Weber havia sugerido isso em seu estudo original de 1904/05, mas não o desenvolveu. Depois de uma etapa

intermediária em 1906, ele acrescentou um segundo estudo, muito mais curto, à versão revisada de seu estudo *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo* em 1920, que ele intitulou *As Seitas Protestantes e o “espírito” do capitalismo*. Aqui, além dos efeitos do espírito, ele também lida com os efeitos das formas religiosas de organização, mostrando assim a interação do espírito e da forma na esfera religiosa (MWG I/18, p. 493 e seguintes).

Pertence ao núcleo da sociologia das associações e organizações de Weber a capacidade de fazer distinção entre instituição e associação. Em uma instituição se é ingênito sem consideração da pessoa e de suas qualificações especiais, ao passo que na associação se é admitido por solicitação própria, caso sejam atendidos os critérios que a associação exige para ser membro. Para Weber, a igreja é um caso de instituição, a seita é um caso de associação. Portanto, a igreja é inclusiva, a seita é exclusiva. Se quiser ser membro de uma seita, terá de provar seu valor. A organização da seita é, portanto, compatível com o pensamento da provação.

De um ponto de vista organizacional e sociológico, os movimentos do protestantismo ascético são, todos, seitas. Entretanto, esse não é o caso do calvinismo. Pois ele é, sem dúvida, uma igreja. Mas é um tipo especial de igreja. É uma igreja apenas exteriormente, mas interiormente é uma seita. Pois a verdadeira igreja compreende apenas os *electi*. Entretanto, não se sabe quem são eles. Portanto, a igreja externa deve incluir todos, inclusive os *reprobati*, que pertencem a ela pela simples razão de que todos devem estar sujeitos aos mandamentos de Deus. É por isso que o calvinismo, embora adira ao particularismo da graça, mantém a forma eclesiástica de organização. O que foi dito pode ser ilustrado pelo seguinte quadro sinóptico:

Forma \ Espírito	Universalismo da graça	Particularismo da graça
Igreja	Catolicismo Luteranismo	Calvinismo
Seita	Monasticismo	Anabatismo

### 5. Da afinidade eletiva à atribuição causal

Particularismo da graça, o pensamento da provação, trabalho ascético, quando esses componentes da fé religiosa são combinados com o conceito de vocação, este assume uma carga religiosa que o abre para uma interpretação não tradicionalista. A esse respeito, o calvinismo e as seitas protestantes parecem cumprir o que Weber exige ao definir a tarefa de sua investigação: “que se investigue primeiro se e em que aspectos são reconhecíveis certas 'afinidades eletivas' entre determinadas formas de fé religiosa e ética vocacional”, de tal modo que possa ser “esclarecida, na medida do possível, a *direção* geral em que o movimento religioso influenciou o desenvolvimento da cultura material enquanto consequência de tais afinidades eletivas” (MWG I/18, p. 256). Esse esclarecimento está na conduta de vida que Weber atribui ao protestante ascético e que ele trata como uma continuação do estilo de vida monástico. Pois a conduta de vida monástica já:

tornou-se um método sistematicamente desenvolvido de conduta de vida racional, com o objetivo de superar o *status naturae*, retirando o homem do poder dos instintos irracionais e da dependência do mundo e da natureza, submetendo-o à supremacia da vontade planejada, sujeitando suas ações a um *autocontrole* constante e à *ponderação* de suas implicações éticas, e assim – objetivamente – treinando o monge para se tornar um trabalhador a serviço do reino de Deus, e, em contrapartida – subjetivamente –, garantindo sua salvação. Esse *autocontrole* – *ativo* – era, assim como o objetivo da *exercitia* de Santo Inácio e as formas mais elevadas das virtudes monásticas racionais em geral, também o ideal de vida prático decisivo do puritanismo (MWG I/18, p. 325 f.).

Tendo-se em mente a visualização provisória do espírito do capitalismo moderno apresentada acima, de fato parece valer a pena tentar investigar “até que ponto o conteúdo cultural moderno pode ser atribuído a esses motivos religiosos” em seu desenvolvimento histórico (MWG I/18, p. 256). Portanto, surge a questão da atribuição causal. Para isso, primeiro precisamos saber quais grupos populacionais foram os portadores de tais motivos religiosos. Weber parece presumir que não teriam sido os patrícios, os grandes comerciantes e os magnatas das finanças que favoreceram essa conduta de vida de ascetismo interior, mas sim as classes pequeno-burguesas ascendentes que estavam no centro da vida econômica. Para elas, o trabalho vocacional incansável e o sucesso econômico associado significavam o cumprimento de um dever religioso. Eles também estavam cientes do perigo que a riqueza representava para a salvação da alma se alguém repousasse nela, desfrutasse dela ou até mesmo se entregasse à ociosidade: “Quem não trabalha não deve comer” (2Ts 3:10) era a advertência diante dos olhos do fiel. Certamente, devemos consumir de acordo com nosso estamento, mas, acima de tudo, devemos economizar e investir o que economizamos, ou seja, devemos usar [essas economias] não como uma pensão, mas como capital.

É possível, portanto, estabelecer uma relação causal entre motivos religiosos e econômicos em determinados grupos de pessoas. Então, também é razoável supor que, em algum momento, os motivos econômicos se desvincularão dos religiosos e se tornarão independentes. Weber parece ter isso em mente quando diz, no final de seu estudo, que “um dos componentes constitutivos do espírito capitalista moderno, e não apenas desse, mas da cultura moderna” seria a ideia de uma vocação, “nascida do espírito do *ascetismo cristão*”, e depois acrescenta que esse espírito desde então, isto é, já em sua época,

escapou do invólucro<sup>26</sup> capitalista (MWG I/18, p. 485 e seguintes). Pois, enquanto capitalistas, mesmo aos protestantes ascéticos ocorreu o mesmo que com os monges na economia monástica: o efeito secularizante da propriedade cobrou seu preço.

De fato, procura-se o espírito do capitalismo moderno, baseado na combinação da ideia de uma vocação e do ascetismo intramundano, provavelmente em vão no capitalismo atual.<sup>27</sup> Ele ainda pode viver em um ou dois nichos, mas, no geral, não determina mais a ação capitalista. Não é coincidência que as pessoas estejam procurando o novo espírito do capitalismo hoje.<sup>28</sup> Talvez o antigo, por mais estranho que isso possa soar, se encontre mais provavelmente na ciência.

Independentemente disso, no entanto, a alegação de Weber continua digna de discussão, de ter demonstrado com seu estudo do protestantismo ascético como as ideias podem ter um efeito na história. Pois ele de fato afirma uma causalidade de ideias (o contexto de sentido 1 leva ao contexto de sentido 2), mas dentro da estrutura de um modelo de múltiplos níveis. Isso ocorre porque as ideias não têm um efeito direto umas sobre as outras, mas são mediadas pelos interesses materiais e, acima de tudo, ideais dos fiéis e pela interpretação e reinterpretação dos fundamentos dogmáticos pelos especialistas

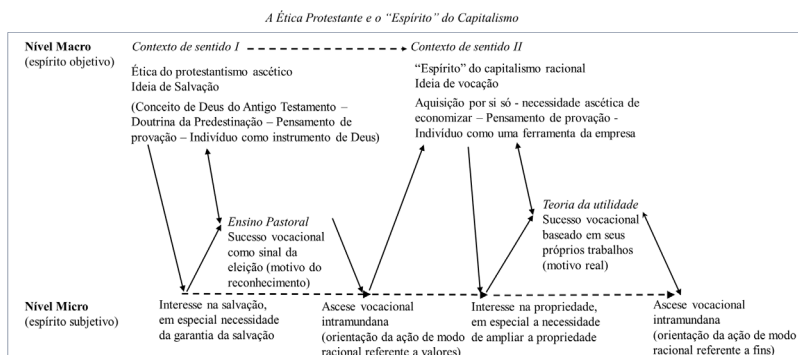
---

<sup>26</sup> Nota dos tradutores. O termo original, *Gehäuse*, é de difícil tradução. Desde a polêmica *iron cage* de Talcott Parsons, os especialistas discutem sobre a tradução mais adequada para o termo. Literalmente, ele significa, em Língua Portuguesa, “carcaça”, mas foi geralmente traduzido como “crosta” (Pierucci e Sell), no sentido de um envoltório ou revestimento. Escolhemos utilizar o termo “invólucro” para denotar a dimensão de proteção e externalidade, seguindo o radical *Häuse* da palavra original, no sentido de casa ou habitação. Se aproxima da tradução usada no inglês: *casing* (KAESLER, 2012).

<sup>27</sup> Sobre isso, *vide* Daniel Bell (1976, p. 21): “No desenvolvimento inicial do capitalismo, o impulso econômico desenfreado foi controlado pela restrição puritana e pela ética protestante. A pessoa trabalhava por causa de sua obrigação com seu chamado ou para cumprir o pacto da comunidade. Mas a ética protestante foi minada não pelo modernismo, mas pelo próprio capitalismo. O maior fator de destruição da ética protestante foi a invenção do plano de parcelamento, ou crédito instantâneo. Anteriormente, era preciso economizar para comprar. Mas, com os cartões de crédito, era possível se dar ao luxo da gratificação instantânea”.

<sup>28</sup> *Vide*, por exemplo, Luc Boltanski e Ève Chiapello (2003).

religiosos. Uma “construção espiritualista” da economia moderna, como Weber anunciou a Rickert em seu estudo, não pode prescindir da alternância metodicamente controlada entre o espírito objetivo e o subjetivo, o nível macro e o micro. A esse respeito, Weber não está realmente preocupado com as doutrinas, mas com seus efeitos. Foi assim que ele diferenciou sua abordagem da de Ernst Troeltsch.



## Referências

- ALDENHOFF-HÜBINGER, R. Einleitung. In: WEBER, M. *Briefe 1895–1902*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- BELL, D. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Nova York: Basic Books, 1976.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2003.
- EGER, K. *Die Anschauung Luthers vom Beruf: ein Beitrag zur Ethik Luthers*. Gießen: J. Ricker, 1900.
- GHOSH, P. *Max Weber in Context. Essays in the History of German Ideas c. 1870 – 1930*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2016.
- GOTHEIN, E. *Die Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds und der angrenzenden Landschaften, 1. Städte- und Gewerbegeschichte*. Strassburg: Trübner, 1892.

- GRAF, F. W. Fachmenschenfreundschaft, Bemerkungen zu Max Weber und Ernst Troeltsch. In: MOMMSEN, W. J.; SCHWENTKER, W. (orgs.). *Max Weber und seine Zeitgenossen*. Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- KAESLER, D. Ein „stahlhartes Gehäuse“ ist kein „Iron Cage“: über Forscher, die kein Deutsch können. *Literaturkritik.de*, 2012. Disponível em: <<https://literaturkritik.de/id/16239>>. Acesso em: 07/12/2023.
- KAUBE, J. *Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen*. Berlin: Rowohlt, 2014.
- LUTERO, M. *Ausgewählte Schriften*. Organizado por Karin Bornkamm e Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M.: Insel, 1982
- MÜLLER, E. (Org.). *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- PAULSEN, F. *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zu Gegenwart*. Terceira edição ampliada, editada e continuada em apêndice por Rudolf Lehmann. 2 volumes. Berlin e Leipzig: de Gruyter, 1921.
- RENDTORFF, T. Einleitung. In: TROELTSCH, E. *Kritischen Gesamtausgabe*. 8º vol. Berlin: De Gruyter, 2011.
- RICKERT, H. *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen: Mohr, 1902.
- ROTH, G. Heidelberg-London-Manchester. Zu Max Webers deutsch-englischen Familiengeschichte. In: TREIBER, H.; SAUERLAND, K. *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise: Zur Topographie Der Geistigen Geselligkeit" Eines Weltdorfes": 1850-1950*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1995.
- SAUERLAND, K. Heidelberg als intellektuelles Zentrum. In: TREIBER, H.; SAUERLAND, K. (orgs.). *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
- SCHNECKENBURGER, M. *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*. Compilado a partir do patrimônio manuscrito e editado por Eduard Güder, 2 Theile, Stuttgart: Metzler, 1855.

SCHLUCHTER, W. *Die Entzauberung der Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

\_\_\_\_\_. *Max Webers späte Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

\_\_\_\_\_. *Handeln im Kontext*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

TREIBER, H. Der ‚Eranos‘ – Das Glanzstück im Heidelberger Myrtenkranz?. In: SCHLUCHTER, W.; GRAF, F. W. (orgs.). *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

TROELTSCH, E. Luther und die moderne Welt. In: TROELTSCH, E. *Kritische Gesamtausgabe*. vol. 8. Editado Organizado por Trutz Rendtorff, em colaboração com Stefan Pauler. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2001.

[MWG II/6] WEBER, M. *Briefe 1909-1910*. Organizado por M. Rainer Lepsius e Wolfgang J. Mommsen, em cooperação com Birgit Rudhard e Manfred Schön. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.

[MWG I/22-4] WEBER, M. *Herrschaft*. Organizado por Edith Hanke, em cooperação com Thomas Kroll. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

[MWG II/9] WEBER, M. *Briefe 1915-1917*. Organizado por Gerd Krumeich e M. Rainer Lepsius, em cooperação com Birgit Rudhard e Manfred Schön. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

[MWG I/9] WEBER, M. *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus*. Schriften und Reden 1904–1911. Organizado por Wolfgang Schluchter, em cooperação com Ursula Bube. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

[MWG II/3] WEBER, M. *Briefe 1895–1902*. Organizado por Rita Aldenhoff-Hübinger, em cooperação com Uta Hinz. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

[MWG II/4] WEBER, M. *Briefe 1903-1905*. Organizado por Gangolf Hübinger, em cooperação com Thomas Gerhards e Sybille Oßwald-Bargende. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

[MWG I/13] WEBER, M. *Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik*. Schriften und Reden 1895–1920. Organizado por M. Rainer Lepsius e Wolfgang Schluchter, em cooperação com Heide-Marie Lauterer e Anne Munding. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.



[MWG I/18] WEBER, M. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*. Schriften 1904–1920. Organizado por Wolfgang Schluchter, em cooperação com Ursula Bube. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

[MWG III/2] WEBER, M. *Praktische Nationalökonomie. Vorlesungen 1895–1899*. Organizado por Hauke Janssen, em cooperação com Cornelia Meyer-Stoll e Ulrich Rummel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

## 2

### **WEBER E A LITERATURA BRASILEIRA: CONTEXTUALIZAÇÃO DE MACUNAÍMA<sup>1</sup>**

*Lucas Cid Gigante*

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-02](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-02)

Meu tema é uma conjugação irregular e heteróclita, que aproxima dois mundos afastados: o da análise de categorias weberianas e análise de parte da produção de Goethe e o da literatura brasileira a partir de *Macunaíma*, de Mário de Andrade. Numa escrita mais informal, darei bastante espaço para minhas referências falarem e empregarei algumas variações sobre um mesmo tema, que aqui cumpre adiantar: o da busca e sustentação da personalidade no mundo moderno – para fazer a contextualização percorrer um caminho de ajustes entre estes mundos.

Dou início pontuando algo da fortuna crítica sobre *Macunaíma*. Botelho e Hoelz (2018), em *Macunaíma contra o Estado Novo*, interpretam Mário de Andrade no contexto de uma modernização conservadora que não se traduz em modernidade como um processo que emancipa o indivíduo, pois não o destaca como portador de projeto. Ecoando a Semana de Arte Moderna de 1922, a obra elabora através de sua estética uma alegoria da identidade nacional brasileira, fixada na linha principal desenvolvida, que é a da perda e busca da Muiraquitã, como perda e reconquista da identidade. Porém, sem intenção mimética e sem verossimilhança, sem equiparação com a realidade objetiva, não pode ser lida como reveladora de uma identidade brasileira.

Ainda segundo os autores, Mário desenvolve uma visão descentrada da identidade, o que ocorre antes de tudo no corpo do herói:

---

<sup>1</sup> Este texto foi apresentado no dia 23 de novembro de 2022, na mesa nº 5 do III Colóquio Max Weber - Weber e o Brasil. Algumas notas de rodapé foram acrescentadas para trazer certos ajustes; o texto possui uma característica informal, não foi editado, exceto em algumas correções e na indicação das referências bibliográficas.

com uma cabeça de criança no corpo de um adulto, indica traços do heterogêneo e do inacabado, marcando a recepção da obra – reforçada por afirmação de um dos prefácios escritos por Mário em 1928: “e resta a circunstância da falta de caráter<sup>2</sup> do herói [...] no duplo sentido de indivíduo sem caráter moral e sem característico [...] complacência gozada, uma acomodação aceita” (ANDRADE, 2016, p. 228).

Então, quem é Macunaíma? Segundo José Miguel Wisnik (2016), no programa *Macunaíma e o enigma do herói às avessas*, Macunaíma significa “o grande mau”, aquele que é um “proveitador perverso”. Filho sem pai, continua, teria barrado diante de si a instauração do simbólico como instauração do limite; consequência disso, ele desenvolve ambiguidades, por exemplo: precocidade e retardamento e o adulto e a criança não resolvidos, abraçando uma disposição lúdica para a vida, regada pelo princípio do prazer. Além disso, Macunaíma é uma entidade de um mundo animista, uma presentificação de um espírito que se manifesta em múltiplas naturezas, ganhando o contorno dos corpos em que se transforma. Faz parte de um mundo, novamente citando Wisnik, “em que as coisas não morrem, se metamorfoseiam”.

Para Gilda de Mello e Souza (2003), em *O tupi e o alaúde*, Macunaíma é um gesto compositivo de mundos imaginários, de sistemas fechados de sinais, de bricolagem e montagem que, acrescento, fazem parte do modernismo também de Joyce, Kafka e Proust, onde a personalidade também se apresenta inviável: na fragmentação do eu em Proust, de sua aniquilação em Kafka e de seu descentramento em Joyce.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Essa é uma característica da abordagem irregular: Mário menciona “caráter”, enquanto Weber trata da personalidade (*Persönlichkeit*).

<sup>3</sup> Em Proust, trata-se da série “Em busca do tempo perdido”; em Kafka, está presente em praticamente todas as suas novelas, como por exemplo: “A metamorfose”; “O processo”; “Na colônia penal”; em Joyce, estamos nos referindo a “Ulisses”.

Gilda também aponta a diferença radical para com a forma romance. E tomando-a por Lukács (2009, p. 82), vemos que o romance opera um elemento compositivo nítido: “a peregrinação do indivíduo problemático rumo a si mesmo, [...] caminho desde o opaco cativo na realidade simplesmente existente, [...] vazia de sentido para o indivíduo, rumo ao claro autoconhecimento”.

Em Macunaíma, na ausência de uma categoria de indivíduo, o elemento compositivo é definido por Gilda (2003, p. 12) como o “horizonte raso de acasos em que o sentido emerge e se extingue”, numa breve vida das formas, que são lançadas num universo sem a cronologia do tempo, ou seja: ali existe uma indeterminação temporal, pois todas as coisas coexistem num tempo homogêneo, o que nos desloca para a proeminência de um largo espaço em que o simultâneo e o sucessivo se confundem. Macunaíma, portanto, está inserido num cosmos de palimpsesto, ou seja, na sobreposição de códigos, daí seu traço de figura composta, cheio de idas e vindas, rupturas e ausência de projeto.

Ante sua figuração negativa como herói avesso, há que se levar em conta um traço da maior importância, que talvez possa lançar-lhe nova luz: Macunaíma está fixado num cosmos. Recuperando algo das imagens de mundo Aricunai e Paulitang, que Mário bricolou de Koch-Grünberg, nos cabe lembrar do “Perspectivismo” de Eduardo Viveiros de Castro (2002)<sup>4</sup>, que aponta uma cosmologia diversa: o mundo é habitado por um princípio espiritual único e por diversas naturezas. Por isso Macunaíma não pode ser indivíduo, pois é um espírito de muitos corpos, o que abre conjugação irregular com a questão da personalidade nos outros exemplos que trataremos, fundados no indivíduo como categoria.

---

<sup>4</sup> Trata-se do capítulo “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”.

Macunaíma é a manifestação múltipla, em naturezas corpóreas variadas, de uma mesma entidade, “o grande mau”, o “aproveitador perverso”. Mais do que isso, fixado no princípio do prazer, é a vivificação do presente, avesso ao trabalho e esperto com as mulheres, vivendo a brincar com elas e elas a brincar com ele, numa quase rapsódia pornográfica de sexualidade insaciável. Evidentemente, como personagem, ele é um gesto alegórico, de imagens de mundo ameríndias que acabam desaguando naquilo que, numa transcrição individualista, representariam uma personalidade negativa, não sublimada. Estes elementos acabaram determinando a recepção do livro, segundo estes traços negativos.

Neste momento, passo para a conjugação irregular de minha abordagem, que é lançar um olhar weberiano para Macunaíma, propondo a modificação de alguns destes traços negativos.

Antes de tudo, é nítido que ele não possui personalidade centrada e projeto. No entanto, cabe notar: ele goza o presente, sem preocupação com o futuro e sem qualquer preocupação com o buscar a si mesmo. Neste ponto, ele é o oposto do “indivíduo problemático em busca de si mesmo”, daquela personalidade problemática que pode se formar no desdobrar do tempo subjetivo interior, que é a mimese do tempo histórico. O romance é o mito da modernidade. Macunaíma está no oposto do que Lukács chama de “desterro transcendental” (ou seja: ausência de um cosmos que fixe o indivíduo), pois ele é um cosmos, isso faz dele um mito ameríndio, diferente. Ele é um cosmos, o que é central e me permite fazer a variação do tema: afinal de contas, do ponto de vista da personalidade, o que é a modernidade para Max Weber?

Uma rápida incursão em Goethe permite desenvolver esse ponto.<sup>5</sup> Falemos da dimensão do tempo. Michael Jaeger (2010) interpreta a aposta de Fausto como a interdição ao deter-se, a interdição a todo estar aqui e estar agora, o que seria desolador, pois apenas o que não está aí, o que não está à disposição, o ainda não existente, é interessante e promete vida autêntica.

Ora, o que é o ainda não existente? Trata-se da plena aceitação do eu no momento do deter-se, que se acompanha, para Fausto, de um sinal de morte. Cabe citar o pacto entre Fausto e Mefistófeles, pacto que firma a vida ativa:

Se eu me debruçar numa cama de preguiça, que assim seja feito de mim! Tu podes mentir lisonjeiro, que eu preze e goste do meu eu, você pode me enganar com prazer, que me seja o último dia! Eu ofereço a aposta E tu? Topo! Se vier um dia em que ao momento disser: Oh, pára! és tão belo! Então [...] pereço venturoso! Repique o sino derradeiro, a teu serviço ponhas fim, pare a hora, caia o ponteiro, o tempo acabe para mim! (GOETHE, 2016, p. 169).<sup>6</sup>

Fausto: em sua centenária vida, em seu último momento, já cego, viveu uma situação que se encaixa como máxima realização do eu, embora tenha, mesmo assim, pronunciado as palavras no condicional: “à liberdade e à vida só faz juz quem tem de conquistá-las diariamente [...] Então sim, ao momento eu poderia dizer [*dürft sagen*], Oh! pára enfim, és tão belo!” (GOETHE, 2017, p. 983).<sup>7</sup> Deter-se no gozo do eu é impossível para Fausto, o que talvez tenha ocorrido num único momento (*Augenblick* = instante ou momento). Neste ponto, cumpre

---

<sup>5</sup> Desenvolvemos uma abordagem mais sistemática entre Goethe e Weber, tomando o Fausto como objeto de análise. Trata-se do ensaio de Gigante (2023).

<sup>6</sup> Tradução de Lucas Cid Gigante – para notificar o leitor, a partir desse ponto assinalaremos em nota as traduções que são nossas e as de Jenny Klabin Segall.

<sup>7</sup> Tradução de Lucas Cid Gigante.

citar uma confidência de Weber a Bertha Tobler, numa carta de 20 de junho de 1915, em que afirma:

Quando era jovem não desejava nada mais ardentemente que a morte na plenitude de minha força viril, sem que previamente a debilidade e a enfermidade arruinassem a imagem da vida [...], mas quando tive que me despedir para sempre do mundo das pessoas sãs [...], várias coisas haviam mudado. Não sei se, no meu estado naquele momento, apenas pensar nos seres próximos a mim teria me dado força suficiente para me impedir de partir voluntariamente. O decisivo, creio eu, é ter-me encontrado ainda tão pouco consolidado e preparado interiormente, ter sido alguém que ainda procurava, alguém que não concordava consigo mesmo, alguém que não tinha alcançado a sua realização, ao que a vida ainda lhe devia algo a respeito, ao que eu não quero renunciar (SCHLUCHTER, 2017, p. 87).

Como categoria histórica e suprapessoal, trata-se do mesmo sentimento do “ainda não existente”, uma representação de uma vida exitosa é aquela que logra atingir resultados que, a cada passo do presente, sofrem e precisam sofrer a pressão de serem incompletos e insuficientes. Quando Weber aponta o fato de não ter alcançado a sua realização, indica em si mesmo esse processo de autonomia subjetiva individual, que é o da modernidade que esteve inscrita no Fausto de Goethe. Neste momento, é da maior importância a entrada do dia 6 de junho de 1831, das *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida*, de Johann Eckermann (2016, p. 481):

Falamos do Fausto, a quem a porção hereditária de seu caráter, a insatisfação, não o abandonou nem mesmo na velhice. [...] “A chave da salvação de Fausto é uma atividade cada vez mais elevada e mais pura, e do alto o eterno amor que vem sem seu auxílio”, disse Goethe quando comentávamos os versos: “O nobre espírito está salvo do mundo antro dos demós. Quem aspirar, lutando, ao alvo, à redenção traremos”.

Não me interessa tanto este elemento de salvação de Fausto que aponta para a incessante ação, movido pela aspiração constante a agir

no mundo e conquistar suas ordens, o que mais de um estudioso já aproximou dos conceitos de racionalismo de dominação do mundo e do ascetismo intramundano. Me interessa sublinhar a afirmação de Goethe sobre si mesmo, na sequência do mesmo diálogo, representação importante diante daquele que várias vezes se comparou à Sísifo, diante das altas exigências que impôs a si mesmo:

Nas semanas seguintes, então, Goethe concluiu o ainda faltante quarto ato, e em agosto toda a segunda parte estava completa e encadernada. Ter alcançado esse objetivo deixou-o imensamente feliz. – “A vida que ainda me resta” – disse ele –, “eu a posso considerar agora como uma verdadeira dádiva, e no fundo é indiferente se ainda farei alguma coisa, e o quê” (ECKERMANN, 2016, p. 481).

Esses dois depoimentos, de Weber e Goethe, são o ponto de partida para a consideração sobre a personalidade, que diz respeito à dedicação constante a uma atividade especializada, o que passa a responder pela atividade que vale a pena ser exercida.

Agora interpomos um personagem de Goethe, de corte mimético e verossímil - Wilhelm Meister. Nos “Anos de aprendizado”, ele é o típico indivíduo em busca de si mediante a formação integral de suas capacidades interiores, mediante a construção de uma personalidade integral. Estes ideais oitocentistas se arruinam no século XIX e demarcam a passagem para os “Anos de peregrinação”, uma trajetória em que se abandona a noção de *Bildung*, da formação de uma personalidade integral, e se parte para a conquista de uma *Beruf*. Nesta mudança, Wilhelm abandona a educação integral e aceita a limitação de aprender um ofício específico, conhecendo-o a fundo.

O que significa isso? Nas palavras de Jarno, significa “que só uma coisa que façam bem é o símbolo de tudo o que pode ser bem feito”. Como afirma Garcia (1992, p. 116) “a dedicação ao trabalho criador e útil exige



especialização e renúncia à universalidade fáustica, a limitação: somente assim se pode chegar a ser uma personalidade nas circunstâncias que nos são colocadas a viver. Ação e renúncia se implicam mutuamente”. É interessante contrapor este comentário ao de Simmel, no seu livro sobre Goethe (de 1913):

A humanidade [...] não exige para Goethe a diferenciação do indivíduo autosuficiente, que busca sua própria perfeição, nem o seu ser nem o seu sentir, mas o seu fazer, sua influência real. A mudança de curso do homem à humanidade significa ao mesmo tempo a mudança do indivíduo como sujeito de um ser individual para o indivíduo como sujeito de uma tarefa individual, o que selou a mudança de rumo de Goethe do valor da vida pessoal aos conteúdos objetivos da vida (SIMMEL, 2005, p. 195).

Neste ponto, há que se considerar que o desenvolvimento da personalidade é para poucos: para os portadores mais privilegiados na divisão social do trabalho, por possuírem uma atividade especial, ou para as camadas sociais burguesas, que orientam os seus sentimentos de dignidade ao cumprimento de “uma missão especial”, como afirma Weber (1980) no texto *Typen religiöser Vergemeinschaftung*.

No mesmo nível da mudança de Wilhelm Meister, Weber rechaça o culto à personalidade integral, eco da *Bildung* e do Romantismo, afirmando a renúncia e o comedimento da restrição do campo de trabalho, único tratamento que produz honestidade intelectual e o senso da própria limitação. Combate igualmente as soluções irracionais do acúmulo de vivências que estabelece uma espécie de culto à personalidade autocentrada.

Porém, o que é uma vida exitosa dentro desta perspectiva da autolimitação e renúncia fáustica à ampliação das vivências? Três condições devem ser citadas. (i) É a constante relação com a insuficiência dos resultados atingidos, numa exigência de aprimoramento daquilo que sempre está incompleto. (ii) É, em paralelo,

a constante relação com a insuficiência da própria personalidade, a busca daquilo que lhe é característico, de seu traço individual. (iii) É o reconhecimento de que a forma mais acabada dos resultados atingidos pela ação substitui a personalidade. Nesta altura cabe trazer as palavras finais de Weber (1988a, p. 613) na “Ciência como vocação”:

Queremos tirar a lição disso: que ansiar e esperar sozinho não é suficiente, mas fazer diferente: tornar satisfeitas as exigências do dia – caminhando com o nosso trabalho, humanamente como profissionalmente. Isso será simples e fácil quando cada qual encontrar e obedecer ao demônio que detém os fios de sua vida.

O uso que Weber faz do termo “demônio”, *Dämon*, remete ao trabalho de Goethe “Palavras primordiais - O Órfico”. Segundo Jochen Schmidt,<sup>8</sup> o termo remete à individualidade, à lei interna que encontra sua realização na sequência das estações do processo biográfico, característica cíclica e ao mesmo tempo progressiva do processo de vida. Esta é uma variação da aspiração constante, carregada pela falta e incompletude do traço fáustico da insatisfação orientada para o futuro. O que é o *Dämon* para Goethe? Fugindo à possibilidade de definição, sempre sem um conceito, encontramos a passagem mais elaborada em *Poesia e verdade*, sua autobiografia:

Esse jovem acreditava ser capaz de descobrir, na natureza, algo – vivo ou sem vida, animado ou inanimado – que só poderia se manifestar em contradições e, exatamente por essa razão, não poderia ser apreendido em nenhum conceito, muito menos numa única palavra. Não era algo divino, pois parecia irracional; não era humano, pois não tinha inteligência; não era diabólico, uma vez que se mostrava benéfico; não era angelical, pois não raro se comprazia da desgraça alheia. Equiparava-se ao acaso, pois não se revelava como consequência de nada, e guardava semelhanças com a providência, já que sugeria um nexos. Tudo aquilo que nos era restrito, parecia perscrutável para esse algo, parecia ligar-se arbitrariamente aos princípios fundamentais

---

<sup>8</sup> Citado a partir de Schluchter (2017).

de nossa existência, contraindo o tempo e expandindo o espaço. Só no impossível esse algo parecia encontrar contentamento, afastando o possível desprezo. Esse elemento essencial, que parecia surgir em meio a todas as outras coisas, diferenciando-as, unindo-as, eu o chamava de “demoníaco”, seguindo o exemplo dos antigos e de outros que, antes de mim, haviam percebido algo parecido (GOETHE, 2017b, p. 941-942).

Goethe associa o *Dämon* à inspiração, o que se aproxima do uso que fez Weber na “Ciência como vocação”, ou seja, que é preciso encontrar e obedecer ao demônio interior. É evidente que essas referências também indicam a expressão na Filosofia antiga, como em Platão e Sócrates, que apontam o *Daimonion* como “voz interior”. Neste registro, a personalidade depende de um estado interior esporádico que deve ser conquistado pela repetição e insistência, aquela característica cíclica e progressiva do processo de vida, apontada por Jochen Schmidt.

O encerramento da “Ciência como vocação” também aponta que é preciso se entregar às exigências do dia, o que faz da ação o traço indispensável para o conhecimento do que é próprio da pessoa, num afastamento do pendor contemplativo. Weber (2004, p. 217) repete uma máxima de Goethe: “como é possível conhecer a si próprio? Jamais pela contemplação, mas pela ação. Procura cumprir o teu dever e logo saberás a que vens. Qual é o teu dever? A demanda do dia. [*Die Forderung des Tages*]”.<sup>9</sup>

Cabe perguntar: qual a demanda do dia? Aquela oriunda do trabalho especializado, levado à excelência que, na definição de Simmel, substitui o indivíduo especial pela tarefa especial de que ele é portador.

Afirmamos no início o tema da busca e sustentação da personalidade no mundo moderno. Quando Weber define o ascetismo intramundano e o racionalismo de dominação do mundo, aponta o

---

<sup>9</sup> Expressão utilizada por Goethe em “Máximas e reflexões”, que Weber utiliza em inúmeros contextos.

cumprimento de uma missão especial como princípio de condução da vida que veio a se expandir até o nosso tempo. Dentro da divisão do trabalho, a relação entre o *Dämon* e a busca da personalidade responde à execução do trabalho intelectual criativo, do mundo da arte, filosofia, ciência, etc. As exigências do dia fazem parte das operações sistemáticas e de rotina dentro destes campos, no qual o característico da pessoa é colocado como um instrumento de trabalho.

Todavia, a personalidade em sua relação com o *Dämon* nunca é acabada; embora esteja sempre num pêndulo orientado ao centro (que é a sua repetição), só funciona carregada pela falta e incompletude e possui o traço fáustico da eterna aspiração e da insatisfação, sempre orientada para o futuro.

Neste ponto, cabe afirmar que o Demônio não é o Diabo, nesta diferença entre o *Dämon* e o *Teufel*, ambos citados por Weber na “Ciência como vocação”. Já falamos do primeiro, como voz interior e individualidade, que aparece e desaparece quando quer, sendo um processo subjetivo que auxilia o encontro com o característico da pessoa, seguindo o uso de Goethe, que é o mesmo dos gregos.

Quem é esse outro, o Diabo? Trata-se de Mefistófeles, seu símile, claramente uma entidade externa autônoma, não subjetiva, que aparece quando é chamado e quando se permite que ele entre e, a partir daí, acompanha até o fim. Ele preserva apenas os pés da forma corporal monstruosa, pois, como sofista, está banhado pela cultura; dizendo sobre si mesmo: “a cultura, outrossim, que lambe o mundo, à roda, tem-se estendido sobre o diabo” (GOETHE, 2016, p. 257).<sup>10</sup>

Caberia perguntar: o que significa essa cultura? Ela significa o milenar acúmulo de experiência sobre o ser humano, algo que será, por

---

<sup>10</sup> Tradução de Jenny Klabin Segall.

seu intermédio, acessado parcialmente por Fausto, mediante, evidentemente, recursos de magia, o que também está contido no arco de seu desejo, em sua aposta com ele, ou seja: “tudo o que à humanidade é doado quero sentir a fundo, no próprio eu” (GOETHE, 2016, p. 175).<sup>11</sup>

Portanto, através desse duplo apoio, o da cultura e o da magia, ele supera o seu gabinete de trabalho estéril e roda o mundo, ao ponto de dizer, em seu final, que “conhece o círculo da Terra o suficiente [*mir genug bekannt*]” (GOETHE, 2017, p. 955).<sup>12</sup>

Weber se propõe a questão de como se deve lidar com esse Diabo, citando os versos do momento em que Mefisto fala sozinho à platéia se voltando aos jovens: “lembre-se, o diabo é velho, torne-se velho para compreendê-lo” (GOETHE, 2017, p. 313).<sup>13</sup> Não é uma sátira à cronologia, mas à soberba, que pode ocorrer em qualquer etapa da vida, de tentar criar a partir de si mesmo, o que demonstra a ilusão de um culto à interioridade, de resolver o mundo dentro de si. Neste ponto, envelhecer significa conhecer as realidades da vida, pelo menos aquelas que estão no campo mais restrito de atuação e, acima de tudo, da ação. Todo o Fausto não é senão uma elegia à ação e às relações obtidas ao circular pelo mundo, ao que Weber responderia por aquela atitude capaz de olhar de frente as realidades da vida, suportá-las e estar à sua altura, o que requer uma qualidade típica de Fausto: que é a de recusar as ofertas do Diabo, impondo-lhe a insatisfação com o que é apresentado se não estiver à altura da tarefa que ele se impõe. Quais são as ofertas de Mefisto? Trata-se de apresentar de forma sedutora o que costuma mover os seres humanos, em suas buscas mais comuns, o que Fausto

---

<sup>11</sup> Tradução de Jenny Klabin Segall.

<sup>12</sup> Tradução de Lucas Cid Gigante.

<sup>13</sup> Tradução de Lucas Cid Gigante.

coloca de lado. Se isso dá sentido para a vida e impregna as ações, disso ele se desconfia. Esse contexto prepara o entendimento para o outro comentário de Weber (1988a, p. 609): “diante desse diabo, se alguém quiser se livrar dele, não cabe a fuga, mas deve primeiro seguir os seus passos para ver os seus poderes e limitações”.

Do ponto de vista de Mefisto, esse é um apoio para acessar um lastro de experiências que de outro modo seriam inacessíveis, acrescido deste apelo a uma entidade com poderes mágicos. Do ponto de vista de Fausto, sua inquietude é um alerta: deve-se estar diante desse companheiro de uma forma desconfiada, pois se a atitude for a de se aproximar mediante o encantamento, recairá na patética de se deixar levar, pois Mefisto fascina. A rejeição ao mundo é a forma de enfrentar o Diabo. De forma complementar, a razão, a dimensão do pensamento, é valorizada em todo o Fausto como a principal arma humana, ao lado da ciência, para não se deixar levar.<sup>14</sup> Assim, Mefisto ironiza: “vai-te e despreza a razão e a ciência, do ser humano a máxima potência, [pois, sem ela] arrasto-o, em sua afã falace, pela vida impetuosa e nula” (GOETHE, 2016, p. 181).<sup>15</sup>

Gostaria de explorar a aproximação de Weber com esse ponto, porém, devo retornar ao tema. O contraste com Macunaíma é nítido e aqui queremos lhe jogar luz de outra cor. No gozo rotineiro, esta personagem é bem diferente de alguém que talvez logre se realizar um dia, no futuro, quando produzir uma atividade especial (referência à

---

<sup>14</sup> Mesmo assim, a Razão e a Ciência, apresentadas no Fausto de Goethe pelos termos *Vernunft* e *Wissenschaft*, também carregam o sentido oposto, que é o de tornar o ser humano mais animalesco do que qualquer animal, conduzindo bestialidades orientadas por justificativas. Goethe constrói várias oposições como esta, que são muito destacadas em Mefisto, personagem que é construído sob o signo da negação, como o “espírito que sempre nega” e que, por isso, sempre apresenta antíteses; a dualidade e cisão que existem no interior da Razão e da Ciência é apenas uma delas.

<sup>15</sup> Tradução de Jenny Klabin Segall. Apenas modificamos *Vernunft*: a tradutora optou traduzir por “gênio”, nós optamos pelo termo literal: “razão”.

Wilhelm), pois, como entidade, sempre já é, sempre já está acabado, sempre já é um e vários. Ele não necessita dos apoios da magia, nem de rodar o mundo impulsionado pelas botas de sete léguas do Diabo Mefisto, pois faz isso por si mesmo, no que Gilda de Mello Souza (2003, p. 32) chama de “embrulhada geográfica, de uma utopia geográfica e de um itinerário imaginário”. Não é um processo evolutivo e cronológico rumo a si mesmo, não é ritmo maquinal de obtenção de um alto resultado futuro.

Acima de tudo, vive num cosmos, que desde sempre o contém e o projeta, inclusive após a morte, quando vira uma estrela. Essa é a mais radical diferença com a modernidade, que se inscreve pela perda de um cosmos unificado.<sup>16</sup>

Para Weber, as orientações que visam dar uma resposta para o sentido último da vida são inesgotáveis, pois elas se movem no avanço do racionalismo intelectualista, que transforma o mundo num mecanismo causal e instala “de uma vez por todas a tensão contra a pretensão do postulado ético: que o mundo seja um cosmos ordenado por Deus e, portanto, orientado eticamente de modo significativo, em caráter definitivo daí para frente” (WEBER, 1989, p. 512).

Fausto entrará no cosmos após a morte e com isso ele é Goethe: em seu universo poético Deus é inacessível, inescrutável e os esforços de

---

<sup>16</sup> Para caracterizar a modernidade como irracionalidade ética do mundo, Weber desenvolve a teoria da colisão de valores e demonstra como determinados desenvolvimentos intelectualistas das religiões produzem sentido atribuído ao mundo e à vida, desde que se tenha fé, o que pode resultar, por exemplo, na tipologia da ascese e da mística – condição esta que entra num conflito sem resolução com o intelecto que é preso à sua regra, sob o efeito do intelectualismo da ciência (“Consideração intermediária”). Lukács produz uma visão mais cortante, a respeito do “desterro transcendental”. Para ele, não existe mais qualquer cosmos unificado, enquanto em Weber ainda há, dentro dos racionalismos das religiões de salvação. É interessante separar Weber de Lukács quanto a este ponto: segundo Kadarkay (1994, p. 88), “para Weber, ao homem religioso é concedida a comunhão com Deus, porque ele é tanto uma ‘posse de Deus’ quanto ‘possuído por Deus’. Para Lukács, o eu, confinado a um mundo abandonado pela providência e sem orientação transcendental, assume um caráter demoníaco e ‘arbitrariamente’ seleciona os momentos que considera mais adequados para ‘provar seu valor’”. Este ponto é verdadeiro para *A teoria do romance*, de Lukács.

abarcando o transcendente produzem símiles a partir de vestígios polarizados na Natureza, batendo sempre na barreira do intransponível, do indescritível, do inefável e do insuficiente – que são os termos-chaves da vida de Fausto, somente convertidos em seu contrário no final, pela ação da graça da providência divina, dos anjos e da Mater Gloriosa.

Porém, esta providência não mais se coloca como um destino que é imposto de fora de maneira inexorável; portanto, para Weber, trata-se da eleição pessoal dos valores que dão sentido à existência, numa matriz kantiana. Como coloca Garcia (1992, p. 206): “não é possível aliviar os ombros do indivíduo da pesada carga da eleição dos valores. As saídas são sistematicamente fechadas”. Weber (1988b, p. 507-508) argumenta que

Quanto mais livre é a ação, tanto menos traz em si o caráter do decurso natural [*naturhaften Geschehens*] e mais se realiza aquele conceito de personalidade em vigor que encontra sua essência na constância de sua relação interna com determinados valores e significados últimos da vida, que são expressos em suas ações como fins e, portanto, traduzidos em ações teleológico-rationais.<sup>17</sup>

A personalidade é uma manifestação das “afinidades eletivas”, que indissocia a ética da ideia de eleição, de escolha consciente, de onde surgem os deuses e demônios, como encarnações valorativas máximas, nesta metáfora do politeísmo da antiguidade (eixo que não é o do *Dämon* nem o do *Teufel*).<sup>18</sup>

O que eu diria a esta altura? Que existe um grande problema aqui, qual seja: na modernidade, a personalidade nunca está pronta. Sua

---

<sup>17</sup> Trata-se do ensaio sobre Roscher e Knies.

<sup>18</sup> Para Garcia (1992, p. 142), existem três eixos do conceito de personalidade em Weber: a chave religiosa que culmina na *Beruf*; a chave kantiana que culmina na consistência dos valores e a chave goetheana do *Dämon* que puxa os fios da existência. Ele também sustenta que a ideia de indivíduo moderno, para Weber, se constitui na ação e na profunda cisão do ser humano, duas ideias do Fausto que são retomadas por ele em sua concepção da personalidade (GARCIA, 1992, p. 124).



manifestação na base do *Dämon* é, pela falta de uma definição, um processo inconsciente, e o pacto com o Diabo, um sinal de insuficiência. Como entender todas essas referências? Ao *daimon*, ao *Teufel* e aos deuses e demônios?

Entendo que Weber está defendendo a exigência do desenvolvimento da pessoa em direção à sua própria vida, numa escolha autônoma e consciente que tem em vista os valores últimos que a orientam. Esse é o seu individualismo ético: a conquista e posse de um fundamento homogêneo e duradouro para se conduzir na vida, que deve se operar de maneira consciente, no manter-se fiel aos princípios escolhidos. Somente assim a vida se centraliza numa personalidade: quando ela satisfaz a capacidade e vontade de assumir uma posição perante o mundo e lhe conferir um sentido, o que Schluchter (2020) apontou como um elemento prático vital e antropológico, espécie de âncora de um programa de pesquisa weberiano.

Este elemento prático-vital é típico ideal, orienta os macroconceitos de orientação da vida weberianos como “personalidades ideais”, que medem as relações com o mundo segundo tomadas de posição últimas; aqui estão eles, como sabemos, na sociologia da religião: dominação do mundo, rejeição do mundo, fuga do mundo, adaptação ao mundo e indiferença ao mundo. Dentro deles sempre esteve a intelectualização, como busca de caminhos para fornecer à condução da vida um “sentido” contínuo, ou seja, “unidade” consigo mesmo, com os homens, com o cosmos, parafraseando Weber. Evidentemente, essa é uma condição ideal ou uma meta difícil, que requer um movimento ativo para que seja atingida.

Sob essa luz, Macunaíma ressurgue mais íntegro. Sem personalidade autocentrada, sim, o que o situa no debate sobre o Expressionismo, do impedimento de uma síntese que supere, o que o faz um herói frágil que

sofre um dano – a perda da pedra preciosa – a identidade – e não consegue repará-lo. Porém, sobre este novo ângulo é possível rever seu traço de hábil manipulador da conduta alheia, outra fase de sua personalidade, a do *Trickster*, o que reconfigura esse traço mefistofélico e o adapta ao mundo de uma maneira peculiar. Quero afirmar com isso que esse seu lado é uma alegoria do Brasil, não pela negativa falta de projeto, mas por incorporar uma reação à vida, que é vivê-la, extraindo o melhor para si em termos de rejeição ao trabalho e de plena competência de uma afirmação de encantamento mágico que envolve a sexualidade. A preguiça, a recusa ao trabalho, é a recusa de uma atividade que não é especial, fora do arco intelectual criativo, que se alimenta das volições e fantasias e que pode colher frutos constantes.

Falei em conjugação irregular, heteróclita, contida num tema que faz uma comparação entre personagens que operam ou não a mimese e verossimilhança, personagens que centram ou não a personalidade sob um indivíduo. Macunaíma é um gesto alegórico que revela algo do país real, mas é um documento que não se aproxima de uma “historiografia inconsciente da própria época”, como a entendemos a partir de Benjamin e Adorno.

Porém, em seu longínquo universo, a trajetória de Macunaíma indica dois teores de utopia, e com eles encerro essa reflexão. 1. A preguiça: que é uma recusa a ser instrumento de uma atividade que desgasta; ao lado da preguiça, o gozo é a aceitação da vida, de uma vida que ele sabe que não vai mudar; deste encantador que brinca com mulheres e as encanta e, o mais importante: ele desde sempre aceita a si mesmo, o que é impossível a Fausto. 2. O cosmos: Macunaíma tem um cosmos, quando se cansa de viver, acaba por aceitar a morte. Mas não morre, se metamorfoseia e ganha outra vida, fixado como estrela. Ele sempre esteve pronto, nunca precisou encontrar o demônio interior,

nem fazer aposta com o Diabo para ver se dava em algo, já que ele transita neste mundo, o anímico espiritual. Por esse fato, Macunaíma é uma possibilidade sempre viva, num país que é “*um moinho de moer gente*”, como disse Darcy Ribeiro.

## Referências

- ANDRADE, M. *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- BOTELHO, A. e HOELZ, M. Macunaíma contra o Estado Novo, *Novos Estudos Cebrap*, vol. 37, n. 02, 2018, p. 335-357.
- ECKERMANN, J. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida: 1823-1832*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- GARCÍA, J. *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.
- GIGANTE, L. Um pouco de Goethe para Weber. In: 21º Congresso Brasileiro de Sociologia, 2023, Belém. *Anais do 21º Congresso Brasileiro de Sociologia*, Belém: Comitê de Pesquisa em Teoria Sociológica, 2023. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/371972194\\_Um\\_pouco\\_de\\_Goethe\\_para\\_Weber](https://www.researchgate.net/publication/371972194_Um_pouco_de_Goethe_para_Weber). Acesso em: 05 jul. 2023.
- GOETHE, J. *Fausto. Uma tragédia*. Primeira parte. Tradução do original de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Fausto. Uma tragédia*. Segunda parte. Tradução do original de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Poesia e verdade*. São Paulo: Editora Unesp, 2017b.
- JAEGER, M. Calvário – pira funerária: O Fausto de Goethe ou perfeccionismo e melancolia. In: *Fausto e a América Latina*. MAZZARI, M. e GALLE, H. (org.). São Paulo: Humanitas, 2010.
- KADARKAY, Árpád. The demonic self: Max Weber and Georg Lukács. *Hungarian Studies* 9/I-2, 1994.

LUKÁCS, G. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2009.

SIMMEL, G. *Goethe*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SCHLUCHTER, W. *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. México: FCE, 2017.

\_\_\_\_\_. Ação, ordem e cultura. Fundamentos de um programa de pesquisa weberiano. *Política & Sociedade*, v. 19 n° 45, 2020, p. 19-55.

SOUZA, G. *O tupi e o alaúde. Uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WEBER, M. *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*. In: M. Weber, *Max Weber Gesamtausgabe*. Tübingen: Mohr, 1989.

\_\_\_\_\_. *Wissenschaft aus Beruf*. In: WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988a. p 582-613.

\_\_\_\_\_. *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*. In: WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988b, p. 1-145.

\_\_\_\_\_. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1980.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WISNIK, J. M. *Macunaíma e o Enigma do Herói às Avestas*. 2016. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=l\\_hWifYna7k](https://www.youtube.com/watch?v=l_hWifYna7k). Acesso em: 14 set. 2014.



# 3

## A PROFECIA<sup>1</sup>

*Luiz Sérgio Duarte da Silva*

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-03](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-03)

1. Em Weber há dois tipos de profecia: Buda e os profetas de Israel são exemplos do tipo ético (conduta pessoal mais que a reflexão abstrata; ensino mais que mística). Jesus, Zaratustra e Maomé são exemplos do tipo exemplar (conduta dirigida por convicção da posse de missão divina). Posição fronteira é a de Moisés que fala com Deus e lidera o êxodo. O profeta carrega uma mensagem e enfrenta na sua defesa a tradição. Não tem um ofício como o sacerdote. É um escolhido. Sua autoridade dirige-se contra a injustiça, a corrupção e a imoralidade. O mais importante em sua caracterização tipológica é que o profeta tanto inventa como reafirma ordens simbólicas. A profecia é, ao mesmo tempo, conservadora (pois afirma a responsabilidade solidária) e transformadora (porque cria sentido). O profeta é um ser do entrelugar, da relação, do movimento, do extremo. O que o profeta produz é a crença. É ela que transforma. O profeta cria postura interna e com ela ação no mundo através do modo de pensar.

2. A profecia segue um padrão de ação irracional, mas porta racionalidade. Seu êxtase, seus estados alterados e seu carisma estão a serviço de uma religião e de seu sentido. O profeta se sente “pleno de Deus”. A vivência de visões, êxtases, jejuns cria nele um estado de intensa emoção. A emoção advém da certeza da apreensão do sentido daquilo que ele vivenciou, mas não há união mística nem vivência divinizada. No caso dos profetas de Israel é o cumprimento de mandatos divinos, e não de

---

<sup>1</sup> Este ensaio, “A Profecia”, foi originalmente publicado na *Revista de Teoria da História*, v. 25, n. 2, p. 294-302, 2023.

rituais ou regras, o caminho da salvação. Abstração e controle ético é a sua contribuição para a racionalização, entendida como *desmagificação*. O preço é desenraizamento: não há vazio místico (ele está sempre tomado pela sua missão), não há êxtase apático (sua paixão religiosa é violenta), raras vezes se sente em íntima união com Deus, pois está sempre em luta com ele, por isso também não se vê em comunhão fraterna com a criação, portanto, o profeta nunca está em paz.

3. A principal característica do profeta é a de mensageiro dos mandamentos divinos. O seu principal objetivo é estar em ativo, positivo, compreensível, racional serviço de Deus. Não há teodiceia filosófica. Não há possessão sagrada religiosa, não há adesração escolástica. O profeta não fala de sentido do mundo e da vida: não conhece a união mística ou a serenidade de alma. O profeta não fala, o profeta faz: é no seu corpo que está o seu discurso. É a sua atitude, sua postura que fala. Sua concepção de Deus e do mundo é pura *performance*. O profeta não faz psicanálise nem behaviorismo, ele faz *Gestalt*. Seu ideal é a forma total e ela está no corpo dele. Ela é o corpo dele. As vivências do profeta não são vulgares, são extraordinárias: são carregadas de carisma. A comunhão mística de um divino extramundano é rejeitada formalmente. Dela ele não precisa já que seu corpo é pura substância, conteúdo perfeito. Ele não é um especialista, ele não tem doutrina, ele é um místico, ele faz. Ao mesmo tempo ele é um sacerdote, só que sua doutrina é o que ele faz. O que ele faz é dirigir a culpa da ausência de salvação para o próprio crente, para as suas faltas, para o seu pecado.

4. Sob a influência da profecia os judeus conheceram a segregação física e ritual. O dualismo ético do povo eleito recusa a comensalidade com o outro e transforma os judeus em párias: ao se afastarem foram afastados. Foi a esperança messiânica de redenção que isolou e protegeu os judeus. Unidade sob as piores condições: as invasões sucessivas das

potências do leste mediterrânico. A profecia garantiu sentido último em um mundo carente dele. Tudo isso produzido literariamente. Oralidade e escrita produzindo sentido ao preço de saudade e agouro. A questão do desencantamento – se construção romântica, cristã, protestante ou fonte da legitimidade e independência modernas – colocada no centro da atualidade, nos ajuda a abordar, de novo, o sentido da experiência humana e do saber a que tal experiência dá acesso. Concepção de Deus (como criador, punitivo, estranho e interventor), de mundo (o contraponto do povo e alvo de dominação), de bens de salvação (mandamentos divinos) e de caminho de salvação (exercício ativo de atitude provada eticamente no cotidiano como preço da libertação de vassalagem a potências ameaçadoras circundantes) articulam-se em uma religiosidade de contratual, coletiva, ativa, ética, *desmagificadora* e racionalizadora que está na origem do espírito moderno.

5. O mais importante foi a produção de um limite. A profecia resolveu um problema lógico: desigualdade, finitude e escassez são explicadas pelo desvio de um contrato com Deus (no caso do judaísmo) ou pelo desvio de uma ordem cósmica (o carma hinduísta). A diferença entre a ordem codificada e o mundo caótico é culpa de um pecado. Isso explica o objetivo da ação profética: a salvação. Só se entende bem essa lógica estudando o tipo de vida do profeta. O profeta é uma síntese do místico com o asceta. Só idealmente as duas posturas podem ser contrapostas. O interesse em ordenar a vida pessoal e comunitária só se entende se compreendermos o profeta como um contemplativo isolado do mundo mesmo quando age nele. Um místico isolado de todos que só pensa no futuro do povo. A busca da união com Deus se realiza no cotidiano ordenamento racional da vida. Só a vontade planejada e o autocontrole podem quebrar as inclinações humanas e superar a dependência do mundo. Na história é que essas tendências se separam e se realinham.



6. O profeta é pura tensão entre os aspectos práticos e os formais da razão. Mas o objetivo de Weber é claro: conectar ascetismo e racionalização. Fuga do mundo e virtuosismo não são métodos racionais de condução da vida. Não superam a natureza e as inclinações, não favorecem a liberdade e a vontade planejadora. Judaísmo antigo, ordens religiosas medievais, os jesuítas, as seitas do protestantismo ascético: estas sim interessam a uma história da ética que favoreceu a origem do moderno espírito capitalista. A profecia dirigiu-se para este mundo: mandamentos e promessas ligados a problemas atuais produziram uma “economia de força anímica” afastada do meditar metafísico e do sentido do cosmos. O mais importante era, no entanto, a exigência da fé e das virtudes dela resultantes (obediência e humildade). A sorte humana encarada por uma visão sensata, sóbria e sem heroísmo. A honra dos grandes é vã quando não atribuída a Iahweh. A política da profecia é demagoga e utópica: “espera em Deus, povo de Deus”. A dominação carismática é desordeira, revolucionária, extraordinária, personalista. Sobretudo, é instável. A profecia é a razão do absurdo.

7. O método de Weber para lidar com a história e a sociologia da religião era o de isolar grupos religiosos e tratá-los como portadores de ideias e interesses religiosos. São partidos que servem, montam, tratam e espalham concepções da relação entre sublunar e suprassensível. Esses partidos devem ser entendidos a partir da ação social religiosa de seus agentes. A agência é animada por significados. A religião (como conceito) ignora a separação de forma e conteúdo, valor e realização de valor. Estudar religião é estudar um paradoxo. Trata-se de reconstruir causalmente as relações que ligam ações a interesses materiais e ideais em um campo da vida social que ignora essa separação. Reconstruir, analisar, compreender, comparar e interpretar a ação significativa de partidos e agentes religiosos é o trabalho dos cientistas da cultura. Eles

devem respeitar a especificidade de cada esfera, dimensão e estrato. Promessas de salvação, rituais de aliança, discursos de federação são textos de história e documentos de ordem e poder social, mas só funcionam enquanto produzem sentido em contexto. Ideias religiosas influenciam interesses de atores assim como interesses materiais influenciam conteúdos e ideias religiosas. Contexto é tanto o código ou sistema simbólico quanto as condições históricas do uso e desenvolvimento de tais estruturas. O pentateuco (*gen, ex, lev, num, Josué*), o hexateuco (*pent + jui, reis, sam*), os livros dos profetas (pré- e pós-exílio) são fontes para o estudo da sociedade e da eticidade. São relevantes para o desenvolvimento do Ocidente. Para Weber, cujo interesse principal nasce do presente, são textos fundamentais para a compreensão da cadeia de valores e ações que alavancaram o capitalismo moderno. No caso da profecia, o desafio é perceber como valores e ações se relacionam quando ideias coincidem com o vivido. O problema é compreender um paradoxo.

8. Para Weber, o capitalismo racional encontra afinidade tanto com a doutrina da vocação de Lutero como com a ênfase na predestinação de Calvino. Segundo influxos históricos e condições sociais as ideias e interesses religiosos entram em contato com condições objetivas. O mais importante é entender a dependência humana de significado e sentido. A direção da relação entre ideal e material é sempre resultado de contextos sociais e simbólicos. Fundamental para a história das religiões é um tipo de interpretação que nasça da espécie de fé que orienta as vivências e seleciona os estados mentais. Ímpeto e barreira do tipo ético da profecia: o Deus é compreensível (ele é soberano, não posse abençoada), o Deus é um fardo (aterrador e rígido, ele viola e fere), sobretudo o Deus é fonte de dever e mandamento. O monismo é o pressuposto da profecia: demônios são insignificantes para a

determinação da teodiceia das desgraças. Só Iahweh determina o curso do mundo. Doutrinas dualistas, astrológicas, mitológicas e esotéricas são afastadas e um universalismo cósmico e histórico se impõe com um Deus do agir, um Deus da mudança, não da ordem eterna. O sentido da mensagem dos profetas do judaísmo é simples: obediência aos mandamentos divinos. Castigo, infelicidade, desordem são consequências da violação dessas regras. Uma lógica simbólica: sistema simples de recompensa, relação de coisas que substituem orientando a ação e a produção de representação.

9. O objetivo da profecia é obter autocontrole do crente. Ela lembra o pacto de fidelidade que institui uma união mística produtora de trabalho constante a serviço de Deus. O cálculo sempre se faz, o sentido está claro: a glória de Deus. A profecia é a anunciação de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal. Não há profecia sem profeta. O profeta é aquele que exige obediência como dever ético enquanto pressuposto da salvação, ou alguém que ensina pelo exemplo o caminho para ela. O profeta está a serviço de um Deus ético ou de uma ordem cósmica. O que porta a profecia é um sentido para a vida e para o mundo. O importante é que o comportamento do homem ganhe um parâmetro, um significado. Esse modelo guiará a vida prática, criará um modo de viver no mundo agora entendido como unidade. Nasce uma tensão entre esse cânone e a realidade empírica. O problema do sentido do mundo não é privilégio da profecia. Toda a sabedoria humana está voltada para essa questão. A profecia (e o sacerdócio) são, segundo Weber, o “colo materno” do qual se desprenderam toda a metafísica e a filosofia não-religiosa. Moral e liturgia misturadas: uma promessa de salvação nascida de uma aliança transforma-se em moralidade ritualizada. Uma sublimação da magia se concretiza através de um movimento de abstração. Não a troca do sacrifício, mas a obediência dos mandamentos.

Nasce assim uma perfeita fábrica de ação com sentido com a vantagem do ganho em racionalização, em *desmagificação*. A responsabilidade agora é individual, não mais há responsabilidade solidária.

10. O profeta é memorização viva. Um arquivo importuno, extemporâneo, denunciador, contraditório: rebelde porque portador da tradição. O profeta é um paradoxo que anda. Ao fazer notar a traição, ao mencionar o pacto, ao assinalar o desvio, ele determina a estrutura do estocável. Sua relação preferencial é com o futuro. Ele se vê como portador da verdade. Por isso ele tem um comportamento anárquico. Vindo da elite ou da massa subalterna, o que lhe interessa é ser o despejo do que está sendo esquecido, precisa ser lembrado e atualizado. Sua missão é fundamental, seu discurso é essencial, seu conhecimento é reserva do que não tem limite. O profeta não é um sacerdote que enuncia e compreende: alguém que exerce memória, vive do arquivo de que ele trata e expande. O profeta cria arquivo ao performar o sentido; ele tem febre de passado e, por isso, delira o futuro. O profeta reescreve a história ao ressignificar a mudança temporal no presente. Por isso ele é incômodo. Ele é agente de mudança: figura política, disputa poder sobre o tempo.

11. A profecia é a fronteira da cultura. Excesso, porque regida pelo ilimitado; interface entre passado e futuro; meandro: segredo de uma cultura; experiência limite, irmã da loucura; lugar de ruptura, do suplício e da criação. Como conceito das ciências humanas opera como categoria da inteligência do estudo da ordem, da lei, da regra. A profecia é a dispersão que reparte os poderes. Polimorfa e diversa ela institui a diferença: afasta as potências, distingue as ações, especifica as orientações e cria sistema e razão. Não a razão abstrata e estratégica, fruto do cálculo. Mas a razão prática, tática e viva, astúcia do gesto pequeno, da micro-história. A profecia quer prevenir a ignomínia e a contaminação, mas faz isso pela remissibilidade: a origem que se repete

para se conservar, o impedimento da fundação pura, interação e interoperação. A profecia quer prevenir a ruína exercitando o impasse e a abertura. A profecia quer manter a rede de traços e sintomas a serviço da interpretação; ela é a única arma contra o corpo não presente a si, a perda do sentido como direção e significado, o fim da cultura pelo significativo sem controle e sem interioridade. Códigos, significados e referências são protegidos por essa fábrica de impasse. Weber nunca se convenceu sobre o fim da magia e da religião. Além dos “especialistas sem espírito” e dos “sensualistas sem coração” alertou para o surgimento de “profetas de novo tipo” e para o “vigoroso renascimento de velhos pensamentos e ideias”. Hoje, messias e fundamentalismos pululam no mundo ideal da ignorância e da interatividade na internet. O pneuma profético em contato com a imaginação negacionista e a paranoia autoritária produzem hoje um novo tipo de nulidade: os seguidores de falsidades e exploradores das magias e religiões resistentes.

12. O estudo da profecia no judaísmo faz parte da pesquisa sobre o racionalismo moderno. Como a recepção cristã do Velho Testamento se conecta com o desenvolvimento de um universalismo ético. Essa questão é central para a explicação do racionalismo ocidental, pois estabelece continuidades entre a profecia, a pregação de Jesus, os escritos paulinos e a teologia calvinista. Uma concepção do mundo como transformável e uma ética da ação superam o ressentimento e a moralidade dualista. A discussão divide Werner Sombart (capitalismo como organização, técnica e empreendimento), Julius Wellhausen (abordagem científica da bíblia) e Ernst Troeltsch com Weber aliando-se a esse último na ênfase da irracionalidade econômica de uma ética da irmandade (por exemplo, a remissão das dívidas para os membros da comunidade) e de uma religiosidade que enfatizou a segregação ritualística. Como se sabe o objetivo é localizar a alavanca valorativa

para a instituição de padrões de relação social afins à economia de mercado, à legalidade impessoal-burocrática e à organização do trabalho originalmente orientada por interesses religiosos.

13. Mas isso não significa que a validade desse argumento histórico possa fundamentar um julgamento de valor sobre o significado do racionalismo ocidental. Este é julgado como resultado paradoxal criador de uma “jaula de ferro” que nada tem de racional em termos substantivos. O que temos é um formalismo destruidor das intenções religiosas de salvação e dos recursos naturais do planeta. Em Weber há resignação diante de um desenvolvimento com resultados trágicos para a história universal. Sua obra pode ser entendida como capacidade reflexiva que potencialmente pode ser usada numa improvável mudança de rumo. Pessimismo trágico é a marca de uma leitura muito pouco inclinada a fazer qualquer tipo de elogio à razão e à sua história. Hegel não convenceu. Não há racionalização do espírito. Há soluções práticas para problemas de sobrevivência com sentido. Racionalização é então um conjunto de preceitos de conduta que dão sentido para uma experiência marcada por uma posição dominada no concerto dos impérios do Médio Oriente. A culpa dos fracassos do povo é dele próprio. É o desvio dos mandamentos. É a traição do contrato preferencial com Deus. A profecia judaica é fundamental na racionalização ética interiorizada que destrói os padrões mágicos da relação com o suprassensível.

14. A importância da profecia está na sua ênfase ética. Ela destrói padrões mágicos de relação com o suprassensível, reforçando padrões conscientes e sistemáticos de racionalização do comportamento. A pesquisa do tipo de religião ética recorreu ao estudo histórico de reconstrução de seu nascimento a partir dos escritos dos profetas do judaísmo. O objetivo foi o de remontar às fases do desenvolvimento do racionalismo ocidental. A tese da afinidade entre ética protestante e

espírito do capitalismo exigiu a análise e interpretação da história do Velho Testamento. Weber mergulhou na historiografia da Torá em um momento que acabava de testemunhar o nascimento de uma abordagem científica da Bíblia. Os supostos textos de Moisés não foram escritos por ele. A crítica externa do historicismo os datou em um período muito posterior ao Êxodo. Abraham Kuenen e Julius Wellhausen haviam fundado uma teologia liberal e iluminista que expandiu e renovou o relato deuteronômico. Eckart Otto e Talcott Parsons reconstruíram o interesse weberiano na profecia judaica.

15. Uma discussão com Marx e Sombart sobre as origens do capitalismo: interesses ideais (Weber) e materiais (Marx) produziram uma formação social específica, um indivíduo histórico. Tal construto depende mais de um modelo de relação valorativa com o mundo (a ética intramundana ocidental) do que do controle de recursos econômicos. Há uma diferença de grau entre eles. Em Marx há uma determinação em última instância da esfera econômica. Em Weber, vale o espírito do capitalismo (dependente de uma história dos valores ocidentais que remetem ao judaísmo antigo). Em Sombart, vale mais a alma do capitalismo como atitude empresarial burguesa que dá vida a um sistema econômico (concepção, organização e técnica). Esta atitude é tratada fenomenologicamente, como ato de consciência, como um todo a-histórico. Weber procede isolando conceitualmente a atitude, colocando-a em contexto social e comparando-a com outras formações. Como parte de uma perspectiva compreensiva, comparativa e tipológica o estudo da ética econômica das religiões mundiais se torna fundamental para a caracterização do capitalismo.

16. Foi Wolfgang Schluchter que nos chamou a atenção para um tipo de desenvolvimento pensado por Weber e em discussão com Marx e Hegel. A segregação do povo pária foi uma construção prática de uma

nação oprimida por impérios, mas que possuía uma literatura refinada. Uma moralidade dual e uma escatologia do ressentimento produziram a resposta significativa e apontaram a direção de sobrevivência para uma experiência de derrotas, migração recorrente e invasão estrangeira. Esse mundo terrível poderia ser alterado pela consciência. A fidelidade ao pacto com Deus alteraria esse lugar de humilhação, miséria e desespero. O mais importante é que essa ideia teve impacto no racionalismo ocidental, na economia de mercado, no sistema religioso, na organização burocrática e no tipo de arte que se produziu na modernidade. A visão de mundo e a ética do judaísmo antigo, em tensão com a segregação ritual (ou seja, corporal), pensada pelos profetas, alavancaram a burguesia. A ética cristã do protestantismo ascético ganhou significado sociológico e amplitude histórica por causa desse desenvolvimento especial que conecta Oriente Médio, Europa medieval e capitalismo mundial. Rejeição do mundo, somada à atuação esperançosa e angustiada, nele produziram um sistema racional que produz conforto material e exploração destrutiva de recursos. Uma jaula que alivia. Desenvolvimento sem progresso. Hoje vemos o alcance da profecia de Weber: a produção de diferentes tipos de nulidades é uma sobra da racionalização intramundana. *Desmagificação* é perda de sentido e produção da liberdade sem critério. A magia e a religião não retornam, elas nunca foram embora. A ameaça teocrática só será evitada se arranjos institucionais e educacionais resistirem a fanáticos e falsos profetas. Essa luta está apenas no começo. Nada está garantido, só temos contingências. Mas o sono cria monstros. A razão é só uma chance.

17. Para Weber, o cerne da questão do sentido no Ocidente são as fases e a fixação da tendência de domínio de uma ética racional intramundana. Com o judaísmo antigo, sob a influência de um Deus da



guerra, que unificava uma confederação de tribos fragilizada e marginal, fixou-se uma direção. Não se valoriza a vida após a morte, como no Egito, os sacrifícios humanos dos fenícios ou as concepções astrológicas como na Mesopotâmia. A sobrevivência do povo pária, joguete das grandes potências do Oriente Próximo, dependeu da afirmação de uma visão de mundo que orientou um tipo de interesse e ação utilitária e pragmática. Com o judaísmo, o Ocidente aprendeu a solucionar qualquer problema nesse mundo. O preço foi a limitação em avaliar princípios e consequências. A razão instrumental confirmou-se mais tarde com a ética da vocação. Racionalizamos qualquer corpo, atividade ou procedimento (racionalizar é, nesses termos, calcular, sistematizar e submeter a uma conduta metódica). O Ocidente já se provou bom em planejar e administrar campos de extermínio étnico, procedimentos de guerra e destruição de ecossistemas. Racionalização é também justificação inconsciente do desejo. É mecanismo de defesa ou produção de equivalentes que desrespeitam a diferença. É redução lógica de uma história pouco reflexiva. Ao privilegiar a razão instrumental (adequação de meios a fins) produz-se uma deficiência que, talvez, uma sociologia histórica comparativa e compreensiva possa ajudar a localizar e enfrentar.

18. Além da dificuldade em avaliar princípios e fins, o judaísmo antigo produziu a relação direta entre moralidade pessoal e suprassensível (o pressuposto valorativo da racionalização como relação entre ordem ética e criador do monoteísmo ético). Mais tarde, o protestantismo ascético completará a tarefa de produção do estilo de vida adequado à modernidade. O preço foi uma afinidade com pressupostos teocráticos, ou seja, um tipo de arranjo institucional com sérias dificuldades tanto em conceber a relação entre as ordens parciais como em conceber a especificidade da própria ordem religiosa. Um alto

preço *desrracionalizador* é pago e uma trava institucional produzida. Fundamentalismo e autoritarismo de inspiração teocrática passam a dispor de massas submetidas ao apelo do pneuma profético. O que se produz é individualização despersonalizada e valoração pré-moderna. Schluchter nos mostrou a teoria do desenvolvimento sem progresso. Empresa contínua racional, desenvolvimento técnico, administração contabilizada não garantem indivíduos reflexivos, sistemas políticos livres de dominação carismática ou ordenamentos jurídicos livres de abusos de inspiração totalitária.

19. Só contamos com a ciência das coisas humanas: o saber da irrazão e do paradoxo. Potência de crítica de um padrão de desenvolvimento a que só a moderna reconstrução histórica e sociológica pode dar acesso. Mais ainda, um novo de tipo de profecia: ela fala de multicausalidade, se recusa a proceder dogmática, abstrata e unilateralmente. O que ela antecipa é um saber sem determinação em última instância. Não há qualquer redução ou determinismo econômico, político, ideal ou material. Valor, símbolo, matéria, forma, representação, experiência, semiose, linguagem são apenas variáveis. O peso das causas e a forma das configurações mudam e com elas devem mudar a compreensão que é a forma da explicação das coisas humanas. Ações e contextos especificamente tratados e problematicamente comparados podem produzir explicações adequadas causalmente e previsões objetivamente possíveis. Interesses ideais e materiais em interação esse é o caminho para a explicação dos fenômenos que portam símbolo. Um novo tipo de profecia, além dos tipos exemplar e ético, um tipo contrafactual ou virtual. Profética porque arrisca tudo para defender um valor (a busca da verdade). Mas de novo tipo, porque quer uma ciência crítica controlando valores, preparada para defender o pensamento e o interesse prático. Um tipo de saber preparado para lidar

com valores (o mundo da pluralidade conflitiva). Escolhendo bem qual é o caso, que tipo de interesse ideal ou material o produz, qual axioma o dirige, preparada para sondar que consequências adversas e impensadas podem advir de um deficitário tratamento lógico da questão e de uma má avaliação dos recursos necessários para o alcance dos objetivos pretendidos. No caso da ciência importam sempre as mesmas variáveis. Problema, objeto, objetivo, materiais, hipóteses, procedimentos, conceitos e disposição estético-narrativa dos resultados. Contingência levada a sério, cadeias causais instáveis, confiabilidade suspeita, análises controladas, perguntas hipotéticas, passados plausíveis, futuros potenciais, dados e categorias sob constante crítica. Tudo o que uma espécie que acumulou registros, procedimentos de tratamento, coleções de relatos de conjunturas, táticas, estratégias e com riscos crescentes à sua sobrevivência, necessita.

20. Weber nos mostra o caráter racional das profecias hebraicas. Elas exemplificam a relação entre destino e ação. Escritos proféticos são produtos literários de uma visão de mundo meta-histórica. São esforços não mágicos e históricos de produção de uma solução ética que se provou fundamental para o Ocidente. Mesmo quando sobrevive em leituras mágicas e retrógradas – em versões ou propostas degradadas de fundamentalismo, teocracia e autoritarismo – deve-se entender que a cultura ocidental moderna nasceu da superação do judaísmo profético. Sem a profecia ética o Ocidente moderno não teria se constituído: ela produziu abstração sistemática de caráter não mágico. Isso nos ensina o papel central da interpretação, da fé e da vivência de estados mentais alterados. Não há ciência sem interpretação, apego vocacional e total dedicação. É a interpretação que impõe à seleção e realiza a descoberta. O Ocidente moderno dependeu de um tipo de profecia ética que

possibilitou o nascimento de um tipo de saber. A ciência como vocação é demanda encaçada e tormentosa: não é uma posse afortunada. Ela não tem caráter místico. É um ofício difícil, um fardo, um dever, um paradoxo e uma transgressão. Aí está seu o perigo.

## Referências

- HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- KUENEN, A. *An Historico-critical inquiry into the origin and composition of the Hexateuch*. London: Macmillan, 1886.
- MARX, K. *O Capital. Crítica da economia política: o processo de produção do Capital*. Vol. I. São Paulo: Boitempo, 2023.
- OTTO, E. *A lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, 2011.
- PARSONS, T. *A estrutura da ação social: um estudo de Teoria Social com especial referência a um grupo de autores europeus recente*. Vol. II: Weber. Petrópolis: Vozes, 1991.
- SCHLUCHTER, W. *The rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- SOMBART, W. *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Munich and Leipzig: Duncker und Humblot, 1911.
- TROELTSCH, E. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1988.
- WELLHAUSEN, J. *Prolegomena to the History of Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.



# 4

## A MAX WEBER E O ESTUDO DAS SOCIEDADES ESCRAVISTAS E PÓS-ESCRAVISTAS

Sérgio da Mata <sup>1</sup>

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-04](https://doi.org/10.22350/9786552720436-04)

### 1. A outra face de um clássico

Se existe um problema presente – se bem que de forma difusa – por toda a obra de Max Weber, é o tema da liberdade. Como bom neokantiano, Weber entendia que a eticização moderna do trabalho só pôde se estabelecer onde já não existia o que Marx chamara de formas de coerção extra-econômica do trabalho. Isso significa dizer, em última análise, que a liberdade não se dá a pensar sem o seu oposto. De fato, não faltam evidências de que o avesso da liberdade é uma questão importante para Weber, e isso para muito além de sua visão sombria sobre a inexorável racionalização/burocratização do mundo moderno. Grosso modo, a questão subjacente – embora nunca tenha sido formulada explicitamente por ele – é a mesma feita por Orlando Patterson em seu *Freedom in the Making of Western Culture*: “A escravidão teve de existir”, escreve Patterson (2008, p. 117), “antes que as pessoas pudessem sequer conceber a ideia da liberdade enquanto valor”.

Isso pode soar hegeliano, mas para Weber a “dialética senhor-escravo” não era uma questão filosófica. Como tudo o mais em sua “ciência da realidade”, ele examinou a escravidão como um problema histórico objetivo. Nesse sentido, este ensaio tenta lançar alguma luz sobre três problemas interligados que os estudos weberianos ainda não examinaram mais detidamente. Quais são as implicações últimas da afirmação de

---

<sup>1</sup> O autor expressa seus agradecimentos a Fábio Joly, Gangolf Hübinger, Rita Aldenhoff-Hübinger e Hinnerk Bruhns por seus comentários a versões prévias deste texto.

Weber de que “a civilização antiga é uma civilização escravista” e como a escravidão é analisada em seus estudos histórico-sociológicos? Sua obra exerceu alguma influência sobre a historiografia da escravidão?

No presente espaço não será possível situar a contribuição weberiana à sociologia histórica da escravidão no horizonte historiográfico de seu tempo, mostrando o quanto ele devia aos trabalhos de Theodor Mommsen, Johann Rodbertus, Karl Bücher, Michael Rostovtzeff ou Eduard Meyer; e muito menos mostrar em que a historiografia da escravidão das últimas décadas confirma ou não suas teses. Diremos apenas que nenhum dos clássicos das ciências sociais tinha, como ele, um conhecimento tão profundo da escravidão antiga, e que o caráter inovador de sua contribuição foi reconhecido por historiadores da estatura de Moses Finley, Arnaldo Momigliano e Jean Andreau (ANDREAU; MAUCOURANT, 1991; NIPPEL, 2007; BRUHNS, 2014).

Convém lembrar que as primeiras publicações de Weber se dão no campo da história econômica, ou, para ser mais exato: elas abordam a complexa relação que articula entre si as esferas jurídica e econômica. Logo depois de obter sua *Habilitation* com uma investigação sobre o direito agrário em Roma (WEBER, 1891), Weber escreve em tempo recorde as quase 900 páginas de *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (WEBER, 1892). Transitando entre a Antiguidade ocidental e os problemas econômicos e sociais de seu próprio tempo, Weber dedicou-se ao estudo das estruturas agrárias e, em menor medida, das condições de vida dos trabalhadores. Em 1909 ele publica dois trabalhos de fôlego a que seus comentaristas brasileiros infelizmente não costumam prestar muita atenção: a *Psicofísica do trabalho industrial* (WEBER, 1995) e, mais importante para nossa discussão aqui hoje, a terceira e definitiva versão do grande estudo *Relações agrárias na Antiguidade* (2006a).

Em geral se ignora que os famosos artigos sobre a *Ética protestante e o espírito do capitalismo* constituem, na verdade, uma exceção na produção intelectual de Weber até 1910. O grosso de seu interesse se voltava para o mundo do trabalho e, em especial, para a articulação das formas de trabalho com a estrutura fundiária e o desenvolvimento econômico europeu. Graças ao seu profundo conhecimento da história agrária de Roma, do leste alemão e inclusive da Rússia, sua familiaridade com o mundo dos trabalhadores agrícolas e industriais de seu tempo, Weber revela uma sagacidade incomum em sua descrição e análise do fenômeno da escravidão no mundo antigo. Uma leitura sinótica das obras por ele escritas nessa época mostram como é difícil distinguir onde termina o economista, onde começa o historiador e, *last but not least*, o sociólogo.

## **2. A perspectiva materialista da escravidão antiga em Weber**

Max Weber não está primariamente interessado na história social da escravidão. O que atrai seu olhar é a lógica econômica da escravidão antiga, isto é: como ela se relaciona com a atividade capitalista? Resta óbvio, como sabemos, que para Weber (1976, p. 524) não há rigorosamente nenhuma incompatibilidade de princípio entre escravidão e capitalismo.

O que explica o recurso à escravidão e seu posterior declínio? E mais: como foi possível articular a produção em larga escala com uma “ética econômica” que, pela própria natureza da escravidão, desmotiva os indivíduos para o trabalho? (Não à toa, Weber emprega algumas vezes a expressão *fehlende Eigeninteresse*). Ele não se aprofunda a esse respeito, mas as evidências textuais colhidas em seus escritos permitem afirmar que, onde quer que haja escravidão (a não ser naqueles raros casos em que



foi possível aos escravizados adquirir uma relativa “especialização”), obviamente não há como falar em “ética” do trabalho. Em outros termos: a condição da pessoa escravizada é antitética a toda e qualquer *Berufsethik*. Para os submetidos à escravidão, condição que Georg Simmel (1904, p. 260) caracterizou em sua *Introdução à Ciência Moral* como a “limitação absoluta da vontade”, só há um imperativo categórico possível: o da reconquista da liberdade. Não convém superestimar o efeito mitigante daquele ensinamento do estoicismo, evocado por Hegel (1977, p. 120) na *Fenomenologia do espírito*, de que “no pensar, eu sou livre” – e Weber parece ter visto com clareza o quanto pode haver de quimérico nele. Como mostraremos adiante, ele estava muito longe de ignorar a luta desses homens e mulheres para recobrar a plenitude de sua humanidade. Mas será a condição do escravizado a negação absoluta do impulso subjetivo para o trabalho? Weber dá uma indicação de que não acredita ser o caso. Em sua dura crítica à exposição do teórico racial Alfred Ploetz, durante o Primeiro Congresso Alemão de Sociologia, Weber (1911, p. 155) afirma que o escravo africano “dava conta do trabalho” (*die Neger es leisteten*), enquanto que o indígena não. O discurso dos senhores brancos a respeito dos povos originários da América, segundo o qual “eles não se submetiam à escravidão”, é interpretado por Weber de forma interessante. Ele vê nessa diferença entre as culturas africana e ameríndia um sinal eloquente de que, no fundo, era o indígena que não se “submetia” – não se submetia, bem entendido, ao trabalho tal como os colonizadores o concebiam e o queriam ver executado.

Sublinhemos mais uma vez: é como quase-economista e historiador da economia que Weber aborda a escravidão, não como historiador social ou sociólogo. Trata-se, em todo caso, de uma economia política histórica que recorre cada vez mais à comparação, para assumir, enfim, em seu *Agrarverhältnisse in Altertum*, as feições do

que se pode tranquilamente caracterizar como uma sociologia histórica da Antiguidade. Ora, era impossível que Weber (2006c, p. 104) não desse atenção especial à escravidão, visto que para ele “a civilização da Antiguidade é uma civilização escravista”.

O que significa ser livre no mundo antigo? As realidades variam no espaço e no tempo, é claro, da Mesopotâmia e Egito – onde o advento do Estado litúrgico, segundo Weber (2006a, p. 408) faz com que rigorosamente “ninguém seja livre” (pensem nesse extraordinário documento que é o *Gilgamesh*) – à cidade-estado clássica. De resto, teriam sido duas as condições arcaicas da liberdade: a posse do *solo* e a posse de *armas*. A pólis, lembra-nos Weber (1976, p. 809), era basicamente “uma corporação de guerreiros”. O peso relativo da escravidão vai num crescendo ao longo dos séculos, para atingir, enfim, a sua expressão paroxística em Roma. É impossível desvinculá-la, nesse último estágio, da guerra, da existência dos latifúndios e da disponibilidade de terras. Weber nos lembra que a guerra não era menos crônica entre os antigos suevos (WEBER, 2006b, p. 258) do que entre gregos e romanos (WEBER, 1968, p. 133), e, no entanto, a escravidão assumiria formas inteiramente diferentes em cada caso. A organização social dos suevos correspondia a um “comunismo de guerreiros” marcado pela divisão igualitária de terras, de maneira que a escravidão era ali uma forma de trabalho residual, incomum (WEBER, 2006b, p. 259-260). Na Grécia o emprego de mão de obra escrava se concentrava no espaço doméstico e no *ergastérion*, e seu peso relativo também não deve ser superestimado (COLOGNESI, 2004, p. 252-258). Em Roma a situação será inteiramente diferente.

Para Weber, nem mesmo se pode dizer que a pessoa escravizada pode ser considerada um ator econômico, já que a ação econômica pressupõe *Verfügungsgewalt*, ou seja, capacidade de dispor de si mesmo.

Na prática, “o escravo, fustigado pelo azorrague, é um instrumento, um meio econômico do senhor” (WEBER, 1968, p. 9-10). A terminologia dos romanos não deixa dúvidas a respeito (WEBER, 1891, p. 237): o escravizado era tido como *instrumentum vocale*, categoria não muito distante da do gado (*instrumentum semivocale*) ou da simples ferramenta (*instrumentum mutum*). A historiografia demonstrou que, por vezes, as pessoas escravizadas se valiam de pequenas brechas no sistema para acumular algum pecúlio, e o próprio Weber revela não estar alheio às situações em que o cativo se tornava um agente econômico de pleno direito. Em *Economia e Sociedade*, ele evoca casos em que, autorizados por seu senhor em troca de tributos, os escravos reuniam um pecúlio suficiente para custear a própria manumissão (WEBER, 1976, p. 807).

Sabemos que eram inúmeros os caminhos que conduziam à perda da liberdade, mas Weber (2006a, p. 486) se concentra, basicamente, na escravidão por dívidas e no aprisionamento decorrente das guerras, que, para ele, se confundia com uma verdadeira “caça de escravos”, que “fomentava o trabalho servil e a acumulação de homens” (WEBER, 2006c, p. 105).

A crença de Weber na racionalização do mundo o tornou propenso a adotar, em suas considerações sobre a escravidão, argumentos corretos do ponto de vista moral mas que, ao mesmo tempo, colocavam em risco as premissas da sua própria “ciência da realidade”. Como tantos intelectuais abolicionistas desde John Elliott Cairnes, Weber (1976, p. 415; 1968, p. 136) está constantemente empenhado em sublinhar a baixa produtividade do trabalho escravo quando comparado ao trabalho livre. Na Antiguidade a produtividade não se obtinha pela progressiva divisão do trabalho, mas pela formação de plantéis cada vez maiores, alimentados e renovados através de “incessantes guerras” (WEBER, 2006c, p. 105). Na Grécia, diz ele, o senhor não passa de um *rentier* que vive do arrendamento de suas

propriedades, de rendas financeiras ou do que obtém com o aluguel de seus cativos. Em termos concretos, isso significou um notável desestímulo não apenas à especialização, mas também e sobretudo ao avanço da técnica (WEBER, 2006a, p. 531-533, 344, 530).<sup>2</sup> Ademais, na medida em que o sujeito escravizado, constitui parte significativa do capital acumulado pelo proprietário, a morte daquele representava para este a mesma súbita evaporação da riqueza por que passa o investidor dos dias de hoje, quando confrontado com uma inesperada queda no valor de seus ativos (WEBER, 2006a, p. 341-342; 1891, p. 236). Os riscos eram ainda maiores em razão do baixo crescimento vegetativo dos escravizados, aspecto que Weber identifica tanto na escravidão antiga (WEBER, 2006a, p. 342) quanto na da América do Norte (WEBER, 1968, p. 95). Tentativas de incentivar a reprodução em massa dos escravizados parecem ter tido pouco sucesso: a preferência pelos homens, dada sua melhor adaptação ao trabalho pesado, levava a uma desproporção crônica entre os sexos. Além do mais, a família escrava não teve como se estabelecer em um sistema no qual as escravizadas e seus filhos eram considerados um “peso morto” (WEBER, 2006a, p. 342). Em *Economia e Sociedade*, diga-se de passagem, as razões da baixa racionalidade do trabalho escravo são arroladas com precisão típico-ideal. Além dos aspectos acima mencionados, Weber (1976, p. 94-95) sublinha a impossibilidade da realização de balanços de capital confiáveis, a inconstância do fluxo de recrutamento e a impossibilidade de uma seleção cuidadosa da mão-de-obra.

Para alguém que a crítica marxista pretendeu transformar numa espécie de “Marx da burguesia”, não se pode dizer que Weber tenha silenciado sobre as condições de vida dos escravos e inclusive das de seus

---

<sup>2</sup> Já há algum tempo, os historiadores econômicos têm chegado a conclusões diferentes a esse respeito. Ver as inúmeras publicações de Jean Andreau (2004).

descendentes. De fato, Weber (2006c, p. 110) compara a dureza de cotidiano dos escravizados à rotina na caserna: “o trabalho é rigorosamente disciplinado, à moda militar”. E menciona o conselho de Columela, que recomendava aos senhores que fizessem os escravizados trabalhar “até o esgotamento total de suas forças, para que não pensem em nada, senão em dormir” (WEBER, 2006a, p. 239). Em Roma, dirá Weber (2006c, p. 110) mais tarde, “produzir para o mercado por meio do trabalho servil não teria sido possível por muito tempo sem o emprego do látego”. Com efeito, acreditava ele, “somente à base de uma disciplina bárbara podia se conseguir o rendimento que hoje, facilmente, se obtém com um trabalhador livre” (WEBER, 1968, p. 133). O casamento e até mesmo as relações sexuais monogâmicas são vedadas aos cativos (WEBER, 1891, p. 272). As mulheres fazem o trabalho doméstico ou se prostituem – um comércio sexual, bem entendido, não em seu próprio benefício, mas no interesse de um sistema “ávido por homens como nossos altos-fornos por carvão” (WEBER, 2006a, p. 111). Elas evitam criar seus próprios filhos, pois sabem que a qualquer momento os senhores podem requisitá-los. Salvo em alguns casos específicos, acrescenta Weber (2006a, p. 581) secamente, essas crianças “não passam de artigos comerciais”. No *ergastulum* os escravizados trabalham e dormem acorrentados, dividindo o espaço com devedores e toda sorte de condenados (WEBER, 1891, p. 240). Então, na época da expansão militar romana, assiste-se a um “desenvolvimento colossal” da escravidão e dos níveis de exploração dessa mão-de-obra. O que, por óbvio, leva à explosão dos preços: se na Grécia entre os séculos IV e II AEC se pagava 500 dracmas por um escravo, em Roma será necessário desembolsar cinco vezes mais (WEBER, 2006a, p. 669, 580).

Jurista de formação, Weber está igualmente atento às implicações legais do sistema escravista. O exemplo mais impressionante vem do direito romano, que, nas palavras de um renomado especialista, estava

marcado por um inequívoco “espírito capitalista”. Este juízo de Eduard Meyer (1910, p. 174), datado de 1898 (anterior, portanto, ao uso da expressão por Sombart e por Weber), será, de certa forma, subscrito pelo próprio Weber uma década mais tarde. Ele afirma que a legislação se voltava conscientemente para a eliminação de quaisquer barreiras à utilização do solo e ao emprego crescente da mão-de-obra escrava. Formas de propriedade comunal são eliminadas. O que demonstra, conclui Weber (2006a, p. 657-658), o desenvolvimento “tendencioso” do direito romano (quando comparado ao direito germânico). Tendência esta que “se revela de forma ainda mais clara na grosseira bipartição do solo romano: ou *ager privatus*, ou *ager publicus*”.

Como intelectual público, que desde a década de 1890 havia se engajado nos Congressos Evangélicos-Sociais e na Associação para a Política Social, é natural que Weber, por analogia entre passado e presente, visse no aumento das tensões sociais e nas insurreições escravas uma consequência natural da dinâmica assumida pelo escravismo antigo. Na Grécia dos séculos VII-VI a.c. o declínio da comunidade doméstica leva os camponeses a demandar reformas “radicais”, como o fim da escravidão por dívidas e inclusive a realização de uma reforma agrária. Ele constata ainda que “revolucionários de fato são, por toda a parte, os camponeses endividados”. A possibilidade de eclosão de levantes escravos aumentava com sua utilização em massa na lavoura, como demonstra o exemplo da cidade grega de Quios. Como no império romano tais condições estavam dadas, Weber recorre ao conceito marxista de luta de classes (*Kampf der Klassen*): os levantes assumem proporções impressionantes. A revolta liderada por Spartacus e as revoltas na Sicília “contam entre as mais terríveis comoções do mundo antigo”, atestando, desse modo, “o enorme crescimento e o significado numérico dos trabalhadores rurais não-livres” (WEBER, 2006a, p. 489-490, 497, 537, 663-664, 674).

Mas isso não significa que o conflito fundamental seja de classe, entre aristocracia agrária e escravizados. Weber (1976, p. 178) mostra a existência de antagonismos entre credores e devedores, rentistas de terras e *déclassés*. Por vezes as tensões não se organizam segundo um plano vertical, mas sim horizontal, até mesmo no interior de uma *mesma classe* (como demonstram as tensões existentes entre os trabalhadores brancos pobres e os afro-americanos nos *plantations*).

Se nada, ou quase nada, se pôde esperar do direito nessas circunstâncias, praticamente o mesmo pode ser dito da religião. Nem um nem outro – salvo, em parte, no caso do judaísmo no qual, diz Weber (2006a, p. 442; 2005, p. 365), o direito relativo à escravidão por dívidas constitui a parte mais importante da legislação social israelita – nenhum dos dois, dizíamos, chegou a interpor qualquer freio ético a esta infame instituição que é a escravidão. Nem a ética dos estoicos, nem o cristianismo, são exceções. Weber (1968, p. 96, 269) nos lembra, a esse respeito, que somente a moderna seita dos quakers defendeu a constituição da família escrava e se opôs de forma conseqüente à escravidão. É bem provável que ele subscreveria a arguta observação de Cairnes em seu *The Slave Power*, segundo a qual a escravidão “adentrou a alma das pessoas, produzindo um código ético e um tipo de cristianismo que se adaptaram às suas próprias necessidades” (CAIRNES, 1863, p. 165). No plano das ideias propriamente dito, uma luta efetiva contra a escravidão só ganhará força com a mobilização do direito natural pelo movimento abolicionista.<sup>3</sup>

Não há como ultrapassar a antítese que se estabelece entre *Berufsethik* e trabalho escravo. Para aquele que foi destituído de sua liberdade, não há possibilidade alguma de o trabalho vir a se tornar uma

---

<sup>3</sup> Nesse contexto, Weber (1976, p. 415) fala em *naturrechtliche ideologische Vorstellungen*!

vocação, posto que é *destino*. Falamos de um sistema em que o cativo está condenado a não se qualificar “nem técnica, nem eticamente” (WEBER, 2006a, p. 531). A característica fundamental da condição escrava, portanto, é a ausência de um “interesse próprio” (*fehlende Eigeninteresse*), isto é, de uma valoração subjetiva do trabalho pelo seu agente. Daí a impossibilidade de vermos surgir, nessas condições, aquela devoção religiosa ao trabalho que fará do puritano o nosso ancestral direto. Nas grandes empresas capitalistas da Antiguidade, diz Weber, “as qualidades ‘éticas’ decisivas dos escravos para seu bom desempenho no trabalho são as piores possíveis” (WEBER, 2006a, p. 343). A existência de escravos qualificados fica restrita aos poucos que ocupam funções de administração (como o *vilicus*), de inspetoria ou na contabilidade de seu senhor. Nesses casos pode surgir o que Weber (WEBER, 2006c, p. 110-111; 2006a, p. 346) chama de uma “aristocracia escrava”, à qual era permitido estabelecer uniões estáveis (*contubernium*), reunir algum pecúlio, fazer testamento e, no limite, até mesmo adquirir a própria liberdade.

É notório que a difusão do que se poderia chamar de uma ética negativa do trabalho não se limita ao mundo da vida dos cativos. Não só entre os membros da aristocracia, como seria de se esperar, mas também entre os cidadãos romanos se desenvolve um “evidente descrédito social do trabalho”. Os efeitos podem ser observados em Atenas, onde a escravidão exerceu um efeito compressor sobre o valor dos soldos. A “impotência” do trabalhador livre diante deste processo é de tal ordem que, em determinadas profissões, como a de moleiro, só se aceitavam homens livres em último caso. Daí que uma das mais óbvias “consequências psicológicas” da escravidão seja sempre a “desclassificação social do trabalho livre” (WEBER, 2006c, p. 349, 526, 678, 525).



Mas Weber não é tão taxativo a esse respeito. Possivelmente graças à influência de Rostovtzeff, Weber vê na camada dos libertos uma espécie de proto-burguesia romana e a eventual portadora de um *ethos* capitalista. Enquanto para Tácito (*apud* JOLY, 2004, p. 103) esses indivíduos “não ficam muito acima dos escravos”, Weber (2006c, p. 349) quer saber por que justamente eles “prosperam economicamente”. Num ambiente sociocultural, o da pólis, em que tudo lhe parecia estar primariamente orientado para a política (WEBER, 1976, p. 804), os libertos alcançam o status de verdadeiros *homines oeconomici*. Como lhes era vedado o acesso a cargos públicos, ao sacerdócio, ao matrimônio, à participação nos exercícios militares e à aquisição de bens de raiz (não podendo, portanto, usufruir dos rendimentos da terra e de negócios com o Estado), essa camada “se via excluída do capitalismo específico da Antiguidade, politicamente orientado, e, portanto, [estava] obrigada a entrar no caminho de uma atividade aquisitiva relativamente moderna, burguesa”. Sua “disposição aquisitiva” seria reforçada, diz Weber, pelo anseio de comprar a própria liberdade e pela *Arbeitsschulung der Sklavarei* (WEBER, 1976, p. 808).<sup>4</sup> É interessante observar que nossa historiografia revelou que um fenômeno análogo – a inclinação dos libertos ao “empreendedorismo” – também existiu no Brasil.<sup>5</sup>

Weber vê as grandes civilizações da Antiguidade ancoradas em três fundamentos: cidade – ocupação costeira – escravidão. A última, incontestavelmente, é o elemento decisivo. Mas não é seu avanço, e sim

---

<sup>4</sup> Como demonstra Mouritsen, (2011, p. 206-247), em muitos casos o liberto não se descolava completamente de relações de tipo patriarcal com o seu antigo senhor, de forma que essa analogia com a burguesia moderna tem sido vista como imprópria.

<sup>5</sup> Ver os estudos de Sheila de Castro Faria (2007) e Manuela Carneiro da Cunha (2020). Naturalmente, é preciso ter em mente que a porta era demasiado estreita: um de nossos mais importantes especialistas (MARQUESE, 2020, p. 233) mostra que em 1821 nada menos que *um terço* da população brasileira era composta por libertos e de afro-brasileiros nascidos livres.

seu *refluxo* o que gradativamente precipita Roma num caminho sem volta rumo à desestruturação do sistema produtivo, à ruralização e à progressiva difusão dos laços de dependência pessoal. O capitalismo antigo era um *capitalismo político*, que só por meio da guerra era capaz de se expandir e retroalimentar. Nas palavras do próprio Weber, estamos diante de um tipo de capitalismo que “era, por assim dizer, econômico apenas de forma indireta: os altos e baixos políticos da *polis*, com suas variadas oportunidades de [obter] arrendamentos públicos, roubo de seres humanos e (sobretudo em Roma) de terras, era o seu universo próprio [*sein Element*]” (WEBER, 2006a, p. 715). Uma vez atingido o ponto-limite da conquista, começa a declinar o fluxo de reposição de mão-de-obra barata. Para Weber, o maior império da Antiguidade inicia sua longa caminhada em direção ao medievo não por razões econômicas, mas por razões políticas: paradoxalmente, é a paz que sela o seu destino.

Weber tinha, porém, plena consciência do carácter singular assumido pela escravidão no Oriente, onde a dimensão econômica era muito menos evidente. Ele sublinha, por exemplo, o carácter “patriarcal” da escravidão na civilização islâmica, e cuja expressão mais impressionante se encontra no surgimento da instituição dos mamelucos na época do Califado Abássida. Se poderia até mesmo dizer, a este respeito – seguindo o estilo argumentativo do próprio Weber –, que entre os Abássidas a situação era rigorosamente oposta à do final do Império Romano. Enquanto em Roma a escravidão se baseava, em última análise, na guerra, no Oriente Médio e no Norte de África era a guerra que, de certa forma, se baseava na escravidão.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> É o que se depreende do esplêndido livro *Slaves on Horses*, de Patricia Crone (2003, p. 74-81).

Quem lê com o devido cuidado os últimos estudos que Weber escreveu sobre a Antiguidade não fica alheio ao acento decididamente sociológico que neles se revela (MATA, 2011). Para além de sua originalidade, imensa erudição e densidade analítica, *Relações agrárias na Antiguidade* está marcado por dois aspectos que convém sublinhar. O primeiro, como vimos, é a centralidade que Weber atribui ao fenômeno da escravidão como pilar das sociedades do mundo antigo. O segundo, que só poderemos aqui indicar brevemente, está no fato de que, bem ao contrário do que se poderia esperar do autor de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, os estudos de Weber sobre a Antiguidade estão metodologicamente ancorados no que acreditamos ser possível chamar de um materialismo histórico burguês. O que se tem em mente aqui é menos o projeto de um “materialismo histórico não-marxiano” como o elaborado pelo falecido teórico polonês Leslek Nowak (1983) do que os trabalhos do orientador da tese de habilitação de Weber, o historiador agrário August Meitzen. Como justificar nosso uso desse conceito, que aliás soa como uma provocação, “materialismo histórico burguês”? Significa dizer, muito simplesmente, o seguinte: tanto Meitzen, em seu monumental *Siedlung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, Kelten, Römer, Finnen und Slawen* quanto Weber em *História Agrária de Roma* e *Relações Agrárias na Antiguidade* merecem, por óbvio, o adjetivo “histórico”. A realidade social e econômica é analisada e explicada em perspectiva diacrônica, orientando-se sempre pela máxima do “poder de veto das fontes” (KOSELLECK, 2004, p. 151). Mas, não menos importante: Meitzen e Weber privilegiam nas obras em questão fatores causais que nada têm de “ideais”. O papel da religião em *Relações agrárias na Antiguidade* é literalmente zero. O que adquire preeminência é, antes, a dinâmica das sociedades em seu espaço geográfico, a ecologia, a estrutura fundiária, o desenvolvimento da

técnica e o mundo do trabalho. Trata-se de materialismo histórico no sentido próprio do termo, mas de nada que se deixe aprisionar pela jaula de ferro da filosofia marxista da história, que subscreva uma visão etapista do desenvolvimento econômico e social, ou, ainda, que atribua à luta dos oprimidos um papel desproporcional no desmantelamento do sistema escravista. Trata-se de um materialismo histórico, decerto, mas um materialismo histórico *burguês*. “Eu sou muito mais materialista do que ele pensa” (*apud* HONIGSHEIM, 2003, p. 167) – Weber não estava a brincar quando reagiu com estas palavras à crítica de Hans Delbrück ao suposto “idealismo” manifesto em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

Por suas características próprias, temos de admitir, a sociologia histórica da escravidão em Weber talvez seja pouco sedutora para muitos dos que se empenham em combater a pesada herança que, ainda nos dias de hoje, continuamos a carregar de nosso passado escravista e colonial. Mas para aqueles que se orientam por uma curiosidade científica autêntica, em que o conhecimento do passado não necessariamente precise de se curvar aos interesses práticos do presente, estes têm boas razões para continuar a insistir na leitura deste grande clássico da historiografia e das ciências sociais.

### **3. Weber, W. E. B. Du Bois e o debate historiográfico sobre a “ética do trabalho do escravo”**

Como vimos, Weber estava consciente das semelhanças entre a escravidão antiga e a moderna, embora suas menções à última sejam mais raras. Sabemos, no entanto, que seu conhecimento a respeito do mundo da vida dos afro-americanos não era fruto apenas de uma experiência “de segunda mão”. Como membro da delegação alemã enviada à Exposição Universal de Saint Louis, Weber aproveitou a

oportunidade para viajar longamente pelos Estados Unidos entre setembro e novembro de 1904. Sua correspondência com intelectuais negros como Booker T. Washington e W. E. B. Du Bois revelam o grande interesse de Weber por aquilo que sua esposa Marianne, que o acompanhava na ocasião, chamou de o “o maior de todos os problemas da vida na América”, isto é, “o confronto entre a raça branca e os escravos” (WEBER, 2017, p. 295). No caminho para Tuskegee, no Alabama, ele se impressiona com a visão daquelas “áreas que guardam todos os vestígios da terrível superexploração das antigas plantações de algodão”. Num contexto fortemente marcado pela segregação racial, Tuskegee é “o único lugar com uma atmosfera social e intelectualmente livre”. Weber reconhece que os brancos de todas as condições sociais têm “a mais profunda repulsa por qualquer educação para os negros que prive os proprietários de braços”, e que consideram que uma verdadeira aproximação entre as raças “seria impensável para todo o sempre”. A situação na *Jim Crow America*, conclui ele secamente, “parece completamente sem esperança” (WEBER, 2015, p. 326-329).

É curioso que o luterano “a-musical” Max Weber, que acabara de concluir a redação da primeira parte de *A ética Protestante e o espírito do capitalismo* pouco antes de embarcar para a América, e o (devoto) anglicano Du Bois, que havia publicado seu pioneiro estudo *A Igreja Negra* apenas um ano antes (DU BOIS, 2024), aparentemente não tenham trocado impressões sobre a religião dos descendentes dos escravos.<sup>7</sup> Os pais fundadores da sociologia norte-americana e alemã, que tinham tido a chance de se conhecer quando Du Bois frequentou uma preleção de Weber na Universidade de Berlim (DU BOIS, 2007, p. 23), finalmente se conhecem durante a exposição de Saint Louis. Eles tomam café

---

<sup>7</sup> Mesmo estudos recentes, como os de Scaff (2011) e Mcauley (2019), nada nos dizem a respeito.

juntos, mas não se sabe sobre o que conversaram na ocasião. Esse breve contato há de ter sido estimulante para ambos, no entanto Weber não deu sinais de se interessar pela sociologia da religião de Du Bois, à qual, sabidamente, nunca fez menção. A razão disso a nosso ver, seria a seguinte. Weber acreditava que a religião, ao contrário da questão racial, *não* tinha futuro: ele via as igrejas em “declínio” (WEBER, 2015, p. 343), vítimas de um processo de “corrosão geral”. Mesmo as seitas aos poucos davam lugar a formas seculares de socialização, graças ao “crescente indiferentismo” causado pela europeização (WEBER, 2014, p. 441, 169, 444). Mas a tragédia da segregação racial, afirma Weber, esta “será o problema fundamental no futuro, aqui e em todo o mundo” (WEBER, 2015, p. 395).<sup>8</sup>

É como profundo conhecedor da questão racial na América que ele vê em seu colega norte-americano uma autoridade. Ainda antes de retornar à Alemanha, Weber pede a Du Bois um artigo sobre *die Negerfrage* (“a questão do negro”) para o *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, além de solicitar novas publicações norte-americanas sobre o tema. Em 1905, enquanto corrigia as provas da segunda parte de *A ética protestante*, Weber escreve a Du Bois relatando a forte impressão que tivera a ler *The Souls of Black Folk* e promete dar apoio à tradução alemã do livro (WEBER, 2015, p. 391, 395, 437-438, 467, 481). O início da revolução liberal na Rússia desvia a atenção – e as energias – de Weber para o Oriente, e a esperança de retornar em breve aos Estados Unidos e se reencontrar com Du Bois não se concretiza.

Embora ainda existam muitas áreas de sombra em nosso conhecimento sobre a relação entre estes dois grandes historiadores e

---

<sup>8</sup> Estas palavras nos parecem ser uma paráfrase da famosa sentença de Du Bois (2007, p. 3): “The problem of the Twentieth Century is the problem of the color-line”.

cientistas sociais,<sup>9</sup> considero que é lícito colocar a seguinte questão: o prometido artigo de Du Bois (2006), enfim publicado em 1906, revelaria um estilo de pensamento “weberiano” quando se refere à relação entre ética do trabalho dos descendentes dos escravizados na América? Algo daquele contato intelectual, pessoal e por cartas, ocorrido dois anos antes, pode ser encontrado na longa contribuição de Du Bois ao *Archiv*?

Há claras aproximações entre os dois autores, mas o argumento de Du Bois se desenvolveu independentemente do de Weber. Prova disso é que inúmeros trechos de seu artigo são excertos literais dos capítulos oito e nove de *The Souls of Black Folk*, obra publicada um ano antes da primeira parte da *Ética protestante*. É natural, portanto, que algumas diferenças saltem à vista. Enquanto Weber (1946, p. 369; 2014, p. 155) acreditava que nos Estados Unidos a vitória do capitalismo sobre a tradição “foi decidida [...] por meio de uma das mais sangrentas guerras da Era Moderna”, Du Bois (2006, p. 267) mostra que a derrota da “tradição” era apenas aparente. De fato, “o sistema económico que sucedeu ao antigo no Sul hoje não se compara ao do Norte industrial”. Mesmo com o declínio das grandes *plantations*, o negro é mantido numa situação de endividamento crônico e miséria. A corrupção da justiça pelo racismo não apenas reforça a segregação e a descrença nas instituições: ela é uma peça fundamental no recrutamento do trabalho forçado. E como os condenados eram em sua imensa maioria pessoas negras, “se introduziram uma nova escravidão e um novo tráfico” apenas quatro décadas depois do fim da guerra (DU BOIS, 2006, p. 255).

Por outro lado, chama a atenção que Weber e Du Bois atribuem um importante papel à educação na consolidação do capitalismo moderno,

---

<sup>9</sup> Segundo Mcauley (2019, p. 8) não existe qualquer indício seguro de que Du Bois tenha lido *A ética protestante*.

no sentido de que a internalização de determinados valores é uma condição prévia para a superação da mentalidade tradicionalista. Mas mesmo aqui há uma diferença sutil entre um e outro. Para Weber (2014, p. 159) a difusão social da nova ética é em larga medida “o produto de um longo processo educativo”, algo que se realiza, através das gerações, por meio da socialização familiar, de sermões e da leitura. Weber, é claro, não está pensando em educação em espaços escolares formais – mas Du Bois sim. Ele provavelmente balançaria a cabeça negativamente ao ler a afirmação de seu colega alemão de que no capitalismo moderno estamos condenados a nos devotarmos ao trabalho, a ser *Berufsmenschen*.<sup>10</sup> No sistema econômico e social do Sul, a ética religiosa não foi capaz de transformar o trabalhador negro nesse novo tipo humano. A grande maioria dos negros era batista e metodista, e Du Bois (2007, p. 130) não tem dúvidas de que “a Igreja Negra da atualidade é o centro da vida dos negros nos Estados Unidos”. Mas como pode a velha ética protestante vicejar sob o peso de estruturas que não haviam se alterado substancialmente desde a abolição da escravidão? Du Bois (2006, p. 251) conclui que “a escravização de seus ancestrais e o sistema de trabalho forçado não remunerado não melhoraram nem a capacidade de desempenho nem o caráter da maioria dos negros”. Nenhuma ética do trabalho possível em um mundo da vida assim: “uma nação não pode desvalorizar sistematicamente o trabalho sem corromper o trabalhador” (DU BOIS, 2006, p. 257). Como Booker T. Washington, ele vê a educação como a mais importante forma de promover a ascensão social dos afro-americanos. Mas a nova ética de trabalho agora viria da escola e do *college*, não dos púlpitos. Ele acreditava ser esta uma tarefa

---

<sup>10</sup> “O puritano *queria* ser uma pessoa devotada ao trabalho, – [mas] nós *temos* de sê-lo” (WEBER, 2014, p. 422).



para gerações inteiras de norte-americanos – brancos e negros – e não “limitada às igrejas e a um certo grupo de filantropos” (DU BOIS, 2006, p. 257, 264).

Fica em aberto se Weber subscreveu os argumentos que Du Bois apresentou em 1906 no *Archiv*, pois na condição de editor certamente teve de lê-los. É possível que, apesar das diferenças que apontamos acima, um e outro concordassem num aspecto fundamental: a incompatibilidade estrutural entre *Berufsethik* e escravidão. Para o escravo e para o liberto, a sacralização puritana do trabalho só poderia acarretar duas coisas: a cristalização definitiva das relações escravistas ou (quando a escravidão já não mais exista formalmente) da segregação.

Quase sete décadas depois, essa questão foi revisitada pelo polêmico livro de Fogel e Engerman's *Time on the Cross* (FOGEL; ENGERMAN, 1995). Os autores, dois economistas históricos, realizaram um pioneiro estudo quantitativo do sistema escravista norte-americano. As teses centrais deste estudo foram aclamadas com entusiasmo por parte da opinião pública, e ainda hoje os especialistas consideram-no “um trabalho pioneiro” em história econômica (HILT, 2020, p. 460). Os historiadores sociais, como veremos adiante, reagiram com menos entusiasmo.

O livro é escrito numa linguagem compreensiva e acessível a qualquer leigo, e muito de sua importância se baseia no que Fogel e Engerman chamam de “revolução cliométrica”. Mas por que afinal ele “está entre as obras mais controversas já publicadas da história econômica” (FOGEL; ENGERMAN, 1995, p. 457)? Em síntese, os autores afirmam que a historiografia da escravidão continuava presa a premissas (como a da baixa produtividade da economia escravista) que se baseavam em argumentos de autores abolicionistas, não em evidências históricas concretas. De fato, ao elogiar o livro de Ettore

Ciccotti sobre o declínio da escravidão em Roma, o próprio Max Weber (2006a, p. 727) mostrou estar de acordo com os argumentos de Cairnes.<sup>11</sup> Como lembram Fogel e Engerman (1995, p. 182), Cairnes esteve no Sul dos Estados Unidos.

Segundo Fogel e Engerman, a produtividade da economia escravista era muito superior ao que se imaginava antes, atingindo níveis similares aos das mais lucrativas manufaturas de tecidos do Norte. Uma das razões disso teria sido, argumentam eles, a elevada produtividade do trabalho escravo. Os dados obtidos em sua pesquisa mostravam que “Na produção de produtos básicos, o escravo era claramente mais eficiente do que o trabalhador livre”, e que “as fazendas de escravos do sul eram 28% mais eficientes” do que as fazendas do sul que empregavam mão de obra assalariada – ao passo que nos grandes plantations, essa margem atingia 34% (FOGEL; ENGERMAN, 1995, p. 66, 192, 209). A antiga tese de Cairnes a respeito da baixa produtividade crônica da empresa escravista parecia sofrer um duro golpe.

Como explicar isso? Fogel e Engerman acreditavam que nas grandes propriedades escravistas havia uma relativa especialização do trabalho e se adotava inclusive prêmios por produtividade. Duas de suas hipóteses eram especialmente polêmicas: (i) a escravidão teria sido menos cruel do que se pensava, e (ii) os escravizados seriam movidos por uma autêntica ética do trabalho. É surpreendente que a tese da *Ética protestante* seja evocada justamente neste contexto, pois, como vimos, Weber considerava impossível a difusão social de *Eingeninteresse* e *Arbeitswilligkeit* numa economia escravista. Mas os autores de *Time on the Cross* acreditam que os senhores “queriam escravos devotados,

---

<sup>11</sup> Ver também o estudo de Nippel (2005) “Marx, Weber und die Sklaverei”.

responsáveis, que trabalhassem duro” e “buscavam imbuir os escravos de uma ética ‘protestante’ de trabalho”, transformando assim “um estado de espírito em alta produtividade” (FOGEL; ENGERMAN, 1995, p. 147). Em uma crítica ao trabalho do historiador Kenneth M. Stampp, eles afirmam que “ele superestimou a crueldade do sistema escravista. A lógica de sua posição dificultava o reconhecimento de que escravos comuns poderiam ser trabalhadores diligentes, imbuídos, como seus senhores, de uma ética protestante” (FOGEL; ENGERMAN, 1995, p. 231).

Um dos primeiros a reagir a *Time on the Cross* foi o historiador Herbert G. Gutman, em seu livro *Slavery and the Numbers Game*. Gutman concentra sua crítica na interpretação que Fogel e Engerman tinham feito de um importante documento: o diário de Bennet Barrow, um fazendeiro da Louisiana. Trata-se de uma macabra e minuciosa contabilidade das chibatadas que os escravizados recebiam anualmente. O objetivo da dupla era mostrar que a crueldade do sistema estaria sendo superestimada pela historiografia “tradicional”. Relendo cuidadosamente o diário de Barrow, porém, Gutman revela graves erros cometidos na análise dessa fonte, e conclui que “a maioria dos escravos de Barrow era chicoteada por *não se conformar* com a ética protestante de trabalho”. Em 73% dos casos, a razão para ser açoitado “estava diretamente relacionada à pouca eficiência do trabalho”. A aplicação de métodos quantitativos à pesquisa histórica não permitiria chegar tão longe quanto Fogel e Engerman supunham. Para Gutman é no mínimo inapropriado insinuar “que esses escravos e escravas haviam bebido profundamente da ‘ética protestante do trabalho’”, e a ideia de que tal ética pudesse ser transferida dos senhores para os escravizados revelava, na verdade, uma “aceitação implícita e talvez inconsciente de um modelo imitativo para o desenvolvimento da cultura dos escravos” (GUTMAN, 1975, p. 27-28, 171).

Ao revisitar o debate, Eric Hilt mostrou que os ganhos de produtividade das grandes propriedades aconteceram principalmente por causa da utilização de terras mais férteis e de novas variedades de algodão. Além disso, *Time on the Cross* ignorou completamente as formas de resistência dos escravizados. Não surpreendentemente, um crítico definiu o livro como “uma curiosa mistura de sofisticação técnica e ingenuidade histórica” (HILT, 2020, p. 477). Assim, a hipótese “weberiana” de que algo como uma ética protestante do trabalho pôde se desenvolver no contexto da escravidão moderna simplesmente deixava de fazer sentido – e talvez seja o caso de acrescentar: muito provavelmente o próprio Weber chegaria à mesma conclusão.<sup>12</sup>

Mas a interpretação histórico-cultural da motivação subjetiva para o trabalho, inaugurada por Weber em 1904, também desempenha um papel importante em outro estudo clássico sobre a história da escravidão nos Estados Unidos, lançado no mesmo ano do de Fogel e Engerman: *Roll, Jordan, Roll*, de Eugene Genovese (1974). Weber não é citado; o autor está claramente influenciado pelos trabalhos de Gramsci, E. P. Thompson e Du Bois. E embora sua abordagem em nada lembre as ousadas generalizações de *Time on the Cross*, Genovese dá uma resposta bem mais convincente ao problema histórico do que ele próprio chama de “a ética negra do trabalho”. Seu ponto de partida é uma breve consideração de Du Bois no segundo capítulo de *The Gift of Black Folk*. Se em 1903 Du Bois (2007, p. 89) de certa forma repercute a visão convencional sobre a “ignorância e indolência descuidadas” dos afro-americanos do Cinturão Negro, duas décadas depois ele elabora uma perspectiva própria a respeito. O negro norte americano orientaria seu

---

<sup>12</sup> Segundo Hilt (2020, p. 475), no Sul “slave owners used their influence over state governments to oppose large-scale public education expenditures, since they ‘could see little return to them’”.

comportamento social por “valores espirituais” distintos: “ele não foi facilmente levado a reconhecer quaisquer sanções éticas no trabalho enquanto tal”. Sua forma de lidar com o trabalho era “comunista”; e em nada se assemelha à terrível solidão a que está condenada a alma do diligente puritano anglo-americano. Assim, se “o trabalhador branco trouxe para a América o hábito do trabalho regular e contínuo, que ele considerava um grande dever moral”, o negro, por outro lado, “trouxe a ideia do trabalho árduo como um mal necessário para o prazer da vida”. A ética branca do trabalho (Du Bois não menciona a religião nesse contexto) “tornou a América [no Norte] rica”, mas “será necessária a psicologia do homem negro para torná-lo feliz” (DU BOIS, 1926, p. 53-54, 78-79). Pode-se dizer que Du Bois elabora os tipos ideais de duas as éticas do trabalho distintas, e que não se sobrepõem à distinção formulada por Weber. O historiador e sociólogo afro-americano não contrasta ética protestante e tradicionalismo, mas sim *homo faber* e *homo ludens*. O segundo tipo não está condenado a desaparecer pelo avanço inelutável do capitalismo. Ele não é simplesmente “tradição”, uma vez que expressa uma concepção holística, quase existencial, da relação com o trabalho, e da qual alegria e socialização são partes integrais. Marcado por essa nova perspectiva, Genovese recorre a uma vasta documentação para mostrar como determinadas formas de trabalho eram efetivamente apreciadas pelos escravos, em especial a tarefa de descascar e debulhar o milho (*corn shucking*). Sua pesquisa atesta a existência de uma “clara preferência dos escravos pelo trabalho coletivo” e, mais que isso, que essa herança cultural “proporcionou uma sólida defesa contra os excessos de um sistema de trabalho opressivo” (GENOVESE, 1974, p. 322-323). Em um inovador estudo que segue o caminho inaugurado por Du Bois e Genovese, Gerald Jaynes (1990, p. 103) mostrou que “o *corn-shucking* era visto por muitos escravos como muito

mais do que trabalho”. A análise compreensiva de suas canções e *spirituals* sugere que o valor preponderante na ética negra do trabalho nada tem a ver com um senso de dever religioso, mas sim com um tipo de recreação. Uma transformação substancial ocorria, porém, a partir do momento em que o escravizado se tornava um liberto: agora eles tornavam-se “capazes, sob certos aspectos, de fazer escolhas autônomas” em um novo contexto, que os forçou a “estabelecer uma fronteira mais clara entre trabalho e lazer” (JAYNES, 1990, p. 103-104).

Doravante, o trabalho dos afro-americanos passaria por um processo de atomização, isto é, teria de ser realizado individualmente. Com a perda dos laços comunitários e a vitória da “sociedade dos indivíduos”, o que outrora havia sido sólido – o significado essencialmente humano, mais profundo, do trabalho – desmancha no ar. Se havia um caminho capaz de levar o liberto a inserir-se no primeiro tipo descrito por Du Bois (e que equivale ao *Berufsmensch* de Weber), com certeza era um caminho estreito. Nas sociedades escravistas modernas, toda a ética do trabalho estava por assim dizer corporificada em um instrumento: o chicote. *The whip is all in all*, resumiu Frederick Douglass (1855, p. 72) com uma precisão fenomenológica. Tão abjeto era esse símbolo que, mesmo após a derrocada do regime escravista, nenhuma ética religiosa foi capaz de, subjetivando-o, fazer dele um imperativo do “espírito”.

## Referências

- ANDREAU, J. Esclavage antique et rentabilité économique. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, v. 34, 2004. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ccrh/229>. Acesso em 26.11.2023.
- ANDREAU, J.; MAUCOURANT, J. À propos de la ‘rationalité économique’ dans l’Antiquité gréco-romaine, *Topoi*, n. 9, p. 47-102, 1991.

- BRUHNS, H. Moses Finley, culpable de 'wébérisme'? *Anabases*, v. 19, p. 69-82, 2014.
- CAIRNES, J. E. *The Slave Power. Character, Career and Probable Designs*. London: Macmillan, 1863.
- COLOGNESI, L. C. *Max Weber und die Wirtschaft der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- CRONE, P. *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CUNHA, M. C. *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Cia das Letras, 2020.
- DOUGLASS, F. *My Bondage and My Freedom*. New York: Miller, Orton & Mulligan, 1855.
- DU BOIS, W. E. B. *The Gift of Black Folk*. Boston: The Stratford Co., 1924.
- \_\_\_\_\_. *A Igreja Negra*. São Paulo: Recriar, 2024.
- \_\_\_\_\_. The Negro Question in the United States. *The Centennial Review*, v. 6, p. 241-290, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Dusk of Dawn. An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*. New York: Oxford University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The Souls of Black Folk*. New York: Oxford University Press, 2007.
- FARIA, S. C. F. A riqueza dos libertos: os alforriados no Brasil escravista. In: CHAVES, C. M. G.; SILVEIRA, M. A. (ed.) *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2007. p. 11-24.
- FOGEL, R. W. Fogel; ENGERMANN, S. L. *Time on the Cross. The Economics of American Negro Slavery*. New York: Norton & Company, [1974] 1995.
- GENOVESE, E. *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*. New York: Pantheon Books, 1974.
- GUTMAN, H. G. *Slavery and the Numbers. A Critique of Time on the Cross*. Urbana: University of Illinois Press, 1975.

- HEGEL, G. F. W. *Phenomenology of Spirit*. New York: Oxford University Press, 1977.
- HILT, E. Revisiting 'Time on the Cross' after 45 years: The Slavery Debates and the New Economic History. *Capitalism: A Journal of History and Economics*, v. 1, n. 2, p. 456-483, 2020.
- HONIGSHEIM, P. *The Unknown Max Weber*. New Brunswick: Transaction, 2003.
- JAYNES, G. Plantation Factories and the Slave Work Ethic. In: DAVIS, C. T.; GATES JR., H. L. (eds.) *The Slave's Narrative*. New York: Oxford University Press, 1990. p. 98-112.
- JOLY, F. D. *Tácito e a metáfora da escravidão*. São Paulo: Edusp, 2004.
- KOSELLECK, R. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.
- MARQUESE, R. B. *Os tempos plurais da escravidão no Brasil*. São Paulo: Entremeios, 2020.
- MATA, S. Relações agrárias na antiguidade: campo de testes ou berço da sociologia weberiana? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, p. 175-178, 2011.
- MCAULAY, C. A. *The Spirit vs. The Souls. Max Weber, W. E. B. Du Bois, and the Politics of Scholarship*. Notre Dame: University of Notre dame Press, 2019.
- MEYER, E. *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*. Halle: Max Niemeyer, 1910.
- MOURITSEN, H. *The Freedman in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- NIPPEL, W. Marx, Weber und die Sklaverei. In: HERMANN-OTTO, E. (ed.) *Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart*. Hildesheim: Georg Olms, 2005. p. 334-336.
- \_\_\_\_\_. New Paths of Antiquarianism in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries: Theodor Mommsen and Max Weber. In: MILLER, P. N. (ed.) *Momigliano and Antiquarianism. Foundations of the Modern Cultural Sciences*. Toronto: Toronto University Press, 2007. p. 207-228.



NOWAK, L. *Property and Power. Towards a Non-Marxian Historical Materialism*. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

PATTERSON, O. Freedom, Slavery, and the Modern Construction of Rights. In: JOAS, H.; WIEGANDT, K. (ed.) *The Cultural Values of Europe*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008, p. 115-151.

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

SIMMEL, G. *Einführung in die Moralwissenschaft*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1904.

WEBER, M. *Max Weber. A Biography*. New York: Routledge, 2017.

\_\_\_\_\_. Agrarverhältnisse im Altertum (3. Fassung). *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/6. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006a. p. 300-747.

\_\_\_\_\_. Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. *Schriften und Reden 1908-1912. Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/11. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995. p. 162-379.

\_\_\_\_\_. *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904-1911. Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/9. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

\_\_\_\_\_. *Briefe 1903-1905. Max Weber Gesamtausgabe*, vol. II/4. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

\_\_\_\_\_. Capitalism and Rural Society in Germany. In: GERTH, H; MILLS, W. (eds.) *From Max Weber*. New York: Oxford University Press, 1946.

\_\_\_\_\_. Debate über Alfred Ploetz' Vortrag. In: VVAA. *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1911.

\_\_\_\_\_. Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnts. *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/6. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006b.

\_\_\_\_\_. Die soziale Gründe des Untergangs der antiken Kultur. *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/6. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006c.

\_\_\_\_\_. *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1892.

\_\_\_\_\_. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911-1920. Max Weber Gesamtausgabe, vol. I/21.1*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

\_\_\_\_\_. *General Economic History*. Glencoe: The Free Press, 1950.

\_\_\_\_\_. *História geral da economia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

\_\_\_\_\_. *Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1891.

\_\_\_\_\_. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976.



## **II - LEITURAS DE WEBER NO BRASIL**



# 5

## MAX WEBER E A VIRADA ONTOLÓGICA NA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA<sup>1</sup>

Bruna dos Santos Bolda

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-05](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-05)

### 1. Neokantismo e ontologia: como conciliar esses dois mundos

O primeiro problema que se enfrenta ao investigar uma possível ontologia na sociologia kantianizante (*Kantianisierende Soziologie*) de Max Weber (para usar um termo de Schluchter (2015)) é o seguinte: como esse autor, que escreveu uma extensa obra epistemológica, sob profunda influência do kantismo, e que sequer utilizou o termo “ontologia” (*Ontologie*) em seus escritos, pode ter alguma contribuição para a área? A resposta para essa questão deve abarcar três aspectos, explicitados a seguir.

(i) Toda teoria social tem uma concepção ontológica implicada, uma noção sobre qual é a natureza do social e sobre como o social se relaciona com o indivíduo. Sobre esse ponto, a noção de compromisso ontológico (*ontological commitment*) de Quine (1966) é útil, pois ela demonstra que as teorias (ou os discursos) somente são legítimos na medida em que possuem uma noção de existência. Ou seja, todo discurso pressupõe a existência de algo ou alguém. Uma teoria, enquanto um aglomerado linguístico de sentenças, possui, portanto, um compromisso com uma noção de ser, tem implicado um critério de compromisso ontológico, um acordo (mesmo que subentendido) sobre tipos de entidades que existem no mundo.

---

<sup>1</sup> Todas os trechos da *Max Weber-Gesamtausgabe* (MWG) disponíveis, aqui, em Língua Portuguesa, são traduções livres.

(ii) O modo como se descortina esse “compromisso ontológico” da obra de Weber é justamente trazendo-o à atualidade, colocando-o em diálogo com as vertentes do *ontological turn* da teoria social. Afinal, a palavra *turn* indica um novo paradigma que exige também novas posturas teórico-metodológicas, momento em que se colocam diversos questionamentos ao papel e ao lugar dos clássicos. Dessa feita, estamos diante de uma ocasião especial para discutir criticamente os potenciais e os limites da teoria de Weber no curso corrente da teoria social.

Tendo isso por base, neste breve artigo se objetiva compreender o estatuto ontológico do ser humano na teoria de Weber a partir de uma análise comparada com a abordagem de Viveiros de Castro. Desse modo, traremos à luz os pressupostos ontológicos da teoria de Weber ao colocá-la em diálogo com a virada ontológica na antropologia brasileira. Abordagens que, justamente por suas diferenças diamétricas, auxiliam-nos a entendermos a especificidade da abordagem weberiana. Dessa forma, ao colocar a teoria de Weber em um diálogo (discordante) com a matriz teórica de Viveiros de Castro, percebemos que também a teoria clássica pode se posicionar na arena de discussões contemporâneas em torno da natureza e das propriedades do social.

(iii) Isso nos leva à última questão, que diz respeito à forma lidar com a matriz kantiana (anti-ontológica por excelência) existente na abordagem de Weber. A questão é que Weber se colocava próximo de um tipo de kantismo: do neokantismo de Baden, e, ainda, mais especificamente, de Rickert. Porém, não se pode ir tão longe, como fizeram alguns intérpretes, afirmando que Weber possui uma epistemologia rickertiana de ponta a ponta. No que diz respeito à especificidade das ciências culturais, Rickert e Weber têm interpretações sensivelmente distintas. Também, para Weber, as ciências culturais estão ocupadas com fenômenos individuais envoltos em valores. Entretanto,

não com sua especificidade individual, mas com a sua generalidade causal. Logo, a integração que Weber propõe entre a matriz hermenêutica-compreensivista neokantiana e a matriz explicativa-causalista advinda das ciências naturais, em disputa na *Methodenstreit* (conhecida, em Língua Portuguesa, como Batalha dos Métodos), implica adaptações da perspectiva kantiana. Isso já mostra, de antemão, que Weber não deve ser encarado como um neokantiano ortodoxo.

É importante esclarecer, portanto, que Weber possui, de fato, uma epistemologia de fundamentos kantianos. Mas, ao aliar princípios das ciências naturais e das ciências históricas, ele desafia a crítica radical dos neokantianos aos modelos naturalísticos então vigentes na academia alemã. Isso abre portas para que ele não realize uma aderência completa da revolução epistemológica de Kant, e que, tampouco, subsuma a realidade ao modo como falamos sobre ela. Seu construtivismo é, como preferimos dizer, moderado. De acordo com as notas de rodapé da obra *Conceitos Sociológicos Fundamentais (Grundbegriffe der Soziologie)*<sup>2</sup>, a realidade (*Realität*) é seu material de análise, seu ponto de partida da investigação (MWG I/23). Por isso, seu neokantismo não deve ser visto como um entrave para investigar a ontologia pressuposta em seu esquema. Assim sendo, podemos nos direcionar às contribuições da virada ontológica na antropologia, para, tão logo, desvendar a posição de Weber nesse debate.

## **2. A virada ontológica na antropologia: o papel de Viveiros de Castro**

Na Antropologia, especialmente nas últimas duas décadas, a “virada ontológica” subverteu as bases epistemológicas da filosofia de inspiração kantiana por uma interpretação sobre a existência de

---

<sup>2</sup> Doravante, *Grundbegriffe*.



múltiplas ontologias. Trata-se de uma atualização e adaptação do tema da ontologia a serviço do entendimento das diversas existências (humanas e não humanas) sob uma perspectiva não antropocentrada. Trata-se de uma concepção de ontologia que subverte a representação culturalista de *ser*, aprofundando-a para um entendimento dos *modos de existência* do *alter* enquanto potências ontológicas reais da alteridade. Isso levou a uma mudança do estatuto inicial da ontologia entendida como *ser enquanto ser* para a ontologia entendida como *naturezas próprias*. Aqui, o plano neokantiano das múltiplas representações da realidade é suplantado por uma concepção ampliada multinatural.

Advogado de uma virada ontológica autodeclarada, Viveiros de Castro (1996) entende que a realidade é uma realidade *do sujeito* que a interpreta (multinaturalismo perspectivista) e não *da cultura* (multiculturalismo). Trata-se de uma concepção de mundo que considera a si próprio e aos demais entes e meio ambiente como portadores de uma humanidade (ou seja, uma condição reflexiva) compartilhada. Sua interpretação desvia o olhar do “lugar-comum” do relativismo cultural (que pressupõe um multiculturalismo) para o multinaturalismo. Desse modo, Viveiros de Castro (2015b) se coloca contra a existência de uma metaontologia que pressuponha um *ser* para todas as criaturas e defende a existência de uma *alteridade* ontológica autodeterminada.

Isso desafia a episteme (por desassociar a determinação ontológica ao observador) e o objeto (a cultura) da antropologia. A missão da antropologia passa a ser, sob essa perspectiva, a identificação da “autodeterminação ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a) dos grupos étnicos, bem como o reconhecimento das reflexões que esses povos produzem sobre a existência e a natureza dos seres como um *corpus* sistemático de conhecimento. E isso leva a mudanças profundas

nos fundamentos filosóficos da antropologia, porque implica uma ampliação da concepção ontológica de ser e de suas relações com o mundo: o ser *humano* passa a ser apenas um, dentre uma miríade de outros seres de igual potencialidade de ação.

Ao realizar uma longa pesquisa etnográfica com os povos ameríndios do Brasil, Viveiros de Castro (2015a) percebeu que seria necessário requalificar o debate culturalista. De fato, seria necessário perturbar o cânone teórico-conceitual da área. Ao retirar a centralidade da cultura como um conceito genuinamente antropológico – comum à matriz representacionista da antropologia culturalista, especialmente aquela produzida em meados de 1980 sob a influência da virada linguística<sup>3</sup> –, quiçá seu conceito fundamental, Viveiros de Castro subverte um dos maiores pilares de sua área. É a partir disso que ele cria uma “alter-antropologia indígena” às avessas da antropologia ocidental. Nela há espaço para uma nova dupla conceitual: o perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo ontológico. Nesse caso, estamos falando de conceitos genuinamente brasileiros, pois nascem inspirados em etnografias nacionais realizadas por um pesquisador brasileiro.

A cosmologia indígena entende que os diferentes seres (humanos ou não humanos, já indicando, aqui, uma variedade das naturezas) apreendem o mundo a partir de pontos de vista distintos (“perspectivismo – epistemológico”). Os humanos veem-se a si próprios como humanos e veem os animais como animais. Mas os animais predadores e os espíritos, por outro lado, veem os humanos como animais predadores, ou mesmo como espíritos, logo, como não-

---

<sup>3</sup> A crítica ontológica à matriz iluminista de Kant leva os autores da virada ontológica na antropologia a uma segunda crítica, que se dirige à matriz representacionista comum na antropologia culturalista, especialmente aquela produzida em meados de 1980 sob a influência da virada linguística, particularmente de Heidegger, Dewey, Wittgenstein e Davidson, visto que ela esvazia a noção de natureza, tornando-a mera expressão das representações culturais.

humanos. E quando estão em seus próprios grupos, os animais se apreendem como antropomorfos. O seguinte relato de Viveiros de Castro (2015a, p. 29) demonstra essas diferenças de perspectivas:

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma “se veem como” pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, “são” pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo. O que essas pessoas veem, entretanto – e que sorte de pessoas elas são –, constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena.

Logo, isso indica que existe uma unidade do ânima<sup>4</sup> e uma multiplicidade de corpos. Os corpos seriam como uma “roupa” que esconde a humanidade interna, o espírito compartilhado. Por isso se pode falar que o espírito interno é uma unidade transespecífica aos seres, que Viveiros de Castro (2004ab) denomina como “sobrenatureza”, que é capaz de dar uma “perspectiva”, uma capacidade interpretativa do seu mundo aos existentes. Isso somente é possível porque a cosmologia indígena entende que o mundo é povoado por diversos agentes subjetivos (sejam eles humanos ou não humanos, como deuses, animais ou fenômenos climáticos) que possuem uma mesma condição anterior de humanidade, e que têm disposições cognitivas (de interpretação do

---

<sup>4</sup> A noção de ânima remonta à psicologia de Carl Jung e indica um princípio espiritual que dá vida aos corpos físicos.

mundo) próprias, a despeito de suas formas físicas distintas. As mitologias indígenas mostram isso ao relatar os modos como os animais perderam os atributos humanos com o passar do tempo. Ou seja: eles já foram humanos, essa humanidade foi uma condição dada a eles.

Somente alguns indivíduos indígenas têm a capacidade de adotar a subjetividade alheia e ver o mundo a partir de uma ótica não-humana, assumindo, assim, a perspectiva do outro, como o xamã. Ele é quem dialoga com os seres não-humanos a ponto de entender que também eles têm um sistema social organizado, de modo que podem se tornar entes antropomorfos. Desse modo, o xamã cruza a barreira física do outro, mas dentro de um terreno existencial comum: o da humanidade. Nos próprios termos de Viveiros de Castro (2004b, p. 226), “a ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular”. Uma “epistemologia constante, ontologia variável”. Dito de outra forma, o modo de ver o mundo é o mesmo, pois todos têm a condição de humanidade anterior, o que muda é o próprio mundo para cada ser, que leva a uma perspectiva específica do agente sobre os outros seres.

Esse perspectivismo, que é epistemológico, implica, para Viveiros de Castro, em um “multinaturalismo ontológico”, entendido como a existência de múltiplas naturezas. A estrutura física externa (visível), a primeira estrutura ontológica dos seres, não precisa corresponder necessariamente à estrutura interna (invisível), a segunda estrutura ontológica. As duas dimensões (externa e interna) não estão necessariamente atreladas. Isso abre a possibilidade de uma antropomorfização de entes não humanos, como já relatado, bem como de uma animalização da humanidade (como no caso do xamanismo, que rompe a barreira física da animalidade e é capaz de personificar tais

seres). Vê-se, assim, que existem potencialidades virtuais dos espíritos internos, a despeito de suas formas atuais externas.

Quando Viveiros de Castro (2014b, p. 189) relata a cosmologia Araweté ele demonstra que, no princípio dos tempos, a humanidade (Bide) e a divindade (Maï) eram unas. À medida em que se separa o céu e a terra, cria-se essa distinção cruel: os deuses partiram daqui e levaram a vida eterna com eles, abandonando a humanidade, e colocando-a em uma situação de minoridade ontológica. Aliás, esses traços de ferocidade e de periculosidade dos Maï aparecem em diversos mitos e rituais. É interessante notar que, após a morte, acreditam os Araweté, os humanos são os únicos existentes que vão ao céu por suas almas, ao lado dos Maï, retomando a sua situação de celestialidade. Os mortos podem, inclusive, casarem-se com os deuses, pois são como eles. Por isso, os humanos se mostram distantes dos Maï, ao mesmo tempo em que compartilham uma ancestralidade comum.

A cosmologia indígena coloca, assim, a humanidade, a animalidade e os espíritos em um *continuum*. Não há diferença ontológica entre o ser humano e os animais, os espíritos e outros seres não humanos, pois todos compartilham um estado de humanidade por meio do ânima. Esse estado de humanidade deve ser entendido como o caráter reflexivo dos existentes. Todo animal ou espírito já foi, nessa perspectiva, um ser humano. Eles podem, no atuar de suas vidas, terem perdido os atributos humanos, mas, de todo modo, já compartilham desse estado de humanidade por suas almas. Para usar as próprias palavras de Viveiros de Castro (2004b), os não-humanos são ex-humanos. Se um ser existe, se está no mundo, é porque possui capacidades agenciais de pensar e de transformar a realidade, independentemente de sua forma física externa. O que muda nos seres são as suas manifestações internas, as suas naturezas próprias, como o estado animalesco ou espiritual, por exemplo.

Os relatos que Viveiros de Castro (2014a) traz sobre os Yawalapíti, um povo aruaque do Alto Xingu, ajudam-nos a ilustrar do que se trata esse multinaturalismo. Os Yawalapíti organizam a sua macrotaxonomia a partir dos homens (ipúla), dos animais (mína, que inclui somente algumas ordens animais) e dos espíritos (apapalutápa, sendo que a essência desses espíritos é chamada de kumã). Os demais entes e objetos do mundo, que poderiam ser entendidos como “coisas”, são chamados de yakawaká, sendo que, dentre essas coisas há uma subdivisão em: bens (apapála, que indicam uma condição material) e seres vivos (ipúla). Os homens e outros seres vivos (como certas ordens animais e vegetais) compartilham essa classificação de ipúla – e há, aliás, alguns interlocutores de Viveiros de Castro que também colocaram os espíritos nessa classificação, destacando, entretanto, o seu caráter invisível. A ipúla indica aquilo que ainda está “vivo” de alguma forma, como o peixe cru ou o pau verde, e, especialmente, aquilo que ainda não foi transformado diretamente pela ação humana. Vê-se, assim, que os seres humanos e os demais entes vivos não estão diferenciados ontologicamente. Todos são ipúla.

Uma relação muito interessante se dá entre os humanos (ipuñõñõri) e os animais terrestres (apapalutápa-mína), pois, ainda que ambos sejam ipúla, entende-se que os animais terrestres estão em uma categoria entre humanos e espíritos. Aquele animal terrestre que está mais próximo dos espíritos é a onça (yanumaka). Afinal, ela é o único ser que não tem nenhum medo (kawíka) dos homens. Ao contrário, são os humanos que demonstram temor, pois ela deles se alimenta. O ciclo se compõe de onças que comem homens e de homens que comem macacos kúji-kúji – pelo motivo diametralmente oposto da onça, já que se trata de um animal terrestre muito distante dos espíritos. Por isso, disse um interlocutor a Viveiros de Castro (2014a, p. 32) que “gente é macaco de

onça”, e continua, “os primeiros macacos eram bebês do sexo masculino abandonados [...]. Estes são, portanto, humanos que reverteram ao mundo natural, província dominada pela figura do jaguar, de quem os humanos se separam no início dos tempos”. Ou seja: os macacos estão muito próximos da igual humanidade.

Esses exemplos nos mostram um estado de humanidade compartilhado, que é visível nos mitos indígenas, a despeito dos diferentes *status* atribuídos a humanos, a alguns animais e aos espíritos. Nessa cosmologia não há uma diferença de representação, de modos de enxergar o mundo, entre os indígenas e os seres não-humanos. Ao contrário, todos os seres apreendem o mundo da mesma forma, a partir das mesmas disposições cognitivas. Por isso, Viveiros de Castro (2015a) afirma existir, entre ameríndios, uma só cultura, porém, o que muda aos existentes é o próprio mundo: o que para os indígenas é um fermentado de mandioca, para os mortos é um cadáver podre, por exemplo. Enquanto para Viveiros de Castro a realidade se mostra multinatural e unicultural, para Weber, entretanto, a plataforma natural-cultural parecer ser o oposto.

### **3. Natureza e cultura em Weber**

Para investigar a relação entre natureza e cultura na teoria de Weber, dada a extensão de sua obra, decidi focalizar a exegese nos textos de caráter “epistemológico”<sup>5</sup>, especificamente aqueles que compõem a

---

<sup>5</sup> Há diversos textos que cabem sob esse guarda-chuva “epistemológico”. Aliás, a própria Marianne Weber lidou com esse problema ao organizar uma publicação póstuma daquilo que foi chamado de *Ensaio reunidos de teoria da ciência* (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*), também conhecida como *Wissenschaftslehre*. Ainda que Weber tivesse deixado algumas pistas em suas cartas<sup>5</sup> sobre quais textos deveriam compor sua coletânea de escritos lógico-metodológicos, Marianne estava diante de inúmeros artigos publicados nas revistas *Archiv* e *Logos*, além de textos do espólio, bem como dos interesses conflitantes dos editores.

MWG I/7<sup>6</sup> – para o termo *Natur* (natureza), os escritos sobre Roscher e Knies e sobre Stammler; para o termo *Kultur* (cultura), o famoso artigo da *Objetividade do Conhecimento*. Por isso, essa tríade de textos será, a partir de agora, analisada em pormenores – pois neles Weber discute diretamente o problema dos limites, diferenças e especificidades do conhecimento nas ciências sociais/históricas/do espírito e nas ciências naturais. Ao fazê-lo, ele aborda a diferença de objeto de ambas as ciências, distinguindo aquilo que é “natural” daquilo que é “cultural”.

No ensaio sobre Roscher e Knies, Weber (MWG I/7) chegou ao problema da natureza humana a partir de críticas à interpretação de ambos os autores. Knies é aquele que entende que a ação humana é determinada por fatores naturais, materiais e pelo livre-arbítrio. Desse modo, ele integra, em um único modelo de ação, a vontade pessoal e a determinação natural. Knies subtipifica a ação humana em, justamente, a ação irracional-individual, e, portanto, “livre”, (intitulada por Weber, literalmente, de “*freies*” und *daher irrational-individuelles Handeln der Personen*) e a condição natural da ação determinada legalmente (originalmente: *gesetzliche Determiniertheit der naturgegebenen Bedingungen des Handelns anderseits*). O curioso é que Knies mistura livre-arbítrio com irracionalidade (ação livre) e determinação natural com legalidade (ser regido por leis). Um dos motivos dessas confusões está na psicologia de Wundt, na qual ele se apoia, visto que Wundt desconsidera os juízos de valor na constituição dos fenômenos culturais, reduzindo tudo à lógica causal-explicativa.

---

<sup>6</sup> Eu abordarei somente os textos da MWG I/7, pois eles têm como preocupação direta com a formulação de princípios epistemológicos para as nascentes ciências sociais, em contraposição às ciências naturais (LICHTBLAU, 2002). Minha decisão também está amparada por uma pesquisa preliminar dos termos *Natur* e *Kultur* (e seus correlatos) na MWG I/7 e na MWG I/12, na qual constatei que ambos os termos são utilizados em pouquíssimas passagens dos textos da MWG I/12, se comparada às utilizações recorrentes na MWG I/7.



Ao rebater essas perspectivas, Weber faz importantes apontamentos sobre o papel e o peso da natureza humana sobre as ações individuais. Ele reconhece que as ações humanas podem ser analisadas do ponto de vista de um processo físico, e que, nesse caso, ela é bastante complexa, mas ela também possui uma dimensão cultural (MWG I/7, p. 277). Aqui, Weber ainda não está desenhando os princípios de orientação do curso externo da ação pela expectativa das ações alheias, o que é típico da “ação social” (*soziales Handeln*) formalmente apresentada em *Grundbegriffe*, mas somente está refletindo sobre a “ação humana” (*menschlichen Handelns*) (MWG I/7, p. 280), aquela ação composta por um comportamento humano ao qual há um sentido atribuído, ainda que não esteja orientada pela expectativa da ação alheia. Ele afirma, nesse sentido, que a análise da ação humana (nesse caso, sua dimensão cultural, e não física ou biológica) exige (i) explicação causal aliada (ii) à compreensão do motivo concreto interno inerentemente experimentado (*innerlich “nacherlebbares” konkretes “Motiv”*), ou também chamado de sentido (*Sinn*).

Nota-se que, em relação ao exposto, Weber não mistura o conceito de ação social com o que é legalidade. Qualquer ação que possui um sentido e que está orientada pela expectativa da ação alheia é, nesse sentido, social, tampouco adere à ideia de Knies de que uma ação livre é irracional. Na verdade, a irracionalidade está ligada, na teoria de Weber, à dimensão natural; Toda “ação individual é, devido a sua interpretabilidade significativa [que tem sentido], – na medida em que isso é suficiente – em princípio especificamente menos ‘irracional’ do que o processo natural individual” (MWG I/7, p. 278).<sup>7</sup> Ou seja, há sempre

---

<sup>7</sup> “Individuelles Handeln ist, seiner sinnvollen *Deutbarkeit* wegen, – soweit diese reicht – prinzipiell spezifisch weniger ‘irracional’ als der individuelle Naturvorgang” (MWG I/7, p. 278).

uma irracionalidade naquilo que não é compreensível, como no caso dos eventos naturais. Mas com a ação humana, dotada de sentido, é diferente. O sentido é o que torna legível a causa, a motivação própria da ação, a sua razão de existir (MWG I/23, nota 7). “Mas nossa necessidade causal também exige que, onde em princípio existe a possibilidade da ‘interpretação’, ela seja realizada”, e Weber (MWG I/7, p. 280)<sup>8</sup> segue afirmando que “a mera relação com uma regra de acontecimentos somente observada empiricamente, por mais estrita que seja, não é suficiente para interpretarmos a ‘ação’ humana”, por isso, “nós exigimos a interpretação do ‘sentido’ da ação”. A ação é aquela em que, para além do fenômeno natural, há um sentido, uma motivação, uma significação que lhe é própria.

Posto esse princípio metodológico, Weber está munido de ferramentas para traçar uma importante distinção inicial (que também será apresentada em *Grundbegriffe*) entre a ação humana (*Handeln*) e o comportamento (*Verhalten*): “o auto-comportamento [*Sich-Verhalten*] humano (‘ação’) pode ser ‘significativamente’ interpretado em uma maneira específica por nosso interesse *causal* na explicação ‘histórica’ de um tal ‘indivíduo’”, logo, “na medida em que é orientado por valorações significativas ou pode ser confrontado com elas, a atividade humana pode ser ‘evidentemente compreendida’ de uma maneira específica” (MWG I/7, p. 355).<sup>9</sup> Ou seja, esse “auto-comportamento humano” (a ação) se distingue do mero comportamento porque ele é

---

<sup>8</sup> “Unser kausales Bedürfnis *verlangt* nun aber auch, das da, wo die Möglichkeit der ‘Deutung’ prinzipiell vorliegt, sie vollzogen werde, d. h. die bloßen Beziehungen auf eine lediglich empirisch beobachtete noch so strenge *Regel* des Geschehens genügt uns bei der Interpretation menschlichen ‘Handelns’ nicht. Wir verlangen die Interpretation auf den ‘Sinn’ des Handelns hin” (MWG I/7, p. 280).

<sup>9</sup> “[...] wird ‘sinnvoll’ deutbares menschliches *Sich-Verhalten* (‘Handeln’) in spezifischer Art von unserem *kausalen* Interesse bei der ‘geschichtlichen’ Erklärung eines solchen ‘Individuums’ erfasst; – endlich: soweit es an sinnvollen ‘Wertungen’ orientiert oder mit ihnen konfrontierbar ist, kann menschliches Tun in spezifischer Art ‘evident’ ‘verstanden’ werden” (MWG I/7, p. 355).

capaz de ser interpretado por seu significado. Isso o eleva ao *status* de ação, e não somente de comportamento instintivo ou natural. Na medida em que o fazer humano é dotado de sentido, há o desenvolvimento de uma ação propriamente dita. Esse sentido é o que possibilita o surgimento do mundo sociocultural, porque é capaz de conectar a intencionalidade humana a coisas que não fazem parte de sua mente (como os outros agentes e o mundo exterior).

Em termos esquemáticos, podemos colocar as diferenças entre *Verhalten* e *Handeln* dessa forma (conforme a apresentação de *Grundbegriffe*): a ação (*Handeln*) é um comportamento (*Verhalten*), no entanto, trata-se de um comportamento ao qual o agente social atribui um sentido subjetivo (MWG I/23). É interessante notar que Weber conecta o comportamento a uma atitude simplesmente reativa, como no caso dos processos psicofísicos (*psychophysischer Vorgänge*) (MWG I/23, nota 2). Desse modo, ele demonstra que a Sociologia leva em consideração os processos sem sentido (isto é, comportamentos), como ocasião, estímulo ou obstáculo para a ação humana (MWG, I/23, nota 4), ainda que eles não configurem objetos de compreensão para nós, e, tão logo, não sejam o objeto da Sociologia. Por exemplo, diferenças na herança biológica, o fato fisiológico da necessidade da alimentação ou os efeitos da velhice (MWG, I/23, nota 4), ou, ainda, a associação de células, um complexo de reações bioquímicas ou a vida psíquica (*Vergesellschaftung von "Zellen" oder einen Komplex biochemischer Reaktionen, oder sein "psychisches" Leben*) (MWG, I/23, nota 9) podem ser aceitos pela Sociologia como dados, porém, não podem ser analisados por ela se não houver algum sentido subjetivamente intencionado atribuído a eles.

A menor unidade conceitual de Weber, ao menos em sua arquitetura conceitual de *Grundbegriffe*, pensando em termos micro-

macro, é o *Verhalten*. Esse conceito coloca o indivíduo mais próximo de seu estado natural (no sentido de próximo aos instintos provenientes do aparelho físico) e mais distante de uma situação cultural. Mas o que seria esse estado “natural”? Ainda é necessário compreender com qual conceito de natureza Weber está trabalhando nessa plataforma do *Verhalten*. Essa resposta nós encontramos no ensaio sobre Stammler, no qual Weber lança as primeiras diretrizes para uma crítica (pode-se dizer que, além de epistemológica, é também ontológica) à matriz materialista de interpretação da natureza.

Stammler lança a si mesmo um grande desafio: superar a concepção materialista da história a partir do que ele chama de um “idealismo crítico” – do qual Weber era um severo crítico. Sua concepção é “materialista” no sentido de que tudo está subsumido a uma matéria última. Para ele, os fenômenos naturais ou sociais expressariam essa “forma” do ser, esse geral-unitário comum a tudo. Tanto o objeto das ciências naturais (a *Natur*) quanto o das ciências sociais (a *sozialen Lebens* [vida social]) compartilham a “forma” do ser (entendida como uma consciência em conformidade com regras, especialmente as regras externas), mas que se diferem em seus conteúdos.

Interessa-nos, aqui, a distinção que o próprio Weber faz dos tipos possíveis de natureza, com a finalidade de demonstrar com qual deles Stammler parece se aproximar. Para fins de sistematicidade, recorreremos à classificação proposta por Schluchter (2015, p. 242): natureza *factual* (*sachlich*), vista como um complexo de objetos, coisas, tais como a natureza morta/estática e natureza viva/fenomenalística, pois ela engloba desde as árvores de uma praça (estática) até ciclones tropicais (fenômenos); natureza lógica (*logisch*), ou seja, a natureza como resultado de um ponto de vista cientificamente analisado por sua generalidade, suas regras válidas atemporalmente (como as ‘leis da

natureza’); natureza como uma *epistemológico/teoria do conhecimento* (*erkenntnistheoretisch*) fundamentalmente ligada às “ciência da natureza” (*Naturwissenschaft*), ou seja, aquele objeto passível de ser explicado por vias causais-generalistas; e natureza como o sem sentido em contraste com o significativo, ou seja, conceituada em termos da *teoria do valor* (*werttheoretisch*).

Para Weber, obviamente, o conceito de natureza ligado à teoria do valor é aquele que interessa diretamente à formulação de sua ciência. Ele afirma que a natureza é o “sem sentido” (*Sinnlose*) (MWG I/7, p. 542). Se não encontramos nela um sentido, tão logo ela será somente uma ocorrência natural que passa como algo sem valor ou significância para os agentes. Nesse ponto, os acontecimentos naturais se distinguem dos culturais justamente porque não foi concedido a eles um pleno sentido pelos indivíduos históricos: “o ‘sentido’ que pode ser concedido a um acontecimento ou objeto, ‘encontrado nele’, começando pelo ‘sentido’ metafísico de todo o mundo dentro de uma dogmática religiosa até o ‘sentido’ que o latido que o cão de Robinson ‘tem’ junto à aproximação de um lobo” (MWG I/7, p. 542).<sup>10</sup> Desse modo, só há algo “com sentido” porque os agentes assim tornaram possível, atribuindo valor.

Entendo que a diferença entre a natureza como “sem sentido” e o social como “com sentido” reside na ausência ou na presença de valores. Por isso Schluchter classifica este último conceito de natureza como uma teoria do valor. Porém, penso que essa noção de natureza demonstra, na verdade, quais são as propriedades culturais, do que se constitui a realidade social, que, em última instância, mostra-se como uma realidade antinatural. Por isso, esse conceito de natureza pode

---

<sup>10</sup> “der ‘Sinn’, der einem Vorgang oder Objekt zugesprochen, ‘in ihm gefunden werden’ kann, von dem metaphysischen ‘Sinn’ des Weltganzen innerhalb einer religiösen Dogmatik angefangen bis zu dem ‘Sinn’, den das Bellen eines Hundes Robinsons bei Annäherung eines Wolfes ‘hat’” (MWG I/7, p. 542).

também ser entendido como um conceito propriamente ontológico. A atividade humana tem o potencial de transformar significativamente a realidade, pois somente o indivíduo possui, nos termos de Weber (conforme o trecho acima), atividades de vida “superiores” e “espirituais”. Desse modo, a natureza é aquilo que ainda não foi modificado valorativamente pelo indivíduo.

Já que somente o ser humano é capaz de portar (*Träger*) (MWG I/23, cap. I, §1, nota 09) ações com sentido, é necessário entender como um ser vivo, que, assim como os demais seres vivos, é tão somente uma entidade biológica, diferencia-se deles ao produzir sentido. Afinal, quais são as características distintivas do ser humano que o permitem produzir algo além do físico: o sentido, e, tão logo, a cultura. Encontramos algumas pistas sobre essa questão ao nos direcionarmos aos estudos de Weber sobre a psicofísica, quando ele trava um diálogo com alguns psicopatologistas. Dada a consistência desse estudo, bem como a sua preocupação com a formulação de uma teoria da ação, tomaremos como foco, aqui, especificamente a sua *Psicofísica do trabalho industrial*, publicada em 1908.<sup>11</sup>

A já referida pesquisa de Weber empreendida para o *Archiv (Psicofísica do trabalho industrial)*<sup>12</sup> deveria responder à questão: o trabalho de longo tempo levou a um aumento de erros e à diminuição da produção? Para ele, por um lado, os trabalhadores aumentam o desempenho com vistas ao aumento do salário (por aumento de rendimento), porém, os impactos psicológicos e físicos podem se tornar um tanto dificultadores quanto aos facilitadores da performance. Weber (MWG I/11) sabia que, para entender mudanças no trabalho

---

<sup>11</sup> Sei que esse texto não está no *roll* daqueles que chamei de “epistemológicos”, mas entendo que ele lança luz justamente sobre essa dualidade “natural-cultural” intrínseca ao ser humano.

<sup>12</sup> Doravante, *Psicofísica*.

industrial, que influem sobre o corpo, seria necessário adentrar em outra literatura: a psicofísica, ligada à área da psicologia experimental. A psicologia experimental foi capaz de lançar luz sobre aspectos subjetivos e objetivos do trabalho industrial (SCHLUCHTER, 2000), de modo a constituir estratégias prático-experimentais para melhorar o desempenho laboral.

No entanto, é importante tomar nota de que a psicologia alemã, especialmente aquela desenvolvida no século XIX, tinha íntima proximidade com os padrões das ciências naturais. Além de uma metodologia semelhante, esses estudos também colocavam um grande peso causal sobre a determinação biológica dos indivíduos, como, por exemplo, sobre o trabalho. O próprio conceito de psicofísica (cunhado por Gustav Theodor Fechner) deixava claro o peso da dimensão biológica sobre a psíquica, pois entendia que tudo o que é percebido por uma introspecção, ainda que seja subjetivo, possui uma relação objetiva com o orgânico. Desse modo, seriam as mudanças físicas que levariam a mudanças psíquicas (SCHLUCHTER, 2000). Fechner, aliás, exerceu grande influência sobre as gerações posteriores de psicólogos, dentre os quais estão Emil Kraepelin e Wilhelm Wundt, autores com os quais Weber travou diálogo direto, respectivamente, na *Psicofísica* e em *Roscher e Knies*. Todavia, Weber (MWG I/11) manteve-se cético sobre qualquer determinação biológica (como a da herança genética) sobre a ação social. Afinal, muitos comportamentos são transmitidos de maneira inconsciente pela tradição ou pela imitação, por exemplo.

Nesse sentido, no que concerne à relação psico-e-física, Weber (MWG I/11, p. 165) afirma que “é necessário considerar as ‘qualidades fisiológicas fundamentais’ da personalidade como determinantes para o decurso do desempenho psicofísico, as quais determinam a forma

como o indivíduo ‘processa’ os ‘estímulos’ aos quais ‘reage’”.<sup>13</sup> Weber afirma, portanto, que as qualidades fisiológicas determinam o modo como o indivíduo reage (e não o modo como ele processa significados), demonstrando, assim, que a fisiologia está ainda no reino “natural”. Essa fisiologia própria ao indivíduo é decisiva para o seu rendimento físico e psicológico no trabalho.

O corpo humano é capaz de realizar movimentos (externos, puramente musculares) em determinados períodos do tempo, sejam eles conscientes ou inconscientes. Porém, quando realizados repetida e continuamente, podem levar a uma fadiga objetiva (muscular) e a um cansaço subjetivo (psíquico), fazendo com que haja a uma diminuição do rendimento do trabalho, afinal, diversas partes do corpo são envolvidas nessa atuação laboral: desde os órgãos, passando pelo sistema nervoso central e incluindo também a musculatura (MWG I/11). Todos trabalhando em conjunto, integradamente. Quando se age, mobiliza-se a competência psicofísica geral, ou seja, de todo o organismo e do sistema nervoso central. Isso demonstra que as atividades internas e externas estão imbricadas, são interdependentes na ação social.<sup>14</sup>

Nesse sentido, no que concerne à relação “psicofísica-e-social” deste texto, Weber entende que deve a Sociologia compreender esses

---

<sup>13</sup> “Es sei demgegenüber nötig, als entscheidend für den Ablauf psychophysischer Leistungen die ‘physiologischen Grundqualitäten’ der Persönlichkeit anzusehen, welche die Art und Weise entscheiden, wie der Einzelne die ‘Reize’, aufweiche er ‘reagiert’, in sich ‘verarbeitet’” (MWG I/11, p. 165).

<sup>14</sup> Mas há ações que, de tão repetidas, acabam por diminuir excessivamente o papel do sistema nervoso central, fazendo com que os impulsos volitivos sejam quase inexistentes. A frequente repetição de um rendimento laboral, por exemplo, leva o trabalhador a gradativamente realizá-lo sem consciência, ainda que ele seja um movimento mais rápido e uniforme, adquirido a partir da repetição. A ritimização do trabalho gera movimentos muito parecidos com reações, levando a uma “mecanicização” (*Mechanisierung*) e “automatização” (*Automatisierung*) dos movimentos (MWG I/11, p. 177), pois ela elimina movimentos que gastam excessiva energia e diminui a utilização (ao mínimo possível) dos órgãos. Na vida cotidiana, aliás, muitas de nossas ações seguem esse princípio, levando a um certo alívio do sistema nervoso central. A ação que será chamada por Weber (MWG I/23) de “tradicional” é justamente essa em que se mobiliza pouco as vontades subjetivas e age-se de maneira impulsiva e repetida, com pouco processamento psicológico.



processos objetivados no corpo, externalizados na ação, por seus motivos. Weber (MWG I/11) indaga o seguinte: se um trabalhador decide aumentar seu rendimento no trabalho, aprimorando seus movimentos na produção, quais são os motivos para isso? Aumentar seus ganhos materiais? Ser reconhecido pela empresa e por seus colegas de trabalho? Agradar alguma pessoa? Vê-se, com isso, que o físico e o psicológico funcionam como meios da ação do indivíduo, a qual está motivada por algo. Como Weber (MWG I/23, nota 7) vai esclarecer em *Grundbegriffe*, essa motivação constitui, para o observador, a razão, o fundamento da ação, e, para o agente, sua conexão de sentido.

Sobre isso, há um interessante exemplo formulado por Weber (MWG I/7, p. 542) para esclarecer a relação entre a “natureza” (no 4º sentido empregado por Weber) e a “cultura”. Duas pessoas que jamais tiveram qualquer tipo de interação social (como um europeu e um africano que saíram pela primeira vez de seus países) realizaram uma troca de objetos um com o outro. O movimento físico (muscular) – “externo” ou “externalizado”, por assim dizer – para um dar o objeto ao outro, implica certa “entidade” ou “ser” (*Wesen*) anterior: o sentido (*Sinn*). Senão, seriam como eventos soltos, perdidos na realidade. Weber (MWG I/7, p. 541) afirma que isso ocorre “pois esta ‘entidade’ consiste no sentido que ambos atribuem aos seus comportamentos externos” (*Denn dies ‘Wesen’ bestehe ja in dem ‘Sinn’, den beide diesem ihrem aussern Verhalten beilegen*). Ou seja: somente há uma atividade social de fato, quando esses agentes atribuem aos seus comportamentos algum significado, que, nesse caso, é o da troca.

Isso nos mostra que o modelo de funcionamento do mundo natural e do mundo cultural são distintos. Não há plena previsibilidade, muito menos imutabilidade, dos fenômenos culturais, porque eles dependem da intencionalidade e do poder criativo da ação social das pessoas. O ser

humano traz relatividade para a realidade por sua capacidade volitiva. Somente ele cria, nesse sentido, “cultura” (*Kultur*), como um fenômeno relativamente autônomo, como se vê em *A objetividade do conhecimento*. Esse ensaio pode ser entendido como uma continuidade dos debates realizados nos textos comentados anteriormente, pois, também aqui, Weber estava demarcando as especificidades da nossa área de atuação: uma ciência que investiga a produção social do ser humano. O objetivo fundamental desse tratado, elaborado por Edgar Jaffé, Werner Sombart e Max Weber, era apresentar as perspectivas teóricas e metodológicas da nova direção do *Archiv*: a conservação da objetividade científica, sem a defesa acalorada de bandeiras e juízos de valor subjetivos. Isso nos ajuda a entender o *status* cultural do ser humano, conforme explicarei nos parágrafos a seguir.

Weber bem sabia que o ser humano, aquele mesmo capaz de realizar movimentos físicos externalizados (conforme Stammler já havia nos mostrado e Weber havia aprofundado na *Psicofísica*), também tinha a habilidade de posicionar-se mentalmente no mundo: “porém, já não é mais tarefa possível da ciência transmitir a própria ponderação, mas sim do ser humano que tem desejos: ele pondera e escolhe entre os valores em questão segundo sua própria consciência e sua visão de mundo pessoal” (MWG I/7, p. 147-148).<sup>15</sup> Isso nos mostra que Weber parece traçar limites entre o ser “natural” (entendido como o ente físico-químico-biológico-psíquico) e o ser “cultural” ao reconhecer que, ao conferirem sentido às suas ações, tomando uma posição consciente

---

<sup>15</sup> “Abwägung selbst nun aber zur Entscheidung zu bringen ist freilich nicht mehr eine mögliche Aufgabe der Wissenschaft, sondern des wollenden Menschen: er wägt und wählt nach seinem eigenen Gewissen und seiner persönlichen Weltanschauung zwischen den Werten, um die es sich handelt” (MWG I/7, p. 147-148).

frente ao mundo, os indivíduos transcendem o universo instintivo, passando a se pautarem significativamente por uma função agentiva.

O interesse e a significação atribuída pelos seres humanos à transformação da natureza é o que qualifica esse processo como social, atribuindo a ele algo que não está em seu caráter objetivo. Desse modo, pode-se afirmar que a realidade está, ao mesmo tempo, “dentro de nós e fora de nós” (“*in*” *uns* und “*auser*” *uns*) (MWG I/7, p. 175), no sentido de que ela possui uma forma exterior e uma significação interior que é atribuída pelos seres humanos. Isso somente é possível, aliás, porque “nós somos pessoas de cultura (*Kulturmenschen*), dotadas da capacidade e da vontade de tomar conscientemente uma posição no mundo e atribuir a ele sentido” (MWG I/7, p. 188).<sup>16</sup> Essa afirmação de Weber é forte e categórica: nós somos seres de cultura, trata-se de um atributo intrínseco à nossa existência. Nesse sentido, existimos socialmente ao produzir cultura.

É precisamente essa significação, sua relação com valores, o que interessa às ciências culturais, e não os seus aspectos “sem sentido”. Afinal, a “cultura é um fragmento finito da infinidade sem sentido dos eventos mundiais ponderados com sentido e significado do ponto de vista das pessoas” (MWG I/7, p. 188).<sup>17</sup> É interessante notar que Weber não generaliza a realidade como completamente cultural. Ele reconhece a existência de fenômenos “sem sentido” (ou naturais), ainda que eles não interessem a nós. “A realidade empírica é, para nós, ‘cultura’ porque e na medida em que nós relacionamos com ela ideias de valor” (MWG

---

<sup>16</sup> “das wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewusst zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen” (MWG I/7, p. 188).

<sup>17</sup> “‘Kultur’ ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens” (MWG I/7, p. 188).

I/7, p. 181-182).<sup>1819</sup> Somente a cultura abrange elementos significativos que são compreensíveis aos pesquisadores. Essa perspectiva se mostra diametralmente diferente daquela de Viveiros de Castro.

#### **4. Como a ontologia plana de Viveiros de Castro ajuda a entender a ontologia estratificada de Weber**

Ambos os autores, Weber e Viveiros, têm posições ontológicas muito diferentes: para Viveiros de Castro há um multinaturalismo e para Weber há uma ontologia que coloca em patamares distintos a natureza (uma natureza, aliás) e a cultura, sendo que a natureza é o que torna possível a cultura, o que dá a sua ancoragem. Tais diferenças não constituem, para este estudo, um impasse. Ao contrário, elas são o motivo da escolha por Viveiros de Castro. Afinal, essa comparação nos permite compreender a especificidade da abordagem de Weber a partir da identificação das suas dissimilaridades com Viveiros de Castro. Desse modo, é importante esclarecer que este não se trata de um estudo sistemático sobre Viveiros de Castro, mas de sua utilização por contraste, para identificar aquilo que é específico a Weber.

Os conceitos de ontologia plana e de ontologia estratificada nos ajudam a demarcar, em termos contemporâneos, o modelo de ontologia de ambos os autores. O cenário de pano de fundo do debate entre ontologias planas e estratificadas se concentra no questionamento ao humanismo. A perspectiva de que os seres humanos possuem algum

---

<sup>18</sup> “Die empirische Wirklichkeit ist für uns ‘Kultur’, weil und sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen” (MWG I/7, p. 181-182).

<sup>19</sup> Gert Albert (2016) é um crítico dessa definição de cultura (de que a cultura pode ser formada por fenômenos naturais aos quais atribuímos significado), pois isso nos levaria a considerar determinados fenômenos naturais (como o tsunami que atingiu as costas do Japão em 2011) como fenômenos culturais. Para Albert, a definição de cultura de Weber é ligeiramente circular. Ele propõe mover o ato de atribuir significado para o centro da definição, de modo que a cultura seja entendida como o resultado da habilidade de tomar posição no mundo, de tornar eventos significativos.

estatuto de superioridade intelectual sobre outros seres passou a ser questionada entre os anos de 1980 e 1990 com a ascensão das tecnologias e com os avanços biotecnológicos. A perspectiva ontológica inspirada em Willard van Orman Quine e Gilles Deleuze ficou conhecida como ontologia plana (*flat ontology*)<sup>1</sup> graças a Manuel DeLanda (2002), fundador do termo. O adjetivo “plano” indica que todas as entidades do mundo social (desde sujeitos humanos até os objetos) têm o mesmo estatuto ontológico. Manuel DeLanda coloca a ontologia plana como contraposta à ontologia hierárquica ou estratificada – ou, para utilizar o termo de Schaffer (2009), ontologia ordenada (*ordered ontology*). Aqui, as entidades de base (em relação umas com as outras ou não) geram a hierarquia do social, ou seja, são as entidades de base que fundamentam (*grounding*) a existência de outras entidades de nível superior. Vamos à ontologia plana de Viveiros de Castro.

No que diz respeito a uma possível noção de cultura em Viveiros de Castro, pode-se entendê-la como uma perspectiva reflexiva intrínseca a cada ser materializada em suas almas. A cultura não é algo construído pela coletividade, mas ela é própria a cada qual. Trata-se da posse de um ponto de vista, que advém do estado de humanidade anterior compartilhado. Nesse sentido, não há “culturas”, um modo de vida coletivo específico, como se interpreta no modelo multiculturalista, mas, por outro lado, a cultura é entendida como própria do espírito reflexivo. Dessa perspectiva uniculturalista surge, então, o multinaturalismo enquanto uma tentativa de centralizar e potencializar a própria cosmologia indígena como fonte antropológica.

Sobre a natureza, pode-se dizer que Viveiros de Castro adota a matriz plana em dois níveis (interno e externo). A planicidade se demonstra no compartilhamento comum do ânima (interno). Podemos dizer, portanto, que os diversos seres e entidades estão no mesmo plano

ontológico na medida em que compartilham certo estado anterior de humanidade, essa subjetividade e intencionalidade humana, e, em consequência, cada um é capaz de ter seu próprio mundo, sua própria cosmologia. Diversas vezes Viveiros de Castro (2014a) ouviu seus interlocutores Yawalapíti (povo aruaque do Alto Xingu) afirmarem que “apapalutápa-mína é ipuñõñöri” (bicho é gente), até porque os humanos são um tipo, entre tantos outros, de apapalutápa-mína. Nesse ponto, tanto humanos quanto não-humanos têm o mesmo potencial de transformar o mundo, de atuar nele, já que a diferença entre eles não se dá no caráter exterior, porém, sendo interno a cada ser. Mas é interessante notar-se que, mesmo que “gente seja bicho”, essa gente se difere dos bichos em algum grau ou intensidade. Os humanos são semelhantes aos animais terrestres porque compartilham o ambiente e a forma de nascimento, porém, ao mesmo tempo, também são diferentes dos animais porque negam o seu estado de apapalutápa-mína.

Se a matriz plana se revela no *status* interno (no ânima), isso nos leva a termos que enfrentar o problema da existência externa diferente entre os existentes. É necessário entender, de antemão, que, nessa perspectiva, o corpo físico, exterior, entendido como um objeto da fisiologia ou da anatomia, não tem centralidade. Ele é algo como uma roupa que somente esconde a forma interna humana (forma que é visível aos seres da mesma espécie ou aos xamãs), que é o corpo verdadeiro, *nu de fato*. Há uma noção ampliada de corpo, entendido como corpo-afecção, como maneiras que formalizam um *habitus*, como um conjunto de maneiras e modos de ser, como um feixe de afetos e capacidades. Esse corpo-afecção é o que diferencia os seres, o que concede a eles múltiplas naturezas. Desse modo, o espírito, ou o ânima, é a forma reflexiva que aproxima os seres, enquanto o corpo-afecção é

o que os diferencia. E em ambos os casos, interno (interno-ânima) ou externo (corpo-afecção), a matriz plana é constatável, porque coloca todos os seres em igual potência de ação. É como se o subjetivo (interno) e o objetivo (externo) fossem descolados um do outro nesse esquema teórico, de modo que a manifestação externa não necessariamente corresponde à sua manifestação interna e vice-versa.

Nesse sentido, Viveiros de Castro realiza uma guinada ontológica plana quando constata que a cosmologia indígena não vê o mundo como o lugar de diversas culturas, mas como um espaço de diversas naturezas e uma só cultura (uma ânima, uma condição anterior de humanidade que indica certas disposições cognitivas), sendo que cada ser possui sua própria (ou próprias) manifestação interna (seja como humano, não humano, deuses ou outros) e externas (*habitus*). Estamos aqui nos referindo à ontologia plana, pois, nesse caso, não há uma hierarquia de propriedades entre essas naturezas. Todas compartilham do mesmo estatuto ontológico.

Weber, por outro lado, não recai em uma ontologia plana, mas cria uma estratificação ontológica da realidade social. Na verdade, duas estratificações, que implicam, ambas, em diferenças entre natureza e cultura. A primeira, entre humanos e não-humanos, ao afirmar que os indivíduos são seres capazes de portar (serem *Träger*) (MWG I/23, cap. I, §1, nota 09) ações com sentido, ou seja, de atribuir significado subjetivo ao mundo exterior. Esse é o elemento que permite a Weber reconhecer a passagem do ser humano enquanto uma mera unidade corpórea-psíquica (natural) para o ser humano enquanto um ser produtor de significados e valores (cultural). Nesse ponto, o ser humano, enquanto um ser com capacidade de se posicionar intencionalmente no mundo social por meio de uma projeção mental de significado, é diferente de outros seres.

Em decorrência da primeira estratificação (ser humano como capaz de produzir sentido, diferente de outros seres), há a segunda (que diz respeito à “criação” de tais indivíduos): a diferença entre os comportamentos, ações e ações sociais. O comportamento (*Verhalten*) é um fazer humano sem sentido subjetivamente visado. Ele está na linha limítrofe com o instinto e a reação surda, por isso se aproxima do estado humano mais “natural”. No entanto, à Sociologia cabe a investigação das ações sociais e não dos comportamentos. Essas ações sociais somente são possíveis quando há alguma atribuição de sentido (*Handeln*) e, especificamente, quando esse sentido e o curso externo da ação estão orientados, ambos, pela expectativa do comportamento de outras pessoas (*soziales Handeln*). Assim, a “cultura”, a produção de valores e significados, é um produto da ação (*Handeln*), e, em especial, da ação social (*soziales Handeln*). Com base nisso, argumento que em Weber sua ontologia é estratificada, visto que é somente o indivíduo quem estabelece condições para a existência das entidades sociais, da cultura propriamente dita, já que o indivíduo, ao atribuir significado à sua ação considerando os possíveis comportamentos dos demais agentes, realiza alguma mudança no mundo, criando propriedades emergentes.

Feitas as diferenciações entre a ontologia plana de Viveiros de Castro e a ontologia estratificada de Weber, gostaria de direcionar-me ao ponto crítico-reflexivo do meu argumento. Entendo que Viveiros de Castro descarta qualquer dispositivo dualista (como natureza/cultura) para a interpretação das categorias indígenas, especialmente os sistemas sociais do Xingu. No entanto, o fato é que, no que concerne à tradição ocidental, nós nos conhecemos através de categorias duais, dentre as quais está a natureza e a cultura. Como bem demonstra Schluchter (2011-2012), nossa conexão com a natureza é a base para que nossa conexão com a cultura possa funcionar. Isso me leva à necessidade de reconhecer que o objeto de



investigação de Viveiros de Castro e de Weber exige ontologias distintas. Da mesma forma que a ontologia estratificada não cabe à cosmologia indígena, tampouco a ontologia plana (ao menos para a interpretação da matriz natureza/cultura) é viável para a interpretação da realidade ocidental moderna.

Todavia, Viveiros de Castro (2004a) lança a proposta de interpretar a natureza da diferença do pensamento euro-americano em proximidade com o perspectivismo. Ele intenta que nossas análises científicas sejam realizadas à luz das perspectivas amazônicas, mais especificamente, que o procedimento acadêmico de comparação seja atualizado pela noção de “equivoco controlado” possível no perspectivismo, a partir da ideia de alteridade radical. Desse modo, a antropologia deve comparar a intenção de somente traduzir, mas não de interpretar ou explicar. Em relação a esse ponto eu tenho críticas. Transferir o perspectivismo, enquanto um eixo epistemológico, para toda a antropologia (e quiçá outras áreas das ciências sociais, como a sociologia), acaba por reforçar a tradição antropológica tradicional, conforme argumentarei doravante. Trata-se de um argumento falho em seu fundamento.

Se opor a dualismos estanques enraizados nas ciências sociais é um esforço importante porque coloca as teses em suspenso e permite uma aproximação menos preconcebida com a realidade. Mas Viveiros de Castro parece ter ido excessivamente longe na proposta de refundar a sua ciência. A consequência de sua proposta é preocupante, já que leva a um “etnocentrismo reverso”, como apontado Vigh e Sausdal (2014, p. 53), a uma desconsideração da especificidade do pensamento moderno e à tentativa de implantar a perspectiva indígena a toda ciência ocidental. Isso implica um rompimento com quaisquer diferenças entre humanos e não humanos em qualquer grau, mesmo que os seres

humanos tenham poderes e capacidades próprios à sua condição de humanidade reconhecidos cientificamente, que não significam necessariamente um *status* privilegiado frente a outros seres, mas que indicam características que lhe são próprias. Nossa capacidade comunicativa, de discutirmos, de nos posicionarmos, referenciarmos e valorarmos a realidade é única e não é encontrada nos demais seres do mundo. Eu gostaria de destacar o que já afirmei, que reconhecer aquilo que é próprio do ser humano não é colocá-lo em um *status* privilegiado frente a outros seres, mas é, sobretudo, reconhecer sua especificidade.

Quando se afirma que há uma humanidade comum e múltiplas naturezas, de igual estatuto ontológico, recai-se no paradoxo de que é a unidade que constitui a diferença. Sendo que essa diferença não possui propriedades ontológicas distintas. À vista disso, há um meta-problema a ser resolvido nesse caso (HEYWOOD, 2020). Qual a origem da diferença entre as múltiplas naturezas? Somente respondendo a isso é possível entender do que se constituem essas naturezas, o que permite a sua existência. Afinal, Viveiros de Castro parece recair em um paradoxo: é a semelhança (a humanidade comum) o que permite a diferença (o multinaturalismo). Não seria essa diferença algo cultural, no final das contas? Pergunto-me se ela, embora essa literatura tenha realizado importantíssimos avanços na interpretação da cosmologia ameríndia, não acaba reforçando o estatuto fundacional da antropologia culturalista, pois as múltiplas naturezas parecem advir de um *modus operandi*, de uma forma de manipular essa humanidade. O que quero dizer, afinal, é que também para o multinaturalismo a natureza parece estar contida na cultura.

Aliás, o argumento perspectivista, em específico, e os argumentos planos, em geral, propuseram-se a realizar uma profunda transformação no modo como pensamos a diferença, afirmando existir

uma alteridade radical: não as culturas, mas as naturezas é que são diversas. Porém, como bem mostrou Heywood (2020), o termo “naturezas” não está bem definido aqui. Não há um consenso, ou, pelo menos, uma definição precisa do termo. Essas naturezas parecem ser, concomitantemente, (i) propriedades (o aspecto constitutivo dessas coisas) e (ii) objetos (o corpo humano, o meio ambiente, os animais, o ânima) – lembrando, aliás, aquela divisão que demonstramos existir entre duas ontologias planas (interna e externa). As múltiplas naturezas se expressam como (i) propriedades, porque se tratam de potencialidades, de capacidades dispostas pelo ânima, pela humanidade compartilhada a diversos existentes. Desse modo, as múltiplas naturezas estão nos seres que as possuem. Os mitos demonstram isso ao ilustrar os diversos existentes que passaram a perder os atributos de humanidade. Porém, ao mesmo tempo, as naturezas também parecem ser (ii) objetos, uma forma externa dos seres. Os existentes ocupam corpos diferentes, sendo que esse corpo funciona, concomitantemente, como uma vestimenta que a encobre e como corpo-afecção. É esse corpo-afecção o que permite a constituição de uma cosmologia própria.

##### **5. Por uma leitura ontológica emergentista e relacional de Weber**

Com relação a esse problema, a ontologia estratificada de Max Weber se configura como uma interessante chave de interpretação do *modus operandi* do racionalismo moderno, porque ela capta as diferenças entre a natureza e a cultura a partir de uma posição não-reducionista (não reduzindo a natureza à cultura, nem a cultura à natureza): pode-se dizer que é uma posição “relacional” e “emergentista fraca”. Vou a cada um desses pontos. A natureza e a cultura, essas “coisas”, repelem-se mutuamente, e, por isso, não podem ser

enquadradas no mesmo plano ontológico: a natureza é tudo aquilo que não é cultura, e a cultura, por sua vez, é tudo aquilo que não a natureza (KOSCHORKE, 2010). Como se vê, “cultura é um fragmento finito da infinidade sem sentido dos eventos mundiais ponderados com sentido e significado do ponto de vista das pessoas” (MWG I/7, p. 188), e, ao mesmo tempo, “natureza é, então, o ‘sem sentido’, mais corretamente: ‘natureza’ torna-se um acontecimento/ocorrência se nós não perguntarmos por um sentido nela” (MWG I/7, p. 542). Trata-se de definições circulares, no entanto, assim como funciona com um ímã, a depender do lado em que colocamos essas coisas em contato, elas também podem se atrair mutuamente, de modo a revelar uma dependência recíproca. Se a cultura é o antônimo de natureza e vice-versa, precisamos entendê-las relacionalmente.

O ser humano é a entidade comum à natureza e à cultura. Esse é o elo básico para se falar tanto em comportamento natural quanto em cultura. Essa unidade corpórea, em vista de suas propriedades, é o que permite o social. Se tanto a natureza quanto a cultura têm essa entidade fundamental, precisamos agora nos perguntar sobre o que as distingue: o *Sinn*. As ações (que são comportamentos com sentido) são movimentos físicos dos indivíduos “motivados”, “intencionados”, “significativos”. Trata-se de uma atitude física com motivação psicológica capaz de constituir o social. Isso revela que o natural é condição de possibilidade da ação social. Nesse ponto estamos em completo desencontro com a classificação proposta por Viveiros de Castro, pois não observamos um relativismo natural e um universalismo cultural, mas o inverso. A forma humana está externalizada no corpo, visível a todos, demonstrando sua natureza una. O que diferencia os seres humanos é intrinsecamente o modo e a motivação pela qual eles agem e não as suas naturezas próprias.

Ainda que relacionadas, a natureza e a cultura apresentam propriedades distintas uma da outra. Trata-se de propriedades emergentes agregadas, levando a uma posição emergentista moderada. Não estamos nos referindo somente a uma emergência do social a partir da ação (ou do macro/ordem a partir do micro/ação social, como, vale ressaltar, alguns intérpretes já identificaram), mas de uma emergência anterior: da cultura a partir da natureza. O que eu quero afirmar é que para Weber a cultura é uma realidade emergente depois da natureza. No diálogo crítico que Weber faz sobre a síntese criativa de Wundt (no segundo ensaio sobre Knies) encontramos os indícios textuais para sustentar essa tese, conforme demonstrarei doravante.

Wundt acredita que os seres humanos são formados por processos corporais (fisiologia) e por processos da consciência (psicologia), sendo que à psicologia é atribuído um maior peso causal, de modo que a fisiologia é vista como mero meio para se alcançar os processos de consciência. Ele chega a essa conclusão a partir da psicologia experimental, na medida em que registra a variação de percepções quando há variações de intensidade dos estímulos (SCHLUCHTER, 2000). É curioso que a teoria de Wundt, herdeira do idealismo kantiano, pressupunha o progresso histórico da humanidade, como se pode depreender: psicológico! O aumento da energia psíquica seria um indício de que as pessoas estariam ampliando a capacidade de assimilar normas universalmente e atemporalmente válidas. Isso justifica, para Wundt, a existência de grandes personalidades históricas.

Essa sobrevalorização dos traços psicológicos (ou melhor: da consciência) recai sobre a sua perspectiva epistemológica. Para Wundt, a consciência tem uma atuação ativa, longe de qualquer mera soma passiva de seus elementos constitutivos. Ela é responsável por sintetizar sentimentos e sensações, e, a partir de um processo criativo, organizar

as informações de modo a constituir as ideias. Porém, para Weber (MWG I/7), essa suposta característica de “criatividade” da consciência atribuída por Wundt trata-se de um mero juízo de valor sobre as *Geisteswissenschaften*. Afinal, as ideias, no mundo real/empírico, não se constituem a partir tão somente de uma atitude criativa, mas sim por meio de um processo mais complexo de formação de novas propriedades. Aquilo que Wundt chama de “criatividade” é, na verdade, um momento causal, um efeito de algum fenômeno histórico.

Os dois exemplos formulados por Weber ajudam a explicitar esse problema: os processos químicos e físicos que levam à produção de carvão transformam a madeira em um novo produto, da mesma forma que a intuição de um profeta transforma uma mensagem em uma religião. “Considerando de um ponto de vista lógico, em ambos os casos [do carvão e do profeta] a sequência de mudanças qualitativas tem as mesmas características”<sup>20</sup> (MWG I/7, p. 254). E ele segue seu texto afirmando que isso não se trata de relações de valores (*Wertbeziehungen*), mas de relações causais! Dessa forma, mudanças qualitativas da realidade empírica não advêm da capacidade criativa da consciência da personalidade histórica (como previa Wundt), mas de mudanças causais do decurso histórico, de consequências de determinados fenômenos causais.

A partir de uma análise crítica da síntese criativa de Wundt, Weber formula os princípios de uma abordagem emergentista. Wundt parecia ter acertado parcialmente na resposta à seguinte questão: se as mudanças qualitativas do mundo não se resumem à capacidade criativa, elas são geradas a partir de quais tipos de fenômenos causais? Ele

---

<sup>20</sup> “Unter logischen Gesichtspunkten betrachtet, hat die qualitative Veränderungsreihe in beiden Fällen die gleiche Eigenart der Färbung” (MWG I/7, p. 254).

afirma corretamente que “as ‘formas psíquicas’ se sustentam em determinadas relações causais com os ‘elementos’ que as compõem”, ou seja, “também é claro: elas são claramente determinadas –, mas elas possuem, ao mesmo tempo, ‘novas propriedades’ que ‘não estão contidas’ naqueles elementos individuais”<sup>21</sup> (MWG I/7, p. 258). O erro de Wundt consiste em desconsiderar a existência de tais “novas características” também nos fenômenos da natureza – o que para Weber, aliás, trata-se da maioria dos fenômenos emergentes. Ele se equivoca ainda mais, segundo Weber, quando afirma que isso somente pode acontecer estritamente com fenômenos psicológicos. Afinal, para Wundt, o mundo natural funciona tão somente com um somatório de fatores, de modo que, um diamante, por exemplo, é somente um somatório de átomos. Isso porque os processos naturais seriam compostos pelos próprios elementos constitutivos, e não por interações ou relações entre tais elementos.

Para Weber, porém, tanto os fenômenos naturais quanto os culturais compartilhariam essa interação causal entre seus elementos constitutivos, o que resultaria em novas características. No caso dos fenômenos naturais, Weber (MWG I/7, p. 258) cita o mesmo exemplo utilizado por diversos autores emergentistas: a água. As moléculas de hidrogênio e oxigênio, quando juntas, formam algo novo, que possui propriedades não apresentadas por esses elementos separadamente. No caso dos fenômenos culturais, essa coisa chamada contemporaneamente de “emergência” advém da criatividade. Ou seja, não advém da criatividade de Wundt, e sim da criatividade dos agentes

---

<sup>21</sup> “Die ‘psychischen Gebilde’ stehen nach Wundt zu den sie komponierenden ‘Elementen’ zwar in bestimmten kausalen Beziehungen, – d. h. also doch selbstverständlich: sie sind eindeutig determiniert –, aber sie besitzen zugleich ‘neue Eigenschaften’, die in jenen einzelnen Elementen ‘nicht enthalten sind’” (MWG I/7, p. 258).

sociais, ao atribuírem sentido às suas ações sociais. “A ‘criatividade’ situa-se somente nisso, que, para a nossa ‘concepção’ da realidade histórica, o curso causal dos eventos capta um sentido que muda segundo o tipo e o grau”<sup>22</sup> (MWG I/7, p. 256). Essa criatividade é responsável, portanto, por criar propriedades na realidade histórica. Nesse ponto, nossa ciência se diferencia das ciências naturais porque nela há sempre um ponto de vista (*Standpunkt*), uma atribuição antropocêntrica (*anthropozentrischen Zurechnung*) de valor intrínseco (*Eigenwerts*) (MWG I/7, p. 256), que somente o indivíduo criativo (*schöpferisch Menschen*) é capaz de dar.

A emergência é, como se pode ver, o ponto-chave para compreender a relação entre a natureza e a cultura. Afinal, a cultura é uma realidade emergente da natureza humana, ou seja, ela surge da natureza, está assentada sobre ela. É nesse ponto que o multinaturalismo de Viveiros de Castro parece se equivocar enquanto chave de leitura do ocidente. A cultura depende da natureza (una), pois é dela que o ser humano, enquanto unidade psíquica e biológica advém. Somente quando novas propriedades são criadas com a capacidade criativa de atribuição de sentido ao mundo, pelo ser humano, é que a cultura surge enquanto uma realidade emergente depois da natureza.

A ontologia estratificada entre natureza e cultura, como essa adotada por Weber, pautada em poderes emergentes, não reduz a cultura à natureza, mas a reconhece como dependente das características fundamentais da natureza. Desse modo, é somente porque o indivíduo possui um aparato biológico e psicológico específico que ele é capaz de atribuir significados e de produzir valores. Esse

---

<sup>22</sup> “Das ‘Schöpferische’ desselben liegt lediglich darin, daß für unsere ‘Auffassung’ der geschichtlichen Wirklichkeit der kausale Ablauf des Geschehens einen nach Art und Maß wechselnden Sinn empfängt” (MWG I/7, p. 256).



indivíduo é um *grounding*, um fundamento indispensável para a cultura. Mas, é claro, estamos falando nesse caso de uma emergência fraca, pois o nível emergente (cultura) não é completamente independente do nível base (natureza). Daí nossa reivindicação de uma ontologia estratificada em Weber, ainda que a partir de uma emergência fraca. Assim, a cultura não se reduz a essa biologia ou às características psicológicas, ao contrário, ela é um produto com novas propriedades, uma coisa complexificada: algo capaz de interligar indivíduos diversos, com objetivos e intenções muito discrepantes, em torno de um valor comum.

### Referências

- ALBERT, G. Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Kulturgebundenheit und Zweckmäßigkeit der Begriffsbildung. In: SCHWINN, T.; ALBERT, G. (org.). *Alte Begriffe – Neue Probleme*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- DELANDA, M. *Intensive Science & Virtual Philosophy*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2002.
- HEYWOOD, P. “All the Difference in the World”: The Nature of Difference and Different Natures. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 50, n. 6, p. 543-564, 2020.
- KOSCHORKE, A. Zur Epistemologie der Natur/Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen. In: LEYTON, C. A. (org.). *Identität und Unterschied: zur Theorie von Kultur, Differenz und Transdifferenz*. Bielefeld: Transcript-Verl., 2010. p. 169-183.
- QUINE, W. O. A Logistical Approach to the Ontological Problem. In: QUINE, W. O. *The ways of paradox and other essays*. Nova York: Random House, 1966.
- SCHAFFER, J. On What Grounds What. In: MANLEY, D.; CHALMERS, D.; WASSERMAN, R. (org.). *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 347-383.
- SCHLUCHTER, W. *Grundlegungen der Soziologie*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

- \_\_\_\_\_. Natur und Kultur: Über die spannungsreiche Beziehung zwischen den Naturund Kulturwissenschaften. In: *Auszug aus dem Jahresbericht "Marsilius-Kolleg 2011/2012"*. Heidelberg: Marsilius-Kolleg, 2011-2012. p. 108-127.
- \_\_\_\_\_. Psychophysics and culture. In: TURNER, S. *The Cambridge companion to Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 59-82.
- VIGH, H. E.; SAUSDAL, D. B. From Essence Back to Existence: Anthropology Beyond the Ontological turn. *Anthropological Theory*, v. 14, n. 1, p. 49-73, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- \_\_\_\_\_. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití*, n. 2, v. 1, p. 3-22, 2004a.
- \_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, n. 18, p. 225-254, 2004b.
- \_\_\_\_\_. Capítulo 1. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014a. p. 17-60.
- \_\_\_\_\_. Imanência do inimigo. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014b. p. 186-219.
- \_\_\_\_\_. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a (versão online).
- \_\_\_\_\_. O conceito de sociedade em antropologia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014c. p. 207-219.
- \_\_\_\_\_. Xamanismo e sacrifício. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014d. p. 320-330.
- \_\_\_\_\_. Who's afraid of the ontological Wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate. *Cambridge Anthropology*, v. 33, n. 1, p. 2-17, 2015b.

[MWG I/7] WEBER, M. *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften*. Schriften 1900–1907. Organizado por Gerhard Wagner, em conjunto com Claudius Härpfer, Tom Kaden, Kai Müller e Angelika Zahn. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

[MWG I/11] WEBER, M. *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*. Schriften und Reden 1908–1912. Organizado por Wolfgang Schluchter, em conjunto com Sabine Frommer. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.

[MWG I/23] WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie (1919–1920)*. Organizado por Knut Borchardt, Edith Hanke e Wolfgang Schluchter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

# 6

## **A RECEPÇÃO DE MAX WEBER NO BRASIL E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O PARADIGMA WEBERIANO<sup>1</sup>**

*Carlos Eduardo Sell*

[dx.doi.org/10.223350/9786552720436-06](https://dx.doi.org/10.223350/9786552720436-06)

O que a recepção de Weber no Brasil pode contribuir com o desenvolvimento do Paradigma Weber? Esta pergunta já indica que este texto não se limita apenas a descrever historicamente o processo de recepção da sociologia de Max Weber no campo intelectual brasileiro. Seguindo a pista aberta por Wolfgang Schluchter (2007), o que se pretende desenvolver aqui é uma análise histórica com intenção sistemática. Isso não significa que o primeiro objetivo deste escrito não consista em (i) retratar a peculiaridade da recepção de Weber no Brasil. Todavia, busca-se ir além do aspecto histórico-interpretativo e, adotando uma perspectiva sociológica, um segundo objetivo buscado consiste (ii) em demonstrar também seu potencial analítico global. Tal desiderato implica superar uma visão difusionista e unidirecional para adotar uma hermenêutica global e multidirecional. Em vista desta perspectiva, a seleção, adaptação e modificação de conceitos de Weber, em função da realidade brasileira, não são entendidas apenas como aplicações: tais processos representam também um desenvolvimento teórico rico, criativo e original da sociologia weberiana. Por essa razão, além de demonstrar como Weber foi recebido no Brasil, o texto indaga ainda sobre como a sociologia brasileira - em sentido reverso - pode contribuir com o Paradigma Weber (ALBERT, 2003) no seu esforço de atualização da sociologia compreensivo-explicativa.

---

<sup>1</sup> Versão modificada de texto publicado como Sell (2022).

Para alcançar estes dois objetivos adota-se o método individualizante e o método generalizante. O primeiro consiste em descrever as etapas, processos e modalidades segundo os quais Max Weber foi interpretado e utilizado para entender o Brasil. Esse procedimento nos leva a dar mais ênfase ao particular e explicar a especificidade da recepção de Weber no contexto brasileiro. Mas não se pode ficar apenas nas diferenças, obliterando o aspecto geral. É necessário perceber também como a utilização de Weber para entender o Brasil, além de inovações teóricas, possibilita também compreender o processo de expansão e diferenciação da modernidade em escala global. Podemos afirmar assim que o esforço dos sociólogos brasileiros de linha weberiana em compreender a “modernidade luso-brasileira” converte-se também em esforço para explicar uma das variações do moderno. Por isso a sociologia weberiana do Brasil pode ser perfeitamente integrada na teoria da multiplicidade da modernidade (SCHWINN, 2006). Afinal, como nos ensina Max Weber, trata-se de partir da peculiaridade específica de um dos modos de ser moderno para, a partir daí, alcançar seu significado (*Bedeutung*) e sua validade (*Gültigkeit*) universais (MWG I/18, p. 101).

### **1. Weber e a formação do Brasil**

A recepção de Max Weber no Brasil está entrelaçada, mas não é idêntica à sua recepção no restante da América Latina (LAIS; WEISZ, 2016). Além da diferença linguística, as elites intelectuais brasileiras sempre se voltaram mais para a Europa e os Estados Unidos do que para seus vizinhos, o que constitui o principal fator a explicar a trajetória independente e peculiar que Weber percorreu na América de língua portuguesa.

Esta história pode ser dividida em três grandes fases. Nas duas primeiras predominam dois modelos de análise. A primeira fase está ligada aos processos de industrialização e urbanização do Brasil que se iniciaram no decorrer dos anos 30 do século XX e que levaram à fundação das primeiras universidades e cursos de ciências sociais no Brasil. Nesta fase foram elaboradas grandes interpretações weberianas do Brasil (Modelo sócio-histórico). O segundo ciclo está ligado ao processo de expansão e institucionalização da indústria cultural e do sistema universitário brasileiros (anos 60 e 70), o que representou um importante impulso para a tradução das obras de Weber e para o desenvolvimento de uma tradição de pesquisa teórica autóctone sobre o seu pensamento (Modelo metateórico). Embora estes modelos não possam ser inteiramente separados, como se ambos não estivessem presentes em ambas as fases, há uma nítida diferença de peso entre elas. Assim, podemos dizer que a primeira peculiaridade da recepção de Weber no Brasil é que a utilização de suas teses para entender a realidade social deste país é anterior e precede a uma discussão teórica ampla e sistemática de suas ideias. Na terceira e atual fase de recepção de Weber (anos 90), estes ainda continuam sendo os modelos de análise predominantes, embora, quanto ao seu conteúdo e suas orientações, possamos observar deslocamentos importantes.

Tomando estes dois modelos analíticos como referência, este capítulo não adota uma exposição rigidamente cronológica, mas tipológica. Começaremos analisando os principais pensadores que, a partir de uma perspectiva histórico-sociológica, nos legaram as grandes narrativas weberianas do processo de formação do Brasil (SELL, 2007). Peculiar a estas narrativas é o fato de que elas são fundamentalmente uma sociologia do Estado e não uma sociologia do capitalismo. Vejamos por quê.

### 1.1. Um tema esquecido: catolicismo e capitalismo

Ao contrário do Japão (SCHWENTKER, 1998), onde Weber foi utilizado principalmente para explicar como se dá o processo de transição para o capitalismo, no Brasil este nunca foi o tema dominante. Não que ele estivesse totalmente ausente, pois já em 1940 José Honório Rodrigues discutia as diferenças entre a ética católica e a ética calvinista para entender a influência da invasão holandesa no estado brasileiro do Pernambuco. Mais tarde, Vianna Moog (1954) apresentou o desbravador de terras paulistas (bandeirante) como o primeiro portador do espírito capitalista no Brasil, mas na realidade esta figura está muito mais próxima de um capitalista aventureiro do que de um sóbrio capitalista burguês. Para Florestan Fernandes (1976), a gênese endógena de um *ethos* capitalista no Brasil é resultado da dissolução do regime escravocrata e da lenta formação de um mercado de trabalho livre. Mas foi somente com o surgimento de novos tipos humanos como o “fazendeiro de café” e o “imigrante” que se criaram as condições psicossociais para o surgimento da mentalidade capitalista no Brasil.

Quanto ao catolicismo, ao contrário do que se possa imaginar, nunca foi visto pela maioria dos intelectuais brasileiros, a não ser por escritores de menor influência (PENA, 2017) ou que pouco aprofundaram o tema (CAMPOS, 1976), como um impedimento para o desenvolvimento capitalista. Bem ao contrário disso, o *brazilianista* Richard Morse (1988) chega a elogiar o papel do catolicismo na estruturação de outra forma de modernidade, distinta do modelo protestante norte-americano: a civilização ibero-americana. Sua obra desencadeou uma vasta polêmica, mas ele não pode ser considerado um sociólogo weberiano. Atualmente, apenas Cursino dos Santos (1993) investigou o papel do catolicismo colonial na gênese e persistência do

pensamento mágico no Brasil contemporâneo, mas seu estudo permaneceu restrito ao campo da sociologia da religião.

Que justamente no Brasil, uma nação católica e com passado escravocrata, os sociólogos inspirados em Weber não tivessem se preocupado em identificar qual teria sido o “equivalente funcional” responsável pela gênese do espírito capitalista pode até parecer espantoso, mas o bloqueio do assunto explica-se, em parte, por causa da influência da teoria da dependência, o que fez com que a pesquisa sobre o desenvolvimento do capitalismo no Brasil fosse praticamente monopolizada pelo marxismo. Não admira que seja justamente um sociólogo marxista (Fernandes) aquele que mais avançou na pesquisa sobre o espírito do capitalismo. Seus rastros ainda podem ser identificados no estudo que um de seus mais importantes discípulos - Fernando Henrique Cardoso (1972)<sup>2</sup> - realizou sobre o papel dos empresários no desenvolvimento econômico brasileiro.<sup>3</sup> Restou à tradição weberiana concentrar-se em outro ponto forte da teoria de Max Weber: sua sociologia da dominação, em particular na categoria do patrimonialismo.

### **1.2. A grande narrativa: a herança ibérica**

Existem muitos autores (como SCHWARTZMANN, 1988 e FRANCO, 1997) que procuraram entender o Brasil a partir do conceito de patrimonialismo, porém os mais influentes - no sentido de que se tornaram paradigmáticos na sociologia brasileira - são Sérgio Buarque

---

<sup>2</sup> O estudo realizado por Karl Löwenstein (1943) sobre o período de Getúlio Vargas, a pedido do governo americano, nunca foi traduzido e é praticamente desconhecido no Brasil, razão pela qual não o incluo na história da “recepção” de Weber *no Brasil*.

<sup>3</sup> Um importante estudo sobre o novo espírito do capitalista do empresariado brasileiro hoje pode ser encontrado na tese de Valarini (2018).



de Holanda e Raymundo Faoro (CAMPANTE, 2003). Ambos tiveram contato com a obra de Weber de forma diferente: o primeiro durante sua estadia na Alemanha (anos 30) e o segundo (anos 50) através da tradução espanhola de *Economia e Sociedade*, o que já nos mostra a importância do trabalho feito por José Medina Echevarría, em 1944. Eles também possuem entendimentos distintos do conceito de patrimonialismo. Holanda, em afinidade com a primeira definição de Weber, entende o patrimonialismo como prolongamento do *Oikos*; enquanto Faoro, mais próximo da definição apresentada por Weber na segunda fase de redação de *Economia e Sociedade*, define o patrimonialismo estamental como modelo de Estado (SELL, 2015).

#### **a) O *homem cordial* de Sérgio Buarque de Holanda**

Embora as referências teóricas do livro de Sérgio Buarque de Holanda (2013) - *As raízes do Brasil*, escrito em 1936 - sejam bastante ecléticas, Max Weber desempenha nele um papel analítico central. Além de combinar o estudo sobre a ética protestante com a sociologia da dominação e da cidade, ele também faz um amplo uso do método tipológico e comparativo de Weber.

Holanda começa seu livro com um contraste entre a cultura personalista dos povos ibéricos e a moral do trabalho dos povos protestantes. Enquanto a primeira favorece a organização espontânea e a cooperação social, a ênfase ibérica no mérito pessoal e na responsabilidade individual constituem barreiras para organizações sociais sólidas e duradouras. Essa falta de racionalização interna que advém do trabalho teve que ser substituída pela ação externa dos Estados. Sua análise comparativa prossegue através do cotejo entre a ética do trabalho e a ética da aventura que, com sua busca do lucro fácil

e rápido, orientou a colonização da América Latina. Esse é o motivo pelo qual o modelo econômico brasileiro foi baseado no emprego do braço escravo e na exploração extensiva e perdulária das terras de lavoura.

A segunda parte do estudo de Holanda organiza-se em torno da dicotomia entre o rural e o urbano. Enquanto no domínio espanhol as cidades obedeciam a uma lógica racional e planejada (Ladrilhador), do lado português as cidades surgiam de forma espontânea e aleatória (Semeador). Em consequência, a estrutura da sociedade colonial portuguesa está totalmente baseada no meio rural e no poder das famílias patriarcais. O resultado é o predomínio da comunidade doméstica sobre o Estado e a consequente invasão do público pelo privado. Mesmo com a ascensão das cidades (século XIX), as camadas da burocracia, recrutadas no seio das famílias patriarcais, transferiram esta lógica privada para a esfera do Estado.

Percorrido este caminho chegamos ao mais famoso tipo ideal de Holanda: o homem cordial. Este conceito não deve ser confundido com amabilidade, hospitalidade, generosidade, cortesia, bons modos ou mesmo refinamento. O homem cordial é expressão de “um fundo emotivo extremamente rico e transbordante” (HOLANDA, 2016, p. 254). Essas manifestações emocionais podem revestir-se de caráter afável e cortês, mas também podem tomar a forma de explosões de ira, revolta ou agressão. O conceito de homem cordial remete-nos, portanto, à ação social afetiva. Consequentemente, ao contrário da tese weberiana que vê na modernidade o predomínio de uma lógica racional de cunho valorativo (como no puritanismo) ou mesmo formal-instrumental (como no capitalismo), Holanda sustenta que a lógica de ação predominante na sociedade brasileira é permeada pelo sentimento.

Embora Holanda tenha modificado suas posições políticas entre a primeira (1936) e a segunda edição do livro (1958)<sup>4</sup>, ele sempre manteve a tese de que o Estado brasileiro não se orienta pela racionalidade formal-burocrática, mas pelo princípio patrimonial: “para o funcionário ‘patrimonial’, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular” (HOLANDA, 2016, p. 253). Sua tese sociológica é que no Brasil a esfera microssociológica, dada a centralidade dos elementos emocionais/pessoais, possui uma especial afinidade eletiva com uma estrutura política patrimonial na esfera macrossociológica.

#### **b) O patrimonialismo estamental de Raymundo Faoro**

Enquanto em Holanda encontramos uma sociologia de tipo sincrônico (comparativa), as duas edições (1958 e 1973) do livro *Os donos do poder*, de Raymundo Faoro, desenvolvem uma sociologia de tipo diacrônico que nos lembram a análise dos processos de longa duração (*long dureé*) encontrados na Escola de Annales. Seu desafio é explicar como o Brasil herda de Portugal o Estado patrimonial e como ele se reproduziu durante seis séculos, resistindo a todas as tentativas de ruptura e transformação.

Para fundamentar sua tese, Faoro combate duas ideias presentes na historiografia marxista brasileira da época: (i) a tese de que Portugal e sua colônia brasileira eram feudais e, (ii) a ideia de que o Estado representa os interesses das classes sociais. Esse é o motivo pelo qual o conceito central de sua interpretação do Brasil não é o patrimonialismo *puro*, mas o patrimonialismo *estamental* que Weber (MWG, I/23, p. 167) define como

---

<sup>4</sup> Na primeira edição (1936), Holanda opõe-se ao liberalismo. A partir das edições seguintes, ele inverte seu posicionamento e adota uma posição pró-liberal.

um tipo de dominação na qual “o administrador está na posse dos meios de administração, se não de todos, pelo menos de parte deles”.

A formação do Estado patrimonial começa em Portugal com a Revolução de Avis (1383-1385) e a ascensão de D. João I ao trono. Com a centralização do território e a integração da burguesia no comércio internacional, este país não conheceu o modelo feudal de relações de vassalagem. Sendo o Brasil resultado da empresa colonizadora do Estado português, este modelo patrimonial foi transferido para a colônia, primeiro através de capitânias geridas pela metrópole e, após, através da formação de um governo geral (1549). À medida que a estrutura burocrática do Estado brasileiro se expande e se consolida, as camadas aristocráticas e os setores da burguesia são integrados no interior do aparato administrativo. Este processo impede a gênese de uma sociedade civil formada por classes sociais autônomas em relação ao Estado e consolida o poder do estamento burocrático, o verdadeiro agente a comandar a história política do Brasil. Nem as forças centrífugas da independência (1822), do período monárquico (até 1889) ou mesmo a Proclamação da República (1889), conseguiram reverter o poderio desta estrutura política. Ao contrário, com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder (em 1929) e a formação do Estado-Nacional desenvolvimentista, ela se viu ainda mais reforçada.

Faoro destaca também que o Estado patrimonial está em afinidade e favoreceu o desenvolvimento do capitalismo politicamente orientado. Nem mesmo a transição do capitalismo comercial para o capitalismo industrial abalou esta estrutura política e, ainda hoje, por detrás de uma ordem política legal-burocrática, continua a operar a racionalidade material do patrimonialismo. Segundo sua visão imobilista da história, a modernização político-econômica do Brasil não significou seu ingresso na modernidade, quer dizer, o predomínio de valores liberais e

modernos. O patrimonialismo estamental constitui, portanto, o fator que explica toda a história, bem como todo o conjunto da estrutura política, econômica e social do Brasil contemporâneo.

Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro são reconhecidos como os maiores intérpretes weberianos do Brasil. Ambos desenvolvem uma sociologia *genética* que parte da história de formação do Brasil para explicar sua lógica evolutiva. É em função desta trajetória histórica que eles avaliam as possibilidades de modernização do país (*Path Dependence*).

## **2. A interpretação do pensamento de Max Weber no Brasil**

Este tópico trata (2.1) da tradução das obras, bem como (2.2) da pesquisa teórica brasileira sobre Max Weber. Procura-se evitar uma perspectiva internalista que leva em conta apenas os fatores nacionais, mas sem cair na perspectiva externalista, como se toda a discussão brasileira fosse cópia ou reflexo do que acontece no mundo. É necessário entender como a peculiaridade e originalidade da recepção de Weber no Brasil está entrelaçada com os padrões vigentes no cenário internacional.

### **2.1. Traduções**

1967 é ano que em aparecem as duas primeiras traduções, em português, de escritos de Max Weber: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, vertida a partir o texto inglês de Talcott Parsons, junto com a coletânea *From Max Weber* (GERTH; MILLS, 1947) e que, no Brasil, recebeu o título de *Ensaio de Sociologia*. Por essa razão, tal data pode ser considerada o símbolo de uma nova fase da recepção de Weber no Brasil na qual, de forma reflexiva, os acadêmicos brasileiros começam a interpretar teoricamente a teoria (metateoria) de Max Weber.

A partir daí as traduções das obras de Weber se multiplicam. Em 1968 é lançado, também a partir do inglês, a *História geral da economia* e, em 1972, com base no original alemão, *Ciência e Política: duas vocações*. Nesta mesma década, Maurício Tragtenberg (1974) organizou uma coletânea para a coleção *Os pensadores*<sup>5</sup> e, no ano de 1977 temos a publicação, desta vez a partir do francês, de *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais* (com alguns textos metodológicos de Weber). A década de 80 acrescentou poucas traduções sobre Weber, à exceção de uma pequena coletânea com seus textos sobre educação (*Sobre a universidade*). Mas, este cenário se modifica nos anos 90, pois agora todo o conjunto da *Wissenschaftstheorie* (em 1992 e 1995), além dos dois volumes de *Economia e Sociedade* (1991 e 1999), são traduzidos. Além disso, em 1991 Gabriel Cohn organiza uma influente coletânea com textos de Weber para a coleção *Grandes cientistas sociais*<sup>6</sup> e, na mesma década, aparece ainda uma nova tradução de *Parlamento e governo na Alemanha reordenada* (1993), bem como traduções de *A história agrária romana* (1994) e *Os fundamentos racionais e sociológicos da música* (1995).

Adentrando no século XXI, é a sociologia da religião e a sociologia política de Max Weber que vão estar no centro dos interesses. Em 2004 surge, desta vez a partir do original alemão, uma nova tradução de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Em 2017 e 2018 foram publicados *Confucionismo e Taoísmo* e *O judaísmo antigo* e, em 2020, por ocasião do jubileu de falecimento de Max Weber, mais uma tradução de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, juntamente com suas

---

<sup>5</sup> Com os seguintes textos: *Parlamento e Governo*, *Capitalismo e sociedade rural na Alemanha*, *O caráter nacional* e os *Junkers*, *História geral da economia* (Cap. IV), *A ética protestante* (capítulo II e V) e *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*.

<sup>6</sup> Com os seguintes textos: *As causas sociais do declínio da cultura antiga*, *O Estado nacional e a política econômica*, *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais*, *Tipos de dominação* e *As seitas asiáticas e a religiosidade de salvação*.

quatro *Anticríticas* e os dois ensaios sobre o as seitas nos EUA. Quanto aos textos políticos, em 2005 são traduzidas partes dos escritos sobre a Rússia (*Estudos políticos*) e em 2015 o Brasil recebe uma nova coletânea de *Escritos Políticos* de Weber, organizada na Inglaterra por Peter Lassmann e Ronald Spears.<sup>7</sup>

Observando o desenvolvimento histórico destas traduções podemos perceber que três países constituem as fontes dos escritos de Weber existentes em português: (i) Estados Unidos, (ii) Alemanha e (iii) França, o que nos diz muito sobre como a geografia global do conhecimento impactou a recepção deste autor no Brasil (CARVALHO, 2022). Mas, ainda que as traduções em espanhol tenham sido pouco influentes, é importante não esquecer da já destacada importância da tradução de *Economia e sociedade* feita por José Medina Echevarría, em 1944. A influência americana e a francesa foram mais fortes nos anos 60 e 70, pois a partir dos anos 90 é a língua alemã que se consolida como referência das traduções e das interpretações de Max Weber no Brasil.

## **2.2. Nível metateórico: entre Parsons e Marx**

No entanto, se quisermos entender em que medida o contexto internacional impacta as interpretações *teórico-analíticas* de Weber realizadas no Brasil, precisamos retroceder alguns anos na história (DIAS, 1973). Isso porque o primeiro intérprete de Weber no Brasil é o alemão Emílio Villems que havia estudado em Colônia e Berlim com Alfred Vierkandt e Richard Thurnwald. e que se tornou professor em São Paulo em 1936. É dele o primeiro artigo (*Burocracia e patrimonialismo*) dedicado a Max Weber em um período científico

---

<sup>7</sup> Com os seguintes textos inéditos: *A democracia constitucional na Rússia, Entre duas leis, Sufrágio e democracia na Alemanha e O presidente do Reich.*

brasileiro, seguido do escrito do literato Otto Maria Carpeaux em 1942. Logo no ano seguinte (1946), Alberto Guerreiro Ramos publica um artigo intitulado *A sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria e a prática da administração*, tema que ele voltará a abordar anos mais tarde em *A nova ciência das organizações* (1981), livro no qual ele parte da *Wertrationalität* de Weber para propor, contra a racionalidade instrumental, uma teoria substantiva da razão. A partir desta década Weber começou a ser utilizado em diversas áreas aplicadas da pesquisa sociológica. No entanto, interpretações amplas e sistemáticas sobre o pensamento da sociologia weberiana emergiram apenas lentamente e revelam uma forte influência de Talcott Parsons, além de conferirem especial importância à comparação sistemática entre Weber e Marx.

É justamente no líder de uma vertente marxista de pensamento - a escola sociológica paulista - que vamos encontrar a primeira grande discussão teórico-sistemática sobre o método sociológico de Weber. Com efeito, em seus *Fundamentos empíricos da explicação sociológica* (1959), Florestan Fernandes apresentou os métodos de Durkheim, Marx e Weber como diferentes soluções para o problema da indução empírica na sociologia. Refletindo a leitura weberiana de Parsons, Fernandes defendeu que Durkheim e Weber eram representantes de uma sociologia de tipo estático-formalista, razão pela qual ele sustente que é apenas em Marx que encontraríamos uma perspectiva histórico-dinâmica. Em vista disso, os conceitos sociológicos de Durkheim podem ser considerados “tipos gerais” ou “tipos médios”, enquanto os conceitos marxistas representavam “tipos extremos (no sentido histórico)”. Os tipos ideais de Weber, por sua parte, foram compreendidos por ele como “tipos essenciais”, dado que sua função consiste em apontar os elementos que definem os fenômenos sociais.



A tese de livre-docência apresentada por Gabriel Cohn, em 1979, pode ser considerada uma reação à leitura parsoniana de Florestan Fernandes (VILLAS-BÔAS, 2016), mas existem também alguns elementos de forte continuidade entre eles. Como seu antecessor, Cohn também analisa os tipos ideais, mas, partindo dos intérpretes americanos, ele minimiza a influência de Rickert em Weber e defende que os tipos ideais não devem ser entendidos como conceitos essenciais, e sim como conceitos genéticos. Vinculado à influência teórica da Escola de Frankfurt (Adorno), ele retoma o diálogo com Marx e apresenta Weber como um pensador crítico, mas resignado. Assim, enquanto Fernandes opunha Weber ao marxismo, Gabriel Cohn busca pontos de contato entre eles. É Marx, portanto, o elo de ligação entre ambos.

A discussão sobre os tipos ideais pode ser considerada a principal tema teórico da pesquisa brasileira sobre Weber, mas existe também um segundo ponto que alcançou um notável grau de maturidade e sofisticação analítica (SELL, 2020). Trata-se do debate sobre a natureza do liberalismo de Max Weber. Em 1973, um intelectual de formação marxista - Maurício Tragtenberg - defendeu uma tese de doutorado (*Burocracia e Ideologia*) na qual argumenta que Weber representava a consciência mais avançada do liberalismo de sua época. Essa tese foi vista de forma completamente inversa por José Guilherme Merquior, um diplomata brasileiro que, sob a orientação de Ernest Gellner, apresentou na LSE uma tese que realiza um estudo comparativo sobre a concepção de legitimidade de Rousseau e Weber (MERQUIOR, 1980), além de ter contribuído em uma coletânea alemã, na qual ele compara sistematicamente Weber e Sorel (MERQUIOR, 1988). Na década de 90, à medida em que ele se converte em defensor do liberalismo, sua crítica a Weber se acentua e ele passa a considerá-lo como um pensador semi-

liberal (MERQUIOR, 1991). Para o marxista Tragtenberg, Weber era liberal demais. Já para o liberal Merquior, Weber era liberal de menos.

### **3. Tempos de mudança: Max Weber no Brasil contemporâneo**

A partir dos anos 90, o Brasil procurou inserir-se de forma competitiva no cenário da globalização. Essa estratégia favoreceu o maior intercâmbio de estudantes e pesquisadores brasileiros com a Alemanha. Indicador do estreitamento destes laços entre os dois países são as viagens realizadas por Wolfgang Schluchter no Brasil (em 1997 e 2013), bem como a tradução de diversos livros e artigos seus (SCHLUCHTER, 1990, 1999a, 1999b, 2000a, 2000b, 2011, 2014, 2016, 2017, 2020), bem como de outros estudiosos alemães contemporâneos. Ao mesmo tempo, vários estudantes e professores brasileiros formaram-se na Alemanha ou mesmo realizaram estadias de pesquisa nas universidades alemãs.

Além disso, não se pode negligenciar a interpretação feita de Weber por Habermas em sua *Teoria da ação comunicativa* (1981), que teve forte impacto no Brasil. Isso significa que, neste país, a globalização de Weber significou também que sua recepção se tornou mais germanizada, embora a influência dos Estados Unidos e da França sempre se mantivessem presentes. Dessa forma, acompanhando a assim chamada *Weber-renaissance*, os interesses dos estudiosos brasileiros, tanto no campo estritamente teórico quanto empírico, deslocou-se para a sociologia da religião de Max Weber.

#### **3.1. Giro analítico: da sociologia política à sociologia da religião**

Como no período anterior, o tema dos tipos ideais continuou sendo um dos temas mais importantes da agenda de pesquisas sobre Weber

Brasil (GIGANTE, 2020; FANTA, 2014; CUSTÓDIO, 2016) e neste contexto o estudo de Marcos Seneda (2008) sobre o problema da evidência e validade nas ciências empíricas da ação pode ser considerada a investigação mais aprofundada sobre este tema. Aos poucos, o interesse pela epistemologia de Weber vem diminuindo na sociologia, embora a difusão de traduções sobre o paradigma Weber tenha sido bem recebida (SELL, 2014). Ao mesmo tempo, deve-se assinalar o renovado interesse de parcela dos historiadores pelo pensamento weberiano (MATA, 2013; VALLE, 2018). Além de pesquisar sua metodologia (MATA, 2019), eles também começaram a dar maior atenção para os escritos históricos de Weber, chegando inclusive a contestar o estatuto da primeira versão de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* como obra de sociologia, considerado, segundo este ponto de vista, um livro de história (MATA, 2006).

A relação entre as teorias de Weber e Marx ou o marxismo (STRAZZERI, 2022) continuam a ser uma vertente importante discussão que alcançou um novo patamar com a obra de Michael Löwy (2013). Inspirando-se em Merleau-Ponty, ele procurou ir além do aspecto comparativo para propor um marxismo weberiano. Partindo da expressão *iron cage* (*Stahlhartes Gehäuse*), Weber é interpretado como um crítico romântico do capitalismo, fundamento a partir do qual busca-se inseri-lo no marxismo. Michael Löwy (2003) também identificou no estudo de Weber sobre o *ethos* capitalista a tese implícita de que, ao contrário do que acontece no puritanismo, existe uma afinidade eletiva entre a visão católica e a crítica ao capitalismo. Esta afinidade seria a explicação da aproximação entre cristianismo e marxismo que vamos encontrar na teologia latino-americana da libertação.

A tentativa sub-reptícia de engolir Weber no campo do marxismo trai, evidentemente, o espírito de seu pensamento. De todo modo, no

campo teórico-interpretativo, a tendência mais importante vigente hoje no Brasil é a redescoberta da racionalização como eixo da teoria da modernidade de Weber. Esta guinada, além de motivar o estudo de seus estudos comparados sobre as religiões universais (FREITAS, 2007; PISSARDO, 2019), também foi o palco de uma interessante controvérsia intelectual. Ela começa com o estudo de Antônio Flávio Pierucci (2003) que, a partir de métodos inspirados na pesquisa bíblica (ele fora estudante de teologia em Roma,) realizou um minucioso estudo exegético de cada uma das dezessete passagens na quais Weber empregou a expressão desencantamento do mundo. Com base neste levantamento, ele identificou dois sentidos em que a expressão é utilizada por Weber: como desencantamento *religioso* ou como desencantamento *pela ciência*. Conforme sua interpretação, enquanto no primeiro sentido Weber se refere ao processo de eliminação da magia como meio de salvação, no segundo ele aponta para a ideia de perda de sentido. Para seus críticos, contudo, Pierucci esposava uma concepção teórica muito restrita (NOBRE, 2004) ou muito otimista (NEGRAO, 2005) sobre o desencantamento do mundo no Brasil.

Além disso, Pierucci sustentava que o conceito weberiano de racionalização era muito geral e impreciso e era somente através da ideia de desencantamento do mundo que a análise de Weber ganhava um sentido mais preciso. Foi para corrigir esta leitura que empreendi meu estudo sobre o significado do conceito de racionalização no esquema teórico de Weber (SELL, 2013). Além de explicar que ele é multi-dimensional (racionalidade de fins/valores, material/formal e teórica/prática), demonstro como Weber serve-se desta categoria como instrumento heurístico para desenvolver uma análise comparativa da peculiaridade específica do racionalismo ocidental frente a outras formas culturais de racionalismo. O desencantamento do mundo

constitui um dos critérios para apreciar o nível de racionalização das religiões e é central para que Weber descreva o processo de racionalização ocidental, mas não podemos resumir sua teoria a este conceito: o núcleo da teoria da modernidade de Weber é o conceito de racionalização.

### **3.2. As mudanças sociais no Brasil da era da globalização à luz de Weber**

A redescoberta dos temas da racionalização e do desencantamento no mundo não ficou restrita apenas à dimensão hermenêutica e teve forte impacto no modo como os intelectuais brasileiros de linha weberiana procuraram interpretar as transformações do Brasil no contexto da globalização.

#### **a) Consequências não-premeditadas: o papel dos evangélicos**

A primeira destas transformações é de cunho cultural. Com efeito, desde meados da década de 70, aquele que era o país mais católico do mundo começou a mudar seu perfil religioso e, atualmente, as estatísticas oficiais indicam que cerca de 22% da população brasileira declara-se evangélica. Foi para explicar esse notável processo de transformação cultural que Pierucci (1998) retomou – novamente de forma exegética – o conceito weberiano de secularização, cujo núcleo, na sua visão, era jurídico-político. Contrariando os teóricos da volta do sagrado, ele argumentou que o processo de declínio do catolicismo não implicava na negação, mas, na verdade, confirmava a efetividade do processo de secularização no Brasil. Somente uma cultura secularizada permite que as pessoas escolham livremente sua religião: a subjetivação da prática religiosa demonstrava que a cultura brasileira deixou de ser tradicional e se tornou plenamente moderna.

Além da influência de Pierre Bourdieu, a interpretação e utilização que Pierucci faz de Weber também possui fortes elementos parsonianos. Em sua leitura evolutiva, ele viu na ascensão do pentecostalismo um equivalente funcional (*Ersatz*) para explicar a transição da cultura brasileira do tradicional para o moderno. Dessa forma, inverteu completamente a maneira como Weber vinha sendo utilizado para compreender o Brasil: ao invés de uma *sociologia da reprodução* que enxerga a herança ibérica como uma barreira para a modernização, ele apresentou uma *sociologia da mudança* que apresenta o Estado laico e a pluralização da oferta religiosa como veículos de transformação do Brasil.

#### **b) A reforma do Estado e a equívoca crítica à teoria do patrimonialismo**

A partir dos anos 90, o processo de reformas econômicas do Brasil levou a sociologia weberiana do patrimonialismo de Holanda e Faoro ao centro do debate político-intelectual. Mas, enquanto as forças de orientação liberal do governo Cardoso (1995-2002) entendiam a sociologia do patrimonialismo como um meio para justificar o processo de privatizações, os intelectuais de esquerda se dividiram entre os que apostavam na sociedade civil como forma de superação do estatismo e aqueles que defendiam a manutenção e reforma do poder estatal para enfrentar o processo de globalização. À medida em que os governos de Lula (1995-2014) e Dilma Rousseff (2010-2016) optaram por este segundo caminho, a tese do patrimonialismo começou a ser cada vez mais criticada.

O mais vigoroso representante desta crítica é Jessé Souza que, na sua tese de doutorado - revisada e publicada no Brasil com o título de *Patologias da modernidade* - já propunha uma aproximação entre Weber

e a teoria crítica de Habermas (SOUZA, 1997). No seu livro *A modernização seletiva*, Souza (2000) critica Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro por reduzirem a história Brasil a um mero transplante externo do mundo ibérico. Esta teoria ignoraria os processos de modernização interna do país que se iniciaram em 1806 com a vinda da família real ao Brasil (formação do Estado Moderno) e com a abertura dos portos brasileiros ao comércio mundial, em 1808 (transição para capitalismo). Rejeita-se, assim, o diagnóstico de que, por conta de suas raízes ibéricas, o Brasil seria pseudomoderno. Contra esta suposta sociologia da inautenticidade, Souza propõe então sua sociologia da singularidade. Ao invés de pseudomoderno, o Brasil possui uma modernidade singular que combina instituições contemporâneas (Estado e Mercado) e a ideia moderna de sujeito com as inevitáveis consequências excludentes decorrentes da história da escravidão no Brasil.<sup>8</sup>

No entanto, não se pode simplesmente nivelar as obras de Buarque de Holanda e Raymundo Faoro: existem fortes diferenças metodológicas e políticas entre elas. Ademais, a interpretação histórica fortemente fatalista de Faoro não pode ser confundida com a interpretação mais aberta e contingente de Sérgio Buarque de Holanda. Por fim, não podemos ignorar também que a visão negativa do passado brasileiro é fruto de uma reflexão crítica que não pode ser totalmente desprezada, pois ambos buscavam identificar e remover os obstáculos – que ainda hoje existem – no momento em que o Brasil intensificava os seus esforços de modernização. A principal linha de interpretação weberiana

---

<sup>8</sup> Ao se tornar um intelectual público (integrando o governo de Dilma Rousseff), Souza (2007) voltou-se para o tema da exclusão e deslocou seus interesses para a estrutura de classes do Brasil. A partir daí suas críticas à sociologia brasileira do patrimonialismo se radicalizaram e ele procurou denunciá-la como ideologia que visa justificar a inferioridade do suposto malandro brasileiro frente ao puritano norte-americano.

do Brasil não deve ser simplesmente abandonada, mas reconstruída, pois descontados todos os seus limites históricos e analíticos, a sociologia do patrimonialismo brasileiro nos oferece uma valiosa caracterização sociológica de uma importante variação da modernidade: a modernidade luso-brasileira.

Atualmente, com o declínio dos estudos sobre o patrimonialismo, os estudiosos brasileiros vêm se voltando para o aprofundamento de concepção weberiana de democracia plebiscitária (SELL, 2010). Isso deixou o caminho aberto não apenas para explicar as características carismáticas do regime presidencialista brasileiro, mas também para entender as formas de populismo messiânico que se manifestam no Brasil contemporâneo tanto à esquerda (Lula) quanto à direita (Jair Bolsonaro) do cenário político.

#### **4. Conclusão: a interpretação weberiana do brasil como uma teoria social original e como inovadora teoria do moderno**

A recepção de Max Weber no Brasil pode ser caracterizada a partir de dois modelos. Ela é, por um lado, (i) uma interpretação do Brasil a partir de Weber (sociologia histórica) e, por outro, (ii) a busca por interpretar Weber no Brasil (metateoria).

A *primeira dimensão* é historicamente anterior à primeira e desembocou nas interpretações hoje consideradas clássicas de Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro. Eles utilizaram a sociologia política de Weber (Faoro) e sua metodologia comparativa (Holanda) para entender as condições de partida do Brasil na transição do tradicional para o moderno. Atualmente esta sociologia do patrimonialismo está sob forte crítica e, ao invés de focar nos fatores que dificultam a modernização, busca-se identificar as causas e consequências das transformações culturais do Brasil, além de destacar o caráter moderno,



mas também desigual e injusto do país. De uma sociologia *genética* que privilegiava o peso da tradição transitou-se, assim, para uma sociologia da *mudança* que deslocou seu interesse na direção da compreensão do tipo de modernidade existente no Brasil.

Um processo interno de *interpretação teórica* contínua e sistemática de Weber (modelo metateórico) inicia-se propriamente somente após a consolidação do sistema universitário brasileiro e a expansão de um mercado consumidor de bens culturais (anos 60). É neste momento que a maior parte das obras de Weber começou a ser traduzida para o português. Nas suas fases iniciais esta pesquisa teórica concentrou-se no tema dos tipos ideais, na natureza ambígua do seu liberalismo, e na sua relação com Marx, questões que perduram até hoje. Atualmente os trabalhos teóricos de maior envergadura voltaram-se para a análise dos conceitos centrais da sociologia da religião de Weber (racionalização e desencantamento do mundo).

Embora exiba muitas semelhanças com a recepção de Weber no conjunto da América Latina (ZABLUDOVSKY, 1989), a trajetória da sociologia weberiana no Brasil é profundamente autônoma. Ela não é um mero reflexo do que acontece no mundo e longe de interessar somente ao Brasil, os pensadores sociais brasileiros possuem contribuições que podem ser incorporadas no desenvolvimento do Paradigma Weber. No plano *teórico*, Sérgio Buarque de Holanda, tomando como referência a ação afetiva, nos oferece um conceito absolutamente original – o homem cordial – fazendo dele a base microssociológica para entender todo o conjunto da sociedade brasileira. Não existe paralelo na literatura mundial, pois com ele a sociologia das emoções converte-se em uma autêntica e ampla teoria da sociedade. No *plano empírico*, por sua vez, a sociologia do patrimonialismo brasileiro de Raymundo Faoro nos oferece preciosos

elementos analíticos para a compreensão do capitalismo politicamente orientado e do Estado patrimonial na América Latina. Em termos sociológicos, podemos dizer que a modernidade luso-brasileira nos permite entender a origem e as características de uma forma de modernidade que, ao invés de policêntrica (como em Luhmann), é concêntrica (MASCAREÑO, 2012). O “Weber brasileiro”, portanto, também tem algo a contribuir para o “Weber global”.

### Referências

- ALBERT, G.; BIENFAIT, A.; SIGMUND, S.; WENDT, C. (Hrsg.). *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- CAMPOS, R. *Ensaio de história econômica e sociologia*. Rio de Janeiro: APEC, 1976.
- CAMPANTE, R. G. O patrimonialismo em Faoro e Weber e a sociologia brasileira. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 46, p. 153-193, 2003.
- CARDOSO, F. H. *Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico*. São Paulo: Difel, 1964.
- CARVALHO, M. J. R. et al. Max Weber no Brasil e no mundo: sociologia da circulação internacional (1889 - 1920) e da recepção nacional brasileira (1925 - 2015) das obras weberianas. Tese de doutorado em sociologia política: UFSC, 2022.
- CARPEAUX, O. M. Max Weber e a Catástrofe. In: *A Cinza do Purgatório. Ensaio*. Rio de Janeiro: Edição Casa do Estudante do Brasil, 1942. p. 301-320.
- COHN, G. *Crítica e resignação*. São Paulo: Quero, 1979.
- CUSTÓDIO, H. F. F. O conceito de possibilidade objetiva como uma operação científica para correção de erros na metodologia weberiana. In: SENEDA, M. C. et al. (Org.). *Max Weber: religião, valores e teoria do conhecimento*. Uberlândia: EDUFU, 2016.
- DIAS, F. C. Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea. *Série Sociológica*, n. 3, UNB, 1973. p. 1-39.

FANTA, D. A neutralidade valorativa: a posição de Max Weber no debate sobre os juízos de valor. Tese de doutorado: USP, 2014.

FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Rio de Janeiro: Globo, 1975.

FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil*. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

FRANCO, M. S. C. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997.

GIGANTE, L. C. As ideias: "asas espirituais" do interesse: um estudo da sociologia política de Max Weber. Tese de doutorado: Unesp, 2010.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil: edição crítica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LAIZ, A. M.; WEISZ, E. (eds.). *Max Weber en Iberoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

LÖWENSTEIN, K. *Brazil under Vargas*. New York: Macmillan, 1943.

LÖWY, M. Catholic Ethics and the Spirit of Capitalism. The unwritten Chapter in Max Weber's Sociology of Religion. In: LEHMANN, H.; OÚÉDRAOGO, J. M. (Orgs.). *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. p. 229-242.

\_\_\_\_\_. *La cage d'acier*. Paris: Stock, 2013.

MASCAREÑO, A. *Die Moderne Lateinamerikas: Weltgesellschaft, Region und funktionale Differenzierung*. Bielefeld: transcript-Verlag, 2012.

MATA, S. Modernity as fate or as utopia: Max Weber's reception in Brazil. *Max Weber Studies*, v. 16, n. 1, 2016, p. 51-69.

- \_\_\_\_\_. *A fascinação weberiana. As origens da obra de Max Weber*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- \_\_\_\_\_. Realism and Reality in Max Weber. In: HANKE, E.; SCAFF, L.; WHIMSTER, S. (Orgs.). *The Oxford Handbook of Max Weber*. Oxford: University Press, 2019. v. 1, p. 597-614.
- \_\_\_\_\_. O mito de "A ética protestante e o espírito do capitalismo" como obra de sociologia. *Locus*, v. 12, 2006, p. 113-126.
- MERQUIOR, J. G. Georges Sorel und Max Weber. In: MOMMSEN, W. J.; SCHWEINKTER, W. (Orgs.). *Max Weber und seine Zeitgenossen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. p. 242-256.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O Liberalismo: antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- MILLS, W.; GERTH, H. H. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MOOG, C. V. *Bandeirantes e Pioneiros: paralelos entre duas culturas*. São Paulo: Graphia, 1954.
- MORSE, R. *O espelho de Próspero: cultura e modernidade na América Latina*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- NEGRAO, L. N. Nem "jardim encantado", nem "clube dos intelectuais desencantados". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, 2005, p. 23-36.
- NOBRE, R. F. Entre passos firmes e tropeços. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 4, 2004, p. 161-164.
- PENNA, J. O. M. *Psicologia do subdesenvolvimento*. Campinas: Vide Editorial, 2017.
- PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 37, 1998, p. 43-73.

\_\_\_\_\_. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2004.

PISSARDO, C. H. Ab-reactive Ethics: The (Un)faithful's Psychic Constellation in The Protestant Ethic. *Max Weber Studies*, v. 19, n. 2, 2019, p. 171-195.

RODRIGUES, J. H. *Civilização holandesa no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1940.

SCHWARTZMAN, S. *Bases do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

SCHWENTKER, W. *Max Weber in Japan*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

SELL, C. E. Die Luso-Brasilianische Moderne. Entwicklungsgeschichte und Beiträge der Weber-Rezeption in Brasilien zum Weber-Paradigma. In: BACHMANN, E.; SCHWINN, T. (Orgs.). *Max Weber revisited: Zur Aktualität eines Klassikers*. Basel: BeltzJuventa, 2022. v. 1, p. 219-238.

\_\_\_\_\_. Em busca do centro democrático-progressista: o liberalismo agonístico de Max Weber. *Estudos Avançados*, v. 34, 2020, p. 321-338.

\_\_\_\_\_. The two concepts of patrimonialism in Max Weber: from the domestic model to the organizational model. *Revista Sociologia e Antropologia*, v. 7, 2017, p. 315-340.

\_\_\_\_\_. Max Weber and the Debate on social classes in Brazil. *Sociologia & Antropologia*, v. 6, 2016, p. 351-381.

\_\_\_\_\_. Weber no Século XXI: Desafios e Dilemas de um Paradigma weberiano. *Dados*, v. 57, 2014, p. 35-71.

\_\_\_\_\_. *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. Max Weber: democracia parlamentar ou plebiscitária? *Revista de Sociologia e Política*, v. 8, 2010, p. 137-147.

\_\_\_\_\_. Leituras de Weber e do Brasil: da política à religião, do atraso à modernidade. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 43, n. 3, 2007, p. 241-248.

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

RAMOS, A. G. A Sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria da Administração. *Revista do Serviço Público*, v. 3, 1946, p. 129-139.

\_\_\_\_\_. *A nova ciência das organizações*. Rio de Janeiro: FGV, 1981.

SANTOS, E. C. *Magia e Mercadoria: Fundamentos Religiosos do Racionalismo Prático do Brasil Colônia*. Tese de doutorado, Brasília, 1993.

SCHLUCHTER, W. *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht. Band II*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

\_\_\_\_\_. Max Weber e o projeto da modernidade: um debate com Dieter Henrich, Claus Offe e Wolfgang Schluchter. *Lua Nova*, v. 22, 1990, p. 229-257.

\_\_\_\_\_. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, J. (Org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999a.

\_\_\_\_\_. A origem do modo de vida burguês. In: SOUZA, J. (Org.). *O malandro e o protestante: tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999b.

\_\_\_\_\_. Politeísmo dos valores. In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000a.

\_\_\_\_\_. Neutralidade de valor e a ética da responsabilidade. In: COELHO, M. F. P.; BANDEIRA, L.; MENEZES, M. L. (Orgs.). *Política, ciência e cultura em Max Weber*. Brasília: UnB, 2000b.

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

\_\_\_\_\_. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.

\_\_\_\_\_. Dualidade entre ação e estrutura: esboços de um programa de pesquisa weberiano. *Política & Sociedade*, v. 15, n. 34, 2016, p. 18-42.

\_\_\_\_\_. A modernidade: uma nova (era) cultura axial? *Política & Sociedade*, v. 16, n. 36, 2017, p. 20-43.

- \_\_\_\_\_. Ação, ordem e cultura: fundamentos de um programa de pesquisa weberiano. *Política & Sociedade*, v. 19, n. 45, 2020, p. 19-45.
- SCHWINN, T. *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: kultur- und strukturvergleichende Analysen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.
- SOUZA, J. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Weber e Habermas*. São Paulo: Annablume, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, 2000.
- STRAZZERI, V. *The Young Max Weber and German Social Democracy*. Leiden; Boston: Brill, 2022.
- TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*. São Paulo: Ática, 1992.
- VALARINI, E. *Management in Brasilien: Karriereverläufe und Handlungsorientierungen im Zuge der Globalisierung*. Wiesbaden: Springer VS, 2018.
- VALLE, U. *Max Weber: teoria e história*. Curitiba: Prismas, 2018.
- VIANNA, L. W. Weber e a interpretação do Brasil. In: SOUZA, J. (Org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999. p. 173-194.
- VILLAS BÔAS, G. *A recepção da sociologia alemã no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.
- WILLEMS, E. Burocracia e patrimonialismo. *Administração Pública*, São Paulo, v. 3, 1945.
- ZABLUDOVSKY, G. The Reception and Utility of Max Weber's Concept of Patrimonialism in Latin America. *International Sociology*, v. 4, n. 1, 1989.
- WEBER, M. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920*. Herausgegeben von W. Schluchter und U. Bube. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie (1919–1920)*. Herausgegeben von K. Borchardt, E. Hanke und W. Schluchter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

- \_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967a.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967b.
- \_\_\_\_\_. *História geral da economia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a universidade*. São Paulo: Cortez, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas, 1992. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *História agrária romana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas, 1995. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: EdUSP, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1997 (Grandes Cientistas Sociais, 13).
- \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1999. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *A Ética e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Estudos políticos. Rússia 1905 e 1917*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. São Paulo: Editora da Folha, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Confucionismo e Taoísmo*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_. *O judaísmo antigo*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 2020.





# 7

## SISTEMATIZAÇÃO DA PRÁTICA DE ENSINO DOS TIPOS IDEAIS DE DOMINAÇÃO

Giulle Vieira da Mata <sup>1</sup>

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-07](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-07)

“Für jetzt aber sehen wir eines: eine ungeheure *politische* Erziehungsarbeit ist zu leiten, und keine ernstere Pflicht bestehet für uns, als, ein jeder in seinem kleinen Kreis, uns eben *dieser* Aufgabe bewußt zu sein: an der *politischen* Erziehung unserer Nation mitzuarbeiten [...]”

(WEBER *apud* KAESLER, 2011, p. 117)

### 1. Pesquisar o ensino de sociologia

Ao longo dos últimos 14 anos, tenho ensinado os “Os três tipos puros de dominação legítima: dominação racional, dominação tradicional e dominação carismática” na Universidade Federal de Ouro Preto (MG). Leciono regularmente sobre esse texto desde o início de minha efetivação na UFOP como professora de Teoria Política e de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais (DECSO) do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA). Um departamento prestador do serviço de ensino, composto por 8 professores, e que, conforme o período letivo, atende de 12 a 15 cursos da universidade.

---

<sup>1</sup> Deixo registrada, aqui, minha gratidão à leitura atenta e revisão rigorosa da companheira Maria-Rocío Navarro-Fosar, pesquisadora del programa de doctorado “Cambio social en sociedades contemporáneas” da Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, Espanha. Sou cativa de uma forma dialógica de pensar, o que faz com que minha escrita sempre tenda para a oralidade e seu distanciamento da forma acadêmica tradicional. Rocío, com sua invejável capacidade de trabalho e rigor técnico, cobriu esta lacuna neste e em outros textos produzidos ao longo do último ano. Sou muito grata por esse encontro recente e a parceria que tem sido construída com ela. Uma pessoa agregadora a quem agradeço pela escuta, pelo interesse, pelas oportunidades e, sobretudo, pelo tempo. Agradeço também o entusiasmo de meus alunos ao longo de todo esse tempo dedicado ao ensino. Sem esse interesse caloroso, o arco de aprendizagem não se concluiria e esta pesquisa não existiria. Também agradeço ao Departamento de Ciências Sociais da UFOP pela valorização de minha tendência a priorizar o ensino como vocação.

Esta pesquisa teve início imediatamente após meu primeiro ano lecionando na instituição e surgiu por causa da minha curiosidade quanto à forma como meus alunos reagem ao texto clássico de Max Weber. Como tenho por hábito manter um diário de ensino para cada uma das disciplinas que leciono, venho registrando ao longo do tempo, meu trabalho com o texto de Weber junto a uma média de 200 estudantes por ano, matriculados em disciplinas introdutórias de Ciências Sociais nos cursos de Serviço Social, Jornalismo, Economia, História, Arquitetura, Turismo, Administração, Direito e Nutrição.<sup>2</sup> Esse diário é mantido tendo em vista a sistematização da minha prática docente, já que é a partir de minhas anotações nele que procuro mensurar a eficácia das intervenções didático-pedagógicas que desenvolvo em resposta às dificuldades de compreensão dos estudantes. No diário de ensino descrevo a atmosfera na sala de aula, anoto o que funciona, o que não funciona, relato o efeito da introdução de uma nova estratégia e guardo com carinho o *feedback* dos estudantes. Nele registro também minhas impressões sobre os pequenos *papers* que os estudantes produzem ao final da sequência de 8 aulas sobre os tipos de dominação; um rico material que viabiliza a tecitura de considerações sobre a qualidade da recepção dos tipos por parte dos estudantes e sobre como e em que circunstância cada um dos conceitos é acionado. Sendo assim, o referido diário é uma fonte pessoal dessa minha pesquisa do ensino de sociologia.

Estudando minhas anotações, percebi com o tempo, que elas apontavam para certas recorrências que me vi impelida a esclarecer. Por exemplo, percebi que, logo após a compreensão da premissa

---

<sup>2</sup> É preciso reconhecer minha dívida com as orientandas, Jociany Rodrigues Ferreira e Maria Clara Gomes Mendes, graduandas em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto, que colaboraram nos últimos 2 anos nesta pesquisa.

weberiana de que os conceitos “funcionam” como instrumentos<sup>3</sup> que permitem a redução da complexidade do real, os estudantes no geral passam a priorizar seu uso enquanto “técnica” quase, porque passam a empregar os tipos com o objetivo claro de remodelagem das relações sociais. Também entendi que, assim que aprendem a se concentrar mais nos motivos dos dominados que nas estratégias do dominador (uma condição que o próprio Weber coloca para a compreensão de seu argumento), eles quase que imediatamente se engajam na *tarefa política* que é buscar, em cada um dos tipos ideais de dominação, por *formas de proteção do indivíduo contra arbitrariedades*.

A observação sistemática desse processo ensino-aprendizagem ao longo de tantos anos tem viabilizado também a descrição e a análise das características da apropriação do “esquema weberiano de interpretação”. A primeira delas se refere aos tipos “irracionais” de dominação e consiste na tendência geral a sacralizar a tradição e a hipostasiar o poder carismático, tudo de forma visivelmente mais espontânea. A segunda refere-se ao tipo racional e consiste na tendência a reduzir a “lei” a instrumento de coerção e a legitimidade à legalidade. Tudo acompanhado de um inegável desconforto, seja com os determinantes seja com o determinado da expressão “dominação racional legal”.

Sendo assim, o objetivo da investigação em curso é verificar e discutir, conforme o que se tem apurado até o momento, o que, didaticamente falando, permite driblar a tendência dos estudantes:

- 1) a reificar o carisma,
- 2) a capitular diante da crítica à tradição e
- 3) a se indispor com a racionalidade legal.

---

<sup>3</sup> Em sala de aula, gosto de me referir a eles como “lentes”, que alteram o alcance e qualidade do olhar.

Além de capturar como se dá a dinamização do processo ensino-aprendizagem, na pesquisa tenho a oportunidade de qualificar uma prática docente que foi gradativamente organizada para atender ao objetivo de se garantir a compreensão dos conceitos. As alterações no “estado de espírito” dos estudantes ao longo das aulas atestam a importância das adaptações didático-pedagógicas sobre o alcance e a qualidade da compreensão que se mostra invariavelmente subordinada ao interesse vivo dos discentes (a) pela autonomia de ação dentro das formas específicas de organização da interação, (b) pelo conceito de ação em si em face do conceito de comportamento, (c) pela distinção entre legalidade e legitimidade, e sobretudo, (d) pelo caráter indissociável da relação entre autonomia (liberdade) e responsabilidade. Notem que não há como negar aqui que os termos apontam para uma sociologia do direito difusa alinhavada a partir da sociologia política de Max Weber.

Por fim, cabe ressaltar que, o que o leitor encontrará aqui é o resultado parcial – ou as considerações mais relevantes – dessa minha pesquisa para sistematização da minha prática docente ao longo de minha carreira no ensino superior. Dito de outra maneira, apresento aqui o que aprendo à medida que ensino sobre a sociologia de Max Weber.

## **2. O plano dinâmico de ensino**

Minha didática se orienta pela premissa weberiana de que o ensino diz respeito ao acesso a instrumentos que, quando aplicados, tornam ações e processos compreensíveis. Obedece, pois, a quatro princípios: em relação à sociologia weberiana, (1) o professor de sociologia deve ter em vista o esclarecimento sobre a forma como se operam abstrações da vida a partir dos conceitos sociológicos; (2) deve encarar a hipertrofia

das reivindicações estudantis à sociologia no que se refere aos fundamentos racionais da ação e (3) à preservação ou mudança de circunstâncias sociais; e por fim, (4) deve planejar sua prática de forma consequente em relação à teoria sociológica da ação.

Para me manter fiel a esses princípios, tenho organizado o ensino a partir da consideração dos “sentimentos”, das “impressões”, das “inclinações” dos estudantes, o que acabou resultando em uma ordem de intervenções didático-pedagógicas bastante específicas, que vai além do texto clássico de Weber. Qual seja:

- 1) a introdução da distinção (também weberiana) entre comportar-se (*Verhalten*), agir autointeressado (*Handeln*) e interação (*soziale Beziehung*);<sup>4</sup>
- 2) a inversão da ordem da apresentação textual dos tipos;
- 3) o experimento de substituição dos exemplos empregados por Weber;
- 4) a introdução de conceitos de outros autores de forma a testar os limites dos conceitos weberianos;
- 5) a definição de uma só história-situação para o exercício de “aplicação” dos tipos, com o objetivo de minimizar a tendência à proliferação de exemplos citados ao longo das aulas;
- 6) a disponibilização de um roteiro de redação para um pequeno *paper* junto da parametrização para a atribuição de nota.

Se em nome da clareza, o desejo é transportar o leitor para dentro da minha sala de aula, devo descrever o plano de ensino que é cumprido ali. Antes da leitura do texto de Weber, os estudantes são informados

---

<sup>4</sup> Didaticamente, a distinção é apresentada com a ajuda da análise de Dirk Käsler (2011, p. 104), mas com uma pequena variação para contornar necessidade de se distinguir entre *soziales Handeln* (ação de um indivíduo orientada para o mundo) e *soziale Beziehung* (interação). São apresentados aos alunos os conceitos de (1) ação pré-reflexiva (reativa) que consiste no comportamento (*Verhalten*), onde central para compreensão da ação é a estrutura, (2) ação em si (*Handeln*) enquanto agir a partir da capacidade/necessidade antropológica de atribuir sentido e (3) interação social (*soziale Beziehung*) que consiste no agir orientado para os outros, considerando o comportamento/ação dos outros, especialmente no que tange ao alcance das arbitrariedades, o que torna central a preocupação com os limites recíprocos da esfera de livre ação dos indivíduos.

amplamente sobre uma determinada história-situação (como, por exemplo, o movimento sufragista inglês, o trumpismo, o bolsonarismo, o lulopetismo, o movimento pelo casamento igualitário, pela descriminalização do aborto, desenhos animados, animes, filmes, reportagens, peças de literatura, acontecimentos históricos...). Somente depois da primeira aula expositiva sobre os tipos ideais de dominação é que lhes é solicitada a tarefa de “aplicação” dos tipos ideais para tecer considerações sobre o fenômeno da dominação na história-situação selecionada para a turma. Todo o processo segue uma sequência de 8 aulas:

- Aula 1: expositiva sobre os tipos de dominação;
- Aula 2: expositiva sobre a dominação tradicional;
- Aula 3: expositiva sobre a crítica feminista ao patriarcado;
- Aula 4: expositiva sobre a tese de Marianne Schnitger Weber<sup>5</sup> em seu livro *Esposa e mãe no desenvolvimento do direito* (1907);
- Aula 5: expositiva sobre a dominação carismática;
- Aula 6: expositiva sobre a “incivilidade do carisma” (SENNETT, 1988);
- Aula 7: expositiva sobre a dominação racional legal;
- Aula 8: expositiva sobre o conceito de Estado de Direito (KRIELE, 1983).

O caráter expositivo das aulas visa a honrar a tarefa que cabe ao professor que é a de mediar o acesso ao texto à medida que garante o detalhamento qualificado do referencial teórico. Não obstante, nas aulas, seja sempre reservado o espaço para a oitiva das questões levantadas pelos estudantes e para a discussão da história-situação a ser analisada.

---

<sup>5</sup> Sigo aqui o valioso conselho de María-Rocío Navarro-Fosar, que se posiciona em defesa do reconhecimento da autoria de Marianne e de sua individualidade enquanto intelectual. Segue a anotação que a professora fez ao revisar este texto: “Marianne Weber adoptó el apellido Weber a raíz de su matrimonio con Max Weber en 1893. Su apellido de soltera era Schnitger. Debido a la similitud de su nombre y apellido con los de su marido, y a la actividad intelectual de ambos en el campo de la sociología, para evitar confusiones en este texto se la citará como Marianne Schnitger Weber”.

O tempo dedicado à informação e discussão sobre a história-situação selecionada por sua vez visa a canalizar a tendência dos estudantes a considerarem imediatamente de forma bastante espontânea fatos específicos, situações concretas da vida cotidiana ou históricas, vivências e o mundo político imediato quando o tema são os tipos de dominação. Essa atração pelo concreto resulta em uma profusão de relatos de “casos”, de tal ordem que o processo ensino-aprendizagem fica atravancado. Toda a energia se dispersa: a da professora para “responder” sobre singularidades históricas; a dos estudantes no uso do que “aprendem” para confirmar o que “supostamente já sabem”. O objetivo de treino no processo de conceitualização fica prejudicado diante dessa necessidade de se referir ao concreto durante o processo de aprendizado sobre o caráter ideal dos tipos.

Para domesticar essa tendência a ignorar o caráter ideal dos tipos, passei a fixar no início do arco de aprendizagem, antes mesmo da leitura do texto de Weber, um objeto de estudo comum – uma história-situação –, a partir do qual todos os estudantes de uma determinada turma devem fixar suas impressões acerca do fenômeno da dominação/obediência conforme a tipologia weberiana. Essa intervenção didático-pedagógica, além de canalizar a tendência manifesta de “correlacionar os conceitos relativos àquilo que se faz e àquilo que acontece” (GEHLEN, 1966, p. 52), favorece o desenvolvimento da habilidade descritivo-objetiva, essencial quando falamos em ensino de sociologia. Trata-se de uma espécie de *função estabilizadora do concreto* que oportuniza uma melhor análise da perene insistência dos estudantes em desqualificar discursivamente a dominação racional legal, em subsumir a tradição no patriarcado ou em tomar de maneira hipersimplificada a sentença weberiana sobre o carisma enquanto “força revolucionária da história”.



Sanada a demanda por um objeto concreto para suporte do impulso de contextualização, retorno à ideia de substituir os exemplos prototípicos com o objetivo de relativizar o fascínio pelos tipos enquanto “representações esquematizadas” e assim impulsionar o trabalho reflexivo necessário. Ao longo do tempo, percebi que atendendo a esse impulso de formulação de pseudo-regras e de validação de posicionamentos/visões de mundo para os quais se buscam certeza, os estudantes empregam<sup>6</sup> os exemplos weberianos em vez de analisar os tipos de dominação em si. Distraídos com o automatismo fascinante dos exemplos, sobretudo sua relação estreita com a orientação da conduta do dominado, eles se afastam espiritualmente daquela preocupação originária com as condições de possibilidade do convívio com perda mínima da liberdade que justifica nosso investimento político no estudo desse texto clássico. De afirmação teórica, os exemplos passam a ser acionados enquanto a “verdade exemplar” daquele que está mais interessado em agir no mundo do que em compreender o mundo. É praticamente consenso de que é Hannah Arendt (em *Truth and Politics*, de 1967)<sup>7</sup> quem melhor discute essa relação entre “verdade exemplar” e ímpeto de mudar o mundo. A serviço da persuasão, os exemplos movem paixões, opiniões, interesses e distraem o espírito do dever de buscar a imparcialidade, a integridade e a independência quando nos dedicamos à discussão pública. Sem a mediação didático-pedagógica, predomina a redução dos esquemas de pensamento de Weber (conceitos) a “exemplos citados por Weber” que

---

<sup>6</sup> O tempo verbal no presente se justifica no fato de que continuo a verificar a recorrência desses procedimentos ainda hoje.

<sup>7</sup> Este texto foi publicado originalmente em fevereiro de 1967 na revista *The New Yorker*. Há várias edições que traduziram o texto para o português, sob o título *Verdade e Política*.

dispensam a “imaginação sociológica” no processo de reconhecimento das inúmeras nuances do fenômeno da dominação no mundo da vida.

O que mostra que a redução do “ensino” à leitura e à aferição do domínio *ipsis litteris* do argumento teórico não é aconselhável. É preciso trabalhar a sequência dos pontos de vista colocados em discussão e verificar, junto com os estudantes, como se entrelaçam as representações fundamentais – espontâneas – e os conceitos. Levando em conta que, ao longo de todo o processo, o objetivo primeiro é provocar a intuição de maneira consistente, invocando imagens do dia a dia que permitam o exercício de contextualização (“aplicação”) já que, em lugar de formar profissionais em sociologia, ensino a matéria tendo em vista a sensibilização sociológica para futuros profissionais de outras áreas.

### 3. O arco ensino-aprendizagem

O primeiro registro que fiz em meu diário de ensino dos três tipos puros de dominação legítima refere-se à nota preliminar logo na abertura do *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922)<sup>8</sup>, *Economia e Sociedade* em português. Ali Weber (1991, p. 13) deixa claro seu incômodo com o fato de os conceitos, “as construções típico-ideais da ação social feitas pela teoria econômica, por exemplo, são estranhas à realidade”.<sup>9</sup> Priorizando uma definição de sociologia dedicada à “compreensão das ações dos indivíduos nelas envolvidos” (WEBER, 1981, p. 10 – grifo do autor), admite que “como toda ciência generalizadora, seus [da sociologia

---

<sup>8</sup> Esta obra fora traduzida para o português sob o título de *Economia e Sociedade*. E existem várias edições. A edição citada aqui é a de 1991, publicada pela Editora Universidade de Brasília, com tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa.

<sup>9</sup> “Quanto mais nítida e inequivocamente se constroem esses tipos ideais, quanto mais alheios ao mundo estejam, neste sentido, tanto melhor prestarão seu serviço, terminológica, classificatória, bem como heurísticamente” (Max Weber, 1981, p. 13)

compreensiva] conceitos, devido à peculiaridade de suas abstrações, têm de ser relativamente vazios quanto ao conteúdo, diante da realidade histórica concreta” e afirma que “o que pode oferecer, em compensação, é a maior *univocidade* dos conceitos” (WEBER, 1991, p. 12 - grifos do autor), estes construídos “mediante a classificação do possível ‘sentido subjetivo’, isto é, como se a ação, seu decorrer real, se orientasse conscientemente por um sentido” (WEBER, 1991, p. 13).

Antes de destacar a centralidade de uma teoria da ação para a sociologia<sup>10</sup>, Weber explica que seu método segue a direção contrária: “(...) apenas deseja formular de maneira mais adequada e um pouco mais concreta (...) aquilo que toda Sociologia empírica de fato quer dizer quando fala das mesmas coisas”. Afirma ainda que, em relação ao artigo da revista *Logos*, “a terminologia” empregada em *Economia e Sociedade* “foi oportunamente simplificada e, portanto, modificada em vários pontos para ser mais compreensível”. Entende que assim responde à “exigência de popularização incondicional” do conhecimento sociológico sem sacrificar a “máxima da precisão conceitual”. Diferentemente do economista Friedrich Gottl, ao qual Weber diz dever sua metodologia, ele pretende uma obra que “alcance estruturar completamente o pensamento”.<sup>11</sup>

Após as observações sobre a nota preliminar de Weber, anotei: devo preparar minhas aulas fiel a esse objetivo do Weber neokantiano, que se pergunta pelo porquê de alguns conceitos serem mencionados com uma certeza tal, que se dispensam esclarecimentos, e outros, por sua vez, permanecerem na condição de “conceitos sem intuição”, como

---

<sup>10</sup> “A ação social incluindo omissão e tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro” (WEBER, 1991, p. 13).

<sup>11</sup> Todas as citações desse parágrafo constam no primeiro e segundo parágrafo do primeiro capítulo – “Conceitos sociológicos fundamentais” – de *Economia de Sociedade* (WEBER, 1991, p. 3).

nos diz Kant.<sup>12</sup> Em seguida, registrei uma pergunta: se é assim, *no caso dos três tipos puros de dominação, porque em relação aos tipos tradicional e carismático, os estudantes parecerem ter “a coisa assentada na experiência” ao passo que o tipo racional parece não deter para eles quase nenhuma consistência de realidade?*

A resposta parece óbvia, mas envolve algo mais do que a experiência direta da força do carisma, da legitimidade da tradição e da suposta ineficiência prática da racionalidade legal, sobretudo em um país como o nosso. A primeira pista de que a resposta do ponto de vista teórico se distingue da vivência do fenômeno na prática surgiu na primeira aula planejada conforme essa minha curiosidade: as três tendências dos estudantes no geral, identificadas já nos primeiros *papers* que avaliei (segundo semestre de 2010) e confirmadas ao longo dos 10 anos seguintes: a refração ao tipo racional de dominação, a passividade diante do tipo tradicional e o frenesi com o tipo carismático. Para tentar compreender essa diferença sensível no estado de espírito dos estudantes em relação ao tipo racional e aos tipos irracionais de dominação, passei a distinguir mais claramente entre *a forma como Weber ensina* e a forma como eu ensinaria os tipos.

Decidi então que testaria o impacto da ordem que o sociólogo adota na apresentação dos tipos e dos exemplos que ele seleciona na aprendizagem dos meus estudantes. Passei a inverter a ordem de apresentação dos tipos, começando pelo carismático e deixando o racional legal para o final. A partir dessa primeira intervenção, passei a verificar o que acontece em relação ao contato didaticamente não-

---

<sup>12</sup> O problema central da sociologia, segundo Weber (1991, p. 11), é “como avaliar [...] a área da diferenciação puramente mecânica, *instintiva*, em relação ao que o indivíduo compreende pelo sentido e, em continuação, ao que cria de maneira *consciente* e racional”.

mediado. Qual seja, na ordem adotada no texto. Até que cheguei a um conjunto de cinco intervenções na “didática” do professor Weber:

- 1) alterar a ordem que ele adota para apresentar os tipos - em lugar de lei→tradição→carisma, tradição→carisma→lei;
- 2) promover uma crítica teoricamente consistente do patriarcado de forma a quebrar a impressão generalizada de que “o que é tradicional é necessariamente bom”;
- 3) apresentar, como crítica exemplar do patriarcado, a tese de Marianne Schnitger Weber sobre a condição de esposa e mãe no desenvolvimento do direito;
- 4) introduzir o conceito de “carisma incivilizado” de Richard Sennett (1988), para arrefecer o encantamento dos estudantes (e do próprio Weber!) com a dominação carismática; e
- 5) substituir a burocracia como exemplo mais bem acabado da dominação racional legal pelo esclarecimento do que vem a ser Estado de Direito em relação à *racionalidade da lei* (KRIELE, 1983).

Após verificar que as ponderações dos estudantes sobre o texto de Weber dizem respeito sobretudo à autonomia moral do indivíduo, percebi também que seria importante considerar, no ensino desse texto clássico, *a sociologia política weberiana como um todo*, com foco na *análise dos meios que permanecem disponíveis aos dominados em cada um dos tipos, sobretudo no tipo racional*. Mais especificamente, a preocupação é bem maior com os limites da esfera de livre ação quando a dominação é de tipo racional legal ou, traduzindo para o jargão sociológico, os alunos querem saber antes de qualquer coisa, o que acontece quando o indivíduo deseja ou precisa se proteger contra a tendência expansiva do poder estatal, *que sempre percebem como mais opaco e “ditatorial” que o poder da tradição e mesmo do carisma*.

Foi ao me orientar pela facticidade dessa preocupação originária dos estudantes do ensino superior, com os limites do agir moralmente

livre no caso da dominação racional legal, que optei por inverter a ordem de apresentação dos tipos, de maneira que é ao final da série de aulas, quando os conceitos ganham algum contorno mais concreto, que os discentes retomam o tema que coloniza seus corações e suas mentes ao longo de todo o arco de aprendizagem.

- E quando a lei não é justa? Não se deve considerar o dever da desobediência?
- Qual a diferença entre legalidade e legitimidade?
- E a função coercitiva do poder legal; ela não seria incompatível com o ideal de legitimidade?
- Quem limita o poder dos funcionários da lei?
- Qual é a fonte de proteção do indivíduo diante da força da lei?
- Quer dizer que as leis nem sempre estão a serviço da reprodução da ordem do capital?
- O que Weber nos ajuda a pensar sobre os direitos das minorias?<sup>13</sup>

Estas são algumas das perguntas dentro da longa lista que tenho anotada em meu diário de ensino, de onde depura-se a centralidade da preocupação com os limites da esfera de livre ação diante da dominação racional legal. O que me levou a perguntar aos estudantes por que a preocupação deles com os limites da esfera de livre ação é mais fraca quando os tipos de dominação são irracionais. Ao colocar essa questão em sala de aula, as considerações dos estudantes revelam um padrão. Diante da dominação carismática, majoritariamente, os alunos ressaltam a importância do esclarecimento, ou melhor, das ações de “desalienação” enquanto forma de proteção desses limites. No caso da

---

<sup>13</sup> Em sala, procuro agir de maneira sócrática. Faço perguntas aos estudantes que exigem torções bastante produtivas mesmo diante da ausência de uma resposta satisfatória. Por exemplo: Quem protege a criança, o demente, o idoso, o doente, em suma, os dependentes da arbitrariedade do guardião da tradição dentro da família? Quais seriam as formas para se proteger o indivíduo que deseja sair de uma seita ou de uma igreja? O que o Direito tem a dizer sobre os direitos da cultura em face das ameaças culturais à integridade e dignidade de membros do grupo? Como garantir limites à arbitrariedade do professor em sala de aula?

dominação tradicional, a autonomia financeira aparece como o principal meio de se “proteger”. No que toca à dominação legal, prevalecem os termos, ou da teoria crítica ou pós-crítica; qual seja, as “teorias” que, por assim dizer, “flutuam” no imaginário sociológico difuso dos estudantes da Universidade Federal de Ouro Preto.

Logo percebe-se que, para além da notória carência de oportunidades de treino analítico a partir de uma teoria da ação, esse estado de coisas constitui uma espécie de filtro que determina, já de saída, a leitura do texto de Weber. Para começar, a dominação tradicional mal é problematizada. Os estudantes aceitam os termos do sociólogo alemão de maneira dócil, revelando a dificuldade de se questionar a tradição enquanto uma *legitime Ordnung*.<sup>14</sup> O exemplo fornecido pelo autor – o patriarcado – determina todo o processo de conceitualização e a dificuldade para elencar exemplos que concorram com a dominação patriarcal em seu *status* de exemplo mais bem acabado da dominação de tipo tradicional se dá a ler como uma espécie de “reação”: refreia-se a habilidade e a disposição para a submissão dessa dimensão da vida à conduta prática-racional e ressentem-se uma melhor lapidação do conceito de cultura (enquanto segunda natureza), que, a certa altura, começa a ser (con)fundido com o conceito de tradição. O interesse pela racionalização do processo de unção dos guardiões de tradições alheias se eleva numa velocidade bem maior que o interesse pela margem de ação moralmente autônoma do sujeito. Se alguma crítica vem à baila, o que se torna evidente é a demanda por categorias que permitam a distinção entre o agir por hábito, o agir espontâneo e o agir de forma, digamos, cidadã

---

<sup>14</sup> Nesse caso, cabe destacar a importância estruturante da tradição do sistema republicano da UFOP na forma como os estudantes pensam sua relação com a UFOP. A docilidade face às máximas tradicionais predomina entre os estudantes que têm resistido à racionalização legal do sistema promovido pela universidade.

quando o tema é instituições tradicionais. As situações que os estudantes normalmente apresentam para a discussão revelam o incômodo com os riscos individuais implicados no “deixar de comportar-se conforme as normas tradicionais”, mas sem vislumbre das possibilidades de limitação da arbitrariedade da tradição. Sendo assim, tão logo a professora garante a possibilidade de distinguir formas pré-reflexivas de comportamento e formas “cultivadas” (refletidas) de ação, os discentes passam a encarar de maneira menos fatalista os riscos individuais implicados na crítica à ordem institucional e na simultaneidade de adequação a modelos institucionais de ação que se contradizem. Eles se apropriam dessa disposição técnica e mal conseguem esconder a excitação nervosa diante da possibilidade de ressignificarem as máximas tradicionais a partir da consideração dos motivos dos dominados e da clareza quanto à relação entre a forma das instituições e os modelos de ação que elas nos oferecem (cf. GEHLEN, 1984). É quando a crítica feminista ao patriarcado encontra lugar em sala de aula de maneira leve, insuspeita, legítima.

Uma vez que o entendimento do tipo tradicional de dominação parece estabilizado, os estudantes se entregam ao fascínio pela dominação carismática e pela tese da rotinização do carisma. Primeiramente o indivíduo carismático passa a ser lido a partir do que se aprendeu sobre as formas de proteção contra a ilegitimidade da ordem tradicional. Fala-se sobretudo do herói, do mito, do inconformado e sua suposta coragem e, mais uma vez, a tendência a enfatizar a realidade imediata se confirma. Os olhos se voltam para as consequências políticas do domínio carismático. A profusão de exemplos passa a dominar a discussão em sala e, em resposta a tal fluxo, a professora provoca a reflexão sobre a relação entre autoridade carismática e democracia de forma a reorientar a imaginação dos estudantes para a possibilidade de ressignificação do carisma (cf.



KAESLER, 2011, p. 114). A depuração do conceito de democracia enquanto minimização do domínio do humano sobre o humano, fundamentada na divisão de poderes (cf. KRIELE, 2009) abre caminho para a crítica da ética da convicção que predomina no caso da obediência à autoridade carismática e do caráter “incivilizado” do carisma (cf. SENNETT, 1988).

De maneira consequente, a estratégia de ensino continua a investir no deslocamento do foco nos ideais políticos e na crítica do poder para a importância da instituição política do Estado de Direito, quando o tema passa a ser a forma racional de dominação. É no caso da obediência à lei, que a preocupação com os motivos dos dominados se manifesta e provoca um efeito rebote: a pergunta passa a ser pelo caráter “respeitável” das leis. Respondendo à dinâmica da sala de aula, a professora traduz a preocupação dos estudantes nos termos do argumento de Weber sobre a “legitimidade por força da legalidade” (cf. LÜBBE, 1991), sobre a importância da capacidade de se valorizar a ação social (a interação, qual seja, a coexistência das liberdades), sobre os eixos que compõem o Estado de Direito (cf. KRIELE, 1983; 2009) e sobre uma análise do Direito enquanto instrumento cultural para proteção do indivíduo contra arbitrariedades (cf. SCHELSKY, 1971).<sup>15</sup> Esse deslocamento atencional para as reais condições de ampliação e defesa da autonomia moral reacende a discussão sobre a cidadania – ou coragem para a *Bürgerlichkeit* (Odo Marquard)<sup>16</sup> – na sociologia do direito de Max Weber. Antes que a

---

<sup>15</sup> Refiro-me aqui ao livro *Die Soziologen und das Recht. Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht, Institution und Planung* (Os sociólogos e o Direito. Ensaios e conferências sobre a sociologia do Direito, Instituição e Administração), que acabou de ganhar sua segunda edição (2022), mas que nunca foi traduzido na íntegra. Para trabalho com os estudantes, providenciei uma tradução do capítulo fundamental do livro, publicado como artigo em 1971 em inglês, “System-Functional, Anthropological, and Person-Functional Approaches to the Sociology of Law”.

<sup>16</sup> “Mut zur Bürgerlichkeit” fora publicado por Odo Marquard em 2004. A obra citada ao longo deste artigo é a tradução para o espanhol de José Luis López de Lizaga do livro *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, publicado em 2012. Trata-se do sexto capítulo do livro (p. 79-84), sob o título, “Coraje para el civismo burgués. Es racional quien evita el estado de excepción”.

imaginação sociológica se deixe embalar pela convicção quanto à ilegitimidade da dominação racional legal em seu exemplo – a burocracia –, o Estado de Direito passa ao primeiro plano para responder à urgente necessidade de se discutir o que tem sido percebido como um refluxo da onda democrática no Ocidente nas últimas décadas. Sob essa perspectiva, são a aplicação da lei e a legitimidade do direito que caracterizam as perguntas feitas pelo alunado ao tipo racional de dominação. A introdução do conceito Estado de Direito força o deslocamento da energia despendida na crítica feroz à burocracia para a reflexão sobre a importância “da legislação, da administração e da jurisdição - ou seja, do ‘Direito’ - como instrumento de dominação a serviço da contenção e canalização da dominação” *per se*; e que vem a ser “o problema básico da democracia” (SCHELSKY, 1975, p. 35).

O arco de aprendizagem acompanha essa guinada do interesse na direção do “*legale Legitimitätstypus als Restproblem der ‘Rekonstruktion’ Max Webers*” (LÜBBE, 1991)<sup>17</sup>. A demanda passa a ser por meios disponíveis para contornar a submissão a uma forma ilegítima de *Herrschaft*, sobretudo no caso da lei. Os estudantes encaram esse deslocamento como uma experiência de formação política pessoal para a democracia (*cf.* KAESLER, 2011, p. 115) e passam a elencar suas expectativas quanto ao comportamento considerado “democrático” e quanto à ideia de liberalismo político. A empolgação com a ampliação da capacidade de ajuizamento político e com as possibilidades de (re)orientação do próprio agir face à realidade da dominação, quaisquer que sejam seus tipos, é o que se destaca a essa altura do processo pedagógico.

---

<sup>17</sup> Em português, “o tipo legal de legitimidade como problema residual da ‘reconstrução’ de Max Weber”.

#### 4. Didática para deslocamento da atenção

O comprometimento do ensino de sociologia com a perspectiva humanística e sua ética da moderação, com a proteção da pessoa contra arbitrariedades e com o desenvolvimento de uma teoria da ação é o que fundamenta minha prática docente. Encontro na Antropologia Filosófica, na Ciência Política e na Filosofia do Direito os elementos para reafirmar a centralidade desse compromisso para a pesquisa que desenvolvo na área das sociologias do direito e das instituições e passei a incorporá-los ao meu trabalho de ensino: as dimensões éticas da ação (SPAEMANN, 2003), o princípio da dinâmica civilizacional (LÜBBE, 2014), a centralidade da divisão de poderes e a coragem para a *Bürgerlichkeit* (MARQUARD, 2012), o iluminismo político (KRIELE, 1983), o conceito de Estado de Direito em relação à democracia (BÖCKENFÖRDE, 2017), o esforço de recuperação do conceito de política (ARENDDT, 2006), o conceito de liberdade em cada um dos tipos de liberalismo (mas sobretudo o político), a distinção entre direito em função do sistema e direito em função da pessoa (SCHELISKY, 1980). Dentre este referencial teórico diversificado, seleciono conceitos que viabilizam o deslocamento da atenção dos estudantes quando ensino os tipos ideais de dominação.

Além de refrear o impulso de atribuição de caráter normativo às teorias, o cotejamento do argumento de autores tão diferentes é um meio para promover o exercício da dúvida (BERGER; ZIJDERVELD, 2012). Por exemplo: o ajuizamento menos apressado, portanto, mais bem informado, sobre o entusiasmo de Weber pelo poder carismático. Para recuperar a nossa sobriedade diante dessa força de atração, tenho adotado a crítica de Richard Sennett a essas *figuras carismáticas* que “não são titãs nem demônios, nem os reis antigos de Weber” (SENNETT,

1988, p. 209). O investigador do declínio do homem público analisa como esse “homenzinho se torna herói para os outros homenzinhos”; discute um tipo de governo onde o “domínio em que nada se transforma muito, até que se torne uma crise insolúvel” (SENNETT, 1988, p. 338) para, ao final, descrever a dominação carismática enquanto “arma defensiva contra o julgamento impessoal do Estado”; este sim, percebido como o “verdadeiro” demônio. Nas palavras do autor:

O carisma moderno é uma arma defensiva contra o julgamento impessoal do Estado que poderia levar a exigências de transformação. A defesa funciona por meio do poder de disfarce, projetando as motivações dos líderes; funções rotineiras comuns do Estado ficam, desse modo, mantidas [...]. Quando os deuses estão mortos, o momento arquetípico da experiência carismática é o momento de votar em um político “atraente”, mesmo quando não se concorda com a sua política (SENNETT, 1988, p. 339).

Sennett fornece aos estudantes o vocabulário para perceber e descrever que, na medida em que desvia “massas de pessoas do ato de investir muito sentimento nas questões sociais em geral”, o carismático torce a “atenção da política para os políticos”, seus sentimentos, sua “integridade”, suas motivações e sua “espontaneidade controlada”, característico de uma “cultura governada pela crença no imediato, no imanente, no empírico, rejeitando como hipotética, mística ou “pré-moderna” a crença naquilo que não pode ser diretamente experimentado” (SENNETT, 1988, p. 338). O argumento agita a sala de aula e aos poucos os estudantes se apropriam do adjetivo “incivilizado” como sinônimo de descaso pelo autocontrole e crença no poder das intenções morais do líder (Richard Sennett, 1988, p. 341) – o real perigo político. Em contato com o conceito de Sennett, os discentes abrem os olhos para a atração mórbida pela violência e para o desprezo pelo presente que acomete o carismático e seus seguidores. Os olhos logo se voltam para a realidade política

imediate<sup>18</sup>, atraídos pela possibilidade de identificar conexões entre liderança e autoritarismo, competência e legitimidade do poder, manipulação e reconhecimento, carisma e anomia (cf. HENNEN; PRIGGE, 2011). Até que, a uma certa altura, se percebem nomeando a preocupação com as consequências práticas da dominação carismática em relação a um poder normativo específico: o Direito.

Introduzido o conceito de Estado de Direito em seus três pilares - fundamento constitucional nos Direitos Humanos, contenção da tendência à concentração do poder através do recurso à divisão de poderes e, por fim, garantia das formas democráticas de decisão política (cf. KRIELE, 1983, 2009; BÖCKENFÖRDE, 2017) – os estudantes passam a dispor de condições para qualificar sua visão sobre a lei e sobretudo controlar a tendência ao anti-institucionalismo e à redução da modernidade a uma “jaula de ferro”.<sup>19</sup> Substituir a burocracia enquanto exemplo paradigmático da dominação racional legal pelo Estado de Direito (dispositivo cultural para proteção do indivíduo contra arbitrariedades) permite que os estudantes questionem o uso da palavra “legalidade” em lugar da palavra legitimidade, confirmando, ao que parece, a “afirmação de Weber de que a crença na legalidade é hoje um fenômeno de massa mais do que qualquer outro tipo de legitimidade” (LÜBBE, 1991, p. 65). Ao identificarmos as vantagens analíticas do conceito weberiano de “legitimidade por força da legalidade”, torna-se possível encarar o problema conceitual a partir da qualidade da sociologia compreensiva weberiana enquanto instrumento que nos permite refletir

---

<sup>18</sup> Após o retorno ao regime presencial, os estudantes têm citado o texto de Caio Pedron (2020), “O Carisma incivilizado de Jair Bolsonaro: a política do ressentimento na pandemia”.

<sup>19</sup> A expressão em alemão é “*stahlhartes Gehäuse*”, A expressão “jaula de ferro” é resultado da americanização da metáfora weberiana produzida por Talcott Parsons em sua tradução do *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Em português, remetemos o leitor à tradução da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER, 2004, p. 165).

sobre a validade e a racionalidade do Direito, sem recurso necessário à “justiça material” (LÜBBE, 1991, p. 2-3). Os estudantes são convidados a aplicar o conceito de weberiano de legitimidade para refletir sobre o grau de reconhecimento atribuído ao Estado de Direito e às suas formas de instituição, já que “sob as condições do estado constitucional democrático moderno, a legitimidade baseia-se na convicção de que o Estado e a constituição do Estado são, em geral, racionalmente justificáveis porque oferecem as condições relativamente mais favoráveis para a paz, a liberdade e a justiça e, portanto, são preferíveis a qualquer alternativa. Os problemas de legitimidade surgem quando surgem dúvidas sobre isso” (KRIELE, 1977, p. 7).

O ensino segue então com a leitura e discussão do conceito de Estado de Direito de Martin Kriele (2009)<sup>20</sup> e a distinção que o jurista alemão faz entre os elementos da “libertação” do Direito e os elementos da libertação pelo Direito.<sup>21</sup> A compreensão de que “a ideia iluminista da libertação se liga à ideia da *justiça* e procura concretizá-la em instituições jurídicas”, e de que “libertação significa ou o reestabelecimento e a consideração do direito ou a substituição da injustiça pela criação de um direito mais justo” (KRIELE, 1983, p. 9-10), co-move os estudantes, mesmo aqueles que se dedicam a outras áreas do conhecimento que não as ciências jurídicas. A clareza quanto ao fato de que “a justiça pode concretizar-se somente em *instituições*” faz com que eles atendam ao convite de Martin Kriele para checagem da “forma que devem apresentar as instituições para servirem à justiça”, uma vez que ao apelar àqueles “a quem cabe tomadas

---

<sup>20</sup> No original, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtliche Legitimitäts grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, traduzido para o português da sexta edição alemã sob o título *Introdução à Teoria do Estado*. Os fundamentos históricos da legitimidade do Estado Constitucional Democrático. A tradução é de Urbano Carvelli.

<sup>21</sup> Sob o título *Libertação e Iluminismo Político*. Uma defesa da dignidade do homem, a obra citada foi traduzida do original, datado de 1980, *Befreiung und politische Aufklärung*.

de decisões que obrigam os outros”, há que se redobrar a atenção quanto ao fato de que “instituições permitem competência de decisão” (KRIELE, 1983, p. 10). Ao final, eles passam a perguntar pelo lugar da “unidade formada pelos direitos humanos, pela divisão de poderes e pela democracia” (KRIELE, 1983, p. 41) nas considerações de Max Weber. Surgem perguntas como: Weber comenta sobre a importância da vigência jurídica dos direitos humanos? O que é liberdade para Weber? Enquanto neokantiano, ele entende liberdade como o oposto da submissão a arbitrariedades, à variação dos humores? É a noção de libertação em Weber que o afasta da Escola de Frankfurt?

É quando os discentes recobram sua preocupação inicial sobre os limites da livre ação diante da lei e percebem como a desestabilização da consciência pública e da consciência constitucional impacta a experiência da liberdade política. Ou seja, compreendem a impossibilidade social de realização da ideia de liberdade enquanto “não-impedimento”. O recurso ao argumento de outros autores e autoras abre a oportunidade de *restauração reflexiva do conceito* de liberdade de uma forma tal que se coloquem condições espirituais de compreensão do conceito weberiano de “legitimidade por força da legalidade”. Aqui, ter acesso à distinção de Helmut Schelsky (1980) entre o direito em função da manutenção dos sistemas e o direito em função da proteção da pessoa contra arbitrariedades garante o convencimento quanto a uma função, digamos, *não-reprodutivista* do Direito quando o estado é de direito.

Recentemente tenho reforçado essa restauração reflexiva que acontece ao se substituir a burocracia pelo Estado de Direito enquanto exemplo paradigmático da dominação racional legal, à medida que apresento em sala a sociologia do direito de Marianne Schnitger Weber em seu livro *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (1907), que em português pode ser traduzido como *Esposa e Mãe no desenvolvimento do*

*Direito*.<sup>22</sup> Ao ilustrar a forma como o Direito Civil garante a proteção da esposa e mãe contra arbitrariedades do marido e pai, e mesmo de grupos como a família, o argumento de Marianne Schnitger Weber não apenas estabiliza as condições subjetivas para a crítica ao patriarcado em sala de aula, uma vez que permite a identificação das diversas formas de libertação adotadas pelos movimentos em favor dos direitos das mulheres ao longo da história do Ocidente. Recorrer à tese dessa pioneira também tem promovido uma antecipação interessante do argumento de Martin Kriele, uma vez que se trata de um exemplo concreto da libertação via Direito da qual nos fala o jurista. Dito de outra forma, uma vez que a substituição do exemplo weberiano de Max pelo exemplo weberiano de Marianne refreia a tendência a se reduzir as formas de organização da interação a “relações de poder”, abre-se espaço em sala para a consideração da possibilidade de sua transformação em “relações de direito” (cf. VIEIRA DA MATA, 2021). Precisamente os termos do liberalismo político esclarecido defendido pela esposa de Weber (cf. VEIRA DA MATA, 2023).

Essa oportunidade de distinção faz com que a “imaginação sociológica” se abra para a reflexividade quanto a conceitos interrelacionados – tais como Estado de Direito e democracia. As dúvidas recorrentes têm sido (1) quanto às consequências não-preditas da redução do Estado de Direito à democracia e (2) quanto à aparente priorização da política de identidade face ao valor jurídico fundamental dos Direitos Humanos no estado que se quer de Direito. Por conseguinte, a animação dos alunos diante do desvelar desse potencial do Estado de Direito –

---

<sup>22</sup> Não existe tradução dessa obra para nenhuma outra língua. No Brasil dispomos da tradução de um excerto publicado no livro *A atualidade de Max Weber e a presença de Marianne Weber*, publicado pela Editora Fundação Fênix no ano de 2021 (cf. MARIANNE WEBER, 2021, p. 181-206). Para acesso ao excerto traduzido: <https://doi.org/10.36592/9786581110550>.



enquanto instrumento cultural para proteção do indivíduo contra arbitrariedades – vence o desconforto inicial em relação à racionalidade legal. Ao mesmo tempo, provoca o ressentimento quanto à distância entre teoria e práxis. Tenho percebido ultimamente que o recurso ao estudo de Marianne Schnitger Weber arrefece tal frustração à medida que os estudantes entendem que se trata de uma ideia orientadora no sentido ético, uma direção na qual, nós, enquanto povo, nos comprometemos a caminhar conforme disciplinamos política e juridicamente a relação entre autoridade carismática e democracia, entre a tradição e o avanço do Estado de Direito, entre Estado Constitucional e minimização do domínio do humano sobre o humano, entre Estado de Direito e o desenvolvimento de estratégias para evitar a tendência de expansão de uma ideia de liberdade desatrelada de responsabilidade.

Tenho observado que a orientação de todas as intervenções didáticas em função da reflexão sobre a eficácia do poder institucional quando organizado pelos princípios políticos liberais do Estado Democrático de Direito é eficaz. E embora pareça que o caso é de flagrante “abandono do didático-pedagógico em prol do político-cultural”, de que nos fala Ronai Rocha (2015, p. 99)<sup>23</sup>, trata-se, como dito anteriormente, de ensinar Weber a partir das premissas de uma sociologia que se quer weberiana. De maneira que o ensino, nesse sentido, obedece à natureza do saber sociológico, isto é, prioriza “a discussão sobre o funcionamento dos conceitos” (ROCHA, 2015, p. 139) para além da definição sociológica *per se*.

---

<sup>23</sup> Mas isso surge também na discussão do filósofo sobre a relação entre ética e política na sala de aula, no livro *Escola Partida* (ROCHA, 2020). Foi lendo Ronai Rocha que reestabeci as forças para continuar defendendo a importância de se discutir os deveres do professor – sua disciplina no serviço, para usar uma expressão weberiana – e me obriguei a me atualizar na área de estudos curriculares. Muitos dos *insights* nessa pesquisa, e especialmente nesse texto, têm origem no pensamento desse importante professor e intelectual brasileiro.

Isso nos leva às considerações finais sobre esse esforço de sistematização da prática docente em conformidade com os princípios da sociologia weberiana. A intenção explícita e explicitada tem sido a de fomentar a ampliação do repertório conceitual dos estudantes, sem ceder à facilidade da simplificação do conteúdo. Tenho seguido, também nesse caso, o conselho de Ronai Rocha (2015, p. 138):

O âmbito de uma teoria didática não se confunde com a estrutura lógica do campo com o qual ela se ocupa. Isso quer dizer que não devemos confundir a lista das principais definições de um determinado campo do conhecimento com a didática daquele campo. Essa expressão “conceito” preserva um traço etimológico: um conceito é uma concepção, um concebido, algo que foi criado para dar conta da necessidade de organizar a experiência cotidiana. [...] E aprender, por certo, não consiste em decorar definições. Aprender significa ser investido de novas capacidades e isso, por sua vez, significa que o aprendiz está na posse daqueles conceitos que o capacitam a tanto, mesmo que de forma implícita.

Ao inverter a ordem de apresentação dos tipos weberianos, ao incorporar ao ensino outros conceitos fundamentais à sociologia de Max Weber, ao catalisar toda a energia reflexiva em um objeto de estudo comum, ao amarrar todo o processo ensino-aprendizado conforme a pergunta original dos estudantes sobre os limites do agir individual no mundo e sobre formas de organização da interação social que resguardem seu direito à autonomia moral, e, por fim, ao relacionar os conceitos que compõem essa sociologia com conceitos advindos de outras construções teóricas, cumpre-se a tarefa de gerenciamento da *apropriação do conhecimento sociológico* que define a prática do docente de sociologia. O objetivo, portanto, não tem sido o de verificar como ou mesmo se ocorre a mudança do comportamento dos estudantes a partir do contato com os conceitos. Nas palavras do próprio Weber, não nos ocupamos da “sublimação”. Trata-se de exercer o ensino como vocação,

estabelecendo a docência a partir da função do cultivo da capacidade de ajuizamento sobre o fenômeno da dominação face à centralidade da pergunta pela articulação entre legalidade e legitimidade no contexto do moderno Estado Liberal Democrático de Direito.

Trata-se, também, do fomento à capacidade de racionalização e de entendimento moralmente livre, por meio da abertura de possibilidades de comparação e escolha, bem como do ulterior consenso mínimo em relação ao que é relevante. Por fim, se a “descida ao cotidiano” propiciada pelos exemplos escolhidos por Max Weber frequentemente leva ao ceticismo em relação à política e mesmo ao pessimismo quanto à possibilidade de autodeterminação nesse mundo, o que nossa intervenção tem buscado é garantir acesso aos termos do liberalismo político ao apresentar a racionalidade weberiana em seu apreço pela coragem para o entendimento moralmente livre. Digamos que fico satisfeita com a certeza de que, ao desenvolverem o interesse por explorar a pluralidade de pontos de vista, os estudantes se sensibilizam para importância do “estar atento” aos impactos em cascata que cada ação humana gera no seu entorno. E à medida em que essa sensibilidade amadurece, realmente espero que eles se sintam fortalecidos de alguma maneira para viver em um mundo cujo desencantamento – no sentido de desumanização – muitas vezes é deflagrado por um ensino de sociologia que não se orienta pelo mesmo senso de responsabilidade da pedagogia weberiana (cf. ROCHA, 2020, p. 66).

### **Referências**

- ARENDDT, H. *O Que é Política?* Trad. Reinaldo Guarany. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BERGER, P.; ZIJDERVELD, A. *Em favor da dúvida. Como ter convicções sem ser um fanático.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

- BÖCKENFÖRDE, E.-W. *Estado de Direito e Democracia*. Curitiba: Instituto Atuação, 2017.
- GEHLEN, A. *Moral e Hipermoral. Uma ética pluralista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HENNEN, M.; PRIGGE, W.-U. *Autorität und Herrschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.
- KÄSLER, D. *Max Weber*. München: C.H.Beck, 2011.
- KRIELE, M. *Legitimitätsprobleme der Bundesrepublik*. München: C.H.Beck, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Libertação e Iluminismo Político. Uma defesa da dignidade do humano*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à teoria do Estado. Os fundamentos históricos da legitimidade do Estado Constitucional Democrático*. Porto Alegre/RS: Sérgio Antônio Fabris, 2009.
- LÜBBE, H. *Zivilisationsdynamik. Ernüchterter Fortschritt politisch und kulturell*. Muttentz/Basel: Schawabe Verlag, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Legitimität kraft Legalität. Sinnverstehen und Institutionenanalyse bei Max Weber und seinen Kritikern*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- MARQUARD, O. *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- PEDRON, C. O Carisma incivilizado de Jair Bolsonaro: a política do ressentimento na pandemia. In: CASTRO, B. (Org.). *Covid-19 e Sociedade: ensaios sobre a experiência social da pandemia*. Campinas: Setor de Publicações IFCH/UNICAMP, 2020. p. 32-47. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/352904836> .
- ROCHA, R. *Ensino de filosofia e currículo*. Santa Maria: Ed. UFSM, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Escola Partida. Ética e política na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2020.
- SCHELSKY, H. System-Functional, Anthropological, and Person-Functional Approaches to the Sociology of Law. *International Journal of Sociology*, 1:4, 1971, p. 336-414. <https://doi.org/10.1080/15579336.1971.11769541>

SCHELSKY, H. *Die Soziologen und das Recht. Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht, Institution und Planung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1980.

SENNETT, R. *O declínio do homem público*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

SPAEMANN, R. *Límites acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003.

VIEIRA DA MATA, G. “Dominação racional legal na sociologia do direito de Marianne Weber. Apontamentos”. In: ZANON, B. et al. (Orgs). *A atualidade de Max Weber e a presença de Marianne Weber*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021. p. 67-74. <https://doi.org/10.36592/9786581110550> .

\_\_\_\_\_. “O liberalismo esclarecido de Marianne Weber”. In: CAMILLOTO, B. et alii (Orgs.). *O problema do conceito de liberalismo*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2023. p. 71-89.

WEBER, M. *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1907. <https://archive.org/details/ehefrauundmutte00webegoog/page/n1/mode/1up> .

\_\_\_\_\_. Esposa e mãe no desenvolvimento do direito – Excertos. In: ZANON, B. et al. (Orgs). *A atualidade de Max Weber e a presença de Marianne Weber*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021. p. 181-206. <https://doi.org/10.36592/9786581110550> .

WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausgabe*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Brasília, Editora UNB, 1991.

# 8

## A FÉ NA CIÊNCIA EM MEIO À CRISE DOS VALORES ILUMINISTAS NO BRASIL: UMA ANÁLISE WEBERIANA DOS ÚLTIMOS ANOS

Luis Felipe Roselino

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-08](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-08)

Para alguns ouvidos, pode parecer que há uma provocação na expressão do título desse capítulo que justapõe os termos “fé” e “ciência”; para outros, diante dos riscos recentes da crise sanitária e das desconfianças, frequentemente infundadas acerca dos discursos de especialistas, pode parecer tratar-se, antes, de uma ode à ciência moderna. No entanto, como está em pauta um sentido weberiano do tema, não caberia nenhuma das duas formas de juízos, nesse caso, o termo “fé” é apenas uma possível tradução da expressão *Glauben*, tal como a encontramos na conferência: “A ciência como vocação/profissão”. Ela aparece, por exemplo, na famosa explicação sobre o significado do desencantamento do mundo que nos sugere que: “a intelectualização e a racionalização assim tomadas *não* significam, portanto, um maior conhecimento geral das condições gerais da vida [...]. Significa, ao invés disso, [...] a crença [*den Glauben daran*] de que basta alguém apenas *querer* para *poder* [...] demonstrar que as coisas não se dão segundo poderes ocultos e imprevisíveis/incalculáveis [*unberechenbaren*]” (WEBER, 1992, p. 87; MWG A16).

Dependendo da tradução ou da interpretação, nem sempre se reconhece o elemento da crença ou da fé referido por Weber, pretende-se aqui demonstrar que é justamente esse elemento que pode nos auxiliar a compreender a fragilidade dessa relação entre o homem comum e a ciência e, particularmente, como Weber partia da negação

de um conhecimento geral para chegar especificamente ao diagnóstico de uma relação que muitas vezes não pode ser experimentada intelectualmente, que pressupõe tão somente um reconhecimento e uma crença. De fato, em uma das discussões, que inspirou a interpretação weberiana sobre o sentido e o significado da ciência moderna para o homem comum, encontramos uma expressão ainda mais suspeita, “superstição”, que aparece aliada à ideia de uma crença no valor particular da ciência moderna. Há nesse caso uma provocação intencional e um termo escolhido a dedo por Liev Tolstói com o intuito de criticar as implicações éticas envolvidas nessa relação entre a ciência e o homem comum, leigo. Trata-se da apresentação do autor à edição russa de um escrito de Edward Carpenter, “Modern Science: a criticism”, extraído de seu livro *Civilização, suas causas e sua cura*. Nessa apresentação, Tolstói (1946, p. 176) ressaltava a importância da discussão do autor, especialmente, para sua sociedade, que em maior grau difundiu

[...] uma superstição dominante e profundamente enraizada, a qual considera que a humanidade não necessita da difusão dos verdadeiros conhecimentos morais e religiosos para seu bem-estar, bastam os estudos das ciências experimentais, e estarão satisfeitas todas as necessidades espirituais da humanidade.

Para compreendermos mais precisamente esses sentidos e a fim de fazer dessa discussão algo que se aplique à problemática valoração da ciência, dos cientistas e dos especialistas nos últimos anos, nos valeremos de uma revisão do sentido e do uso dos termos originais e tomados de empréstimo, inclusive como alternativa a traduções e interpretações da sociologia da ciência contemporânea, pressupondo que essa revisão poderia expressar melhor a fragilidade da relação do homem comum com o significado e o valor da ciência na vida cotidiana,

sentido que interessou a Max Weber, inclusive para situar o papel da ciência como protagonista do referido processo de desencantamento do mundo. Cabe observar que também havia, na época de Weber (1992, p. 8; MWG A15), aqueles que valorizavam negativamente a ciência, em suas palavras, aqueles que “inusitadamente [...] têm adotado hoje um posicionamento, ao seu modo, negativo”<sup>1</sup>, contudo, devemos levar em conta a seguinte ressalva: na época de Weber isso ocorria devido a influências intelectuais de tipo romântica<sup>2</sup>, algo consideravelmente diferente do que se verifica hoje, pois pressupunham uma reflexão estética, um ideal de formação (*Bildung*) e que, com as devidas reservas, ainda assim poderia servir-nos para atualizar a interpretação weberiana.

Sobre sua aplicação ao contexto brasileiro, para tomarmos parte no grau de dificuldade que encerra, cabe observar como da data de organização do colóquio, que motivou essa discussão, até o presente momento, o *survey*<sup>3</sup> que orientou a apresentação, na época, foi contraposto a levantamentos divulgados nesse intervalo de tempo por outros grupos de pesquisa e que chegaram a resultados consideravelmente distintos. Diferente da pesquisa realizada pela

---

<sup>1</sup> Cf. Weber (1992, p.8; MWG A15): “O progresso científico é um fragmento, e decerto o mais importante fragmento, do processo de intelectualização sob o qual estamos submetidos há milhares de anos e diante do qual inusitadamente alguns têm adotado hoje um posicionamento, ao seu modo, negativo”.

<sup>2</sup> Ver por ex. Weber (1992, p. 91; MWG A19).

<sup>3</sup> Cf. Pesquisa do *Índice do Estado da Ciência*, realizado pela companhia 3M, a primeira pergunta do questionário era “Pensando nos dias de hoje, o quanto você acha que a ciência é importante:” Q1.1 “Para você em seu dia a dia”, no Brasil, 2% responderam “nada importante”; 16%, “Razoavelmente importante” e 79% “muito importante”. Semelhantemente, Q1.3 “Para sua comunidade/cidade”, 2% responderam “nada importante”; 13%, “Razoavelmente importante” e 83% “muito importante”. Nos Estados Unidos, por exemplo, o mesmo questionário obteve os seguintes resultados, respectivamente: Q1.1: 5%; 34% e 58% e Q1.3: 5%; 33% e 58%. Nessa pesquisa de 2022 foram consultadas 1.018 pessoas no Brasil e 1.014 nos Estados Unidos. Diferente do Brasil, os Estados Unidos estavam muito mais próximos da média dos países pesquisados, Q1.1: 5%; 35% e 56% e Q1.3: 3%; 26% e 67%. Disponível em: [https://www.3mae.ae/3M/en\\_AE/state-of-science-index-survey-mea/interactive-3m-state-of-science-survey/](https://www.3mae.ae/3M/en_AE/state-of-science-index-survey-mea/interactive-3m-state-of-science-survey/). Acesso em 14 de julho de 2023.



companhia 3M, o estudo *Confiança na ciência no Brasil em tempos de pandemia*, identificou que o Brasil estaria abaixo da média mundial, ambas realizadas em 2022.<sup>4</sup> As duas pesquisas seguiram métodos distintos e, principalmente, formularam seus questionários em formatos rigorosamente distintos: “Pensando nos dias de hoje, o quanto você acha que a ciência é importante” e “O quanto você confia na ciência”. Como veremos, reconhecer a importância e confiar são predisposições consideravelmente díspares; curiosamente, uma questão remete ao valor da ciência, objeto de questionamento de Max Weber, outra à confiança, perspectiva de Ulrich Beck e Niklas Luhmann. Isso reforça a suspeita de que estamos tratando de uma relação e de um sentido social construído com base na experiência de crer em algo, um *Glaube daran*, ou até, em certo sentido, em uma *δόξα*, resgatando algo de sua conotação antiga, que mais que uma opinião, aproximava-se de uma “fé” ou uma “crença” que, no entanto, produzia apenas um saber fragilmente fundado. Sociologicamente falando, essa crença pode estar orientada por valorações muito distintas e apresentar muitas faces.

Na referida passagem de Weber sobre o significado do “desencantamento do mundo”, encontramos uma relação de termos que parece autorizar o paralelo com oposições clássicas como a de *δόξα* e *ἐπιστήμη*, pois nessa mesma frase Weber empregava e justapunha as expressões alemãs *Kenntnis*, *Wissen* e *Glauben*: “O que denominamos

---

<sup>4</sup> O estudo da 3M foi feito em 2022, com um levantamento de dezembro de 2021. A amostra da pesquisa realizada pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia em Comunicação Pública da Ciência e Tecnologia (INCT-CPCT) utilizou o dobro de entrevistados, 2.069 pessoas, a amostra menor realizada pela pesquisa da 3M se justifica, pois já haviam realizado cinco levantamentos desde 2018, logo, a amostra serviria para captar uma tendência. Na pesquisa do INCT-CPCT/Fiocruz, 33% afirmavam que confiam muito; 35,9% confiam; 23% confiam pouco; 5,8% não confiam. A comparação das pesquisas é problemática, pois o questionário da pesquisa realizada pela 3M não incluía a opção “confia pouco”, mas sim uma consideração pela importância da ciência. Elas são, rigorosamente falando, duas pesquisas distintas, uma trata do reconhecimento da importância da ciência, outro da confiança na ciência e fornecem opções de respostas diferentes tanto no número de opções como em seus conteúdos.

racionalização e intelectualização não significa o que se denomina conhecimento (*Kenntnis*) sobre as condições de vida em que alguém se encontra. Ao invés disso, ela significa algo bem distinto: O saber (*Wissen*) de que, ou ainda a crença (*Galuben*) em que” basta apenas *querer* para *poder* por meio da experiência verificar (literalmente, *zu erfahren*, experimentar) que não existe em princípio qualquer poder misterioso, imprevisível ou, mais precisamente, não redutível ao cálculo e a regularidade (*unberechenbaren*) e que “tudo em princípio pode ser dominado através do cálculo/previsibilidade (*durch Berechnen beherrschen können*)” (cf. Weber, 1992, p. 87; MWG A16).

Na conclusão dessa passagem, encontramos mais uma oposição bastante significativa: *berechnen* e *unberechen* que têm parentesco com o ideal de dominação técnica da natureza, um ideal contemporâneo à formação das ciências experimentais e renascentistas e cuja atualidade passou a ser debatida após os anos de 1980.<sup>5</sup>

### **1. Revisão crítica da literatura mais recente: a especificidade do viés weberiano**

Conforme vimos, Weber utilizou expressões exatas. Se, por um lado, os termos *Kenntnis*, *Wissen* e *Glauben* dão à discussão um viés que

---

<sup>5</sup> Muitas vezes essas críticas se levantaram contra a própria interpretação de Adorno e Horkheimer, entendendo natureza de modo totalmente anacrônico, isto é, confundindo o conceito de natureza com o sentido do senso comum de nossos dias, com o meio ambiente, com recursos naturais, quando sempre se tratou muito mais do mundo físico, incluindo nele nossa própria condição humana, isto é, tudo que pode ser dominado pela técnica e pela previsão. Assim, ao adquirirmos uma consciência ambiental, longe de havermos abandonado o ideal de “dominação da natureza”, só o reafirmamos pelo reconhecimento de novos perigos e ameaças antes ignoradas, é justamente a dominação da natureza, da φύσις, que se impõe, por exemplo, quando buscamos controlar consequências previsíveis e calculáveis por meios técnicos, evitar desastres e adiar as crises ambientais. A crença de havermos superado esse elemento iluminista parece, como alertava o jovem Marx, não passar de um distanciamento ideológico, que é sempre em grande parte imaginário, os intelectuais “apenas imaginam que acreditam” (ŽIŽEK, 2009, p. 16) estar se distanciando do passado predatório sem de fato romper radicalmente com sua forma e com as relações sociais inerentes a ele, há uma negação ilusória que ocorre ao mesmo tempo que continuam reproduzindo elementos das formações sociais do passado, com a diferença de que este passa a ser considerado negativamente.

dialoga com teoria do conhecimento, por outro lado, o par *berechnen* e *unberechen* remonta ao sentido sociológico do racionalismo ocidental em sua particularidade histórica. Essa penúltima expressão e sua oposição têm um significado central em várias discussões de Max Weber e um uso<sup>6</sup> que acaba se perdendo em muitas traduções desse texto. Isso ocorre porque Weber as empregou em várias discussões e em sentidos ligeiramente distintos. Adorno e Horkheimer<sup>7</sup> seguiram exemplarmente as diversas conotações desses termos, que por vezes se perdem nas traduções desse texto.

Embora seu sentido mais simples e evidente refira-se ao cálculo, por uma aparente coincidência, frequentemente pareceu uma boa opção utilizar como tradução a expressão “contar”, que também possui um duplo sentido análogo em outras línguas: fazer contas e confiar. No entanto, ao fazer essa opção de tradução, o sentido mais forte acabou por perder-se, dando lugar para o segundo significado que muitas vezes não possui a mesma relevância. Por conta disso, pareceu que Weber designava simplesmente o ato de confiar ou contar com algo, quando estava pressupondo, mais especificamente, a crença em uma regularidade da própria natureza (φύσις), além da própria predisposição ao cálculo e à previsibilidade dos fenômenos experienciáveis no mundo físico ou com base em observações controladas e reproduzíveis. Weber cita como exemplo o fato de desconhecermos os mecanismos de um bonde e, ao mesmo tempo, “contarmos” com seu funcionamento, tal

---

<sup>6</sup> Além do texto “A ciência como profissão”, verifica-se o emprego desse termo em *Economia e Sociedade*, referindo-se à burocratização, ao mercado e em grande parte, à aplicação das normas jurídicas, utilizando entre aspas a expressão para indicar como a racionalidade formal aproxima-se do cálculo.

<sup>7</sup> Isso ocorre, inicialmente, na discussão em que patenteou muitos desses usos conceituais, a *Dialética do esclarecimento* e, em relação mais direta com a presente discussão, em *O Eclipse da Razão* de Max Horkheimer, se nos restringirmos aqui apenas às obras mais influentes. Pesquisas como essas foram desenvolvidas segundo esse reconhecimento pela contribuição das orientações do Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar, que também, como tradutor, as identificava dessa forma (cf. ADORNO, 1995 p. 32.).

ilustração parecia autorizar esse segundo sentido que se consagrou na literatura. Assim, apesar de menos óbvio, tornou-se comum encontrarmos, precisamente, esse exemplo para tratar de conceitos como o de confiança (*trust*) ou mesmo de confiança ativa e sua oposição, não ao conhecimento propriamente dito, mas à noção de risco (Ulrich Beck<sup>8</sup>, Antony Giddens<sup>9</sup> e Niklas Luhmann<sup>10</sup>).

Beck conclui que estamos já consideravelmente distantes de certos elementos da análise weberiana, que nem tudo que é um produto da própria racionalização tecno-científica do mundo restringe-se mais ao campo das consequências calculáveis, ou do estabelecimento adequado de meios da racionalidade orientada para fins, sua ideia de risco nasce da imprevisibilidade da própria racionalidade na modernidade tardia e a dicotomia que agora a explica está diante da oposição entre a confiança e o risco produzidas a partir dessa mesma racionalidade. Nessa esteira, seguiram os demais autores citados. Giddens (1996, p. 30) afirmava que “ao mesmo tempo que reconhecia que fé e confiança estão intimamente ligadas, Luhmann faz uma distinção entre as duas que é a base de sua obra sobre a confiança. A confiança, diz ele, deve ser compreendida especificamente em relação ao risco, um termo que somente ganha existência no período moderno”.

Embora a oposição entre fé e confiança seja mais clara nos textos do próprio Giddens, é perceptível que Luhmann tomava vários elementos das interpretações de Beck e de Parsons sobre Weber sem preocupar-se com a maneira como eles foram originalmente expostos e problematizados. Assim como as noções de “escolha racional”,

---

<sup>8</sup> Cf. Beck (1986) em *Risikogesellschaft* (Sociedade de risco).

<sup>9</sup> Cf. Giddens (1996) em *Consequences of Modernity* (Consequências da Modernidade).

<sup>10</sup> Cf. Luhmann (1991) em *Soziologie des Risikos* (Sociologia do Risco).

“contingência”, também a noção de “confiança” já viria ressignificada dentro da lógica do risco e dos sistemas, isto é, tratando o próprio tema que abordamos como exterior à racionalidade e não como algo que poderia surgir com a problemática regularidade que se manifestou durante a recente crise sanitária ou com as flutuações que identificamos entre as pesquisas realizadas em 2022.

A própria existência de riscos, como reconhece Beck, de fato assumiu um sentido recente e inédito em nossa sociedade. Eles seriam decorrentes de um reconhecimento da ameaça de desastres que não só estão além do controle dos especialistas, mas podem ainda ser causados por eles próprios segundo suas “escolhas racionais”. Esse é um diagnóstico muito pertinente, uma vez que esses conceitos, realmente, não faziam parte da constelação weberiana. Por outro lado, seu sentido mais recente é explicado em oposição à limitação do alcance conceitual de Weber, nas palavras de Luhmann (1991, p. 98): “com isso perde seu valor também a ‘racionalidade orientada para fins’ e muito do seu significado [...] seja ela descritiva (Max Weber) ou engajada (Habermas) [...] a forma da técnica perde sua propriedade de ser uma forma de racionalidade total e plena”.

Por mais paradoxal que pareça, até então, isto é, entre as décadas de 1980 e 90, os elementos críticos advindos de leigos e não-especialistas não pareciam suscitar nesses autores qualquer “desconfiança” em relação aos que não acompanhavam o progresso específico de cada campo de saber especializado.

Como considerava Giddens, a fé parecia muito mais própria de sociedades com elementos da dominação tradicional, de comunidades “simples” e Giddens compra as ideias de Beck e Luhmann de que risco e confiança são expressões que ganham um sentido recente, em oposição a fé e perigo, por exemplo. Luhmann é certamente a fonte que opõe

sociedades simples e complexas, baseando-se em perspectivas neoevolucionistas e funcionalistas, utilizando termos inspirados na primeira fase das discussões de Durkheim, segundo ele, “em sociedades simples e mesmo nas primeiras culturas urbanas, onde haviam relações sociais mais densas, a desconfiança ou mesmo uma recusa seriam tomadas como hostilidade, confiança [*Vertrauen*] (no sentido romano, ‘fides’) era um momento da solidariedade social” (LUHMANN, 1991 p. 132). Embora identifique-se aqui o sentido latino “fides”, Luhmann não afirmava que não existiria a oposição risco e confiança, ele sugeria a limitação dessa lógica em sociedades simples e concluía que o lugar para o risco estaria reduzido a ocasiões em que a própria desconfiança se mostrava inapropriada. Como vimos, Luhmann criticava o alcance da noção weberiana de racionalidade instrumental, mas foi Beck que de fato consagrou a ideia de que o risco é um conceito que só faz sentido no contexto mais recente.

No entanto, junto a outros “pré-conceitos” neoevolucionistas, não raros na versão weberiana de língua inglesa, desenvolvidos junto ao sincretismo com elementos funcionalistas sob essa nova roupagem, tomava-se sistemas como organismos vivos e também dava-se ensejo a essa versão em que o racionalismo crítico-reflexivo mostra-se como parte de uma particularidade histórica da modernidade tardia, que seria autorreferencial, capaz de autorregular-se, embora com limitações, uma leitura da confiança como defesa ideológica da própria racionalidade do sistema em face da sua relativa imprevisibilidade, isto é, das consequências imprevistas desses diferentes sistemas que seriam interligados e interdependentes.

Assim, longe de identificar o caráter ideal das tipologias, esses autores frequentemente serviam-se dos conceitos de Weber para referendar os mitos do presente em sua forma desencantada e, no caso

de Luhmann, hipostasiar<sup>11</sup> conceitos que Weber sempre insistiu em reduzir ao sentido das ações de homens concretos. Weber (1992, p. 162; MWG A7) alertava que procedendo de outra forma estaríamos sob o risco de produzirmos um “falso realismo-conceitual” (*falschem Begriffsrealismus*) ou até mesmo de mascarar uma frágil hipótese como um modelo conclusivo acerca do formalismo técnico-científico das instituições modernas. Assim como Weber criticava o conceito de *Volkgeist* na abordagem histórica alemã do direito, criticava Karl Knieps por haver “hipostasiado uma unidade orgânica supraindividual” (*überindividuelle organische Einheit hypostasiert*) (WEBER, 2001, p. 434; MWG WuG, p. 397). Nessa passagem, Weber referia-se justamente ao conceito que se conservava na sociologia jurídica de Luhmann (1983, p. 25), “um todo vivo que se constitui de partes vivas”. Ao hipostasiar a noção de sistema, já não mais se compreendia como seus resultados poderiam ser reduzidos à racionalidade orientada por fins. Embora os homens se submetam a uma racionalidade instrumental que é supraindividual e que os domina, ela não opera e nem os domina fora do âmbito dessas ações. Para a sociologia weberiana que não admite hipostasia nem a noção de superestrutura do marxismo vulgar, a única base ontológica da racionalidade histórica radica nessas ações humanas. Não é a técnica que ultrapassa a racionalidade, mas o sentido que orienta racionalmente as ações que ultrapassa a capacidade de previsão.

Na famosa conferência sobre o sentido da ciência para o cientista e para o homem comum, Weber contrastava um hindu ou um hotentote<sup>12</sup>, em seu modo de vida tradicional ou nômade, ao homem das

---

<sup>11</sup> Sobre esse tema, consultar o capítulo de Marcos César Seneda no presente volume.

<sup>12</sup> Weber (1992, p. 86; MWG A15) questionava: “que é que significa, do ponto de vista prático, esta racionalização intelectualista através da ciência e da técnica cientificamente orientada. Significa, porventura, que hoje cada um dos que estão nesta sala tem um conhecimento das suas próprias condições de vida mais amplo do que um hindu ou um hotentote? Dificilmente”.

chamadas “sociedades complexas”. Esse exemplo foi proposto com a intenção de alertar, precisamente, contra nossas opiniões mais superficiais que veem o homem das sociedades de especialistas como alguém que simplesmente absorve sua forma, assimila sua lógica e conteúdo, o que não ocorre. A construção tipológica e a crítica weberiana já suspeitava de certo modo desse viés que hoje reconhecemos como sendo propriamente etnocêntrico. Weber apresentava uma proporcionalidade inversa: quanto menos diferenciação das funções, quanto menor o grau da especialização, maior o nível de conhecimento técnico e a possibilidade de dominar e depender das instituições que são fundamentais; quanto maior a especialização técnica, menor o conhecimento, mais distante nos colocamos do próprio progresso que se torna necessário à nossa existência; *cremos* em um funcionamento regular do bonde elétrico ou do mercado financeiro, na mesma medida em que nos distanciamos da possibilidade de conhecê-los, de dominá-los, e isso ocorre justamente porque já nos distanciamos da capacidade de compreender e experienciar intelectualmente aquilo que é cotidiano e necessário à nossa existência. Não há uma falha recorrente da linguagem, da comunicação, muito menos da racionalidade, é a própria natureza do fenômeno (progresso intelectual) que produz os limites inerentes ao seu papel e sentido social.

Com exceção de um físico profissional, quem de nós, ao viajar de bonde, faz alguma ideia do mecanismo pelo qual ele se move. Aliás, não há a menor necessidade de alguém conhecê-lo. Basta-lhe “calcular”/“contar com” (“*rechnen*”) o seu funcionamento e a partir daí orientar seu comportamento, mas quanto ao modo como o bonde urbano produz seu movimento, isso é algo que não sabe. O selvagem conhece incomparavelmente melhor seus instrumentos de trabalho. E em relação a usar dinheiro, hoje em dia, eu apostaria que meus colegas economistas-políticos que se encontram nesse



anfiteatro, dariam cada um uma resposta praticamente distinta à seguinte questão: como pode ser que com o mesmo dinheiro, ora podemos comprar um pouco mais, ora um pouco menos das mesmas coisas? Agora, o selvagem, esse sabe (*weiß*) quais são os meios para obter o seu sustento diário, e como servir-se das instituições para esse propósito (WEBER, 1992, p. 86; MWG A15-16).

Conforme vimos, Weber buscava evidenciar criticamente o problema segundo um paradoxo, quanto maior a extensão do progresso técnico-científico, menor o conhecimento acerca daquilo que se torna cotidiano e fundamental à nossa existência em sociedade. Não há uma experiência fora do campo racional, ela permanece e tem que ser permeada pelo cálculo, pela previsão, mas não pelo conhecimento técnico propriamente dito, os diferentes tipos de racionalidade estão ligados ao mundo técnico e são um subproduto desse próprio “meio”.

Como veremos a seguir, para Weber seria tão equivocado colocar o homem comum do presente na mesma condição que o homem de épocas pré-científicas, como também, no sentido oposto a esse, considerá-lo detentor de um conhecimento de seu meio apenas por vivenciar cotidianamente e fazer parte desse mundo tecnicamente racionalizado.

Por trás desse aparente preciosismo conceitual, há na verdade uma crítica a interpretações weberianas que deram origem a alguns modelos mais recentes de “sociologia da ciência”, “teoria dos sistemas” ou de uma sociologia da modernidade tardia ou ainda da “pós-modernidade” e da “sociedade de risco”, que direta ou indiretamente entendem-se herdeiras dessas reflexões weberianas, vendo-se, inclusive, frequentemente autorizadas a propor um “reencantamento do mundo” diante desses fenômenos em discussão. Ao invés de avançarmos para semelhante conclusão, que adere precipitadamente ao diagnóstico de uma confiança abalada na ciência e nos especialistas, peritos etc., parece mais cauteloso nos voltarmos antes à sociogênese da própria fragilidade

dos pressupostos dessa chamada “confiança” que nunca chegou a ser experimentada intelectualmente para poder ser mantida ou perdida enquanto tal.

O problema desse tipo de interpretação é que toda imprevisibilidade e quebra de expectativa estaria delimitada pelo dualismo risco e confiança, toda falha toma forma dentro das possibilidades de sentido desse mesmo sistema de confiança, ignorando o peso do sentido social que está totalmente à margem da produção de sentido da ação de especialistas. Ao mesmo tempo, o crescente afastamento dos leigos e a respectiva ignorância, que é produto inevitável desse mesmo progresso, não são apenas consequências da complexidade de sistemas que se autorregulam ou da relação entre sistemas ou, ainda pior, entre o sistema e o ambiente, mas de um novo campo de conflito entre valores que se ressignificam migrando para fora dessa ordem de saber especializado e, contrariando tanto Habermas como Luhmann, o que ultrapassa esses limites não cria a possibilidade de um pluralismo, mas as condições para o trágico politeísmo de valores.

Havendo compreendido que, em grande parte, estamos diante de um cálculo e de uma racionalidade que se aproxima mais da crença e do hábito que da compreensão, cabe compreender agora em que sentido essa crença não é algo que se assemelhe às experiências dos homens do passado, mas ao contrário, é inteiramente nova, peculiar às sociedades que são produto do avanço científico e intelectual em sua especificidade histórica.<sup>13</sup> Se temos que evitar o pressuposto que já antecipa uma

---

<sup>13</sup> Nesses termos mantém-se o sentido weberiano, mas também evitamos a ideia de que alguma sociedade em alguma época histórica tenha sido simples e não complexa; uma vez que sabemos identificar o viés etnocêntrico e o diletantismo que a faz *parecer* simples, não faz sentido sustentar mais essa classificação. Assim como a etnografia ensinou que os povos australianos, considerados os mais primitivos por autores como Lewis Morgan, na verdade, eram dotados de um sistema de casamentos e

conclusão acerca de uma confiança abalada na ciência e nos especialistas, peritos etc., cabe, portanto, compreender a trajetória social e histórica que favoreceu esse tipo de crença ou opinião segundo sua particularidade histórica e social. Antes de supor uma ruptura nos fundamentos epistêmicos do homem comum, cabe averiguar se já houve condições para tal, no sentido clássico do termo (não no foulcaultiano). Se não há uma ruptura, quais seriam os antecedentes da recente crise de confiança?

Junto a interpretação do desencantamento do mundo, Max Weber já pressupunha o diagnóstico de uma crise dos ideais iluministas ou da ideia de verdade muito antes dos intelectuais de nossos dias proporem a “pós-verdade”. Cabe, portanto, averiguar se os recentes dilemas e a suposta desconfiança das autoridades científicas estão em continuidade ou representam uma ruptura com a maneira como Weber caracterizou a crise dos ideais iluministas.

Max Weber contrastava pela famosa alegoria da caverna da *Politeia* de Platão, o sentido de verdade desse idealismo platônico ao pragmatismo e ao próprio reconhecimento da ciência do presente como consciente de que deve estar destinada a envelhecer: “Ele é o filósofo; o sol, porém, é a verdade da ciência, ele não busca captar aparências e sombras, mas o ser verdadeiro. Quem hoje se comprometeria assim com a ciência?” (WEBER, 1992, p. 89; MWG A18). O trabalho científico perdeu, para Weber, o ideal que o aproximava dos ideais estéticos clássicos e neoclássicos – produzir uma obra destinada a nunca envelhecer – segundo o autor: “uma obra de arte que está realmente ‘completa’ nunca

---

parentesco de uma complexidade sem igual como argumentava Lévi-Strauss; a história universal também permite contrariar o preconceito contra povos nômades, que costuma vincular esse modo de vida ao imaginário ocidental do homem primevo, enquanto um dos maiores, senão o maior império que já existiu, foi construído por um povo nômade, os Mongóis, e ele se consolidou politicamente sem abandonar o nomadismo.

poderá ser superada ou destinada a envelhecer [...], em contraposição, cada um de nós sabe que aquilo em que trabalhamos perderá sua validade em 10, 20 ou 50 anos” (WEBER, 1992, p. 85; MWG A14). A ciência não poderia mais iludir-se a esse respeito. Mas como isso afeta o homem comum, o não especialista? O que herda das desditas que marcam a própria trajetória do esclarecimento científico? Até que ponto ele permanece ou não sob efeito da quebra dessa ilusão do passado?

Podemos identificar na “Ciência como profissão/vocação” estes dois níveis de questionamentos: qual o sentido ou significado da ciência para aquele que vive da ciência e que faz dela sua profissão (*Beruf*) e qual o sentido da ciência para o homem comum que vive em um mundo sob efeito de seu progresso, que vive em um mundo desencantado, um mundo em que já não é possível crer *como antes* nas revelações, nas explicações de tipo mágica, nas superstições, uma vez que todos esses sentidos foram ressignificados.

## **2. Diálogos com a arte e com o pensamento tolstoiniano**

Na “Ciência como profissão/vocação”, Weber (1992, p. 88; A17) já havia recorrido à reflexão presente na poética e nos escritos tardios de Liev Tolstói, que ele chamava “tom fundamental da arte tolstoiniana”, isto é, ao tema da morte trágica que permite contrapor um camponês, um homem do passado como Abraão, enfim, alguém alheio a essa progressiva racionalização e intelectualização, ao homem que está submerso no mundo que é produto desse progresso.<sup>14</sup> Mas é possível identificar um outro Tolstói, um pensador que, como Weber, partiu de uma comparação entre a arte e a ciência para identificar os limites de uma ciência dedicada a interesses “menos meritórios” no sentido ético

---

<sup>14</sup> Sobre esse tema ver Roselino (2014).

kantiano e indiferente às respostas das perguntas que Tolstói julgava “mais importantes”.

Comentou-se que Tolstói fez associações entre a ciência e a “superstição”, isso ocorreu, reiteradamente em sua “Carta a um Hindu” de 1908, mas essa analogia já aparecera antes, no referido prefácio intitulado “Ciência moderna” de 1898, escrito na mesma época que *O que é Arte?* Ainda que o texto que trata especificamente da ciência tenha sido publicado em 1898, ele teve uma recepção bem menor que *O que é Arte?*, da mesma época e, também, *O que é Religião?* de 1902. O primeiro escrito de 1898 demorou a ser traduzido para outras línguas, enquanto os demais foram traduzidos para o alemão cada qual no ano de seu lançamento, o primeiro pela editora Hugo Steinitz e o segundo pela Eugen E. Diederichs. Embora Weber acompanhasse publicações e matérias em língua russa, como atestavam Marianne Weber e Paul Honigsheim, é bem mais provável que a recepção de Weber se dê pela discussão desses dois textos em seus paralelos ao tema, mas não podemos excluir a possibilidade de uma recepção dessa discussão no original.

Sobre o sentido da ciência para o homem comum, constatou o seguinte: “a resposta definitiva nos deu Tolstói com as seguintes palavras: ‘Ela é sem-sentido, por que lhe escapa a única questão que nos importa: O que nós devemos fazer? Como devemos viver?’ Isto ela não responde” (WEBER, 1992, p. 93; MWG A21). O comentário de Tolstói à ciência moderna concluía afirmando, justamente, que “a única concepção razoável e frutífera da ciência é aquela que toma como objeto expor como as pessoas devem viver [...], o estudo das coisas tal como existem só pode ser um tema para a ciência na medida que esse estudo puder auxiliar no conhecimento sobre como os homens devem viver” (TOLSTÓI, 1946, p. 187).

Em “Política como profissão” e em “Entre duas leis”, notamos como Weber acompanhava as discussões ético-políticas de Tolstói, sobretudo pelo fato de que seus panfletos eram influentes entre os pacifistas cristãos e socialistas da Alemanha com os quais Weber rivalizava, havendo ele, inclusive, reproduzido nesses textos inúmeras provocações contra semelhantes convicções e citando expressões empregadas especificamente por Tolstói, como, por exemplo, a ideia de “não resistir ao mal”.<sup>15</sup>

A influência de Tolstói é o tema que merece agora um cuidado maior. A recente edição crítica nos dá uma contribuição significativa. Parte da referência de Weber a Tolstói é autoexplicativa, quando fala do tema da morte como parte da “arte tolstoiniana” (cf. Weber, 1992, p. 88 A17), que poderíamos denominar sua poética no sentido antigo, ποιητική, Weber pressupõe um conjunto de obras que têm *As Três mortes* e *A morte de Ivan Ilitch* como a consagração desse seu sentido (cf. Weber, 1992, p. 87, n. 26), mas como vimos, há outro Tolstói que é citado. Verificamos a hipótese de Weber estar citando textos de 1898 de Tolstói, contudo, a edição crítica das obras de Weber sugere que essa passagem seria uma referência ao escrito de Tolstói *O que devemos então fazer?* (cf. 1992, p. 93, n. 37), como se as aspas indicassem um escrito do autor e não uma citação.

Esse realmente poderia ser o caso, entretanto, além do fato dessa obra *O que fazer?* apenas sugerir indiretamente a questão referida e também de constituir-se numa narrativa fictícia que não expressa de fato algo tão próximo às ideias e às expressões empregadas, há que levar em conta o paralelo entre a arte e a ciência autônomas fundamental às

---

<sup>15</sup> Essa expressão foi reproduzida por Weber tal como Tolstói a expressava. Ela sintetizava os ideais do Sermão da Montanha (dar a outra face; andar uma segunda milha, amar os inimigos etc.).

análises de Weber e também presente nas fontes parecem ser as mais prováveis. Nelas encontraremos passagens bem mais próximas aos termos referidos entre aspas por Weber. É preferível supor que Weber se inspirou nos paralelos dessa discussão segundo o livro de Tolstói, *O que é arte?* e segundo o escrito “Ciência Moderna”; ambos textos abordam a autonomia da ciência e da arte e problematizam essa autonomia diante das necessidades do homem comum e das questões éticas mais fundamentais, tema que perpassa diferentes momentos de “A ciência como vocação/profissão”. A interpretação weberiana objetivava reconstituir a trajetória que nos levara aos limites inerentes à própria racionalização tecno-científica do mundo: “Diante desses pressupostos íntimos, qual sentido restaria para a ciência como profissão, havendo todas as ilusões prévias naufragado?”. Weber, lançava essa questão e em seguida resumia essas ilusões pelas crenças do passado de que a ciência poderia ser um caminho para “o verdadeiro ser”, “a verdadeira arte”, “a verdadeira natureza”, “o verdadeiro Deus” e “a verdadeira felicidade” (cf. Weber, 1992, p. 90, MWG A19). O escrito de Tolstói sobre a ciência moderna, trazia também a constatação de que no passado a ciência teria tomado ideais que já não mais se sustentam:

As pessoas precisam viver. E, para viver, precisam saber como viver. [...] e esse conhecimento de como devem viver as pessoas, desde os dias de Moisés, Sólon e Confúcio, foi sempre considerado a ciência, a própria essência da ciência. [...] Um simples, sensato trabalhador supõe, à maneira antiga, que também é a do senso comum, [...] espera que a ciência lhe diga como deve viver: como tratar sua família, seu próximo, homens de outras etnias, como reprimir suas paixões, no que acreditar, no que não acreditar e muito mais (TOLSTÓI, 1946, p. 178-179).

No escrito *O que é a arte?* (TOLSTÓI, 1904), o autor russo remete a essa noção antiga como “verdadeira ciência” paralelamente ao que denominara “arte verdadeira”. Mas o paralelo vai muito além, o que

separa a arte e a ciência desses ideais do passado é fruto de sua autonomia: “e o que fizeram os homens de ciência de nossa época, inventaram uma teoria da ciência em nome da ciência, muito semelhante à teoria da arte em nome da arte”; assim Tolstói (1904, p. 203) criticava o recorte e a justificativa da arte e da ciência modernas: “na teoria da arte em nome da arte, ocupar-nos com tudo aquilo que nos agrada é: a arte; também, na teoria da ciência em nome da ciência, o estudo daquilo que nos interessa é: a ciência”. Essa passagem possui uma relação direta com seu texto de 1898, na qual Tolstói (1898, p. 181) afirmava que os cientistas “formaram para si mesmos a teoria da ‘ciência em nome da ciência’, segundo a qual cabe à ciência estudar, não o que o homem necessita, mas *tudo*”.

Não é possível identificar qual das duas passagens, se juntas ou separadamente haveriam inspirado Weber, mas ele conduziu sua reflexão com muita proximidade a essa constatação: “Qual é, porém, o posicionamento interior do homem que faz da ciência sua profissão? [...] Ele sustenta a ciência ‘em nome’ da própria ciência (*Er behauptet: die Wissenschaft, ‘um ihrer selbst willen’*)” (WEBER, 1992, p. 86; MWG A15). Destaca-se aqui essa expressão que não segue o paralelo de sua versão mais recorrente em francês, *l’art pour l’art*, como citava Lukács, em *A Alma e as Formas*. Weber cita essa versão que acharia paralelo no alemão com a expressão inglesa “*the art for the art sake*” e não francesa. Também semelhante à crítica de Tolstói, ele acrescentava que esse simples ideal hoje parecia justificar o trabalho científico “não porque outros alcançariam com ela êxitos técnicos ou econômicos, ou porque poderiam se alimentar, vestir, iluminar ou governar melhor” (WEBER, 1992, p. 86; MWG A15).

Assim Weber seguiu a constatação tolstoïniana de que a ciência foi progressivamente se distanciando dos interesses dos homens comuns,



e que sua autonomia representava um rompimento com ideais do passado que pressupunham algum sentido e valor prático para ela. Embora tenha convergido no passado com interesses heterônomos, eles já não mais se impõem diante de uma autonomia apenas relativa. Não se trata de uma autonomia absoluta, pois tal como a arte, a ciência não possui meios de conferir ao homem autonomia efetiva, porém, elas se concebem como autônomas por poderem curvar-se apenas aos seus próprios valores e por encontrarem uma finalidade nelas mesmas e que lhes bastam.

### **3. Recorrências no contexto atual: entre a ciência e a magia**

Em relação ao suposto “re-encantamento”, como alguém que estuda a sociologia da religião, Weber sabia muito bem que a superstição, o fetichismo e as explicações sobrenaturais para os eventos não desapareceram na Modernidade, talvez nunca desapareçam. Contudo, o que ele pontuava é que seria ingenuidade crer que vivemos tão abertos e propensos a elas como vivia o homem de épocas pré-científicas. Para grande parte das sociedades antigas, era “natural” crer que uma doença possuía algum significado sobrenatural, justamente pela precariedade de qualquer explicação natural sobre sua origem microbiológica ou sua ação patológica dentro do organismo, mas o fato de hoje pressupormos (e crermos) que ela possa assim ser compreendida ou esclarecida, e muito embora esse fato já reduza a tendência para aderirmos de imediato a outro sentido, a crença na existência de uma explicação não anula a possibilidade de haver também explicações de outra ordem valorativa como, por exemplo, dessa mesma afecção microbiológica ser também um castigo divino, uma ação diabólica ou de algum espírito maligno etc.

Assim, hoje, esse desdobramento de sentidos pode ser experienciado de duas formas distintas: (i) concebendo que a vontade divina ou alguma ação sobrenatural não exclui a causa natural, mas pode manifestar-se também por meio dela; ou (ii) simplesmente rejeitando qualquer interesse em explicações de outra ordem, por tratar-se de uma questão de fé que não deve ser questionada ou confrontada fora dos limites da experiência íntima.<sup>16</sup>

Assim como ocorreu no Brasil, havendo possibilidade para tal, uma racionalidade orientada por valores pode acabar fundamentando a recusa às vacinas com o recurso de pôr em prova seu temor a Deus e, diferente do que ocorria em outras épocas, o que se sacrifica no tabernáculo é a própria racionalidade que rivaliza com esse fundamento valorativo; somente no mundo desencantado o próprio senso de responsabilidade pode ser imolado, como um *sacrificium intellectus*. É como antes, quando o fiel deveria passar por uma prova de fé, mas a existência da racionalização técnica como algo que igualmente exige uma fé, acaba viabilizando uma ressignificação desse ato que agora deve abrir mão do próprio senso de responsabilidade que acompanha a visão técnica da vida e da natureza, que é peculiar à racionalidade orientada por fins, uma racionalidade instrumental e teleológica.

Enquanto a racionalidade técnico-científica leva em conta a possibilidade e plausibilidade estatísticas das consequências da ação, essa racionalidade orientada por valores busca identificar um sentido ético para ação pessoal que exige validade incondicional. Assim, o que presenciamos recentemente é até que ponto pode ir uma religiosidade de tipo mágica em um mundo desencantado, e no qual a ciência

---

<sup>16</sup> Weber considerava que desde o Pietismo, as religiões cristãs adaptaram-se a essas transformações restringindo a espiritualidade à experiência íntima pessoal. Ele preferiu enfatizar esse segundo mecanismo (ii), sendo as soluções do primeiro tipo (i), intelectualmente desafiadoras.

desdobrou esse sentido da natureza e da vida que veio a ser alheio ao sentido, não apenas mágico, mas também teológico e religioso-metafísico. A questão existencial para tal já estava pré-configurada, só esperando a sugestão de uma autoridade religiosa que sequer necessita de meios de persuasão. Uma vez que a racionalização do mundo não anulou nem anula esse sentido mágico ou metafísico, o fato cotidiano de que muitas vezes ela o confronta e até parece torná-lo dispensável, secundário e risível já exige um esforço diário desse sacrifício ou de uma tentativa intelectualmente prolixa de conciliação. Nunca estivemos tão longe de um re-encantamento. A reação que *parece* irracional é ela própria produto e uma resistência ao mundo tecnicamente racionalizado e desencantado e que só pode existir dentro dele. Só no presente, a crença na ciência e na tecnologia podem tomar as feições da idolatria ou de uma fé insuficiente. A questão mais crítica está aí e Weber (1992, p. 101; MWG A28) julgava ter-se feito claro o bastante a esse respeito quando a caracterizou assim:

Hoje, no entanto, isso se dá no “dia a dia” da religiosidade. Os vários e antigos deuses, hora desencantados e assim, sob a forma de poderes impessoais, ressurgiram de suas tumbas sedentos por agredir nossas vidas e a começarem novamente a travar sua luta uns com os outros. O que se torna tão pesado ao homem moderno e ainda mais difícil para a novíssima geração [...] é essa debilidade, e o que seria senão debilidade não ser capaz de olhar frente a frente o grave destino da época em que se vive.

Os novos paradoxos do conhecimento e da fé, inéditos, sempre estiveram bem caracterizados na interpretação weberiana; embora malcompreendido, Weber nunca sugeriu a possibilidade de um retorno à época das superstições, da magia em seu estado originário; ao contrário, tratava-se justamente de uma ressignificação que explica o novo estado de luta das velhas explicações mágicas e metafísicas em um

mundo que as ameaça cotidianamente. Lukács, por exemplo, foi um dos que reduziram a própria posição de Weber a um “misticismo”:

De acordo com isto, por outro lado, a ação ética decorre ao contrário – para Weber – de uma mística decisão do ‘livre arbítrio’, nada tendo a ver com o processo cognoscitivo. Ele expressa esta ideia, esta contaminação eclética de relativismo extremo no conhecimento e de completo misticismo na ação, com as seguintes palavras: *“aqui (isto é, na decisão que leva à ação – G. L.) também entram em conflito diferentes deuses, ainda lutam mutualmente e por toda eternidade. É como no mundo antigo, ainda não desencantado de seus deuses e demônios, mas em um sentido diverso: tal como os helenos sacrificavam ora a Afrodite e depois a Apolo e cada qual aos deuses de sua cidade, assim comportam-se ainda hoje, embora desencantados e despídos de sua mística, continuam ligados à mesma e verdadeira plástica interior de outrora. E acima dessas divindades e de seus conflitos por certo não poderia impor-se nenhuma ‘ciência’, mas unicamente o destino”*<sup>17</sup> (LUKÁCS, 1968, p. 66).

Lukács parecia, até então, não identificar o paradoxo da condição social e histórica que Weber elaborou por essa imagem. Ela lhe pareceu, de fato, totalmente mistificada, pois o fez por uma alegoria que remete ao sentido antigo de destino dos gregos. Essa imagem, contudo, é explicada ao final, ela expressa o fato de que a ciência ao mesmo tempo que pressupõe a dominação da natureza não pode controlar os domínios éticos exteriores a esses meios. A ciência tem um papel chave no progresso e nesse “destino”, mas não tem poder sobre ele, não possui meios para controlar os diferentes sentidos éticos que ele produz e que se voltam contra ela.

Diferente de Lukács que reduziu injustamente a própria postura ética weberiana a um misticismo, Adorno e Horkheimer parecem ter atribuído um caráter imanente ao paradoxo que se adequa melhor à presente análise. Por haver identificado o paralelo existente entre o

---

<sup>17</sup> O trecho de Weber citado por Lukács foi retraduzido por mim para manter os termos utilizados nas demais passagens. Também foi utilizado o itálico para distinguir o texto de Lukács da citação nele contida da obra de Weber.

sentido e o papel social da ciência e da magia, concluíram que “como a ciência, a magia está atrás de fins, mas ela os persegue pela mimese, não pela progressiva distância do objeto” (ADORNO; HORKHEIMER, 2000, p. 24); embora seus meios de dominação da natureza não estejam mais tão ritualisticamente ligados à mimese, ao uso de objetos e atos simbólicos que incorporariam poder neles mesmos, a realidade que busca ser controlada pelos meios técnicos é capaz de aperfeiçoar a ilusão que anacronicamente atribuíamos ao fetichismo, e já nem sabemos até que ponto possuíam essa função ou se fomos nós que, como Freud, a projetamos no passado: “a ‘confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo’, que Freud anacronicamente subscreveu à magia, corresponde somente a uma dominação do mundo fundamentada realisticamente graças a uma ciência mais astuta que a magia”<sup>18</sup> (ADORNO; HORKHEIMER, 2000, p. 24).

Como vimos, por certo lado, a fragilidade de nosso estado explica-se também quando reconhecemos que fez parte do próprio processo do esclarecimento aquilo que veio a ocorrer ao fim do período das luzes, a crise dos ideais iluministas e do padrão renascentista de ciência. Por outro aspecto, socialmente, a ciência desempenhou e desempenha um papel protagonista na dominação de nosso meio, mesmo que alheia às experiências intelectuais do homem comum, essa cisão não se reflete num meio frágil de dominação. Apesar desse sentido prático-valorativo do domínio científico se experienciar apenas por uma frágil crença na explicação e no cálculo, na sua eficácia e seus resultados, não há motivos para duvidar de sua eficácia técnica e simbólica, ela é

---

<sup>18</sup> Em *Superstição de segunda mão* Adorno explica esse processo pela forma como a cultura “duplica o existente na consciência dos homens” (cf. Adorno 1997d, p. 175 Apud LEO MAAR, 2005, p. 438), ou seja, como explica sucintamente Wolfgang Leo Maar, seria por um “reflexo da existência e não uma existência espiritual” (LEO MAAR, 2005, p. 438), isto é, um mero “reflexo” que não condiz com a condição intelectual/espiritual da qual se originou.

incomparavelmente mais convincente que a magia. E não é preciso sequer ser neokantiano ou mesmo adepto da Escola de Frankfurt para concordar com essa justaposição de valores heurísticos a valores de outra ordem, um bom leitor de Hume poderia admitir ainda mais facilmente como essa fragilidade se desloca, sobretudo aos olhos dos não-especialistas, para o frágil domínio pré-epistêmico da δόξα e do costume. Por conta disso, denominar esse tipo de relação com o saber de “superstição” não passava de um exagero retórico da parte de Tolstói, que por motivos morais pretendia expor esse ponto de vista, sem aceitar semelhante destino e ideal da ciência moderna.

O mesmo Weber que recorreu a Tolstói, repudiava em seu íntimo vários de seus principais ideais, sobretudo seu pacifismo em nome dos ideais cristãos, sua crítica ao patriotismo. Quem identifica seu papel entre os pacifistas, e particularmente entre os pacifistas cristãos, saberá identificar várias passagens, de “A política como profissão/vocação”, em que Weber abandona seu ideal de isenção valorativa contra Tolstói e seus adeptos, e se permanecer alguma dúvida, basta compará-los ao seu escrito “Entre duas leis”, que foi elaborado no formato de um editorial de opinião. Embora a posição intelectual de Tolstói venha a convergir com a análise de Weber, o mesmo não pode ser dito sobre seu posicionamento ético-político.

Cabe ainda lembrar um último posicionamento de Tolstói que Weber repudiava, uma máxima bastante citada, presente em *Guerra e Paz*: “compreender tudo significa tudo perdoar”, Weber (2018, p. 354; MWG B97) afirmou expressamente: “Ao contrário do significado de que ‘tudo compreender’ é também ‘tudo perdoar’ não somente a mera ‘compreensão’ de um ponto de vista alheio não conduz em si à sua aceitação, mas no melhor caso, tão somente poderá facilitar a definir com maior probabilidade o porquê e sobre o quê não se pode concordar”.

O chamado “negacionismo” é compreensível, o “apesar de”, que acompanha a crença na ciência e que renega a posição de especialistas, ou seus meios; ele pode parecer irracional, mas pressupõe uma racionalidade própria e, como toda racionalidade orientada por valores, tende a manifestar-se de forma mortalmente irresponsável. Em vista das consequências fatais de que temos notícia, colocar-se-ia no campo de algo a ser compreendido sem que necessariamente seja aceito ou perdoado.

### Referências

- ADORNO, T. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- BECK, U. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- INCT-CPCT. *Confiança na ciência no Brasil em tempos de pandemia*. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia em Comunicação Pública da Ciência e Tecnologia. Massarani, L.; Polino, C.; Moreira, I.; Fagundes, V.; Castelfranchi, Y. (Coord.) 2022. Disponível em: [https://www.inct-cpct.ufpa.br/wp-content/uploads/2022/12/Resumo\\_executivo\\_Confianca\\_Ciencia\\_VF\\_Ascm\\_5-1.pdf](https://www.inct-cpct.ufpa.br/wp-content/uploads/2022/12/Resumo_executivo_Confianca_Ciencia_VF_Ascm_5-1.pdf)
- LEO MAAR, W. La actualidad de la Teoría Crítica de la sociedad y el futuro de la emancipación In: LEYVA, G. (ed.). *La Teoría Crítica y Las Tareas Actuales de la Crítica*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, 2005. p. 423-443
- LUKÁCS, G. *Marxismo e Teoria da literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1968.

LUHMANN, N. *Rechtssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987.

\_\_\_\_\_. *Soziologie des Risikos*. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

ROSELINO, L. F. “O tema da morte trágica de Liev Tolstói e seu impacto em Max Weber e György Lukács: sobre a autonomia nas ciências e na arte”. *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 1, 2014, p. 150-171.

TOLSTÓI, L. *Recollections & Essays*. London: Oxford University Press, 1946.

\_\_\_\_\_. *Was ist Art?* New York: Funk & Wagnalls, 1904.

WEBER, M. *Max Weber Gesamtausgabe*. Vol. 17. *Wissenschaft als Beruf, 1917/1919 - Politik als Beruf, 1919*. Mommsen; Schluchter (Ed.). Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

\_\_\_\_\_. *Max Weber Gesamtausgabe*. Vol. I/18. *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit*. Schriften und Reden 1908-1917. Weiß, Frommer (Ed.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2018

\_\_\_\_\_. *Max Weber Gesamtausgabe*. Vol. I/22-1. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Gemeinschaften*. Mommsen; Meyer (Ed.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

ŽIŽEK, S. *Primeiro como tragédia depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2009.





# 9

## REFLEXÕES SOBRE TEORIA E MILITÂNCIA EM GUERREIRO RAMOS A PARTIR DA INFLUÊNCIA DE MAX WEBER

Márcio Ferreira de Souza

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-09](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-09)

### Prólogo

O sociólogo Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), natural de Santo Amaro da Purificação, Bahia, publicou na edição de 03 de fevereiro de 1957, do Suplemento Dominical do Jornal do Brasil, um curto artigo intitulado *Caracteres da “Intelligentzia”* (grafado no original com com z) (RAMOS, 1957) que, cerca de quatro anos mais tarde, seria republicado como apêndice de seu livro *A crise do poder no Brasil* (RAMOS, 1961). No referido artigo ele abordou o tema da politização dos intelectuais para refletir sobre o Brasil. Dentre os seus argumentos centrais, ressaltou o “pensar independente” e a militância como características fundamentais da inteligência. Meu propósito, ao recuperar a leitura de *Caracteres da “Intelligentzia”*, é o de identificar como Guerreiro Ramos se valeu do caráter “militante” da obra de Max Weber (1864-1920), considerando o círculo weberiano dos salões de Berlim e de Heidelberg, como exemplos ilustrativos do conceito de *intelligentzia*.

Guerreiro também se refere, em um determinado parágrafo de seu texto supracitado, à “Sociedade Fabiana”, fundada em Londres entre 1883-1884, mas que aqui me interessa menos por escapar às reflexões centrais que pretendo expor. A Sociedade Fabiana aparece, também, como elemento ilustrativo justamente em defesa de seu argumento sobre a inteligência com o significado de pensar independente e de militância.

Tomando como base o artigo *Caracteres da “Intelligentzia”*, que é uma publicação mais periférica dentro do conjunto de sua obra, tenho por objetivo desenvolver uma reflexão sobre a influência weberiana, em Guerreiro Ramos, considerando suas dimensões teórica e prática – ainda que Guerreiro não faça uma separação entre teoria e militância, de acordo com sua noção de intelectual. Para tanto estruturei o presente capítulo em dois tópicos, nos quais desenvolvo, conseqüentemente uma síntese sobre a presença teórica de Max Weber na Sociologia de Guerreiro e uma abordagem sobre a perspectiva de Guerreiro Ramos acerca da *intelligentsia* no Brasil e de sua própria militância à luz de sua admitida influência de Weber.

### **1. A presença de Max Weber na Sociologia de Guerreiro Ramos**

No *II Colóquio Max Weber: 100 anos de “Ciência como vocação”*, realizado na Universidade Federal de Uberlândia, em 2017, propus uma reflexão sobre a permanência e a atualidade de Max Weber no “Pensamento Social Brasileiro”, a partir do exame da recepção deste autor, considerando seu impacto e relevância para a construção da subárea da sociologia denominada ora por “pensamento social brasileiro”, ora por “pensamento social no Brasil” (SOUZA, 2020).<sup>1</sup> Naquela ocasião tomei por base sínteses analíticas de alguns autores que refletiram sobre a recepção de Weber no Brasil, com destaque para a emergência de novos dados sociológicos para a análise da realidade brasileira. Fiz referência a um artigo de Fernando Correia Dias (1974) que apontou para o fato de que, na

---

<sup>1</sup> O *II Colóquio Max Weber: 100 anos de “Ciência como vocação”*, coordenado pelo Prof. Dr. Marcos César Seneda, do Instituto de Filosofia da UFU, foi realizado presencialmente no Campus Santa Mônica, em Uberlândia – MG, entre os dias 27 e 30 de novembro de 2017. Contou com apresentações de palestrantes docentes e pesquisadores oriundos de diversas instituições e áreas (filosofia, história, sociologia, ciência política, antropologia). Dele resultou o livro *Ciência como vocação: racionalidades e irracionalidades no velho e no novo mundo* (SENEDA; CUSTÓDIO, 2020).

década de 1950, a “sociologia do desenvolvimento” encontrou contribuições mais destacáveis em relação à “absorção” de Weber, como, por exemplo, a do próprio Guerreiro Ramos e de outros autores como Florestan Fernandes e Costa Pinto (SOUZA, 2020).<sup>2</sup>

Na presente oportunidade, considerando a proposta da terceira edição do Colóquio, cujo tema é “Weber e o Brasil”, foco em considerações que realçam aspectos da influência de Max Weber na sociologia de Guerreiro Ramos, seja teórica ou de militância política.

Já no Rio de Janeiro, Guerreiro atuou no Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), órgão no qual desempenhou a função de técnico de administração, tendo sido nomeado em 1943. Neste período publicou na *Revista do Serviço Público* do DASP, uma resenha sobre a edição mexicana de *Economia e Sociedade*<sup>3</sup> (RAMOS, 1946), a primeira publicação de Max Weber lida por Guerreiro Ramos (*apud* LIPPI, 2022, p. 80), segundo relata o próprio autor em entrevista concedida no ano de 1981<sup>4</sup>:

A.A.<sup>5</sup> – O senhor entrou em contato com Max Weber em 44 através de *Economia e sociedade*?

G.R.<sup>6</sup> – *Economia e sociedade*. Depois li tudo, tudo o que saiu em francês e em espanhol.

---

<sup>2</sup> Fernando Correia Dias se refere, mais especificamente, às obras: *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957) e *A redução sociológica* (1958), de Guerreiro Ramos; *A etnologia e a sociologia no Brasil* (1958), de Florestan Fernandes; e *Sociologia e Desenvolvimento* (1963), de Costa Pinto (DIAS, 1974, p. 48).

<sup>3</sup> Livro de Max Weber (1944).

<sup>4</sup> Utilizo, aqui, a edição mais recente da referida entrevista, publicada na Revista do Livro da Biblioteca Nacional, n. 56, 2022. Reproduzo a nota 74: “Esta entrevista foi realizada em 09 de junho de 1981 por Alzira Alves de Abreu e Lucia Lippi Oliveira. Nove meses depois, Guerreiro Ramos morreu em Los Angeles, Califórnia, sem ter revisto seu depoimento. Originalmente publicada no livro de Lucia Lippi Oliveira, *A sociologia do Guerreiro*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 131-183, foi gentilmente cedida pela autora para a reprodução na Revista do Livro, n. 56” (LIPPI, 2022, p. 69).

<sup>5</sup> Iniciais de Alzira Alves de Abreu.

<sup>6</sup> Iniciais de Guerreiro Ramos.

Nesta que é considerada sua última entrevista, Guerreiro reforça de modo taxativo a influência que recebeu de Weber:

Eu escrevia na Revista do serviço público. Por exemplo, quando saiu o livro de Max Weber, pela editora Fundo de Cultura, em 1944, escrevi um longo artigo, estudando Max Weber. Mais tarde, alguém<sup>7</sup> fez um artigo sobre a história de Max Weber no Brasil e aponta a mim e ao Emílio Willems como as primeiras pessoas a falar em Weber<sup>8</sup>. Então, aí vai: *Max Weber é outra grande influência sobre mim*, junto com Durkheim, Karl Mannheim ... Vocês veem, por aquela série de artigos, a influência dos sociólogos. Conheci-os assim de base, lendo os livros no original. Mas não ainda Marx. *A influência mais poderosa desde os anos 40 até hoje, em termos da minha profissão de homem de ciência social, é Max Weber* (RAMOS apud LIPPI, 2020, p. 80 – grifos meus).

Interessante notar o aspecto superlativo que pontua a fala de Guerreiro Ramos (“a influência mais poderosa”), algo próprio de sua personalidade seja para exaltar ou para criticar<sup>9</sup> determinados intelectuais. Na mesma entrevista citada, ao se referir ao filósofo russo Nikolai Alexandrovich Berdyaev (1874-1948), afirma: “não há realmente

---

<sup>7</sup> Este “alguém”, trata-se de Fernando Correia Dias (1926-2012), autor do artigo “Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea”, publicado na Revista de Administração de Empresas n.14 (4), edição de julho-agosto de 1974.

<sup>8</sup> Sobre Willems, escreve Dias: “Talvez a mais antiga interpretação sistemática (e não simples citação casual ou de circunstância) de um tema weberiano seja um trabalho de Emílio (*sic*) Willems, aparecido em 1945 na revista Administração Pública” (DIAS, 1974, p. 49). Sobre Guerreiro Ramos, escreve Dias: “Em 1946, Alberto Guerreiro Ramos, então com cerca de 30 anos de idade, tendo interrompido a carreira de professor de sociologia na Bahia, para iniciar, no DASP, a de técnico em administração, foi encarregado de uma seção bibliográfica na Revista ao Serviço Público. Uma de suas resenhas, publicada nesse ano, destina-se a registrar o aparecimento da edição mexicana de *Economia e sociedade*. O artigo contém visão panorâmica do pensamento weberiano, com base no livro analisado e outros textos do sociólogo alemão ou de alguns de seus comentadores” (DIAS, 1974, p. 50).

<sup>9</sup> Neste sentido podemos exemplificar por meio de algumas considerações de Guerreiro Ramos. Sobre Gilberto Freyre, disse: “Eu o considero uma piada. A maior falácia brasileira é Gilberto Freyre. Ele não é nada; não é sociólogo, tecnicamente falando, é um literato. E do ponto de vista brasileiro, é um homem que se identifica com o Brasil de um modo ambivalente. Você vê, por exemplo, que os pretos aparecem em situações precárias, o Brasil é engraçado, é pitoresco ... Bobagem! Eu não sei como é que esse homem tem tantas ambições. *Tecnicamente errado, um homem que não sabe o que é pesquisa, não sabe o que é ciência; é um literato* (RAMOS apud LIPPI, 2020, p. 88 – grifos meus).

nenhuma influência mais poderosa na minha vida do que a do Berdiaeff"<sup>10</sup> (RAMOS *apud* LIPPI, 2020, p. 72).

Sem qualquer lastro de modéstia, Guerreiro destaca na entrevista supracitada (RAMOS *apud* LIPPI, 2020) seu conhecimento sobre Weber, ao se referir ao livro *A nova ciência das organizações*:

Você vê que esse livro aí [referindo-se ao livro *A nova ciência das organizações*] começa com Weber. Max Weber é um familiar. *Eu acho que entendo Max Weber como poucas pessoas no mundo.* Se você se der ao trabalho de examinar isso, poderá ler, por exemplo, meu primeiro estudo em inglês, publicado em 1970, que mostra como os americanos não compreenderam Max Weber. Inclusive um sujeito chamado Talcott Parsons, que pretende ter sido influenciado por Weber, não entende, não sabe o que é aquilo. Eu destruo aquele negócio com dois ou três parágrafos, porque ele não entendeu nada. *Max Weber é uma pessoa familiar, estou sempre com ele, é uma pessoa das minhas relações.* Eu o entendo, é uma afinidade enorme. E isso foi antes do marxismo. Quando fui ler Marx, eu já tinha um estofo de coisas (RAMOS *apud* LIPPI, 2020, p. 81 – grifos meus).

Em que pese o assumido reconhecimento de Guerreiro acerca da influência de Weber sobre sua obra, podem ser destacadas as afirmações de outros estudiosos sobre esta questão. Segundo Fernando Correia Dias, na resenha sobre *Economia e Sociedade*,

[...] junto a seus colegas, estudiosos da administração, Guerreiro Ramos procede a extensa exposição da teoria weberiana, dedicando maior espaço à questão dos tipos-ideais de dominação. A exposição não possui mero caráter descritivo ou de resumo. Em várias passagens, como na da interpretação do tipo-ideal ("ficção heurística com a qual o cientista ordena uma série de aspectos recorrentes da realidade"), alcança alto grau de lúcida compreensão (DIAS, 1974, p. 50).

Para além da resenha supracitada, ao longo de sua vida como autor, da segunda metade da década de 1940 até o início da década de 1980, o

---

<sup>10</sup> Utilizo na citação a grafia Berdiaeff, conforme aparece na edição da entrevista.

interesse de Guerreiro Ramos pela obra de Weber pode ser identificado em diversos de seus trabalhos, ainda que viessem a aparecer muitas vezes, também, de forma difusa.

Não tenho a pretensão de realizar um levantamento bibliográfico sistemático sobre a presença de Weber na obra de Guerreiro Ramos, mas creio ser suficiente apontar para o fato de que esta presença pode ser identificada em alguns momentos nos quais este sociólogo se valeu da aplicação da categoria *tipo-ideal*. Por exemplo, no livro *A crise do poder no Brasil* (1961), a trajetória política brasileira é identificada por meio do estabelecimento de uma tipologia política: a política de clãs, a política de oligarquia, a política populista, a política de grandes grupos de pressão e a política ideológica.

Outro exemplo pode ser oferecido por meio do conceito de *poder* em Weber, na medida em que Guerreiro Ramos aborda sobre o poder nacional no contexto político brasileiro, em *O problema nacional do Brasil* (RAMOS, 1960), citando explicitamente o sociólogo alemão.

Um terceiro exemplo pode ser encontrado no uso do conceito weberiano de *dominação racional*, quando Guerreiro propõe uma macrossociologia sobre a sociologia industrial (RAMOS, 1952), citando, inclusive, um trabalho até hoje pouco conhecido de Weber: *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit* (1908).<sup>11</sup>

Por fim, um quarto e último exemplo que apresento é referente à construção de suas sociologias da administração e das organizações. Na obra *Administração e Estratégia do Desenvolvimento* (RAMOS, 1966), mais tarde reeditada pela Fundação Getúlio Vargas, como *Administração e Contexto Brasileiro: esboço de uma teoria geral da administração* (RAMOS, 1983), Max Weber é destacado por Guerreiro como um autor altamente

---

<sup>11</sup> Texto de Weber (2009) traduzido para o português por Daniel Fanta.

considerável para a sociologia da administração. Neste livro foram tomados como relevantes, tanto o conceito weberiano de *burocracia*, quanto os pares conceituais de *racionalidade funcional-racionalidade substancial* e *ética de responsabilidade-ética de valor absoluto ou da convicção*.

Em *A Nova Ciência das Organizações* (RAMOS, 1981), que foi publicada originalmente em inglês, pela Universidade de Toronto, com o título *The New Science of Organizations* (RAMOS, 1981), Guerreiro avalia a crítica da razão moderna em Max Weber (1864-1920), Karl Mannheim (1893-1947), Max Horkheimer (1895-1973), Jürgen Habermas (1929) e Eric Voegelin<sup>12</sup> (1901-1985). Além disso, Guerreiro opôs Weber a Adam Smith (1723-1790), analisando com cuidado alguns aspectos do sociólogo alemão, principalmente em relação à sua visão da sociedade centrada no mercado, afirmando que Weber, “escreveu muito sobre o mercado como a mais eficiente configuração para o fomento da capacidade produtiva de uma nação e para a escalada de seu processo de formação de capital” (RAMOS, 1981, p. 4). Neste seu livro derradeiro, Guerreiro retoma os conceitos de racionalidade formal e instrumental e racionalidade substantiva ou de valor, extraídos de Weber. Por outro lado, orientado pelo modelo weberiano de tipo ideal, o autor apresenta as dimensões do *paradigma paraeconômico*, que “fornece um arcabouço sistemático para desenvolvimento de um impulso multidimensional e delimitativo, em relação ao processo de formulação política” (RAMOS, 1981, p. 184).

Há que se destacar, também, que a reflexão de Guerreiro Ramos a partir de Max Weber, não se limita à reprodução de conceitos, tendo em

---

<sup>12</sup> Embora aparentemente paradoxais, afinidades entre Guerreiro Ramos e Voegelin são analisadas por Christian Edward Cyril Lynch, em um interessante artigo no qual analisa o impacto de Voegelin em trabalhos de Guerreiro Ramos a partir dos anos 1970 (em particular em *A Nova Ciência das Organizações*). Consultar Lynch (2020).



vista que lança um olhar crítico em relação a Weber no que diz respeito à própria abordagem sobre a burocracia. Guerreiro Ramos (1983) realiza um balanço sobre o debate entre a positividade e a negatividade da burocracia. Se refere aos estudos de inspiração weberiana que conferiram um sentido de positividade à burocracia, a exemplo do sociólogo israelense Shmuel Noah Eisenstadt (*The political systems of empires, the rise and fall of the bureaucratic societies*, 1963) e, em suma, argumenta que a burocracia depende do meio social reinante em cada nação, e da etapa em que se encontra a sociedade mundial.

Guerreiro destaca, também, que é importante observar que nenhuma burocracia é dotada de estrutura interna homogênea, pois é composta por camadas distintas, escalonadas, conforme diferentes graus de participação em suas atividades. Se a estrutura de poder, vigente na sociedade, objetiva a modernização, a burocracia, quaisquer que sejam os seus caracteres, será compelida de algum modo a ser modernizante (RAMOS, 1983). Além disso, o olhar crítico de Guerreiro se dirigiu, de um modo mais geral, sobre as formulações teóricas das sociologias oriundas, mais especificamente, da França, Inglaterra, Alemanha e EUA, considerando suas pretensas tentativas de utilização como “instrumentos de decifração nacional”, conforme destacou em *Processo da Sociologia no Brasil* (1953), em conformidade com a pretensa universalização da ciência – um ideal de uma sociologia universal –, embora ele não se dirija especificamente a Weber, mas ao modo como as formulações clássicas sociológicas podem ser assimiladas no Brasil.

Embora nos exemplos apresentados acima, sobre o impacto da obra de Weber na teoria de Guerreiro Ramos, predominem questões e conceitos mais atinentes aos campos da sociologia da administração e sociologia das organizações, é importante salientar que aquilo que considero como uma militância política de Max Weber, sobretudo

orientada pelos círculos dos Salões de Berlim e de Heidelberg, também impactou Guerreiro Ramos e pode ser visto como um elemento provocativo para reflexões mais profundas, considerando o olhar de Guerreiro Ramos sobre o nacionalismo e o seu próprio envolvimento na política institucional.

Lynch (2022, p. 38) faz um interessante comentário em seu artigo, que pode iluminar um pouco o que discuto no tópico 2 do presente artigo:

Em 1958, Ramos decidiu abraçar a política militante. Como seu herói Max Weber (grifo meu) e outros cientistas sociais alemães fizeram o mesmo, ele considerou esse caminho natural. Como um dos mais destacados intelectuais do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB)<sup>13</sup>, Ramos sustentou uma perspectiva socialista não marxista em livros e artigos como *O problema nacional do Brasil*, *A crise do poder no Brasil*, “Princípios do povo brasileiro”, “Cinco princípios do povo brasileiro” e “Panorama do Brasil contemporâneo”. *Mito e verdade sobre a Revolução Brasileira* (1963) foi o último livro que publicou nesta época de grande instabilidade e efervescência social, e continha críticas agudas à ideologia do marxismo-leninismo que se espalhou por toda parte após a Revolução Cubana.

Quando Lynch aponta o ano de 1958 como marco para o envolvimento de Guerreiro Ramos com a “política militante”, certamente está se referindo à política institucional. Isso porque se tomarmos um sentido mais amplo de militância, Guerreiro Ramos já militava, em décadas anteriores. Em sua fase de juventude esteve envolvido com o integralismo, sob influência do pensamento católico. Na década de 1940, a partir do envolvimento no Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias Nascimento, em 1944, engajou-se na

---

<sup>13</sup> “Em 1962 [Guerreiro Ramos] candidata-se à Câmara Federal pelo PTB no, então, estado da Guanabara. Obteve a condição de suplente, mas no ano seguinte assume a cadeira de Leonel Brizola, eleito governador do Rio Grande do Sul. Após o golpe militar de 1964 deixa o país, partindo para os Estados Unidos, onde constrói carreira acadêmica. Foi *visiting fellow* da Yale University, professor visitante da Wesleyan University em 1972/73 e *full professor* da Escola de Administração da Universidade do Sul da Califórnia” (SOUZA, 2009, p. 25-26).

luta antirracista, buscando por uma redefinição do “problema do negro” com base em “uma posição científica de caráter funcional, isto é, proporcionadora da autoconsciência ou do autodomínio da sociedade brasileira” (RAMOS, 1995, p. 164).<sup>14</sup>

No tópico seguinte discorro sobre a perspectiva de Guerreiro Ramos acerca do sentido de inteligência, tomando como ponto de partida seu artigo *Caracteres da “Intelligentzia”*. Ele enfatizou muito sobre a relevância do papel dos intelectuais nos processos de mudanças sociopolíticas.

## 2. Guerreiro Ramos, *intelligentsia* e militância à luz de Weber

Centrando-me especificamente na leitura de *Caracteres da “Intelligentzia”*, observo que é possível identificar como Guerreiro Ramos se valeu do que aponta como o caráter “militante” da obra de Max Weber. Inicialmente, Guerreiro discorre sobre a palavra russa “*intelligentzia*” (*sic*), destacando que nos termos em que tem sido utilizada pelos sociólogos, o propósito é o de

atender à necessidade de distinguir o intelectual no sentido clássico social do termo (o escritor, o sábio, o professor) dedicado à criação pura ou ao estudo pelo estudo, daquele tipo de intelectual interessado na produção e difusão de ideias essencialmente enquanto contribuem para a reforma ou para o processo revolucionário (RAMOS, 1961, p. 185).

Porém, Guerreiro (1961, p. 186) se contenta com uma definição de *intelligentsia* de uma edição do *Oxford Dictionary*, de 1934, ressaltando-a como “aquela parte de uma nação que aspira a pensar com independência”. Ao considerar o termo *intelligentsia* como um “conceito

---

<sup>14</sup> A citação está presente no texto “O problema do negro na sociologia brasileira”, publicado originalmente em *Cadernos do Nosso Tempo* (Rio de Janeiro, v. 2, 1954, p. 189-220) e, posteriormente foi incluído em *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957). Utilizo, aqui, a edição de *Introdução crítica à sociologia brasileira* de 1995. Recentemente “O problema do negro na sociologia brasileira” foi incluído em Ramos (2023).

sociológico”, Guerreiro argumenta sobre a importância de “depurá-la de seu significado episódico original”. Neste caso se refere exclusivamente ao significado russo do termo. Assim, adverte que “a *intelligentzia* (sic) pode ser subversiva em dado momento de uma sociedade particular, mas não o é sistematicamente” (RAMOS, 1961, p. 186).

Do ponto de vista sociológico, Guerreiro destaca, como já referido, “o pensar independente” e a “militância” como características fundamentais da *intelligentsia*. O exame crítico acerca de temas de interesse do intelectual é crucial, desde que transcenda o mero desejo de “fruição pessoal” e se dirija a “servir de instrumento na modificação da realidade” (RAMOS, 1961, p. 187).

Como fonte ilustrativa para seus argumentos, sublinhou o círculo weberiano em dois momentos: o do salão de Berlim, com destaque para o “primeiro Weber”, neste caso se referindo a Sr. Max Weber (1836-1897), o pai; e o do salão de Heidelberg, do “segundo Weber”, o filho. No primeiro salão (de Berlim), cujas reuniões ocorriam na casa do Sr. Weber (o pai), compareciam figuras pertencentes a uma nobreza política e intelectual, tais como Rudolf von Bunningsen (1824-1902), Johannes von Miquel (1828-1901), Heinrich Rickert (1863-1936), Julian Schmidt (1818-1886), Heinrich von Sybel (1817-1895), Heinrich von Treitschke (1834-1896), Theodor Mommsen (1817-1903), Wilhelm Dilthey (1833-1911). Guerreiro Ramos (1961, p. 187) destaca que “neste ambiente privilegiado se educou o sociólogo e filósofo Max Weber”.

O segundo salão, de Heidelberg, era frequentado por pessoas como Immanuel Becker (1785-1871), Bernhard Erdmannsdoerffer (1833-1901), Georg Jellinek (1851-1911), Ernest Troeltsch (1865-1923), Paul Hensel (1860-1930), Karl Neumann (1832-1925), Karl Jaspers (1883-1969), Kuno Fischer (1824-1907) e, conforme Guerreiro, “não foi apenas lugar onde se discutiam as questões de ciência e de filosofia” (RAMOS, 1961, p. 187).

Daí é que ele vai caracterizar o salão de Heidelberg pela imagem de um espaço de exercício de militância que observa em Weber. Cada um dos nomes que marcava presença neste salão de Heidelberg, no dizer de Guerreiro, “como quase todo pensador alemão, por mais abstratas que fossem as suas preocupações, era afetado pela consciência da especificidade do destino alemão” (RAMOS, 1961, p. 187). Penso que esta ideia de “destino alemão”, de certo modo, também impactou as próprias ideias de Guerreiro Ramos sobre o “destino” da nação brasileira, sobretudo no contexto da atuação de Guerreiro no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). Uma pequena digressão: O ISEB foi criado oficialmente (Decreto No. 57608) em 14 de julho de 1955, no governo do presidente em exercício João Café Filho e agregou em seu quadro intelectuais de distintas orientações teóricas. Ainda assim, ao longo do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960), a ideologia desenvolvimentista tornou-se, de certo modo, hegemônica no interior do instituto, com predomínio de uma orientação nacionalista.<sup>15</sup>

Retomando, por outro lado, Weber, “o animador deste círculo”, foi um “pensador militante”. Importante ressaltar o comentário de Guerreiro sobre isso, ao afirmar que confere a “maior importância” a este fato (de Weber ser um pensador militante). Em sua leitura, Guerreiro afirma que Weber “demonstra que há um tipo de militância que não se prejudica, antes estimula o trabalho filosófico e sociológico”, assim, “jamais se distraiu em seus estudos e em sua vida prática do problema nacional alemão” (RAMOS, 1961, p. 188).

Feita esta observação, cabe transcrever outro comentário de Guerreiro Ramos (1961, p. 188):

---

<sup>15</sup> Para mais aprofundamento sobre o ISEB, consultar Abranches (1997), Abreu (1975), Marinho (1986), Ortiz (1985), Sodré (1978), Toledo (1977).

É significativo que sua lição inaugural em 1894 na universidade de Freiburg-Breisgau se intitulasse: O Estado Nacional e a Política Alemã. Neste trabalho, [Weber] tratava da imaturidade da burguesia alemã, que naquele momento [...] julgava inapta a exercer a liderança política da nação. Weber percebia que a burguesia nascente de seu país, ao contrário dos *junkers* em declínio, era dominante, mas não dirigente e, de sua parte, procurava influir para a configuração do que chamava de *Match-staat* (sic)<sup>16</sup>, de uma nação alemã como um todo e não tributário de uma classe.

Retomando a entrevista de Guerreiro Ramos, concedida à Lúcia Lippi, é interessante registrar uma pergunta da entrevistadora sobre como Guerreiro “vê a distinção que Weber faz entre política e ciência: política como vocação, ciência como vocação”. Transcrevo a resposta do sociólogo (LIPPI, 2022, p. 93, grifos meus):

Max Weber tem uma influência muito grande em mim, até nesse negócio. O apêndice da *Crise do poder no Brasil* é um ensaio sobre Max Weber<sup>17</sup>, em que eu mostro que *ele foi um sujeito que vivia preocupado com política, inclusive quis ser membro do Congresso* (grifos meus). Fracassou, porque o boss dele não deu o apoio que ele queria. Ele foi um político frustrado. E aquilo, pelo que se lê na biografia dele<sup>18</sup>, magoou-o muito. O que ele conseguiu foi ser emissário do governo alemão na Conferência de Versalhes, na discussão da paz. *Como intelectual, Weber foi um isebiano, um ibespiano*<sup>19</sup>. Nesse sentido, *Max Weber é uma espécie de fundamento meu e do Jaguaribe*<sup>20</sup>. *O negócio aí é comum, foi o grande modelo. Aquela coisa egrégia do Max Weber.*

Ainda que seja vaga a resposta de Guerreiro Ramos sobre como vê a distinção que Weber faz entre política como vocação e ciência como

---

<sup>16</sup> No texto original de Guerreiro, o termo *Machstaat* (Estado de poder alemão) está grafado como *Match-staat*.

<sup>17</sup> Justamente o texto *Caracteres da "Intelligentzia"*.

<sup>18</sup> Guerreiro está se referindo à biografia escrita por Marianne Weber, intitulada *Max Weber. Ein Lebensbild* (de 1926), publicada no Brasil como *Weber: uma biografia* (WEBER, Marianne, 2003).

<sup>19</sup> Referência ao Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP), que congregava intelectuais do eixo Rio de Janeiro-São Paulo. Foi uma entidade que antecedeu ao ISEB. Sobre o IBESP, consultar Pécaut (1990) e Toledo (1977).

<sup>20</sup> Hélio Jaguaribe (1923-2018). Foi membro do IBESP e chefe do Departamento de Ciência Política do ISEB.

vocação, penso ser possível aventar uma pista de que Guerreiro faz uma leitura de Weber à luz da ideia de um “destino” de nação. Este é, portanto, ao menos para mim, um desafio futuro para o amadurecimento de uma melhor compreensão sobre como Guerreiro Ramos interpretou Weber, considerando as duas conferências clássicas do pensador alemão.

Outro registro de Guerreiro Ramos, sobre “o caráter militante da obra de Weber”, encontra respaldo numa passagem extraída do livro *Max Weber and German Politics*, do escritor alemão Jacob Peter Mayer, publicado em 1944: Weber considerava que “a imensa tarefa de educação política está diante de nós e não há mais sério dever para cada um de nós, para cada um em seu estrito círculo, do que colaborar na educação de nossa nação que *deve ser o fim último de nossa ciência*” (MAYER *apud* RAMOS, 1961, p. 188 – os grifos em itálico são do próprio Guerreiro). Ao ressaltar esta ideia de Weber, da missão da educação política como “fim último de nossa ciência”, é possível remontar a outros textos de Guerreiro que implicam no argumento da ciência como salvação nacional.

Para exemplificar, lembro aqui do II Congresso Latino-Americano de Sociologia, que foi realizado no Rio e em São Paulo entre 10 e 17 de julho de 1953. Guerreiro era presidente da Comissão de Estruturas Nacionais e Regionais e apresentou ali a defesa de algumas recomendações que causaram polêmicas. Este fato o estimulou a produzir nove artigos dominicais no Diário de Notícias, do Rio de Janeiro, entre 26/07/53 e 04/10/53, que depois resultariam em sua *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo* (1954), com a sequência e reelaboração destes artigos, enriquecidos contendo nove recomendações para o desenvolvimento da sociologia no Brasil, que

seria reeditada em 1957 em sua obra *Introdução crítica à sociologia Brasileira* (RAMOS, 1995).<sup>21</sup>

Num determinado tópico da *Cartilha*, intitulado como “Sociologia enlatada versus sociologia dinâmica”, por exemplo, o autor distinguiu duas correntes que caracterizam o pensamento social: uma corrente “consular”, considerada por ele como “um episódio de expansão cultural dos países da Europa e dos Estados Unidos e outra que procura se servir do trabalho sociológico universal “como instrumento de autoconhecimento e desenvolvimento das estruturas nacionais e regionais” (RAMOS, 1957, p. 107). Em seu posicionamento se vê adepto desta segunda corrente, marcada por uma “sociologia autêntica”, cuja essência “é direta ou indiretamente, um propósito salvador e de reconstrução social” (RAMOS, 1957, p. 107). Aqui podemos identificar o olhar de Guerreiro Ramos sobre a sociologia como uma ciência de salvação nacional.

Ele ressaltou que: “Quem diz vida, diz problema. A essência da vida é a sua problematicidade incessante. Daí, na medida que o sociólogo exercita vitalmente a sua disciplina, é forçosamente levado a entrelaçar o seu pensamento com a sua circunstância nacional ou regional” (RAMOS, 1957, p. 107). Neste sentido, de um ponto de vista normativo, Guerreiro ressalta que o sociólogo nacional deve ultrapassar as fronteiras do enciclopedismo, deixando de ser um mero *répétiteur*, conforme expressão do escritor e poeta Charles Péguy (1873-1914), e que o problema da sociologia no Brasil é a carência de uma visão crítica dos nossos sociólogos, que muito valorizam ideias importadas: “além de consular, esta é uma sociologia que pode ser dita enlatada, visto que é consumida como uma verdadeira conserva cultural” (RAMOS, 1957, p. 108).

---

<sup>21</sup> Utilizo, aqui, a edição de 1995.



Com sua proposta de inspiração fenomenológica, publica *A redução sociológica*, em 1958<sup>22</sup>, a partir da qual leva a cabo um projeto de ciência que visa à integração da sociologia brasileira “nas correntes mais representativas do pensamento universal contemporâneo” (RAMOS, 1996, p. 41) e à formulação de um “conjunto de regras metódicas que estimulem a realização de um trabalho sociológico dotado de valor pragmático, quanto ao papel que possa exercer no processo de desenvolvimento nacional” (RAMOS, 1996, p. 41). A “redução sociológica” é por ele definida como “atitude metodológica que tem por fim descobrir os pressupostos referenciais, de natureza histórica dos objetos e fatos da realidade social” (RAMOS, 1996, p. 71). Naquela altura da segunda metade da década de 1950, o autor encontrava-se bastante sintonizado com o contexto sociopolítico de transformação do país. Sua visão autenticamente nacional, sustentada pela ideia de ciência como salvação, demanda a redução como proposta normativa, atribuindo à sociologia um caráter programático e pragmático (SOUZA, 2009). Ressalta-se, aqui sua preocupação em discutir os rumos da sociologia no Brasil, com atenção crítica para a necessidade de ruptura com uma mentalidade colonial, tornando-se urgente uma melhor sintonia com a nova realidade conjuntural que se apresentava.

Interpreto o percurso de Guerreiro Ramos, seja sobre a ciência ou sobre a política, como influenciado (embora não somente) por Weber, ainda que não haja, no caso da *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo*, referência direta ao pensador alemão. Em 1946, no artigo *A sociologia de Max Weber (Sua importância para a teoria e a prática da Administração)*, Guerreiro Ramos já havia apontado que “a sociologia de

---

<sup>22</sup> A primeira edição de *A Redução Sociológica (Introdução ao Estudo da Razão Sociológica)* foi publicada em 1958, pelo ISEB. Esta obra obteve grande repercussão na época e foi editada em espanhol pelo Fondo de Cultura Económica, México, no ano seguinte. Utilizo, no presente texto, a 3ª. Edição, de 1996.

Max Weber não é uma construção acadêmica, mas é fruto do esforço de um homem, dotado de uma nítida vocação política e também de um acendrado escrúpulo científico, para transpor o abismo em que a sociedade do seu tempo, que é o nosso, parecia afundar-se” (RAMOS, 1946, p. 268).

Para reforçar essa ideia de ciência como “salvação”, presente em Guerreiro Ramos, a historiadora Lúcia Lippi de Oliveira (1995), em *A sociologia do Guerreiro*, apresenta um capítulo intitulado justamente “A sociologia como saber de salvação”, no qual ela ressalta que

[...] a proposta de Guerreiro Ramos para a sociologia aceita a objetividade e a universalidade como padrões para sua realização. Mas recusa a neutralidade. Sua sociologia envolve um conhecimento interessado, comprometido com o processo de mudança social (OLIVEIRA, 1995, p. 39).

Guerreiro ressalta, portanto, a vocação da ciência (sociológica, no caso) como saber de salvação, conforme escreve em sua *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo*: “A essência de toda sociologia autêntica é, direta ou indiretamente, um propósito salvador e de reconstrução nacional” (RAMOS, 1995, p. 107).

### **Notas finais**

Para finalizar, quero ressaltar que, ao abordar sobre a militância de Guerreiro Ramos, não discorri sobre a questão que, provavelmente, seja das mais destacadas, pelo menos no que diz respeito à sua atuação no movimento negro: sua participação no Teatro Experimental do Negro, juntamente com Abdias do Nascimento (1914-2011). Existem contribuições de autores que desenvolveram estudos relevantes que tratam mais especificamente da questão racial em Guerreiro Ramos, a exemplo da dissertação de Muryatan Santana Barbosa (2015), defendida na Universidade de São Paulo, em 2004. Mais recentemente, Barbosa

organizou uma coletânea intitulada *Negro sou: A questão étnico-racial e o Brasil*, que abarca ensaios, artigos e outros textos de autoria de Guerreiro Ramos, publicados entre 1949 e 1973. O próprio livro *Introdução crítica à sociologia brasileira*, é dividido em três partes, sendo que a terceira parte intitula-se “Documentos Para uma Sociologia Militante” e contém três capítulos: I. Patologia social do “branco” brasileiro; II. O negro desde dentro; e III. Política de relações de raça no Brasil (RAMOS, 1995).

Em suma, propus aqui uma reflexão mais especificamente sobre a militância de Guerreiro, a partir de Max Weber, em prol de um constituir sociológico, de um fazer sociológico, pensando a sociologia como um projeto de salvação nacional. Admito os limites do presente texto, tendo em vista seu caráter ainda introdutório, prescindindo de mais aprofundamento no que diz respeito, sobretudo, à abordagem acerca da militância política no próprio Max Weber e a necessidade de explorar mais a leitura de Guerreiro Ramos sobre as conferências de Weber, *A ciência como vocação* e *A política como vocação*. Por outro lado, aponto como relevante a importância de se pensar a influência de Weber sobre Guerreiro Ramos, para além da sociologia da administração e das organizações, ponto mais explorado entre os seus estudiosos. Este é, portanto, um desafio futuro.

## Referências

- ABRANCHES, A. M. *Os percalços da crítica; o ISEB e a conjuntura pré-64*. Dissertação (Mestrado) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), Rio de Janeiro, 1997.
- ABREU, A. A. *Nationalisme et action politique au Brésil: une étude sur l’ISEB*. Tese (Doutorado) – Université René Descartes, Paris, 1975, mimeo.

- BARBOSA, M. S. *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. São Paulo: Paco Editorial, 2015.
- COSTA PINTO, L. A. *Sociologia e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.
- DIAS, F. C. Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea. *Revista de Administração de Empresas*, Rio de Janeiro, 14 (4), julho-agosto de 1974, p. 47-62.
- EINSENSTADT, S. N. *The political systems of empires, the rise and fall of the bureaucratic societies*. New York: The Free Press of Glencoe; London: Collier Macmillan Ltd., 1963.
- FERNANDES, F. *A etnologia e a sociologia no Brasil: ensaios sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira*. São Paulo: Anhambi, 1958.
- LIPPI, L. A última entrevista de Guerreiro Ramos. *Revista do Livro da Biblioteca Nacional*, nº 56, Ano 20, Rio de Janeiro, 2022, p. 69-103.
- LYNCH, C. E. C. Guerreiro Ramos, leitor de Eric Voegelin: teoria pós-colonial e alternativas à modernidade liberal. *Revista do Livro da Biblioteca Nacional*, No. 56, Ano 20, Rio de Janeiro, 2022, p. 30-51.
- MARINHO, L. C. O. *O ISEB em seu momento histórico*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 1986.
- OLIVEIRA, L. L. *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.
- ORTIZ, R. Alienação e cultura: o ISEB. In: ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 45-67.
- PÉCAUT, D. *Os intelectuais e a política no Brasil; entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.
- RAMOS, A. G. A sociologia de Max Weber (sua importância para a teoria e prática da Administração). *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro, DASP, ano IX, v. 3, n. 2/3, p. 129-139, ago./set., 1946.
- \_\_\_\_\_. Administração e política à luz da sociologia. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro, DASP, ano IX, vol. 3, n. 1, p. 5-11, julho, 1946.

\_\_\_\_\_. *A Sociologia Industrial. Formação, tendências atuais*. Rio de Janeiro: Cândido Mendes, 1952.

\_\_\_\_\_. *O processo da sociologia no Brasil* (esquema de uma história de ideias). Rio de Janeiro: Cândido Mendes Júnior, 1953.

\_\_\_\_\_. *Caracteres da "Intelligentzia"*. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, Suplemento Dominical, 2º Caderno, p. 8, 3 fevereiro 1957.

\_\_\_\_\_. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

\_\_\_\_\_. *A redução sociológica: introdução ao estudo da razão sociológica*. Rio de Janeiro: ISEB, 1958.

\_\_\_\_\_. *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Saga, 1960.

\_\_\_\_\_. *A crise do poder no Brasil* (Problemas da Revolução Nacional Brasileira). Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

\_\_\_\_\_. *Administração e Estratégia do Desenvolvimento – elementos de uma sociologia especial da administração*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1966.

\_\_\_\_\_. *The New Science of Organizations: A Reconceptualization of the Wealth of Nations*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *A nova ciência das organizações: uma reconceituação da riqueza das nações*. Tradução de Mary Cardoso. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1981.

\_\_\_\_\_. *Administração e contexto brasileiro: esboço de uma teoria geral da administração*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1983.

\_\_\_\_\_. *A nova ciência das organizações: uma reconceituação da riqueza das nações*. Tradução de Mary Cardoso. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.

\_\_\_\_\_. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. *A redução sociológica* (introdução ao estudo da razão sociológica). Rio de Janeiro: ISEB, 1958.

\_\_\_\_\_. *A redução sociológica*. 3ª. edição. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

\_\_\_\_\_. *Negro sou: A questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-73)*. Organização Muryatan S. Barbosa. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

SODRÉ, N. W. *A verdade sobre o ISEB*. Rio de Janeiro: Avenir, 1978.

SOUZA, Márcio Ferreira de. Permanência e atualidade de Max Weber no “Pensamento Social Brasileiro”. In: Marcos César Seneda; Henrique Florentino Faria Custódio. (Org.). *Ciência como vocação: racionalidades e irracionalidades no velho e no novo mundo*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 181-195.

\_\_\_\_\_. *Guerreiro Ramos e o desenvolvimento nacional*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

TOLEDO, C. N. *ISEB: fábrica de ideologias*. São Paulo: Ática, 1977.

WEBER, Marianne. *Weber: uma biografia*. Niterói, RJ: Casa Jorge Editorial, 2003.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

\_\_\_\_\_. *Ciência e política: duas vocações*. 2a.ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, revisão técnica de Gabriel Cohn, 3ª ed. Brasília: Editora da UNB, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Editado por H. H. Gerth e C. W. Mills. 5ª ed. Rio de Janeiro, ed. Guanabara, 1982.

\_\_\_\_\_. *A Psicofísica do Trabalho Industrial*. Tradução: Daniel Fanta. Serie Ciências Sociais na Administração, Departamento de Fundamentos Sociais e Jurídicos da Administração, FGV-EAESP, 2009.



# 10

## WEBER CONTRA O USO POLÍTICO DA CIÊNCIA. UMA ANÁLISE DO BRASIL SOB AS EPIDEMIAS DE GRIPE ESPANHOLA E COVID-19

*Pedro Secches*

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-10](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-10)

### 1. Introdução

À primeira vista, o título deste ensaio pode induzir à interpretação de que a posição de Weber, assim como a defendida neste texto, seria a de uma total separação entre a ciência e a política. No entanto, tal interpretação não poderia ser mais diversa da pretendida por Weber, bem como por esse texto. De fato, como sociólogo, Weber defendia a análise científica da esfera social da vida humana, e, portanto, não poderia jamais pressupor que tal conhecimento não pudesse ser utilizado pela classe política na melhoria das condições de vida em sociedade. Ao mesmo tempo, não era alheio ao fato de que o cientista faz parte de tal sociedade e, como tal, é influenciado por ela nos seus interesses científicos, bem como nas suas posições políticas.

Para Weber, o político deve valer-se da ciência para melhor governar, no entanto, não deve politizá-la. Ou seja, não deve influenciar a atividade científica de modo a justificar suas convicções políticas. Do mesmo modo, o cientista deve posicionar-se e contribuir na discussão de políticas públicas, na medida em que o conhecimento científico por ele produzido seja pertinente à questão discutida, sem, no entanto, conduzir a prática científica a partir de convicções políticas.

Dito isso, o objetivo deste ensaio consiste em explorar a problemática da diferenciação entre conhecimento científico e não-científico em Weber, analisando a presença de valores éticos na



produção do conhecimento científico e contrapondo-os aos valores éticos presentes na ação política. Em seguida, busca-se estabelecer um paralelo entre a realidade brasileira durante a crise da Gripe Espanhola – período contemporâneo a Weber e não de todo estranho a ele – e a realidade brasileira em meio a uma pandemia global de COVID-19.

Com isso, pretende-se resgatar, algo que há mais de cem anos Max Weber já defendia, mas que no cenário brasileiro contemporâneo parece esquecido pela classe política, a saber, que, por um lado, os valores e interesses presentes na produção de conhecimento científico não necessariamente se alinham com os valores e interesses presentes na atividade política, e que, portanto, uma diferenciação entre as esferas de atuação do político e do cientista se mostra saudável e necessária; por outro lado, também é importante mostrar que a ação política e o conhecimento científico não podem ser antagonistas na gestão de uma crise pandêmica.

## **2. A concepção weberiana de Ciência**

Em seu anseio por estabelecer a sua Sociologia Compreensiva como um conhecimento científico legítimo e amplamente reconhecido, Max Weber expôs sua concepção de ciência, contrapondo-a aos conhecimentos que se pretendiam científicos no final do século XIX e começo do século XX. Desses confrontos entre conhecimento científico e não-científico, talvez o exemplo mais elucidador presente na bibliografia weberiana possa ser encontrado na sua argumentação contra os psicologismos presentes em algumas propostas de teorias sociais de sua época.

Na concepção weberiana, “o chamado ‘psicologismo’, entendido como a pretensão da psicologia de criar uma visão do mundo, não tem

sentido”, e seria “até ‘perigosa’ para a ingenuidade da ciência empírica” (WEBER, 2016c, p. 124), porque pode induzir o historiador “a ocultar o fato de ele ter descoberto valores por meio de procedimentos filosóficos e afirmar, falsamente, o fato de tê-los encontrado com base em categorias científicas da psicologia” (WEBER, 2016c, p. 118). Em outras palavras, pode disfarçar em conhecimento científico conjecturas metafísicas, afirmando “haver exatidão científica quando, na verdade, não há” (WEBER, 2016c, p. 118).

Para Weber, a questão da exatidão científica remete ao método utilizado na obtenção do conhecimento, de modo que, mesmo a Psicologia, que a seu tempo era tida como um ramo do conhecimento demasiadamente subjetivo e muito pouco objetivo para ser considerada uma ciência, poderia produzir conhecimento científico se fosse aplicado o método correto para a sua obtenção. Segundo o sociólogo alemão, todo conhecimento exige objetificação e, portanto, a concepção de uma ciência psicológica é possível, mesmo sendo o objeto de estudo considerado demasiadamente subjetivo. Nesse caso, seria apenas uma questão de ajustar o método de pesquisa ao interesse de conhecimento do indivíduo.

No caso específico da Psicologia, Weber critica a pretensão de certas visões que acreditam ser possível estabelecer, a partir de leis psicológicas universais, uma teoria reducionista que pretenda produzir uma visão de mundo compreensível a partir de um único fator. A Psicologia, nessa visão, seria concebida como uma ciência generalizante cuja pretensão explicativa, no entanto, ignorava a multiplicidade de fatores que influenciam os fenômenos psicológicos. Através da análise típico-ideal de sua Sociologia Compreensiva, Weber indicou o que acreditava ser o caminho metodológico para a constituição de um conhecimento psicológico mais objetivo.

Em última análise, na concepção weberiana, a ciência não seria, tal qual o ideal platônico presente no Mito da Caverna, “a única que reflete ilusões e sombras, mas o verdadeiro ser” (WEBER, 1982a, p. 97). Tal visão implica assumir que todo o conhecimento científico seria livre de pressuposições, algo que Weber questiona firmemente: “hoje, falamos habitualmente da ciência como ‘livre de todas as pressuposições’. Haverá tal coisa?” (WEBER, 1982a, p. 99).

Para Weber, todo conhecimento científico parte das pressuposições de que “as regras da lógica e do método são válidas” e de que “o produto do trabalho científico é importante no sentido de que ‘vale a pena conhecê-lo’” (WEBER, 1982a, p. 99). No entanto, como o próprio Weber conclui “esta pressuposição não pode ser provada por meios científicos – só pode ser interpretada com referência ao seu significado último, que devemos rejeitar ou aceitar, segundo a nossa posição última em relação à vida” (WEBER, 1982a, p. 99).

Deste modo, a noção de uma ciência livre de julgamentos de valor se mostra irreal, necessitando, portanto, de se estabelecer uma ética para a prática científica. Isso porque, citando Toslstoi, Weber afirma que “A ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?” (WEBER, 1982a, p. 99). A importância da ética para o desenvolvimento da prática científica é exemplificada em dois momentos em *Ciência como Vocação*. Com respeito às Ciências Naturais, Weber afirma:

A Ciência Natural nos dá uma resposta para a questão do que devemos fazer se desejamos dominar a vida tecnicamente. Deixa totalmente de lado, ou faz as suposições que se enquadram nas suas finalidades, se devemos e queremos realmente dominar a vida tecnicamente e se, em última análise, há sentido nisso (WEBER, 1982a, p. 100).

Já com respeito às ciências históricas e culturais, Weber afirma que:

Elas nos ensinam como compreender e interpretar os fenômenos políticos; artísticos, literários e sociais em termos de suas origens. Mas não nos dão resposta para a questão de se a existência desses fenômenos foi, e é, compensadora. E não respondem à questão de se vale a pena o esforço necessário para conhecê-las (WEBER, 1982a, p. 100).

Tal questão, conclui Weber, deve ser respondida individualmente por cada cientista, pois o valor da ciência é uma pressuposição necessária para a prática científica, que não pode ser provada pela ciência, mas depende de decisões subjetivas e deve ser defendida eticamente. Isso ocorre porque toda ação, para que possua um significado definido, “depende de pressuposições que precisam ser aceitas como verdade” (SCHLUCHTER, 2000, p. 71); desse modo,

[...] as ciências naturais, medicina e as ciências culturais pressupõem nosso desejo de controlar o mundo, de preservar a vida e de saber da origem e do caminho do homem civilizado. Essas ciências conseguem alcançar racionalizações para certas esferas da ação, as quais serão “valiosas” apenas se tais pressuposições forem aceitas (SCHLUCHTER, 2000, p. 71).

No entanto, apesar dessa relativa liberdade que os cientistas dispõem de significar e dar valor à própria busca por conhecimento, isso não quer dizer que ele está livre de obrigações éticas. Pelo contrário, a imputação de valor e significado para a atividade científica pressupõe uma ética norteando-a. O próprio Weber reconhece isso:

A tarefa primordial de um professor útil é ensinar seus alunos a reconhecer os fatos "inconvenientes" – e quero dizer os fatos que são inconvenientes para suas opiniões partidárias. E para cada opinião partidária há fatos que são extremamente inconvenientes, para minha própria opinião e para a opinião dos outros. Acredito que o professor realiza mais do que uma simples tarefa intelectual se compelir sua audiência a se habituar à existência de tais fatos. Eu seria tão imodesto a ponto de aplicar a expressão

"realização moral", embora talvez ela possa parecer demasiado grandiosa para uma coisa que nem precisa ser dita (WEBER, 1982a, p. 102).

Tampouco essa liberdade quer dizer que, ao depender dos valores que o cientista imputa ao conhecimento adquirido, tal conhecimento se torna subjetivo. Conforme mencionado anteriormente, a questão da subjetividade na obtenção do conhecimento científico é algo que pode ser mitigado pelo método utilizado na busca de tal conhecimento. Se uma ciência livre de valores é algo impossível, Weber defende que o método, segundo o qual se exerce a atividade científica, deve buscar ser isento de valores, ou pelo menos, deve reconhecer a presença e isolar o efeito desses valores na obtenção do conhecimento científico.

### **3. A diferenciação ética entre a prática científica e a ação política**

Nos ensaios *Ciência como Vocação e Política como Vocação*, Weber diferencia os valores éticos necessários para a produção do conhecimento científico, dos valores éticos necessários para a realização da atividade política. Se por um lado, Weber afirma ser impossível uma ciência livre de valores, por outro lado, afirma que a própria ciência não é capaz de definir o valor que a norteia, cabendo ao cientista tal definição. Para Weber, todo conhecimento produzido pela ciência é sempre algo fragmentado e, por isso, provisório e não definitivo; portanto, incapaz de ensinar algo sobre o significado do mundo; desse modo, tende a concluir que o universo não tem um significado.

Em outras palavras, é o cientista que define se determinado campo é relevante ou importante para ser explorado, e ainda que estabelece quais padrões éticos devem ser seguidos na obtenção de determinado conhecimento. O reconhecimento e o valor da produção científica

advêm da condição irrefutável do conhecimento produzido, ou seja, da objetividade, clareza e adequação a fatos verificáveis e replicáveis de tal conhecimento, bem como do respeito ao método utilizado e aos padrões éticos que levem em conta a responsabilidade pelas consequências (esperadas ou não) da pesquisa realizada.

Segundo a interpretação de Wolfgang Schluchter, a defesa de Weber “por uma ciência empírica isenta de valor busca, em primeira instância, tornar possível a pesquisa empírica prática nas condições de um universo em antagonismo de valores, mas também tem a intenção de tornar tal pesquisa desejável” (SCHLUCHTER, 2000, p. 69). Isso se dá, na sua avaliação, pelo seguinte:

A ciência empírica deve ser protegida da luta irresolúvel dos diferentes sistemas de valor, porque uma ciência que é independente nesse sentido tem um valor intrínseco. Isso leva à afirmação de que uma ciência empírica “isenta” é um valor que deve ser defendido, que é intrinsecamente valioso (SCHLUCHTER, 2000, p. 69).

Na atividade política, por sua vez, a presença e o conflito de valores é algo inegável mesmo de maneira idealizada. Weber entende a política como sendo a disputa por participação no poder ou na luta para influir na distribuição do poder, de modo que o político trabalha com o desejo de poder como um meio inevitável, seja tal desejo expresso de maneira objetiva (o poder como um meio para uma causa, seja ela própria ou de outros) ou subjetiva (o poder pelo poder, uma auto-embriaguez puramente pessoal e sem vínculo com qualquer causa). Em todo o caso, ao se caracterizar a ação política como “como a tentativa de atingir ou implementar metas externas” (BRUNN, 2007, p. 243), ou seja, metas que dependem da anuência ou colaboração de terceiros, Weber conclui que, necessariamente, toda ação política envolve o conflito de poderes/valores.

Para Weber, o conflito é inerente à atividade política, pois a harmonia entre as diversas posições políticas possíveis implica em uma harmonia entre valores que norteiam tais posições. Isso ocorre porque “sua teoria do conflito fundamental de valores implica que sempre será possível definir uma visão em oposição a qualquer outra visão acordada e socialmente aceita” (BRUNN 2007, p. 243). Apesar dessa impossibilidade, Weber destaca que é desejável e justificável para o político buscar e aceitar acordos, mas que, em última análise, significa que a atividade política se resume a uma disputa pelo poder de comandar e influenciar as ações dos outros.

Acompanhando o conflito inerente à busca por poder individual para a realização de objetivos dependentes de terceiros, destaca-se no político o conflito entre o que Weber denomina uma Ética de Convicção e uma Ética de Responsabilidade. Segundo a Ética de Convicção ou “das últimas finalidades”, a “bondade” da ação justifica-se na própria ação, na crença que a ação é boa por definição, de modo que, se uma ação bem-intencionada gera maus resultados, o mundo, a estupidez dos outros homens ou a vontade de Deus são os responsáveis pelo mal, nunca o agente que não previu tais consequências. Já segundo uma Ética de Responsabilidade, a “bondade” da ação está nos resultados que gera, ou seja, depende de uma avaliação das consequências previsíveis e, neste caso, o agente leva em conta as deficiências médias das pessoas, presta conta dos resultados previsíveis dos atos cometidos e não se sente em condições de culpar terceiros pelos resultados das suas próprias ações, dado que podia prevêê-los.

O conflito entre as duas modalidades éticas origina-se no fato de que a vocação política exige do político a convicção objetiva sobre a justeza de sua causa para que se dedique apaixonadamente a ela, mas também exige simultaneamente que o político assuma responsabilidade

pessoal pelas consequências de agir em prol de tal causa. No caso da vocação científica, o conflito pode ser observado de maneira mais branda, pois a ciência, por possuir valor intrínseco derivado da pressuposição de uma ciência isenta de valores, exige como convicção a prática da própria ciência para se produzir conhecimento.

No entanto, como visto, raramente a produção de conhecimento é um fim em si mesmo, mas pressupõe um interesse individual além de social na busca por determinado conhecimento. Deste modo, a validade da busca científica prevê ações em sintonia com uma Ética da Responsabilidade, pois o estabelecimento da sua validade e mesmo do seu valor, necessariamente, implica a análise e a previsão das consequências de tal busca por conhecimento.

Idealmente, qualquer convicção não relacionada à prática científica é contrária às pressuposições da própria ciência e, em geral, a realização dos objetivos científicos não envolve conflitos relacionados à busca por poder. Tampouco, destaca Weber, “as qualidades que fazem de um homem um excelente erudito e professor acadêmico não são as qualidades que fazem o líder dar orientações na vida prática ou, mais especificamente, na política” (WEBER 1982a, p. 104). Quando essas condições não se verificam, corre-se o risco da politização da atividade científica que, assim como a própria atividade política, se não estiver vinculada a uma Ética de Responsabilidade, mas somente à convicção de uma causa, corre o risco de fechar-se ao diálogo, reduzindo-se a um simples jogo de interesses.

Contra esse risco, o posicionamento de Weber é bastante firme: do ponto de vista do cientista, “nas salas de aula da universidade nenhuma outra virtude é válida a não ser a simples integridade intelectual” (WEBER, 1982a, p. 107), mas sem deixar de lado seu dever moral de apresentar à sociedade os fatos “desconfortáveis” às opiniões políticas



– sejam elas quais forem. Ao mesmo tempo, para a classe política, Weber prega uma conduta não somente pautada na convicção apaixonada por uma causa, mas que pondere responsabilmente as consequências de suas ações e evite a tentação da vaidade presente no desejo pelo poder e relacione-se com a ciência de maneira conciliatória e objetiva. De maneira simples, Weber resume: “O político deve fazer acordos ... – o erudito não pode cobri-los”<sup>1</sup> (WEBER *apud* BRUUN 2007, p. 244).

#### **4. Política *versus* Ciência na gestão das crises da Gripe Espanhola e da COVID-19**

No momento histórico pelo qual passa a sociedade brasileira, em que uma pandemia de COVID-19 de proporções globais é enfrentada com dúvidas em relação à ciência por trás dos recursos médicos disponíveis, a discussão levantada por Weber se mostra significativa e atual. Curiosamente, justamente no período que Weber desenvolveu sua argumentação, o mundo se via assolado por outra pandemia de proporções globais: a da Febre Espanhola de 1918-1920.

Infelizmente, também foram observadas críticas à ciência por trás dos recursos médicos disponíveis para o combate do vírus COVID-19 que parecem deslocadas no tempo. Questionamentos sobre eficácia de vacinas desenvolvidas para salvar vidas parecem mais condizentes com o Brasil que enfrentava a Febre Espanhola no começo do século XX. No entanto, para a surpresa da comunidade científica, a realidade é que tais questionamentos permanecem vivos e atuais.

Apesar de mais de um século separarem a epidemia de Gripe Espanhola e a do COVID-19 – “o primeiro caso de COVID-19 foi confirmado no dia 26 de fevereiro de 2020 [...] A Gripe Espanhola, por

---

<sup>1</sup> Extraído de uma carta de Weber de 1920.

sua vez, chegou ao litoral brasileiro em setembro de 1918” (UGALDE et al., 2021, p. 2) – o desenvolvimento de ambas as epidemias e seu impacto na sociedade brasileira se mostraram surpreendentemente similares:

Percebe-se também que os fenômenos que acometem a sociedade brasileira durante a gripe Espanhola e a COVID-19 acontecem de forma semelhante: vírus que escancaram desigualdades sociais revelando fragilidades de assistência, incertezas que possibilitam o conflito entre discurso científico e popular, informações em excesso que, em parte, são tendenciosas e carregam posições políticas (UGALDE et al., 2021, p. 2).

Com respeito ao impacto de ambas as pandemias no sistema de saúde brasileiro, ficou claramente evidenciado que este “não estava preparado para enfrentar a Influenza, em 1918, nem o novo coronavírus, em 2020”, pois em ambos os casos “houve rápido aumento na demanda de pacientes que culminou em colapso da estrutura de saúde em determinados estados” (UGALDE et al., 2021, p. 4). Também em ambos os casos, um aspecto importante no combate ao avanço dessas pandemias foi “a postura do Estado e como esse se relaciona com o posicionamento científico” (UGALDE et al., 2021, p. 4).

Geralmente, espera-se do Estado, em momentos de crise, “adequar-se às diferenças sociais, políticas, econômicas e científicas, para criar e distribuir recursos de saúde pública” (UGALDE et al., 2021, p. 4). No entanto, tanto na gestão da epidemia de Gripe Espanhola quanto na de COVID-19, não foi isso que foi observado. Muito pelo contrário, pois o surgimento de ambas as doenças foi noticiado inicialmente pelas autoridades com desdém. Em 1918, as primeiras notícias sobre doença que se espalhava pela Europa foram inicialmente tratadas “com descaso e em tom pilhérico, até mesmo em tom de pseudocientificidade, ilustrando um estranho sentimento de imunidade face à doença” (KIND; CORDEIRO, 2020, p. 102). A própria Academia

Nacional de Medicina “posicionou-se enfatizando a benignidade da gripe” (UGALDE *et al.*, 2021, p. 04), classificando-a como uma “simple influenza”.

De modo análogo, em um de seus primeiros comentários públicos sobre a doença, no dia 9 de março de 2020, o presidente Jair Bolsonaro, sem nenhum embasamento científico, caracterizou como exagerada a cobertura da chegada da COVID-19 em território nacional pela imprensa, afirmando que, “no meu [seu] entender, está superdimensionado, o poder destruidor desse vírus”.<sup>2</sup> Alguns dias depois, quando os primeiros casos fatais começam a ser reportados em território nacional, em nova manifestação polêmica, o presidente, numa autoavaliação médica, sem nenhum respaldo de qualquer profissional da área da saúde, afirmou:

Pelo meu histórico de atleta, caso fosse contaminado pelo vírus, não precisaria me preocupar, nada sentiria ou seria acometido, quando muito, de uma gripezinha ou resfriadinho.<sup>3</sup>

É importante destacar que, no caso da pandemia de COVID-19, assim que o vírus chegou em terras brasileiras, “o Ministério da Saúde reforçou a importância da higiene, da etiqueta respiratória e defendeu o isolamento social” (UGALDE *et al.*, 2021, p. 5). Em contrapartida, no caso da Gripe Espanhola, “o comportamento negacionista de autoridades e da mídia frente à doença, no início de seu surgimento, foi mais presente”, haja vista a “maior velocidade de disseminação de informações – científicas ou não – no mundo contemporâneo através dos novos meios de comunicação” (UGALDE *et al.*, 2021, p. 5).

---

<sup>2</sup> Ver em Villas Bôas (2020).

<sup>3</sup> Ver em Coutinho e Villas Bôas (2020).

Uma vez que a realidade pandêmica se concretizou, em ambos os casos, as orientações das autoridades de saúde para a prevenção do contágio incluíam “o não compartilhamento de utensílios de uso pessoal e recomendação de cobrir o nariz e a boca ao tossir ou espirrar” (UGALDE *et al.*, 2021, p. 5), mas, principalmente, o isolamento social. O isolamento, apesar de necessário para evitar a rápida propagação da doença e controlar o número de infectados que já sobrecarregavam o sistema de saúde pública, impactou também a economia. Sob o risco de se contaminarem, trabalhadores, que antes utilizavam meios de transporte público lotados, para se deslocarem até seus locais de trabalho, receberam a recomendação de ficar em casa. Para as camadas mais pobres, impossibilitados de renunciar ao trabalho ou de trabalhar remotamente, tal recomendação representava uma escolha entre sobrevivência e subsistência.

Com a quarentena estabelecida e o número de mortos e infectados aumentando rapidamente, o que se observou, em 1918 assim como em 2020, foi uma redução drástica da atividade econômica. Isso ocorreu porque,

A pandemia afeta negativamente a economia através do lado da oferta e demanda. O efeito da oferta ocorre porque a epidemia expõe as pessoas que estão trabalhando ao vírus, reduzindo a oferta de trabalho. O efeito da demanda surge porque a epidemia expõe as pessoas que estão consumindo ao vírus, reduzindo o consumo. Os efeitos de oferta e demanda trabalham juntos para gerar uma queda da atividade econômica (MARSON; SIVIERO, 2021, p. 7).

Em 2020, no auge da pandemia do COVID-19, o PIB brasileiro apresentou queda de 4,1% com os setores da indústria e de serviços apresentando reduções de 3,5% e 4,5% (IBGE, 2021a), respectivamente, enquanto o desemprego atingia 13,5% da população brasileira (IBGE, 2021b). Já o impacto econômico da Gripe Espanhola é difícil de

quantificar, dado que métricas como o PIB ainda não eram calculadas e dados como desemprego eram extremamente imprecisos em função do grau de informalidade da economia. No entanto, o estado de São Paulo se mostra como um possível termômetro desse impacto, pois, se para o Brasil há uma “escassez de dados econômicos de alta frequência (bimestrais, mensais ou semanais) [...], para o estado de São Paulo há informações importantes sobre a atividade de investimento no comércio, na indústria e nos serviços e movimentação bancária (empréstimos)” (MARSON; SIVIERO, 2021, p. 2).

Dos dados disponíveis, sabe-se que, durante a Gripe Espanhola, o estado de São Paulo apresentou uma queda no investimento privado (medido pelo registro de novas firmas em sociedade na Junta Comercial de São Paulo) de “60% no número e 65% do valor do capital de firmas registradas entre os meses de janeiro a setembro de 1918 e outubro a dezembro de 1918 (período de registro de infectados e mortes na cidade de São Paulo e pior período no estado”<sup>4</sup> (MARSON; SIVIERO, 2021, p. 8). Com respeito à sua produção, a indústria paulista apresentou queda de 9%, “sendo que as maiores reduções ocorrem nos produtos de perfumaria (-31%) e derivados de fumo (-23%), ou seja, setores que, diante de um contexto de pandemia, podem ser considerados como supérfluos” (MARSON; SIVIERO, 2021, p. 11).

O impacto negativo da epidemia na economia brasileira, em 1918 e em 2020, afetou diretamente os interesses econômicos dos empresários brasileiros e, indiretamente, da classe política. Isso porque, além da pressão da elite econômica por uma flexibilização do isolamento em prol de uma recuperação econômica, o Governo Federal também

---

<sup>4</sup>“O setor com maior queda foi o comércio tanto no número de firmas registradas (-63%) como no valor do capital (-71%). A indústria teve queda de 56% no número e 50% no valor do capital das firmas registradas mensalmente” (MARSON; SIVIERO, 2021, p. 8).

enfrentava a opinião pública, que cobrava uma solução para a crise. No caso da gestão da crise provocada pela Gripe Espanhola,

A falta de conhecimento da medicina e da ciência sobre o contágio, diagnóstico e tratamento e a lentidão dos governos em darem respostas satisfatórias fizeram com que as pessoas se sentissem entregues à própria sorte (KIND; CORDEIRO, 2020, p. 5).

Na gestão da epidemia de COVID-19, a desinformação propagada pelas *fake news* aliada à demora da comunidade médico-científica na obtenção de respostas, tratamentos ou vacinas que pudessem dar conta do avanço da doença levou a um sentimento de dúvida e rejeição da ciência. Analogamente, em 1918, a ignorância e a desinformação também representavam um empecilho ao avanço das medidas sanitárias, muito embora, como os meios de comunicação da época não possuíam a velocidade e o alcance de meios de comunicação atuais (tais como a televisão, a internet e as redes sociais), o seu impacto foi muito mais restrito.

Em ambas as pandemias, a desinformação e ignorância da população, aliadas à dissonância entre o comportamento do Estado e as recomendações médico-científicas, expuseram a influência da política e da opinião pública no posicionamento governamental na gestão das duas crises. Em 1918, o avanço acelerado da Gripe Espanhola resultou na demissão do Diretor Geral de Saúde Pública, Carlos Seidl, médico sanitarista experiente que, acusado de estar inerte em face da doença, assumiu o papel de bode expiatório e “sucumbiu devido à pressão da opinião pública e da imprensa” (UGALDE *et al.*, 2021, p. 5).

De modo semelhante, em 2020, em um exemplo claro em que a convicção política do Governo Federal entrou em conflito com o posicionamento científico no que diz respeito ao controle da pandemia, o cargo de Ministro da Saúde se viu em constante ataque por não se

alinhar com a política de flexibilização do isolamento em prol da economia e por divergir no que diz respeito ao uso da cloroquina como tratamento para COVID-19. Dois ministros médicos foram demitidos (Luiz Henrique Mandetta e Nelson Teich), até que o General Eduardo Pazuello, um militar, assumiu a pasta com a missão de se submeter, sem questionar, à política federal e com isso “solucionar a cisão entre discurso político e o técnico-científico” (UGALDE *et al.*, 2021, p. 5).

Com o alinhamento forçado entre a política federal e o posicionamento do Ministério da Saúde, o que se viu na administração da pandemia, tanto no caso da Gripe Espanhola quanto da COVID-19, foi uma atuação do Governo Federal essencialmente calcada numa convicção cega e alheia à responsabilidade pelas consequências de tal atuação para com a população brasileira. Em um exemplo claro do comportamento irresponsável do Governo Federal no trato da pandemia de COVID-19, de modo semelhante às autoridades durante a Gripe Espanhola e seus órgãos de imprensa, o Ministério da Saúde de Pazuello “optou por não divulgar e apagar dados do site oficial da COVID-19,<sup>5</sup> revelando a adoção de uma postura negacionista que visou atenuar o impacto da doença” (UGALDE *et al.*, 2021, p. 5).

Se o papel da ciência, em crises como as das pandemias de 1918 e 2020, deve ser o de obter e divulgar informação e conhecimento para combate de uma doença nova e até então desconhecida, mas que se espalha e mata em velocidade impressionante, a ação política do Governo Federal, optou por ignorar a contribuição da ciência e, ao invés disso, em ambos os casos, disseminou desinformação ao defender o uso de medicamentos sem eficácia comprovada cientificamente. Pois,

---

<sup>5</sup> Ver Souza (2020).

[...] frente à necessidade de enfrentar uma doença nova e a demora da ciência para fornecer respostas, os próprios governos cederam ao uso de medicamentos sem comprovação científica. Em 1918, o quinino passou a ser receitado por médicos e distribuído pelo governo, ainda que não existisse comprovação terapêutica ou conhecimento sobre os perigos frente a sua ingestão sem controle, bem como a Diretoria Geral de Saúde forneceu essência de canela à população como tentativa de atenuar o impacto da gripe. Já em 2020, a hidroxicloroquina e a azitromicina passaram a fazer parte de protocolos do Sistema de Saúde para o manejo de pacientes contaminados pelo novo coronavírus mesmo sem estudos rígidos que comprovassem sua eficácia terapêutica, o que resultou no posicionamento do Conselho Nacional de Saúde em que requisitava a retirada destes medicamentos, demonstrando a contradição no discurso dentro de órgãos de saúde que, a priori, devem ter embasamento técnico-científico (UGALDE *et al.*, 2021, p. 5).

### **Considerações finais**

Os números “finais” (entre aspas no caso da COVID-19, pois, apesar de controlada, em meados de 2023, o vírus ainda mata), apesar de desumanizar as tragédias que foram as pandemias de Gripe Espanhola e COVID-19, dimensiona com precisão o custo da ação (ou inação) política. No caso da Gripe Espanhola, a inatividade e o negacionismo do Governo Federal brasileiro resultaram em, estima-se, 300 mil óbitos – no mundo todo foram cerca de 20 milhões de vítimas (UGALDE *et al.*, 2021, p. 4 e 6). Já no caso da COVID-19, desde o primeiro caso em março de 2020 até junho de 2023, somente no Brasil, foram 37 milhões de infectados que resultou em mais de 700 mil mortes.<sup>6</sup>

À luz do que foi exposto sobre o pensamento weberiano, é possível fazer uma análise comparativa da gestão de ambas as crises pandêmicas sob dois pontos de vista: o primeiro, atento à atuação da comunidade científica, e o segundo, focando na mobilização da classe política. Com

---

<sup>6</sup> Dados obtidos do relatório da situação epidemiológica da COVID-19, referente à 26ª semana de 2023, divulgado pelo Ministério da Saúde (BRASIL, 2023).



respeito à ação da ciência em ambas as pandemias, deve-se primeiramente destacar que o processo científico não é um processo rápido, especialmente no caso de descobertas de doenças que se espalham e matam rapidamente. A pesquisa para o desenvolvimento de tratamentos e vacinas para doenças que até então eram desconhecidas exige tempo, ainda que esse tempo não esteja disponível.

Dito isso, apesar da inação e desinformação inicial dos órgãos de saúde brasileiros, na Gripe Espanhola e na COVID-19, a comunidade médico-científica não se negou a mostrar os fatos inconvenientes aos interesses econômicos e políticos da elite brasileira, mas que, em última instância, foram vitais para o controle das duas doenças. Dentre tais fatos, destacam-se medidas como: a necessidade de promover um isolamento social que, em seu grau máximo, implicou em estabelecer uma quarentena que fechou o comércio, escolas, restringiu o transporte público e proibiu a congregação de ritos religiosos e funerais; a necessidade de adquirir vacinas e promover uma ampla campanha de vacinação da população; e, por fim, a necessidade de combater a disseminação de desinformação que negue não somente a letalidade da doença, mas também a eficácia de tratamentos ou vacinas. Medidas como as acima, em linha com as recomendações técnico-científicas, foram, em última análise, a razão pela qual ambas as pandemias foram controladas.

Se a atuação da comunidade médico-científica brasileira, em ambas as pandemias, pode ser caracterizada como pautada por uma Ética da Responsabilidade, o mesmo dificilmente pode ser dito da atuação da classe política brasileira, ou pelo menos de uma parcela da classe política que, para a infelicidade dos brasileiros, no momento, detinha o poder. Assumindo de início uma postura que, visivelmente, buscava ignorar a doença que se aproximava de terras brasileiras, essa

parcela de políticos atrelados aos governos federais de 1918 e de 2020 relevaram os alertas vindos de países já afetados com o claro intuito de preservar a economia e, conseqüentemente, seus interesses políticos ao custo de vidas de milhares de pessoas.

Deve-se ressaltar, entretanto, que o processo político para a tomada de decisões que irão afetar a vida e a morte de milhares de brasileiros não é um processo simples e tampouco que deva ser conduzido às pressas, especialmente no caso de uma pandemia de uma doença desconhecida pela ciência e sem tratamentos ou vacinas comprovadas. Nesse sentido é de se esperar do governo decisões pautadas mais por convicções do que referentes a uma Ética da Responsabilidade. Porém, convicções cegas, como apoiar tratamentos sem eficácia comprovada (ou mesmo ineficácia comprovada), desincentivar medidas sanitárias como quarentenas de isolamento e desacreditar a eficácia de vacinas sem apresentar nenhuma prova, além de incentivar a propagação de desinformação fere o que Weber defende ser o dever moral do político de agir com responsabilidade.

Mas se tais críticas se aplicam a ambas as gestões das crises da Gripe Espanhola e da COVID-19, mais estarrecedora pode ser caracterizada a da pandemia de COVID-19, pois, mesmo com mais de cem anos de avanço da ciência médica, num período em que o acesso à informação é quase imediato, o cenário político é bizarramente similar. Impulsionada pela velocidade da internet e das redes sociais, a disseminação de desinformação possibilitou a politização da pandemia e a polarização da opinião pública numa escala inédita. Neste cenário, em que a classe política parece agir apenas por convicção e a atividade política parece se resumir a apenas um jogo de interesses, o alerta de Weber se mostra mais pertinente do que nunca.

O político ideal ou político por vocação, para Weber, seria alguém no qual “uma ética de fins últimos [ou convicção] e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos” (WEBER 1982b, p. 88). Para tanto, afirma, “três qualidades destacadas são decisivas [...]: paixão, senso de responsabilidade e senso de proporções” (WEBER 1982b, p. 80). A primeira é importante para que o político se dedique apaixonadamente a uma causa. Porém de nada serve a paixão se a ação em prol de tal causa não for guiada por um senso de responsabilidade, que leve em conta as consequências de tal ação. Por fim, a qualidade que Weber julga ser “qualidade psicológica decisiva do político”, sua capacidade de distanciar-se das coisas e das pessoas (inclusive de si próprio) e “deixar que as realidades atuem sobre ele com uma concentração e calma íntimas” (WEBER 1982b, p. 80).

Tendo em vista o quão pouco a situação política brasileira evoluiu, nesses cem anos que separaram as duas crises, torna-se claro que talvez seja tempo de retornar a Weber em busca de uma classe política que personifique esse ideal que, há mais de cem anos, Weber definiu: o político por vocação.

## Referências

- BRANDÃO, C. C.; MENDONÇA, A. V. M.; SOUSA, M. F. O Ministério da Saúde e a gestão do enfrentamento à pandemia de Covid-19 no Brasil. *Saúde Debate*, Rio de Janeiro, v. 47, n. 137, p. 58-75, 2023.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Covid-19: situação epidemiológica do Brasil até a SE 26 de 2023. *Governo Federal*, 10 jul. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus/informes-semanais-covid-19/covid-19-situacao-epidemiologica-do-brasil-ate-a-se-26-de-2023>. Acesso em: 23 set. 2024.
- BRUNN, H. H. *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.

COUTINHO, J.; VILLAS BÔAS, B. Em pronunciamento, Bolsonaro critica fechamento de escolas, ataca governadores e culpa mídia. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 24 mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/03/em-pronunciamento-bolsonaro-critica-fechamento-de-escolas-ataca-governadores-e-culpa-midia.shtml>. Acesso em: 23 set. 2024.

FILHO, R. P. C. A peste, a gripe espanhola e a COVID-19 – geografizando as pandemias pelo mundo. *Élisée*, v. 9, n. 1, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. PIB cai 4,1% em 2020 e fecha o ano em R\$ 7,4 trilhões. *Agência de Notícias IBGE*, 03 mar. 2021a. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/30165-pib-cai-4-1-em-2020-e-fecha-o-ano-em-r-7-4-trilhoes>. Acesso em: 23 set. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Com pandemia, 20 estados têm taxa média de desemprego recorde em 2020. *Agência de Notícias IBGE*, 10 mar. 2021b. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/30235-com-pandemia-20-estados-tem-taxa-media-de-desemprego-recorde-em-2020>. Acesso em: 23 set. 2024.

KIND, L.; CORDEIRO, R. Narrativas sobre a morte: A Gripe Espanhola e a COVID-19 no Brasil. *Psicologia & Sociedade*, v. 32, e020004, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32240740>.

MARSON, M. D.; SIVIERO, P. C. L. Os Efeitos Econômicos Da Pandemia De Gripe Espanhola De 1918: Uma Análise Empírica Da Mortalidade Sobre A Economia De São Paulo. In: *49º Encontro Nacional de Economia promovido pela Associação Nacional dos Centros de Pós-Graduação em Economia (ANPEC)*, 2021. Disponível em: [https://www.anpec.org.br/encontro/2021/submissao/files\\_I/i3-f61cacc769309e6bb84e484248b893fd.pdf](https://www.anpec.org.br/encontro/2021/submissao/files_I/i3-f61cacc769309e6bb84e484248b893fd.pdf). Acesso em: 23 set. 2024.

THOLEN, B. How to Be a Responsible Scientist. The Virtues in Max Weber's Appeal to Scientists. *Social Epistemology*, v. 35, n. 3, p. 245-257, 2020.

SCHLUCHTER, W. Neutralidade de valor e a ética da responsabilidade. In: PINHEIRO COELHO, M. F. et al (Org.). *Política e cultura em Max Weber*. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

SOUZA, R. Após reduzir boletim, governo Bolsonaro retira dados acumulados da Covid-19 de site oficial. *G1*, 06 jun. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/06/apos-reduzir-boletim-governo-bolsonaro-retira-dados-acumulados-da-covid-19-de-site-oficial.ghtml>. Acesso em: 23 set. 2024.

UGALDE, L. F. B.; RABELLO, R. S.; SCHOMBERG, L. O.; BENETTI, J. R. C.; MARCAL, B. L. A Epidemia da Gripe Espanhola e do COVID-19 no Brasil: um paralelo. *Revista Médica de Minas Gerais*, v. 31, e-31303, 2021. Disponível em: <https://rmmg.org/exportar-pdf/3793/e31303.pdf>.

VILLAS BÔAS, B. Bolsonaro minimiza crise e diz que coronavírus está superdimensionado. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 22 mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/03/bolsonaro-minimiza-crise-e-diz-que-coronavirus-esta-superdimensionado.shtml>. Acesso em: 23 set. 2024.

WEBER, M. A 'Objetividade' do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Tradução de Augustin Wernet. 5ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2016a.

\_\_\_\_\_. Conceitos sociológicos fundamentais. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Tradução de Augustin Wernet. 5ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2016b.

\_\_\_\_\_. Roscher e Knies e os Problemas Lógicos de Economia Política Histórica. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Tradução de Augustin Wernet. 5ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2016c.

\_\_\_\_\_. Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Tradução de Augustin Wernet. 5ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2016d.

\_\_\_\_\_. Ciência como Vocação. In: *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982a.

\_\_\_\_\_. Política como Vocação. In: *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982b.

### **III – PANORAMA LÓGICO-MEDOTOLÓGICO DA OBRA WEBERIANA**



## MACRO, MICRO E MESO - REFLEXÕES SOBRE A QUANTIFICAÇÃO NA RECONSTRUÇÃO DE ARGUMENTOS WEBERIANOS

Daniel Fanta

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-11](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-11)

### 1. Avant-propos<sup>1</sup>

O texto a seguir procura examinar o modelo macro-micro-macro de um ponto de vista metateórico, em conformidade com o esquema de reconstruções metodológicas dos processos de investigação social proposto por Oliveira Filho (1976). O objeto da metateoria é a teoria, assim como a teoria tem como objeto a realidade empírica ou alguma outra teoria. Alfred Tarski (1944, p. 349-350) nos lembra que a definição de "metalinguagem" e sua respectiva "linguagem-objeto" é sempre relativa, de modo que, se uma teoria "a" ou um grupo de teorias "b, c, ..." é objeto de pesquisa, uma metalinguagem "ma" ou "mb, mc, ..." é usada para falar de "a" ou "b, c, ...". Assumindo que a sociologia é uma ciência empírica, há pelo menos um nível de investigação em que a realidade empírica – ou mais precisamente: uma determinada descrição dessa realidade empírica – constitui o objeto, e a teoria social, ou a teoria sociológica, é a sua metalinguagem. No caso de que estamos tratando neste texto, o objeto de análise não é a realidade empírica, mas um tipo de explicação sociológica, o modelo macro-micro-macro, o que significa

---

<sup>1</sup> Antes de ser apresentado no III Colóquio Max Weber: Weber e o Brasil (2022), uma versão preliminar deste artigo foi apresentada na 19ª Conferência Anual do International Social Theory Consortium 2021. As valiosas intervenções do Prof. Krešimir Žažar e do Prof. Hans-Peter Müller me levaram a acrescentar este breve *Avant-propos* ao meu texto, que serve para delimitar o escopo das afirmações críticas e esclarecer de antemão, que não se pretende atacar a utilidade teórica ou empírica do modelo marco-micro enquanto tal. Também aproveito para agradecer o detalhado comentário do Prof. Pablo Nocera na sessão do IV Congreso Latinoamericano de Teoría Social (2023); suas observações me impeliram a revisar algumas passagens e precisar alguns pontos da minha argumentação.



que o objeto está situado no plano teórico e a sua metalinguagem é, portanto, metateórica.

As reconstruções metodológicas são essencialmente descritivas, ainda que tenham um "peso normativo", pois, além de sua função descritiva, podem ter também uma função crítica, de "intervenção e reorientação das estratégias de investigação" (OLIVEIRA FILHO, 1976, p. 270). No entanto, ao investigar os fundamentos racionais das teorias, a reconstrução metodológica não é capaz de oferecer, a partir de si mesma, respostas melhores ou mais fecundas para problemas propriamente teóricos, uma vez que o valor das teorias é determinado pela relação com seu respectivo objeto, no caso das ciências empíricas, por exemplo, com a realidade empírica. O máximo que uma metateoria pode oferecer são reorientações, novas definições ou adendos a uma determinada teoria. Desde que uma teoria (ou um modelo explicativo) forneça explicações boas ou satisfatórias para os fenômenos empíricos, ela não será e não deverá ser rejeitada somente com base em argumentos metateóricos. Popper (1935, p. 13-14) já apontara que os cientistas frequentemente usam hipóteses e definições *ad hoc* para escapar da falsificação e continuar a usar uma determinada teoria.

O modelo macro-micro-macro é analisado neste artigo com base em um caso especial, a saber, o artigo "Holismo Metodológico Moderado: uma interpretação weberiana do modelo macro-micro-macro" de Gert Albert, publicado na edição 3 (Vol. 57), 2005, da *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* e em português na Política & Sociedade, revista de Sociologia Política, Florianópolis, UFSC, v. 15, n. 34 (2016). A questão central para esta breve investigação é saber se o modelo Macro-Micro-Macro é capaz de reconstruir satisfatoriamente as explicações weberianas, tal como proposto por Albert. Adicionalmente, este estudo de caso ainda se propõe testar a fertilidade

e o escopo de uma análise com base nos quantificadores lógicos para a investigação metateórica de teorias sociais. A intenção é tornar explícitas as proposições teóricas quantificadas em termos de suas propriedades e consequências lógicas e semânticas, antes que os problemas e as disputas da teoria social sejam decididos – ou aparentemente decididos – em um nível ontológico. Tudo isso, portanto, deve ser levado em conta para que se possa avaliar corretamente o limite das afirmações críticas a seguir.

## 2. O problema da quantificação lógica e das reconstruções metodológicas

Na *Política* (Livro 3, cap. 7), Aristóteles distingue os governos de acordo com dois critérios: (i) um critério valorativo ou qualitativo: se são bons ou ruins. Esse critério está relacionado ao seu "propósito", ou seja, se eles realmente se empenham pelo bem comum dos cidadãos ou se governam em seu próprio interesse<sup>2</sup>, e (ii) o critério quantitativo: se o governante é "um, alguns ou todos". Esses três últimos pronomes correspondem aos três quantificadores usados na lógica silogística aristotélica e medieval: o **singular**, o **particular** e o **universal**. De fato, tanto em Aristóteles (*apud* ALCOFORADO, 1991, p. 92) quanto na *Summulae logicae* de Pedro Hispano do século XIII (HISPANO, 1986, p. 7), as proposições são distinguidas por sua qualidade, que pode ser afirmativa ou negativa, e por sua quantidade, que pode ser universal, particular, singular ou indeterminada.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Na verdade, esse critério decorrente da qualidade das sentenças (afirmativa ou negativa) também tem um aspecto quantitativo embutido, visto que depende da quantidade para a qual se governa (para um, alguns ou para todos). Contudo, a distinção entre a *vontade geral* e a *vontade de todos* estabelecida por Rousseau, alerta para importantes cuidados a serem tomados, pois há uma diferença substancial quando se considera o conjunto dos governados como *um todo* ou como *um agregado* de vontades individuais.

<sup>3</sup> Para além das proposições indeterminadas, em que o sujeito é indefinido, p. ex.: "um professor", a lógica medieval ainda desenvolveu uma sofisticada lógica dos termos na teoria da *Suposição* que é "uma das criações mais originais da escolástica" (BOCHENSKI, 1956, p. 186 e segs.). Além da "suposição",

Na chamada lógica moderna, desenvolvida no final do século XIX e início do século XX, houve uma redução desses três quantificadores a dois: o **quantificador existencial** ( $\exists$ : há pelo menos um) e o **quantificador universal** ( $\forall$ : todos). Na *Conceitografia* de Frege, por exemplo, lê-se em uma nota de rodapé: "Aqui, há que se entender a palavra "algum" como incluindo o caso "um". Poderíamos dizer mais explicitamente: "alguns ou pelo menos um"<sup>1</sup> (FREGE, 1879, p. 24/FREGE, 2018, p. 41). De acordo com Paulo Alcoforado (ALCOFORADO, 1991, p. 42, 45 e segs.), a quantificação, o importe existencial das proposições, torna-se uma questão para a lógica moderna por esta voltar-se para a matemática. Em contrapartida, as conclusões válidas ou inválidas dos argumentos silogísticos podiam ser determinadas semântica e intuitivamente, já que a lógica aristotélica e medieval reconstruía a linguagem corrente. Bochenski também observa que há uma "[...] diferença fundamental das duas configurações da lógica formal: a lógica escolástica lida com a linguagem comum, a lógica contemporânea forma uma linguagem artificial" (BOCHENSKI, 1959, p. 199). Nesse sentido, a adequação da quantificação moderna para uma lógica baseada em cálculos é indiscutível, e Irving M. Copi, em sua *Introdução à Lógica*, chega até a afirmar que a "descoberta da quantificação por Frege pode ser considerada o avanço técnico mais profundo já feito na lógica" (COPI, 2014, p. 433). A tese de Alcoforado, no entanto, está preocupada em saber se a teoria da quantificação moderna pode reconstruir adequadamente todos os silogismos aristotélicos e escolásticos, o que

---

também foram estabelecidos os conceitos de "amplificação", de "apelação" e de "analogia", os quais podem determinar a quantificação de um termo. O caso dos indeterminados não será abordado diretamente neste texto, mas é de grande importância também para as ciências sociais, pois permite que um mesmo termo tenha quantificação múltipla (ver BOCHENSKI, 1956, p. 205 sobre Buridan). Um exemplo seria a controversa determinação da extensão do ascetismo puritano descrito por Weber: em quais vertentes protestantes, mesmo entre as atuais, ele ainda pode ser encontrado? Ou se trata de um fenômeno já concluído temporalmente?

aquele autor questiona, apontando dificuldades em representar a subalternação, a conversão accidental e algumas figuras silogísticas.

A pesquisa sobre quantificadores lógicos na teoria social tem objetivos muito mais modestos e tenta rastrear os efeitos dessa "redução lógica" nos debates metodológicos da sociologia do século XX. O objetivo é analisar logicamente, a partir de um ponto de vista metateórico, alguns debates metodológicos, como aquele entre o individualismo metodológico e o holismo metodológico, antes de buscar resolver essas disputas com argumentos ontológicos. A suposição que norteia a investigação é que esses debates, bem como as grandes sínteses que buscam a integração da ação individual com a estrutura social, desde o famoso "sistema social como quadro de referência para a ação social" de Parsons, baseiam-se em teorias sociológicas cujas proposições podem ser reconstruídas satisfatoriamente por meio dos quantificadores existencial e universal. Se Alcoforado apontava as dificuldades de alguns lógicos modernos, em particular de Bertrand Russel, com a questão de como interpretar o particularizador "alguns" (ALCOFORADO, 1991, p. 40), a questão central para esta pesquisa é determinar como algumas teorias sociais lidam com configurações sociais que poderiam ser quantificadas pelo particularizador "alguns" e quais são os efeitos de sua supressão nos debates metodológicos da sociologia. Porém, buscar determinar as possíveis causas sociais das mudanças na quantificação da lógica no final do século XIX seria uma tarefa para a sociologia da ciência e, mais especificamente, para a sociologia da lógica. Portanto, uma tarefa de investigação empírica e alheia ao tipo de abordagem metateórica em que este texto está inserido.

### 3. A controvérsia Holismo-Individualismo e o modelo Macro-Micro-Macro

No artigo "Holismo Metodológico Moderado: uma interpretação weberiana do modelo macro-micro-macro", Gert Albert descreve as diferenças entre (1) o holismo metodológico radical, (2) o holismo metodológico moderado, (3) o individualismo metodológico radical e (4) o individualismo metodológico moderado como modelos explicativos diferentes com relação às suas formas específicas de conectar os níveis micro e macro. Essa diferença de níveis remonta aos escritos de James S. Coleman e denota a diferença entre fenômenos individuais e coletivos.<sup>4</sup> Como esses níveis são interpretados ontologicamente, há fenômenos que podem ser difíceis de classificar em um dos dois níveis, especialmente quando valores ou crenças estão envolvidos, como nos exemplos usados por Albert tirados da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* de Max Weber e da sua sociologia da Dominação em *Economia e Sociedade*.<sup>5</sup> Em outras palavras, para saber se os valores são fenômenos individuais ou coletivos, primeiro é preciso determinar o que são valores. Heinrich Rickert afirmava que os valores não são, mas que eles valem. Nesse sentido, não seriam fenômenos propriamente individuais ou coletivos, mas teriam validade individual ou coletiva. Já para Max Weber, a questão dos valores é importante porque os valores são traduzidos em máximas para a ação, ou para um conjunto de ações que podem tornar-se uma conduta de vida. Consequentemente, o problema se os valores são individual ou coletivamente válidos não é central para a análise weberiana.

---

<sup>4</sup> Opp (2014), por exemplo, fala de "características" (*Merkmale*) individuais e coletivas, o que me parece gerar as mesmas ambigüidades que o conceito de fenômeno.

<sup>5</sup> Agora em MWG I/22-4, *Herrschaft*.

O primeiro modelo explicativo mencionado no artigo de Albert é a reconstrução de David C. McClelland da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Aqui, Albert (2005, p. 401/2016, p. 61) afirma:

e fato, nessa pesquisa encontramos o modelo explicativo de Weber colocado em uso: ele vai do nível macro até o micro e, após, percorre o caminho inverso. Wolfgang Schluchter mostra ainda que podemos localizar nesse modelo um nível intermediário [nível meso], relacionado tanto com o nível micro quanto com o macro".

E na nota de rodapé, Albert (2005, p. 401-402/2016, p. 61) acrescenta:

A introdução de novos níveis de análise não altera em nada as características de nosso modelo. Da mesma forma, não há nenhuma necessidade que as explicações do nível macro pelo nível micro recorram sempre aos atores individuais, pois também podemos recorrer aos atores coletivos, como mostram Schluchter (2003, p. 60) e Coleman (1991, p. 3-6).

Essa ampliação do modelo macro-micro-macro com um nível meso não se aplica apenas à explicação da *Ética Protestante*, mas é comum à própria análise macro-micro. Martin Endreß também aponta a necessidade de uma "suplementação" do modelo por uma meso-sociologia "em face de objetos como organizações (ONGs) ou movimentos sociais, clubes ou grupos" (ENDREß, 2008, p. 193).

O aspecto problemático da reconstrução dos argumentos de Weber por meio da análise dos níveis macro e micro e sua relação com o debate entre holismo e individualismo decorre de uma atribuição automática do *nível micro* com *fenômenos individuais* e a ideia de *parte*, por um lado, e de *fenômenos coletivos* com o *nível macro* e o *holismo*, por outro. Um grupo, uma organização ou um movimento social (ou mesmo uma classe social) são de fato unidades coletivas, pois envolvem vários indivíduos,

mas não são necessariamente partes de um todo<sup>6</sup>, por exemplo, de uma sociedade ou de um sistema social. Em suma, as noções de *coletivo* e de *todo* não são idênticas, assim como os conceitos de *indivíduo* e de *parte*.

Durkheim, por exemplo, é confrontado com esse problema em suas *Lições de Sociologia*, ao buscar entender a relação entre o Estado e outros grupos sociais, como corporações. Inicialmente, Durkheim (2002, p. 62) afirma que aparentemente "se pode encontrar uma característica da sociedade política na importância numérica da população". Contudo, essa definição é logo abandonada, visto que "um departamento francês contém, às vezes, mais habitantes do que muitas *cités* da Grécia ou da Itália" (DURKHEIM, 2002, p. 62). O sociólogo francês define então a sociedade política como "uma sociedade formada pela reunião de um número mais ou menos considerável de grupos sociais secundários, sujeitos a uma mesma autoridade, que por sua vez não depende de nenhuma autoridade superior regularmente constituída" (DURKHEIM 2002, p. 63). Ao tratar do individualismo e da relação entre o Estado e o indivíduo, Durkheim afirma que somos muito mais livres em uma multidão de pessoas do que em um pequeno grupo e que sem a existência de um Estado, de uma sociedade política, as configurações sociais que Durkheim denomina de grupos secundários podem ser tão opressoras da individualidade quanto uma sociedade "formada por um só clã, uma só cidade, uma só corporação" (DURKHEIM, 2002, p. 86). Inversamente, porém, a ausência de grupos secundários dentro de uma sociedade mais ampla terá o mesmo efeito opressor, pois "se essa força coletiva, por sua vez, for única, se só houver diante dela indivíduos, a

---

<sup>6</sup> Uma das diferenças mais importantes da teoria das classes sociais de Marx com relação aos conceitos concorrentes de "classe social" (por exemplo, com relação a Parsons (1949), ou mesmo com relação à caracterização weberiana da classe social em *Economia e Sociedade*) me parece ser a sua construção conceitual da classe enquanto *parte* necessária de um *todo*.

mesma lei de mecânica os fará cair sob sua dependência" (DURKHEIM, 2002, p. 87). Durkheim então conclui seu argumento sobre a importância do Estado para as liberdades individuais com essa interessantíssima passagem:

É preciso, portanto, que haja, acima de todos esses poderes locais, familiares, enfim, secundários, um poder geral que faça a lei para todos, que lembre a cada um deles que ele é, *não o todo, mas uma parte do todo*, e que não deve reter para si o que, em princípio, pertence ao todo. O único meio de prevenir esse *particularismo coletivo* e as consequências que ele implica para o indivíduo é que um órgão especial seja encarregado de representar junto a essas *coletividades particulares* a *coletividade total*, seus direitos e seus interesses. E esses direitos e esses interesses se confundem com os do *indivíduo* (DURKHEIM, 2002, p. 87, grifos nossos).

Esse trecho das *Lições de Sociologia* reflete que, para entender o mecanismo que regula as relações entre os indivíduos, os grupos secundários e a sociedade política (Estado), Durkheim conjuga duas distinções diferentes: a distinção entre o indivíduo e o coletivo, por um lado, e aquela entre o todo e a parte, por outro. O resultado quantitativo, com os três entes: indivíduo, grupo secundário e sociedade total, é semelhante às formas políticas de Aristóteles. O ponto interessante do texto de Durkheim é a caracterização dos grupos secundários como "particularismo coletivo" ou "coletividade particular", diferente da "coletividade total". Em outras palavras, a passagem revela uma clara distinção entre o quantificador particular "alguns" e o universal "todos".

#### **4. Sociologia compreensiva e quantificadores lógicos**

Com relação às reconstruções das explicações weberianas elencadas por Albert, deve-se primeiro observar que, para o próprio Weber, a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* não era exatamente



um "modelo de análise sociológica" (ALBERT, 2016, p. 61), mas antes uma explicação histórica.<sup>7</sup> Nos *Conceitos Sociológicos Fundamentais* pode-se ler: "A sociologia forma – como já foi pressuposto como evidente em várias ocasiões – conceitos de *tipos* e busca regras *gerais* do devir. Ao contrário da história, que busca a análise causal e a imputação de ações, configurações e personalidades *individuais* e *culturalmente* importantes" (WEBER, 1985, p. 558; MWG I/23, p. 169).

De fato, a teoria empírica da ação que Weber denominou de sociologia compreensiva não é ontologicamente individualista, mas tem a *ação* como sua unidade analítica. E o seu interesse no indivíduo enquanto portador do sentido da ação não está relacionado com a explicação causal da ação, já que também "configurações sociais" são suscetíveis de explicação causal, mas sim com a evidência, com a compreensão das ações.<sup>8</sup> No subponto 9 dos *Conceitos Sociológicos Fundamentais*, Weber (1985, p. 552; MWG I/23, p. 161) afirma:

Para a compreensão interpretativa da ação pela sociologia, por outro lado, essas configurações [Weber se refere a "estado", "cooperativa", "sociedade anônima" e "fundação" mencionadas anteriormente em seu texto] são meros decursos e contextos de ações específicas de pessoas *individuais*, uma vez que somente estas são, para nós, portadoras compreensíveis de ações orientadas por um sentido.

Por conseguinte, Weber não está interessado em algum tipo de explicação "completa" que vincule os níveis micro e macro, tal como o modelo macro-micro-macro de James Coleman. Na verdade, o empenho de Weber está em especificar o tipo de explicação fornecido pela

---

<sup>7</sup> O irmão Alfred Weber, na *Introdução à Sociologia* que redigiu em conjunto com ex-alunos em 1955, refere-se à *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* como "aquela conhecida obra transversalmente sociológica e de difícil inserção na teoria" (*Jenes in die Theorie kaum eingefügte, sehr bekannte quersociologische Werk*) (A. WEBER, 1997, p. 134).

<sup>8</sup>Sobre a distinção entre a evidência e a validade em Weber, ver Seneda (2008).

sociologia compreensiva e traçar os seus limites, para diferenciar a disciplina de outras ciências, como o direito, ou também de uma sociologia de tipo funcionalista.

A mesma ideia já estava presente em *Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva*: "O objetivo da consideração: 'compreensão' é, finalmente, a razão pela qual a sociologia compreensiva (em nosso sentido) trata o indivíduo singular e sua ação como a unidade mais básica, como seu 'átomo'" (WEBER, 1985, p. 439). E nesse último texto, Weber (1985, p. 493 – grifos nossos) ainda acrescenta a curiosa afirmação:

Uma peculiaridade não apenas da linguagem, mas também do nosso pensamento, faz os conceitos que apreendem a ação aparecerem em vestes de um Ser persistente, de uma configuração objetivada ou "personificada" que leva uma vida própria. Isso também acontece especialmente na sociologia. Conceitos como "Estado", "cooperativa", "feudalismo" e similares designam em geral para a sociologia categorias para determinados tipos de ação humana conjunta, e a sua tarefa consiste em reduzi-los a ações 'compreensíveis' e isso significa, sem exceção: à ação dos indivíduos singulares envolvidos.

Embora essas afirmações contundentes façam de Weber um claro precursor do assim chamado individualismo metodológico, parece equivocado interpretar esse individualismo ontologicamente, já que Weber reconhece que conceitos gerais (como "estado", "cooperativa", "sociedade anônima" e "fundação") podem ser considerados agentes para outras disciplinas científicas, como, por exemplo, a ciência jurídica.

Por outro lado, é importante salientar que Weber também reconhece a utilidade de abordagens funcionalistas, como a sociologia "orgânica" de Schäffle<sup>9</sup>, que "tenta explicar a ação social conjunta a partir de um 'todo'" (WEBER, 1985, p. 553; MWG I/23, p. 162). Para Weber,

---

<sup>9</sup> Weber qualifica o livro de Schäffle de "espiritualoso".

a abordagem funcional se caracteriza como uma consideração das "partes" em relação a um "todo" e ele afirma que esse tipo de análise pode servir à sociologia compreensiva de dois modos: (i) para fins de ilustração prática e orientação provisória, e (ii) como auxílio para detectar aquela ação social, cuja compreensão interpretativa é importante para a explicação de um determinado contexto. Ou seja, em relação à sociologia compreensiva, a abordagem funcionalista realizaria um trabalho preliminar ou, como Weber (1985, p. 556; MWG I/23, p. 166) designa mais adiante, em conexão com o "método universalista" de Othmar Spann, de "questionamento prévio" (*Vorfragestellung*).

A reserva de Weber com relação aos conceitos coletivos em sua sociologia compreensiva decorre de seus esforços para evitar um tipo específico de explicação, denominada em seus escritos metodológicos como "emanatismo hegeliano". Nesse tipo de explicação, os termos coletivos "causam" ações individuais. Em *Roscher e Knies e os problemas lógicos da economia política histórica* Weber (1985, p. 27; MWG I/7, p. 81) descreve o emanatismo como uma análise, na qual "se constrói a realidade empírica como vazão de 'ideias', das quais os processos individuais são conceitualmente dedutíveis enquanto necessários [...]". Parece que a caracterização de Weber como holista metodológico moderado por Albert está relacionada com essa aversão ao emanatismo. E sobre o holismo moderado, nos informa Albert (2016, p. 70): "Ele não reconhece leis causais no nível macro, embora admita a existência de efeitos causais fortes que são derivados de fenômenos de tipo emergente, tais como normas, instituições ou ordens legítimas, sobre os atores". Todavia, como já foi observado, é problemático situar normas, instituições ou ordens legítimas como fenômenos individuais ou coletivos. Para a análise de Weber, trata-se apenas de representações que podem orientar a ação dos indivíduos.

Em suma, ainda que se considere Weber um individualista metodológico ou um precursor dessa vertente, é importante não interpretar esse individualismo ontologicamente. O objeto de análise da sociologia compreensiva é a ação, e o indivíduo é seu portador devido à importância do sentido subjetivo para a definição da ação. Também é verdade que nos *Conceitos Sociológicos Fundamentais* Weber define configurações sociais coletivas, como estado, igreja, associação etc., partindo da ação social (via relação social, ordens sociais etc.). Porém, essas definições diferem da agregação do modelo macro-micro por dois motivos: (i) é que essa exposição nos *Conceitos Sociológicos Fundamentais* não é propriamente uma ontologia social e que (ii) a noção de fenômenos coletivos (ou características coletivas) é muito mais ampla do que as configurações sociais coletivas. O ponto nevrálgico destas breves reflexões consiste no fato de que na contraposição de *holismo* e *individualismo*, confundem-se duas dicotomias diferentes: aquela entre *individual* e *coletivo*, e aquela entre *parte* e *todo*. Para a teoria empírica da ação de Weber, apenas a primeira dicotomia é levada em consideração, ainda que sem as consequências do modelo macro-micro-macro, o qual situa o individual e o coletivo em níveis distintos. A relação entre o todo e a parte é, para Weber, um problema de uma sociologia funcionalista e só tem valor heurístico para a sociologia compreensiva.

### **Conclusão**

"Nós quem? Cara pálida!" - Essa famosa expressão brasileira é frequentemente usada quando um orador A tenta incluir o outro interlocutor B em uma determinada classe. A frase surge da ambiguidade da palavra "nós", que pode denotar duas quantificações

diferentes e não diferenciadas claramente pela língua portuguesa. Essa ambiguidade leva o interlocutor B a exigir uma predicação adicional do falante A, de modo que este seja forçado a complementar a sua frase: "Nós, os cidadãos de bem" ou "Nós, os brasileiros" ou algo semelhante. Somente após essa delimitação adicional, o interlocutor B é capaz de decidir se pertence ou não àquela classe de entes (os cidadãos de bem ou os brasileiros, etc). A referência às caras pálidas na expressão não é gratuita, pois ao contrário do português, a língua tupi diferencia claramente entre dois tipos de "nós", o inclusivo "îandé" e o exclusivo "Oré". Em outras palavras, nessa língua geral, nenhuma predicação adicional é necessária para eliminar a ambiguidade quantitativa da palavra "nós".

De forma análoga, a supressão do quantificador particular "alguns" ou sua fusão com o singular no quantificador existencial (como em Frege), obriga a teoria social a criar conceitos adicionais, como os grupos secundários em Durkheim ou o nível meso, para se referir a fenômenos coletivos, porém não universais. Isto é, nota-se uma estratégia popperiana de criar conceitos ad hoc para tratar de configurações sociais "particulares" dentro de teorias baseadas em uma quantificação dual.

## Referências

ALBERT, G. Moderater Methodologischer Holismus. Eine weberianische Interpretation des Makro-Mikro-Makro-Modells. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 57, Heft 3, 2005, S. 387-4 (traduzido in: *Política & Sociedade*, revista de Sociologia Política, Florianópolis, UFSC, v. 15, n. 34, 2016).

ALCOFORADO, P. N. F. Contribuição Histórica ao estudo do Importe Existencial na lógica aristotélica e na lógica medieval. Dissertação de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991.

- ARISTOTLE. *Politics*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.
- BOCHENSKI, J. M. *Formale Logik*. München: Alber, 1956.
- COPI, I. M.; COHEN, C.; McMAHON, K. *Introduction to Logic*. Edinburgh Gate, Harlow: Pearson Education, 2014.
- DURKHEIM, É. *Lições de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ENDREß, M. Selbsteutungen und Handlungschancen - Zur analytischen Kontur des Makro-Mikro-Verhältnisses. In: GREVE, J.; SCHNABEL, A.; SCHÜTZEICHEL, R. (eds.). *Das Mikro-Makro-Modell der soziologischen Erklärung. Zur Ontologie, Methodologie und Metatheorie eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.
- FREGE, G. *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle: Verlag von Louis Nebert, 1879.
- \_\_\_\_\_. *CONCEITOGRAFIA. Uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a da aritmética*. Introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado, Alessandro Duarte e Guilherme Wyllie, 1ª edição. Seropédica, RJ: PPGFIL-UFRRJ, 2018.
- HISPANO, P. *TRACTATUS, llamada después SUMMULE LOGICALES*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- TARSKI, A. The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 3, Mar. 1944, p. 341-376.
- OLIVEIRA FILHO, J. J. Reconstruções metodológicas de processos de investigação social. *Revista de História*, n. 107, São Paulo, 1976, p. 263-276.
- OPP, K.-D. Das Aggregationsproblem bei Mikro-Makro-Erklärungen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 2014, (Suppl) 66, p. 155-188.
- PARSONS, T. Social classes and class conflict in the light of recent sociological theory. *The American Economic Review*, 1949, vol. 39, I, 3, p. 16-26.
- POPPER, K. *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*. Vienna: Springer, 1935.

SENEDA, M. C. *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

WEBER, A. Einführung in die Soziologie. In: WEBER, A. *Alfred Weber Gesamtausgabe*. Volume 4, Marburg: Metropolis, 1997.

WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1985.

WEBER, M. Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907. In: *Max Weber Gesamtausgabe I/7 (MWG I/7)*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 2018.

WEBER, M. Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920. In: *Max Weber Gesamtausgabe I/23 (MWG I/23)*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 2013.

# 12

## A FORMAÇÃO DAS REGRAS DE EXPERIÊNCIA E A EXPERIMENTAÇÃO MENTAL NAS CIÊNCIAS EMPÍRICAS DA AÇÃO DE MATRIZ WEBERIANA <sup>1</sup>

*Henrique Florentino Faria Custódio*

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-12](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-12)

“A verdade pode ser intrigante. Ela pode dar algum trabalho para entendê-la. Pode ser contraintuitiva. Ela é capaz de contradizer preconceitos profundamente enraizados. Pode não ser consonante com o que queremos desesperadamente ser verdade. Mas as nossas preferências não determinam o que é verdade. Temos um método, e esse método nos ajuda a alcançar não a verdade absoluta, apenas abordagens assintóticas da verdade - nunca lá, apenas mais perto e mais perto, sempre encontrando vastos novos oceanos de possibilidades não descobertas. *Experimentos habilmente projetados são a chave*”.

(SAGAN, 1995, p. 27-28 – grifo nosso, tradução nossa)

### 1. Introdução

A metodologia weberiana procura construir as condições fundamentais que assegurem a objetividade nas ciências empíricas da ação. Propor como análise a formação das regras de experiência nas ciências empíricas da ação de matriz weberiana é compreender um importante instrumento da ciência, que é basicamente, dada a condição lógica e substantiva específica subjacente às ciências empíricas da ação, a operação de causa e efeito.

Nós não consideramos o exame ora anunciado como uma oferta sem demanda. Entendemos ser tarefa de uma Filosofia da Ciência, mesmo que sem uma procuração outorgada por quem concebe e opera

---

<sup>1</sup> A seguinte análise compõe a tese de doutorado, defendida em 2019, intitulada “A formação das regras de experiência na metodologia weberiana e sua adequação aos critérios de validação científicos”, orientada pelo Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).



uma determinada ciência empírica, empregar esforços para auxiliar os cientistas na busca por clareza, enquanto sistematização, do método empregado. Tal empreendimento pode agregar, aos esforços realizados entre os pesquisadores, alguns elementos cognitivos para a correção dos resultados das investigações e para a comunicabilidade do fazer científico. Como afirma Carl Sagan (1996, p. 39), “a ciência é mais do que um corpo de conhecimento, é um modo de pensar”. Compreendemos que a edificação desse modo de pensar será profícua se realizada interdisciplinarmente, ou seja, por mais que a especialização seja a regra hodiernamente, devemos considerar outras áreas como objeto de estudo. Desde que essa análise não seja alheia à *expertise* das ciências em apreço, ela pode, para além de possibilitar um refinamento conceitual, também promover a defesa pública dos modelos de cientificidade em uso atualmente.

Proporemos, nesse texto, que as regras de experiência nas ciências empíricas da ação de matriz weberiana, com vistas à validação dos resultados da pesquisa, devem ser habilmente projetadas com vistas a serem proposições gerais da experiência de uma determinada seleção dos conjuntos das ações sociais de uma ordem socialmente imaginada. Para tanto, apresentaremos o denominado “problema de Fermi”, considerado enquanto uma possibilidade de caracterização de estimativas como regras de experiência e sua conseqüente modelização para as ciências empíricas da ação. Após esta proposta metodológica, analisaremos como o cientista conduz uma experimentação mental na qual remove mentalmente um elo da cadeia causal dos eventos e questiona se essa alteração fará diferença ou não para a ocorrência do evento em investigação. Desse modo, estruturaremos logicamente a proposta weberiana de imputação causal a ser aplicada para a inferência causal de eventos particulares, a saber, o juízo de possibilidade objetiva

será explicitado como uma proposição contrafactual e será fundamentado como a estrutura lógica do modo de validação do conhecimento produzido nas ciências empíricas da ação de matriz weberiana.

## **2. O controle do viés de confirmação**

Um dos problemas que o pesquisador pode enfrentar na formação das regras de experiência para a validação dos resultados da pesquisa nas ciências empíricas da ação é a confiança assentada em sua própria visão de mundo e saber histórico, sobre-estimando a sua compreensão do contexto estudado e das ações dos agentes envolvidos na trama histórica pesquisada. Logo, essa dificuldade pode ofuscar tanto o estabelecimento dos limites de sua própria ignorância em relação ao tema estudado, quanto o escrutínio, por parte de seus pares (conjuntamente com a falta de clareza dos procedimentos metodológicos empregados), da verificação dos resultados apresentados.

Na ausência de um *interesse cognitivo* formado cientificamente, os vieses implícitos do pesquisador contribuem para a seleção de supostas regras de experiência que seriam utilizadas por serem exclusivamente privativas do conjunto de valores do cientista. O resultado pode ser uma pesquisa consistente do ponto de vista valorativo, mas cientificamente errada no tocante às avaliações realizadas. O viés de confirmação, se não controlado, compele o pesquisador a produzir ponderações formuladas com pleno sentido subjetivo, porém ausentes de evidências que sejam intersubjetivamente válidas.

A disposição em encontrar regras fictícias que ratifiquem ou não contradigam o viés de confirmação por parte do pesquisador pode

aclarar certezas, mas explicações de nexos causais a partir de supostas regras de experiências selecionadas arbitrariamente podem se tornar equivocadas por falta de ordenamento científico. A constituição de uma regra de experiência, como um conjunto empiricamente dado das condutas de um recorte promovido pelo cientista, deve ser passível de verificação por outros pesquisadores, uma vez que, se a sua constituição for meramente subjetiva, ela será considerada nula por ausência de intersubjetividade, pois, por um lado, temos uma suposta explicação coerente subjetivamente e, por outro, um resultado ordenado e válido cientificamente. Enfim, a seleção promovida mediante viés de confirmação pode induzir o pesquisador a considerar ações aleatórias em contextos específicos como aparentes regras de experiência. Todavia, como formar uma regra de experiência para a validação dos resultados da pesquisa e até que ponto é possível verificar a sua confiabilidade?

Para Max Weber a capacidade de regramento empírico é de cunho lógico-metodológico e não resultado de um suposto substrato ontológico do devir. Isso ocorre devido ao fato de que o mundo empírico não possui, na metodologia weberiana, um significado que lhe seja inerente e que possa ser subtraído de alguma essência intrínseca à realidade. Portanto, a subjetividade, por parte do pesquisador, é um fator que incide na seleção do empiricamente dado. Assim, a constituição do “dado” depende do interesse cognitivo do pesquisador e do método empregado para se ordenar de modo cientificamente válido o todo empírico.

Max Weber entende que por regras de experiência define-se o modo como os homens podem agir em determinadas situações dadas. Contudo, a definição geral não explicita algo importante para o pesquisador, pois, a construção das regras de experiência, como

controle dos resultados da pesquisa, depende tanto das relações de valor edificadas a partir do interesse cognitivo do cientista, quanto da sua relação com o contexto estudado.

No entanto, apesar da definição geral, as regras edificadas como estimativas na pesquisa devem possuir a sua problematização e a sua possível modelização bem definida, ou seja, o seu significado e modelo contextual devem estar devidamente delineados. Essa exigência é importante na medida em que, dada a relação do empírico com as ideias de valor do cientista, não se concebe a possibilidade de formular as regras de experiência à maneira de relações universalmente válidas e, portanto, de aplicá-las como condições de possibilidade da experiência. Isto é, as regras de experiência, na metodologia weberiana, possuem também *em sua formação* (não aplicação<sup>2</sup>) a forma lógica da singularidade, dada a sua contextualização histórica mediante a seleção empreendida pelo pesquisador.

Logo, o cientista, ao eger o que irá compor a regra de experiência pautado em uma relação com valores, caracterizará não aquilo que deseja *extremar* (como na formulação de um padrão de medida), porém, o que deseja *estimar* como um conjunto empiricamente dado das condutas em um determinado contexto concreto. Quer dizer, o cientista vai determinar o uso de uma operação lógico-metodológica vinculada a ideias de valor, que atribui ao fenômeno estudado estimativas

---

<sup>2</sup> O seu uso é instrumental e destina-se à validação do juízo de possibilidade objetiva. Portanto, diferentemente da sua formação, o seu emprego possuirá um caráter *nomológico-heurístico*, a saber, será um conhecimento positivo, *aplicado como uma proposição geral da experiência* de determinadas regularidades ou, melhor definindo, sendo estimadas como tais e usadas como meio de conhecimento dos sentidos das ações sociais de um específico conjunto das condutas. Logo, o seu uso não poderá ser *nomológico-dedutivo*, já que não está assentada em uma sentença descritiva de um evento, deduzida de acordo com *leis gerais*, ou seja, não se constitui como leis que determinam em relação a um domínio específico a explicação do fenômeno como resultado de certas circunstâncias particulares (cf. AGUIAR, 2008, p. 49-53), sejam essas, por exemplo, classificações das regularidades observadas ou frequências estatísticas.

justificadas que não estão imediatamente dadas na seleção analisada, mas que podem ser constatadas, como *proposições gerais da experiência*, no contexto pesquisado.

Portanto, para serem úteis, as regras de experiência, arquitetadas pelo pesquisador para fins de validação dos resultados da pesquisa, devem ser restringidas por um ordenamento lógico-metodológico, pois essa validação depende da escolha de uma estrutura de controle, dada a inevitável orientação da seleção empírica realizada por preferências valorativas. Uma possível resolução para a composição desse arcabouço metodológico poderá ser encontrada no assim denominado “problema de Fermi”.

### **3. O “problema de Fermi”**

Com a utilização e adaptação<sup>3</sup> do “problema de Fermi” (cf. FERMI, 2018), método tributado ao físico ítalo-americano Enrico Fermi, ganhador do prêmio Nobel em física no ano de 1938, temos por objetivo a proposição de uma possibilidade de caracterização de estimativas como regras de experiência e sua consequente modelização para as ciências empíricas da ação.

Uma das principais características da aplicação do problema de Fermi é o contraste da ilusória simplicidade da questão com a aparente

---

<sup>3</sup> Realizamos uma forçosa adaptação devido ao fato de o método estimar matematicamente as suas resoluções e, por palpite inicial, ou taxa-base, também considerar sempre uma estimativa numérica. As nossas modificações, caso sejam bem-sucedidas, visam a garantir o uso do método para estimar regras de experiência para as ciências empíricas da ação. Faremos isso desconsiderando o uso de uma taxa-base inicial, mas utilizando parte do modo de resolução de problemas proposto por Fermi, para estimar, no final do processo, um conjunto de ações como proposições gerais da experiência, pois é necessário, caso queiramos um conhecimento validado cientificamente, um método de construção (mesmo sob o risco de parecer óbvio) para as regras de experiência das ordens socialmente imaginadas. Senão, deveríamos considerar tais regras “empiricamente” autoevidentes e abandonar a finalidade da construção de um conhecimento intersubjetivamente válido no domínio das ciências empíricas da ação.

impossibilidade de sua solução. Por exemplo, *como os persas usavam a religião dos povos conquistados como instrumento de domínio?* Inicialmente, o cientista pode considerar que não existam dados suficientes para o estabelecimento de uma regra de experiência ao nível da resolução da questão. No entanto, os problemas de Fermi, quando aplicados, mostram-nos como podemos usar alguns procedimentos de análise para conseguir respostas aproximadas para a estimativa de uma regra. Mas como iniciar a resolução da questão proposta acima? Hans Baeyer (1993, p. 5 – tradução nossa) explica:

A técnica de dividir problemas difíceis em pequenos e gerenciáveis aplica-se a muitos problemas além daqueles que são passíveis de computação numérica. Fermi destacou-se nesse *modus operandi* improvisado e, para transmiti-lo a seus alunos, desenvolveu um tipo de pergunta que se tornou associada ao seu nome. Um problema de Fermi tem um perfil característico: ao ouvi-lo pela primeira vez, não se tem nem mesmo a mais remota noção de qual seja a resposta, e a pessoa tem certeza de que pouca informação foi fornecida para encontrar uma solução. No entanto, quando o problema é dividido em subproblemas, [...] uma estimativa pode ser feita, seja mentalmente ou no verso de um envelope, que chega muito perto da solução exata.

Portanto, Fermi propunha que primeiramente o procedimento era decompor a questão em outras.<sup>4</sup> Assim, dada a nossa questão inicial, o pesquisador poderia decompor o problema tendo como *fio condutor* a seguinte indagação: quais dados seriam necessários para a solução do problema? A pergunta, apesar da pouca quantidade inicial de informações ou da dificuldade de sua resolução, remete-se sempre à

---

<sup>4</sup> Um exemplo de uma questão feita por Fermi: quantos afinadores de piano existem na cidade de Chicago? A partir de uma série de suposições razoáveis, a saber, a) qual o número de pessoas que vive em Chicago; b) qual a porcentagem de lares com um piano; c) com que frequência um piano deve ser afinado e d) quanto tempo leva para um afinador realizar o seu trabalho; Fermi poderia efetivamente estimar o número de afinadores de piano na cidade de Chicago, obtendo, assim, um resultado que poderia ser comparado com a quantidade de afinadores de piano encontrados na lista telefônica da cidade. (cf. BAEYER, 1993, p. 7).

busca por dados concretos que possibilitariam a sua solução. Acerca disso, argumenta Hans Baeyer (1993, p. 6 – tradução nossa):

A resposta a um problema de Fermi, em contraste com o de um quebra-cabeça, não pode ser verificada apenas por dedução lógica e é sempre aproximada. [...] Então, resolver um problema de Fermi também requer o conhecimento de fatos não mencionados na declaração do problema. (Em contraste, a resolução do quebra-cabeça contém todas as informações necessárias para a sua solução).

Logo, em relação ao nosso exemplo, sobre o uso da religião pelos persas, o que seria necessário para o pesquisador encontrar a sua solução e estimar uma possível regra de experiência? Um primeiro passo é formular perguntas com definições explícitas e dotadas de possíveis referenciais empíricos. Portanto, o pesquisador deve possibilitar a seus pares, caso perguntem pela formação das regras de experiência, a verificação de que as suas indagações que conduziram à formulação de proposições gerais da experiência não foram sustentadas em uma apreensão implícita dos dados históricos. Assim, uma possível decomposição da questão levantaria quatro fatos que seriam necessários para a sua resolução: i) quais os povos conquistados pelos persas no contexto histórico estudado?; ii) a religião foi usada como instrumento de domínio pelos persas na conquista desses povos selecionados para a pesquisa?; iii) quais elementos presentes na religião das populações estudadas os persas instrumentalizaram visando ao domínio desses povos?; iv) em quais casos obtiveram sucesso?

Decompor a questão permite ao pesquisador separar o que ele sabe do que não sabe e, com isso, estabelecer, por intermédio do seu *interesse cognitivo*, quais processos produziriam as sequências necessárias que justificariam que a regra de experiência concebida, ao se responder à questão principal, não fosse considerada aleatória. É o interesse

cognitivo do pesquisador que definirá quais casos entrarão em consideração para a estimativa do modo como os homens agem em determinadas situações dadas.

Desse modo, uma importante contribuição para os procedimentos de construção das regras de experiência como propomos está ancorada no fato de impelir o pesquisador a indagar-se o quanto sabe, pois, para responder às questões levantadas, ele necessita de conhecimentos que estão fora de um possível viés de confirmação, já que estes dados não estão aludidos no enunciado da questão. A resolução do problema, portanto, apresenta uma conexão entre investigações particulares, ou seja, consiste em questões singularizadas, ajustadas ao interesse cognitivo do pesquisador e submetidas aos dados para sua resolução, visando à produção de estimativas justificadas (resposta à questão principal). Desse modo, a estrutura que propomos para o uso dos “problemas de Fermi” pode ser utilizada nas ciências empíricas da ação como um método de avaliação do modo como os homens podem agir em face de situações dadas em relação ao conjunto empiricamente constatado das condutas. Caso seja devidamente aplicado, o “problema de Fermi” garante que a resposta à questão principal seja considerada uma proposição geral da experiência para as ciências empíricas da ação.

No entanto, dadas as proposições gerais da experiência, isto é, o conhecimento nomológico-heurístico formado pelo pesquisador, qual será o instrumento lógico-metodológico que possibilitará a sua aplicação para a validação dos resultados da pesquisa? Ou seja, como essas regras de experiência se adequarão aos critérios de validação científicos?

Segundo Weber, caso a significação de uma imputação causal empreendida pelo pesquisador for questionada, deve-se:



[...] decompor aquela “situação” em suas “partes integrantes” até o ponto em que a nossa “imaginação” fosse capaz de aplicar a este conhecimento “ontológico” nosso saber de experiência “nomológico”, retirado de nossa própria práxis da vida e do conhecimento do comportamento dos outros; e pudesse, a partir disso, julgar positivamente se a interação desses fatos – sob condições alteradas no imaginário de certa maneira – “poderia” produzir o resultado que [o pesquisador] alegou ser “objetivamente possível”. Ou seja, significa somente isso: que, se “pensarmos” o resultado como factual, *reconheceríamos* os fatos modificados daquele modo como “causas suficientes” (WL<sup>5</sup> 277 – grifo do autor, tradução nossa).

Para validar a pesquisa cientificamente, as construções metodologicamente edificadas pelo pesquisador devem ser restringidas pela experimentação<sup>6</sup> mental proporcionada pela lógica do juízo de possibilidade objetiva.

#### 4. O juízo de possibilidade objetiva

Max Weber introduz da seguinte maneira o juízo de possibilidade objetiva<sup>7</sup>:

---

<sup>5</sup> Abreviatura das obras de Max Weber cujas chamadas, a partir dos respectivos títulos, estão dadas diretamente no corpo do texto. A indicação completa da edição aqui elencada encontra-se nas referências bibliográficas. O número que, à direita, sempre acompanha a abreviatura da obra citada – neste caso a WL – reproduz a paginação da edição principal.

<sup>6</sup> Utilizamos aqui o termo experimentação ao invés de experiência, por este designar de modo mais preciso “um método que consiste em fazer uma seqüência ou um conjunto de experiências ou *experimentos*” (LALANDE, 1999, p. 367 – grifo do autor).

<sup>7</sup> A nossa opção de exposição do conceito de possibilidade objetiva será demarcá-lo, de modo restrito, como uma operação contrafactual. Não faremos uma demonstração das origens do conceito na metodologia weberiana, isto é, não o fundamentaremos retomando os escritos de Johannes von Kries. Entendemos que para um pesquisador das ciências empíricas da ação, cuja preocupação atual seja a explicitação das operações lógico-metodológicas utilizadas na pesquisa (caso seja cobrado nesse sentido), é mais fecunda a apresentação proposta. Pois, ela é mais bem adequada ao pressuposto da simplificação em ciência, dada a capacidade de exibição da estrutura lógica das proposições contrafactuais e a dificuldade, na nossa compreensão, de pontuar de maneira pormenorizada a aplicação que Weber faz de von Kries. Parece-nos que Weber, assim como faz com outros autores, recorta nas proposições de von Kries aquilo que o auxilia a fundamentar a sua estrutura lógico-metodológica e, com isso, a circunscrever um domínio de aplicabilidade para a sua teoria. Ao proceder assim, Weber não preserva de maneira *stricto sensu* as ideias desses autores, o que torna a discussão sobre suas bases teóricas profícuas, mas que não está no escopo do nosso interesse cognitivo nesse trabalho. Caso se queira aprofundar na leitura weberiana em relação a Johannes von Kries, conferir

[...] a atribuição causal ocorre na forma de um processo de pensamento que contém uma série de *abstrações*. A primeira e decisiva é a que *pensamos*, nos componentes causais reais do curso [dos acontecimentos], a modificação de um ou alguns componentes em uma determinada direção e nos perguntamos se, nas condições do curso dos eventos assim alterados, o resultado seria o mesmo (nos pontos “essenciais”) ou *qual outro* [desfecho] “poderia ser esperado” (WL 273 – grifo do autor, tradução nossa).

Notemos que com o intuito de avaliar se algum evento foi causa de um determinado efeito, o cientista conduz uma *experimentação mental* na qual remove mentalmente um elo da cadeia causal dos eventos e questiona se essa alteração fará diferença ou não para a ocorrência do evento em investigação. Ao proceder dessa maneira, o cientista, para Weber, edifica determinadas experimentações mentais que funcionariam como uma ferramenta cognitiva para o estabelecimento de possíveis causas<sup>8</sup> que produziram determinado efeito histórico. Todavia, como o pesquisador poderá ordenar cientificamente a imputação causal concebida e adequá-la aos critérios de validação científicos?

Sabemos que a experimentação mental não é um experimento intuitivamente percebível, no sentido de possibilitar que a um

---

Heidelberger (2010, 2001), Lübbe (1993), Massimilla (2009, 2010), Neumann (2006), Turner e Regis (1981) e Wagner e Zippran (1986).

<sup>8</sup> O estabelecimento de possíveis causas admite, na metodologia weberiana, a gradação entre a causa adequada e a causa accidental. Weber sugere isto da seguinte maneira: “O juízo de ‘possibilidade’ objetiva admite, portanto, por essência, *gradações*, e pode-se obter a relação lógica [do juízo] com base em princípios que são usados na análise lógica do ‘cálculo de probabilidades’. É possível representar essa relação lógica isolando aqueles componentes causais a cujo resultado ‘possível’ se refere o juízo e confrontando-os *em pensamento na medida do possível* com todas aquelas condições que mantêm *com* eles uma ação conjunta. Indagamos, então, de que maneira o grupo de todas aquelas condições, mediante cujo acréscimo esses componentes causais pensados como isolados resultaram ‘adequados’ para provocar o resultado ‘possível’, relaciona-se com o grupo de todas as outras condições, que por adição eles *não* teriam produzido o [resultado] ‘esperado’” (WL, p. 284, grifo do autor, tradução nossa). Na medida em que um fato presente em umnexo causal não alterou o curso dos acontecimentos, sendo possível suprimi-lo da análise, será tipificado como uma causa accidental. A sua exclusão ou permanência, hipoteticamente, não causará interferência na cadeia causal, demonstrando que o fato não participa ativamente na produção do fenômeno em estudo. No entanto, caso um fato seja considerado como uma causa adequada, ele será imputado como fundamental para a formação do contexto investigado.

determinado objeto seja dada a minha sensibilidade. No entanto, ao se imaginar determinado curso dos eventos, o pesquisador, caso queira garantir a possibilidade de validação científica de seus resultados, não necessita extrapolar os limites da experiência, ou seja, não deve ir além dos dados empíricos concebidos a partir dos ordenamentos científicos apresentados anteriormente. Logo, tais experimentações mentais não podem ser consideradas como resultado de simples ficções, pois os seus produtos não estão condicionados arbitrariamente pelo viés de confirmação do pesquisador. Sua verificação é possibilitada pelo artifício de o curso contrafactual estar ordenado cientificamente, isto é, o seu arcabouço cognitivo está assentado em operações lógico-metodológicas reconhecidas como racionalmente estruturadas e que servem como medida para o exame da validade das hipóteses da pesquisa. Deste modo, as hipóteses concebidas pelo pesquisador não podem ser validadas independentemente do conjunto operacional que as produziu, unindo, portanto, a edificação lógico-metodológica dos resultados da pesquisa com o seu próprio método de validação.

A experimentação mental auxiliará o pesquisador a arquitetar cientificamente os nexos causais de um determinado evento sem os experimentar no conjunto das percepções externas. Assentada em um *locus* específico da experiência (cf. SENEDA, 2008, p. 188), a saber, o imediatamente dado pela vivência reconstruído interpretativamente pelo investigador, a imaginação, regrada metodologicamente, será a artífice da experimentação mental que permitirá ao pesquisador conceber uma imputação causal no interior de um contexto dado. A sua aplicação específica nas ciências empíricas da ação será a produção de cenários alternativos, erigidos por intermédio de raciocínios contrafactuais, com o objetivo de determinar a possibilidade objetiva dos elos causais entre eventos.

Assim, a causalidade na proposta metodológica weberiana não se fundamenta a partir de estruturas inverificáveis para se explicar o compreendido interpretativamente, pois ao se apresentar os elos que não poderiam ser testados na percepção externa, justifica-se o concebido conceitualmente por outro conteúdo edificado também em pensamento (cuja origem não é ficcional, mas arquitetado em considerações sobre o contorno de modo intersubjetivamente válido). Portanto, não há uma única maneira de experimentação nas ciências empíricas, desde que se explicita o universo ao qual se aplica a teoria e seus artifícios de correção (regras e métodos).

Deste modo, não se deve confundir a construção de uma experimentação edificada metodologicamente com a ausência de experimentação verificável. Pois, a experimentação mental aqui apresentada exige, para a sua estruturação, dados empíricos, já que eventos histórico-sociais são fatos realizados, o que disponibiliza para a pesquisa não apenas dados concretos, mas também um limite de operação na análise selecionada através do interesse cognitivo do cientista. A definição para experimentação mental, com ressalvas, em que baseamos a nossa pesquisa, foi proposta por Lindsay Bertram Yeates (2004, p. 150 – tradução nossa):

[Uma experimentação] mental é um recurso para se realizar intencionalmente um processo estruturado de deliberação intelectual, com a finalidade de especular, no interior de um domínio de problemas específicos, os possíveis consequentes (ou antecedentes) de um antecedente designado (ou consequente).

A experimentação mental nas ciências empíricas da ação é, portanto, o emprego de determinados eventos modificados em pensamento pelo pesquisador, antecipados contrafactualmente e subsumidos a um ordenamento lógico-metodológico (possibilidade

objetiva), com o objetivo de validar cientificamente os nexos causais propostos nas hipóteses construídas compreensivamente. Contudo, dada essa experimentação habilmente projetada, como aplicar o juízo de possibilidade objetiva para validar os elos causais significativos entre os fenômenos?

Esse procedimento necessitará de duas explicações. A primeira é sobre como o pesquisador pode remover mentalmente uma causa no fluxo dos eventos selecionado por seu interesse cognitivo, e a segunda, sobre como o investigador poderia reconhecer o que seria possível esperar no caso dessas alterações. Para responder essas indagações, utilizaremos como exemplo a batalha de Maratona. Ao se investigar se a batalha de Maratona poderia ter um desenvolvimento diverso (*cf.* WEBER, 1973, p. 158 – WL 274), um determinado historiador poderia perceber que ela se situa no ponto em que se cruzam duas possibilidades: a primeira, a derrota dos persas para os helenos, que produziu o curso real dos fatos, tendo como consequência o desenvolvimento do mundo ocidental e os seus respectivos valores. A segunda possibilidade seria a vitória dos persas. Analisando as atitudes dos persas ao prevalecer sobre outros povos, poder-se-ia estimar que os persas utilizassem a religião dos conquistados (baseadas em mistérios e oráculos) como um instrumento de domínio. Essa possibilidade poderia originar o desenvolvimento entre os conquistados de um regime teocrático-religioso, estimulado pelos persas, como uma nova forma de organização política. Para Weber, trata-se de uma possibilidade objetiva, uma vez que a hipótese do historiador se vale do conhecimento de como os persas agiam instrumentalizando a religião dos povos dominados, dada a presença de elementos teocrático-religiosos que permitiriam essa instrumentalização. Contudo, como é estruturada

*logicamente* a utilização dessa proposta weberiana de imputação causal, a ser aplicada para a inferência causal de eventos particulares?

A nossa argumentação será no sentido de explicitá-la como uma proposição contrafactual (cf. LEWIS, 1973, p. 1-2), cuja notação é  $A \square \rightarrow C$  e deve ser lida do seguinte modo: *se fosse o caso que \_\_\_\_\_, então seria necessariamente o caso que...*<sup>9</sup>. Acerca disso, argumenta Fritz Ringer (2004, p. 84 – grifos do autor):

O que, em última análise, emerge das formulações de Weber é, na verdade, uma imagem de relações causais – e análise causal – que trata de *cursos* de acontecimentos, elementos contrafatuais e *divergências* entre *caminhos* e *resultados* alternativos. Para ilustrar a visão de Weber, comecemos por postular uma seqüência *hipotética* de eventos a partir de um estado inicial (A) até um resultado final (B). Em seguida, focalizemos alguns elementos distintivos (A') no estado inicial (A) que possam ser isolados como causalmente significativos relativamente a um caminho de desenvolvimento *realmente observado* de (A') até (B'); se esses elementos (A') estiverem ausentes, teremos a seqüência (A-B). Ao contrário, e mais convenientemente, imaginemos uma *mudança* nas condições anteriores de (A) para (A'). No entender de Weber, o *efeito* dessa alteração é um *desvio* no curso subsequente dos eventos e no desfecho, de sorte que o caminho (A-B), a seqüência hipotética na ausência da causa, seja substituída pelo caminho observado (A'-B') e o efeito final consista na substituição do efeito concreto (B') pelo resultado hipotético (B) que ocorreria se a causa não intervisse.

A experimentação mental, edificada a partir de uma proposição contrafactual, auxiliará na constituição dos nexos causais para a explicação histórica, uma vez que essa modalidade de imputação ajuda a discernir os elos significativos no desenvolvimento do conjunto das condutas selecionado pelo pesquisador. Essa possibilidade lógica permite que representações dos conjuntos das condutas, efetivamente

---

<sup>9</sup> Por exemplo: Se fosse o caso que cangurus não possuíssem cauda, então seria necessariamente o caso que cangurus perderiam o equilíbrio. Necessidade (operador  $\square$  - Box) significa aqui que a proposição é verdadeira em todos os mundos possíveis. O símbolo  $\rightarrow$  representa o conectivo condicional (cf. LEMOS, 2010, p. 50-52). Os termos A e C são, respectivamente, o antecedente (A) e o conseqüente (C).

realizadas, sejam modificadas em seus componentes, criando desenvolvimentos históricos possíveis de modo contrafactual, possibilitando a gradação (como adequados ou não) dos nexos causais estabelecidos na hipótese da pesquisa. O conhecimento histórico, selecionado a partir do interesse cognitivo do cientista, utilizará para sua validação a possibilidade mental de outro curso para os acontecimentos, daquilo que poderia ter sido causalmente relevante ou não, mas que pode ser pensado como factível com base nos dados selecionados. No entanto, em que se fundamentam essas possíveis variações dos dados históricos? Ou seja, em que se sustentam as proposições contrafactuais para a aceitação de suas sentenças na metodologia weberiana?

Ao arquitetar contextos históricos condicionados como contrários aos fatos, o pesquisador obedece a determinadas *regras de experiência* na aplicação dessa operação lógica. Acerca disso, argumenta Max Weber (WL 275-276 – grifo do autor, tradução nossa):

Se alguém [quisesse] considerar agora esses “juízos de possibilidade” – isto é, as afirmações sobre o que “teria” ocorrido em caso de eliminação ou modificação de certas condições – com acuidade, perguntaria: como realmente chegamos a eles? –, não pode haver dúvidas de que em todos os casos se procede por isolamento e generalização, isto quer dizer, que nós *desmembramos* o “dado” em “elementos” até que cada um deles possa ser incluído em uma “regra de experiência” e assim determinar que resultado, na presença de outros enquanto “condições”, “poderíamos” “esperar”, segundo alguma regra de experiência. Portanto, um juízo de “possibilidade”, no sentido em que a expressão é usada aqui, significa sempre a referência a regras de experiência. A categoria de “possibilidade” não é, portanto, usada em sua forma *negativa*, ou seja, no sentido de que expresse nosso não saber ou nosso saber incompleto em oposição ao juízo assertórico ou apodítico; mas o oposto, [a categoria da possibilidade] significa aqui a referência a um *conhecimento* positivo das “regras dos acontecimentos”, ao nosso conhecimento “nomológico”, como se diz frequentemente.

Notemos que o *locus* de experimentação do contrafactualmente concebido será, portanto, as *proposições gerais da experiência* formuladas em nossa análise como estimativas justificadas do conjunto das condutas de uma determinada seleção empreendida pelo investigador. O pesquisador divide o dado em componentes que se encaixam sob um conhecimento *nomológico-heurístico*, para determinar qual efeito cada um deles, com os outros presentes como condições, poderia ter. Uma proposição contrafactual, erigida como um juízo de possibilidade objetiva significará sempre, nas ciências empíricas da ação, a referência a regras de experiência. É por isso que Weber afirma:

[...] a “possibilidade” é uma categoria “formativa”, isto é, ela funciona de tal maneira que determina o modo de *seleção* dos elos causais a serem incluídos na exposição histórica (WL 270 – grifo do autor, tradução nossa).

Desse modo, a proposição contrafactual não é utilizada na metodologia weberiana em seu sentido negativo, expressando um não saber ou um saber incompleto. Ela implica em um saber positivo acerca do que Weber alude como regras dos acontecimentos, isto é, o nosso saber *nomológico-heurístico*. Por isso, apesar do pesquisador edificar em pensamento conjecturas históricas que poderiam ser factíveis, a experimentação mental, aqui operada metodologicamente como contrafactual, não se torna uma fantasia.

Portanto, consideramos que a aplicação das proposições contrafactuais é um indicativo da estrutura lógica do modo de validação do conhecimento produzido nas ciências empíricas da ação.

## Referências

AGUIAR, T. *Causalidade e direção do tempo: Hume e o debate contemporâneo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.



BAEYER, H. C. von. *The Fermi Solution: essays on Science*. New York: Random House, 1993.

FERMI, E. *Encyclopaedia Britannica*. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Enrico-Fermi>. Acesso em: 15 de fev. 2024.

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

\_\_\_\_\_. Origins of the logical theory of probability: von Kries, Wittgenstein, Waismann. *International Studies in the Philosophy of Science*, v. 15, nº 2, [S.l.]: Routledge, 2001. p. 177-188.

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

LEMONS, P. M. F. *O reverso do mundo: lógica, metafísica e semântica dos condicionais contrafactuais*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010, 96f. Disponível em: [http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0812783\\_10\\_Indice.html](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0812783_10_Indice.html). Acesso em: 15 de fev. de 2024.

LEWIS, D. K. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell Publishers, 1973.

LÜBBE, W. J. Die Theorie der adäquaten Verursachung: Zum Verhältnis von philosophischem und juristischem Kausalitätsbegriff. *Journal for General Philosophy of Science*, v. 24, nº 1, 1993, p. 87-102. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00769516>.

MASSIMILLA, E. Il caso e la possibilità: Max Weber tra von Kries e Rickert. *Rivista di storia della filosofia*, n. 3, 2009, p. 491-504.

\_\_\_\_\_. *Tre studi su Weber fra Rickert e Von Kries*. Napoli: Liguori, 2010.

NEUMANN, M. A Formal Bridge between Epistemic Cultures: Objective Possibility in the Times of the Second German Empire. In: LÖWE, B. et al. (eds.). *Foundations of the Formal Sciences: History of the Concept of the Formal Sciences*. London: Kings College Publ., 2006. p. 169-182.

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

SAGAN, C. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. Wonder and Skepticism. *Skeptical Inquirer*, v. 19, nº 1, 1995, p. 24-30.  
Disponível em: <https://cdn.centerforinquiry.org/wp-content/uploads/sites/29/1995/01/22165112/p26.pdf>. Acesso em: 12 de mar. de 2024.

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

TURNER, S. P.; REGIS, A. F. Objective Possibility and Adequate Causation in Weber's Methodological Writings. *The Sociological Review*, vol. 29, n. 1, 1981, p. 5-28. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1981.tb03019.x>.

WAGNER, G.; ZIPPRIAN, H. The problem of reference in Max Weber's theory of causal explanation. *Human Studies*, Vol. 9, No. 1, 1986, p. 21-42. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00142907>.

WEBER, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Tradução de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (WL)*. 6., erneut durchgesehene Aufl., hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1985.

YEATES, L. B. *Thought experimentation: a cognitive approach*. Dissertation in graduate diploma in Arts by research in the School of History and Philosophy of Science. University of New South Wales, 2004. 295f. Disponível em: <https://archive.org/details/TECA2004>. Acesso em: 12 de mar. 2024.



# 13

## O TIPO IDEAL DE WEBER E O IDEAL DE KANT: DUAS POSSIBILIDADES DISTINTAS DE UM MESMO PROGRAMA DE PESQUISA

*Marcos César Seneda*<sup>1</sup>

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-13](https://doi.org/10.22350/9786552720436-13)

### 1. As dificuldades surgidas na recepção do texto

O objetivo deste trabalho é mostrar que o ensaio “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, publicado por Weber em 1904, constitui não um estudo metodológico prescritivo, mas um programa de pesquisa epistemológico, destinado a reposicionar as ciências da cultura no terreno cognitivo das ciências de seu tempo. Um dos escopos do texto é mostrar, de uma maneira analítica, que o modo como se instanciam os objetos no âmbito das ciências da cultura “exige” que os conceitos que os designam sejam tratados como conceitos de tipo ideal.

Esse é o caminho exatamente inverso ao da leitura tradicional, que podemos chamar de “metodológico”, a que esses textos vêm sendo submetidos. A perspectiva teórica subjacente a esse tipo de leitura pressupõe que Weber se propõe a construir uma nova ferramenta metodológica, o tipo ideal, instaurando uma nova perspectiva cognitiva para as ciências da cultura. De acordo com essa perspectiva teórica, Weber, ao pugnar pela utilização dos tipos ideais, estaria sendo normativo, ou seja, estaria retratando o seu trabalho como epistemólogo como se ele tivesse descoberto um novo instrumento metodológico, que alteraria o modo de se fazer pesquisa e prometeria êxitos fecundos e inusitados na área. Esse tipo de posição – que pode ser

---

<sup>1</sup> O autor manifesta aqui seu agradecimento pelo apoio recebido do CNPq, da CAPES e da FAPEMIG, que viabilizaram diversas fases dessa pesquisa.

compreendido como a defesa de uma posição metodológica prescritiva por parte de Weber – embaralha muito a visão de quem lê esse ensaio bastante programático, a ponto de transformar uma discussão sobre o trabalho efetivo do pesquisador em teoria metodológica normativa, e de converter uma reflexão argumentativa em uma teoria prescritiva.

Adotamos aqui uma perspectiva invertida. Por essa perspectiva, entendemos que Weber principia o texto instanciando o objeto das ciências da cultura (WEBER, 2006, p. 43-44 - WL 170-171 - MWG I/7, p. 174-175).<sup>2</sup> Para tanto, precisa ser forçosamente descritivo, apresentando a práxis teórica latente do que era então efetivamente feito, com vistas a reconstruir condições lógicas que possibilitassem que os fundamentos metodológicos se tornassem coerentes com os objetos que eram requeridos pela investigação. Weber instancia então a situação de pesquisa de sua época, e a toma como situação-problema,<sup>3</sup> pois afirma que ela se sustenta sobre condições metodológicas exitosas, mas logicamente inconsistentes para projetar os objetos que as ciências da cultura se propunham a investigar. A isso denominamos de método ou caminho analítico. Weber parte de uma prática de investigação efetiva,

---

<sup>2</sup> Todas as citações de “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais” (WEBER, 2006) seguem a tradução de Gabriel Cohn, sendo assinaladas, quando for o caso, as passagens em que ela foi modificada. Posposto vem a paginação da edição tradicional da *Wissenschaftslehre* (WL), preparada por Winckelmann (WEBER, 1985). Por fim, apõe-se a paginação da recente edição da *Max Weber Gesamtausgabe* (MWG), preparada por Gerhard Wagner *et al* (WEBER, 2018). As citações da *Crítica da razão pura* seguem o padrão para essa obra, a saber, KrV, seguida de edição e página. As traduções dessa obra de Kant são de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. De todas as outras obras que não estão no vernáculo, as traduções dos textos citados são nossas.

<sup>3</sup> Tomar um panorama metodológico como situação-problema faz ressaltar o papel de um tipo ideal como chave de solução das dificuldades que enfrentamos. Acerca disso, Mitchell (1926, p. 276) afirma: “Lógica [...], como a ciência de como nós pensamos quando nós pensamos efetivamente, está interessada na questão de como ideais funcionam em uma situação-problema”. E mais adiante assinala: “O uso do ideal corresponde ao método analítico em matemática, e às hipóteses em ciência pura” (MITCHELL, 1926, p. 276). Essa equação entre o ideal e o método analítico em matemática raramente é feita em relação ao pensamento de Weber, mas ela pode gerar um expediente heurístico para se entender o modo como Weber opera com os tipos ideais. Weber emprega isso de modo bem peculiar: resolvendo idealmente uma questão, como se ela devesse estar inscrita assim na realidade, ele então examina quais são as variáveis que impedem que essa solução se aplique à situação-problema estudada.

e procura investigar as condições lógico-metodológicas que poderiam dar sustentação e coerência teóricas a essa prática.

A perspectiva que se contrapõe a essa, ou seja, de que o fio condutor da leitura deveria ser o método sintético, gera problemas insolúveis, com frequência encontrados na literatura dos comentários. Se pressupormos que Weber estava construindo uma ferramenta metodológica (o tipo ideal), que deveria engendrar uma nova perspectiva cognitiva e instaurar uma nova práxis científica, imediatamente passamos a indagar sobre as consequências e sobre os respectivos êxitos desse programa de pesquisa “fechado”. Colocados nessa perspectiva de leitura, *como se devessem instaurar esse programa de pesquisa “prescritivo”, os tipos ideais conduzem ao seguinte questionário, com o qual amiúde se faz uma apreciação da contribuição do autor: i) quais fontes estão na origem dessa ferramenta metodológica?; ii) como Weber efetivamente a empregou em sua obra histórica e sociológica?; iii) o quanto a obra weberiana é tributária dessa ferramenta metodológica, ou o quanto ela pode ser unificada a partir de sua constatável utilização?; iv) qual o grau e o êxito de sua penetração nos programas de pesquisa que se sucederam a Weber no decorrer do século XX?*<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> A primeira indagação faz parte diretamente da investigação de Wagner e Härpfer (2014, p. 217-220), os quais afirmam, por exemplo, que “essa questão não pode ser respondida enquanto a fonte do conceito não for identificada” (2014, p. 217). A segunda questão ocupa uma acurada análise de Kalberg (2010, p. 61-84) sobre os fundamentos metodológicos que estão na base das análises de *Economia e Sociedade*. A terceira questão está explícita no subtítulo do livro de Ringer: “Unificação das ciências culturais e sociais”. E essa questão é formulada explicitamente pelo autor: “Qual era, em suma, a relação entre os seus escritos metodológicos e a sua *prática* como historiador comparativo e sociólogo?” (RINGER, 2004, p. 123). Ringer (2004, p. 151-167) responde essa questão no sexto capítulo do seu livro, no qual examina um texto icônico da crítica historiográfica weberiana, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. A quarta questão também nunca foi objeto de respostas animadoras. Martin Barker (1980, p. 232) comenta o seguinte: “[...] como nós de fato sabemos quando formamos [tipos ideais] úteis, viáveis? Isso me parece ser uma das grandes questões inexploradas desse método”. Caso o texto de Weber venha a ser lido como uma reflexão metodológica normativa, a quarta questão pode então tornar-se um falso problema, pois dá a entender, contrariamente ao que pressupunha Weber, que os

Entendemos que Weber não fez uso da teoria dos tipos ideais para instaurar uma perspectiva cognitiva até então não frequentada, como se ela devesse principiar um programa de pesquisa até então não percorrido. E o dizemos por dois motivos. Em primeiro lugar, porque isso exibiria um Weber extremamente dogmático, ocupado – o que nunca ocorreu – em disciplinar o trabalho dos colegas e em delimitar as possibilidades de descoberta a partir do uso prescritivo de uma idealizada ferramenta metodológica. O debate com Eduard Meyer, por exemplo, mostra que Weber adotava postura inversa. Estava sempre disposto a acolher objetos que encerravam perspectivas heurísticas fecundas, embora pudessem ter sido descobertos em decorrência de pressupostos que considerava viciosos e inconsistentes. Quando isso ocorre, Weber não poupa críticas aos pressupostos metodológicos, mas também não pouca o potencial heurístico contido no trabalho sob exame. Em segundo lugar, porque Weber, pródigo em recursos, jamais ofereceu a seu leitor ou à comunidade de pesquisadores à qual se dirigia uma “receita” prática de como se elabora um tipo ideal. Isso sempre tem sido cobrado ao autor, mas caberia perguntar primeiro se ele de fato queria fazê-lo no texto programa que marca a reorientação do “Arquivo para a ciência social e a política social”. Essa questão, por motivos opostos, sempre conduz a um certo mal-estar, visível nos comentadores.<sup>5</sup> De um lado, entende-se que Weber não descreveu de

---

tipos ideais não seriam um instrumento de uso corrente na práxis dos cientistas da área das humanidades; desse modo, o ensaio passa a ser visto de uma perspectiva prescritiva: como algo que deveria vir a ser empregado na metodologia das ciências da cultura.

<sup>5</sup> Wagner e Härpfer (2014, p. 217) afirmam que Weber “[...] falhou ao explicar exatamente quem (*who*) é o referente do seu conceito de ideia”. Como resultado, apontam o fato de que isso produziu uma “[...] controvérsia sem fim sobre a questão do que realmente é um tipo ideal - uma discussão que não conduziu a lugar nenhum” (2014, p. 217). Trata-se de uma apreciação muito negativa, que, de um lado, postula a imperícia de Weber ao propor esse instrumento metodológico, de outro lado, desautoriza todo o debate que se seguiu à publicação da obra. Em consequência, os autores propõem uma leitura bem original, investigando essa fonte em Hermann Helmholtz, afastando-se, no entanto, bastante das

modo suficientemente explícito a teoria dos tipos ideais, formulando-a de modo genérico e impreciso, e se assim o fez, talvez seja porque não tivesse domínio abrangente de seus recursos. De outro lado, postula-se que Weber tinha um domínio exímio dessa técnica, mas, ao modo dos geômetras gregos, não a descreveu claramente como método de descoberta, deixando ao leitor indefeso a tarefa ingente de decodificá-la a partir do uso que dela teria feito em seus estudos aplicados.

A questão proposta, no entanto, ainda remanesce, porque esses comentários somente a repropõe. Portanto, devemos enfrentá-la. Se Weber não adotou postura dogmática com seus estudos lógico-metodológicos, e se não omitiu ao leitor a ferramenta metodológica à qual tanto se refere, como então deve ser lido o texto sobre a “objetividade”?

Entendemos que Weber constata uma prática de investigação e a toma como situação-problema. É forçoso aceitar, por conseguinte, que ele concebia os tipos ideais como uma ferramenta largamente utilizada pelos pesquisadores que lhe eram coetâneos. Não se tratava então de preconizar o uso de uma nova ferramenta metodológica – a qual seria a suposta chave singular da fecunda contribuição de Weber –, mas de explicitar os fundamentos lógico-metodológicos que davam sustentação e consistência a uma prática de investigação amplamente difundida. Portanto, não era o caso de se explicitar ainda mais o que já se fazia de modo abrangente, mas apenas de se lançar luz sobre os pressupostos lógico-metodológicos dessa prática, com vistas,

---

preocupações que ocuparam o pensamento de Weber nesse texto sobre os tipos ideais. Há também a polêmica sobre se Jellinek, com sua obra *Teoria Geral do Estado* (1914), estaria na base da concepção do tipo ideal construída por Weber, com comentadores como Fleischmann e Tennbruck se contrapondo respectivamente na defesa ou na recusa dessa tese (cf. COHN, 1979, p. 73-74). Essa polêmica já foi por nós examinada em detalhes (SENEDA, 2016, p. 201-234), tendo sido inclusive avaliada a posição de Marianne Weber nesse tema controverso.



principalmente, a que ela não se conduzisse por uma “má” teleologia, ou seja, por supostos e exemplares fins cognitivos últimos que ela jamais poderia alcançar.

Weber insiste no fato de que o tipo ideal é um instrumento metodológico já de posse de cada área de conhecimento no interior das humanidades.<sup>6</sup> Mas onde se assenta então a crítica de Weber? Ela não radica em uma falha metodológica manifesta na ausência de construção dos tipos ideais, pois Weber toma a construção destes como um empreendimento comum às ciências econômicas, políticas, históricas e sociais de seu tempo. A sua preocupação se reporta ao problema filosófico ontológico da hipóstase.<sup>7</sup> Nesse texto, defenderemos que essa hipóstase ocorre na medida em que se converte uma unidade imaginária em um ente externo, entendido como ideal ou substrato, de tal modo que este acabe aderindo ao papel de causalidade eficiente no interior do todo empírico da experiência. Defenderemos aqui, mediante uma hipótese construída com o auxílio de Kant, a partir do texto da *Crítica da razão pura*,<sup>8</sup> que essa prática significa converter uma unidade distributiva, que se manifesta representada subjetivamente na ação de cada indivíduo, numa unidade coletiva, projetada no “espelho” da experiência, ultrapassando sua superfície e se assentando como realidade coletiva individual autônoma, que exerce a função de causalidade eficiente para o agir dos agentes individuais. Nas palavras

---

<sup>6</sup> Mesmo sua posição metodológica em relação a Marx é a de que sua teoria contém um acervo muito significativo de tipos ideais (WEBER, 2006, p. 92 - WL 204-205 - MWG I/7, p. 221), que poderiam ser empregados de maneira fecunda nas ciências histórico-sociais.

<sup>7</sup> Para uma leitura rigorosa do texto, é importante ressaltar que Weber não utiliza o termo hipóstase. No entanto, ressalta amiúde a periculosidade de se incorrer em terreno metafísico quando os tipos ideais são “[...] apresentados como construções com validade empírica [...]” (WEBER, 2006, p. 93 - WL 205 - MWG I/7, p. 222).

<sup>8</sup> Nos interessa sobretudo o capítulo terceiro do livro segundo da *Dialética Transcendental*, a saber, “O ideal da razão pura”, na medida em que Kant aí, discutindo o que é uma ideia, sente a necessidade de definir também o que é um “ideal”.

de Weber, isso sempre aparece quando ele ressalta a periculosidade da utilização de conceitos coletivos. Mas a sua crítica não se dirige à construção desses conceitos, mas à sua interpretação, na medida em que supomos que esses conceitos estão referidos a um ente ideal ou a um substrato efetivo, que conteria o “objeto” a ser estudado.

## **2. A instanciação desse problema nas ciências da cultura**

Weber principia o texto, em que preconiza a utilização dos tipos ideais, descrevendo a situação real das ciências da cultura. Mas não principia por uma condição universal, mas por uma condição histórica e individual. O ponto limiar de incidência dessa descrição é a amplificação da determinação econômica como fator explicativo nas ciências da cultura. Embora haja a constatação de que a “luta material pela existência” representa um importantíssimo ponto de intersecção para a configuração de cada cultura, Weber não a trata como condição universal e a-histórica, mas como uma determinante inserida dentro do processo de desenvolvimento do capitalismo no decurso da história ocidental. Comentando a tarefa assumida pela Revista, Weber afirma:

[ela] tem mantido como campo de trabalho o significado atual e o desenvolvimento histórico de determinadas constelações de interesses e de conflitos, nascidos na economia dos modernos países civilizados, com base no papel preponderante que o capital neles desempenhou, em sua busca de valorização (WEBER, 2006, p. 35 - WL 164 - MWG I/7, p. 165).

Da instanciação do objeto de pesquisa faz parte o modo como os fenômenos econômicos podem ser posicionados enquanto fatores causais significativos para a compreensão e explicação da moderna configuração específica da cultura nos países ocidentais. Faz parte, portanto, da instanciação, o fato de Weber não se interessar por problemas universais, pelo contrário, dedica-se aos acerbamente

históricos. Faz parte também da estratégia dos metodólogos, que se debruçam sobre sua obra, o fato de não quererem conceder que Weber definiu seus expedientes metodológicos a partir da instanciação dos objetos que queria estudar. Em geral, assume-se posição contrária a essa, a de que esses objetos somente passaram a se tornar visíveis a partir dos ganhos obtidos por uma nova metodologia excogitada pelo autor. Essa posição arrima-se na suposta “objetividade” alicerçada nessa “nova” metodologia, que asseguraria o ângulo privilegiado para se visualizar esses até então impalpáveis objetos de pesquisa. Tal posição é bastante defensável, e muito da melhor parte dos trabalhos metodológicos sobre Weber tem militado por ela. No entanto, nada nos parece menos weberiano, caso o estudo sobre a “objetividade” venha a ser tomado como um programa de pesquisa.

E essa discussão não parece de somenos importância, se atentarmos para o fato de que ela define o ponto de partida de Weber: se ele atuou sobremaneira como pesquisador empírico ou estritamente como metodólogo. Convertendo isso para a linguagem técnica da epistemologia, podemos dizer que o que está em questão é saber se ele erigiu sua contribuição a partir do método analítico ou do método sintético.<sup>9</sup> Para sermos ainda mais explícitos, podemos exprimir isso com as duas seguintes questões: Weber partiu de problemas concretos

---

<sup>9</sup> Mitchell mostra que esse método pode ser facilmente adaptado para descrever as operações que executamos quando utilizamos um ideal como parâmetro da solução de um problema: “Estamos familiarizados com esse método na álgebra e na geometria do ensino médio, e é precisamente o método pelo qual funciona o ideal. Assumindo o problema resolvido por alguma situação específica, nós regressamos (*work back*) passo a passo até descobrir se a solução envolve ou não elementos incompatíveis entre si ou com os recursos disponíveis, e, se possível, [até descobrir] quais são as condições e limitações, e quais são os passos a serem dados” (MITCHELL, 1926, p. 278). O importante a ser retido aqui, que pode nos auxiliar muito no estudo de Weber, é que mesmo que utilizemos um ideal como parâmetro de medida de uma realidade, isso não nos impede de fazer o “caminho para trás”, ou seja, de remontar às condições de possibilidade de algo considerado como dado: é isso exatamente o que faz o método analítico.

empíricos e tentou, por via analítica (o caminho “para trás”), descobrir os expedientes epistemológicos que possibilitassem assinalar as características que neles julgava importante estudar; ou Weber principiou primeiro pela discussão estritamente metodológica, construindo posteriormente, por via sintética (o caminho “para frente”), os objetos possíveis de serem obtidos nesse “novo” domínio teórico?

Nos parece que aqui está em jogo o grau de autonomia que podemos atribuir à metodologia e à fundamentação teórica no pensamento do autor. Weber sempre partiu de problemas históricos concretos, jamais de estudos epistemológicos abstratos. Por isso consideramos que seria um erro seccionar os recursos cognitivos utilizados por Weber para tentar encontrá-los diretamente nos autores de sua frequentação teórica. Weber jamais concedeu relevância a questões teóricas abstratas, mas sempre delimitou e instrumentalizou os recursos metodológicos em virtude dos problemas concretos que queria estudar. Isso não significa que tenha atribuído pouca importância às questões teóricas; pelo contrário, raras vezes encontramos um autor que se ocupe tanto da consistência lógico-metodológica de seu trabalho.<sup>10</sup> Mas Weber não concede autonomia

---

<sup>10</sup> A base de toda essa construção, nunca é demais dizê-lo, é estimada do mesmo modo como um arquiteto elabora um projeto estrutural. Ou seja, a fundação do edifício é calculada para receber precisa e especificamente o edifício que ela deve sustentar. A não observação dessa correlação é que gera tantos equívocos quando se procura, sem mediações, remeter Weber diretamente aos autores que comporiam sua dívida teórica: Rickert, Dilthey, Von Kries, Jellinek, Helmholz, Nietzsche, etc. O veredito, na maior parte das vezes, é sempre o mesmo, a saber, de que o réu, Max Weber, cometeu os piores tipos de mutilação nos autores que compõem sua base teórica. O pressuposto do nosso trabalho é o de que essa mutilação desaparece se atentarmos para o fato de que esses expedientes lógico-metodológicos, extraídos de diversas fontes, tornam-se *coerentes*, se tivermos em vista os projetos cognitivos aos quais eles deveriam dar sustentação. Inversamente, Weber jamais deu importância à questão de se esses expedientes metodológicos, extraídos de seu contexto epistemológico em virtude de um uso específico, ainda continuariam *coerentes*, em sua utilização efetiva, com os outros pressupostos do sistema teórico no qual estavam originalmente inseridos. São esses dois níveis de coerência – ou incoerência, conforme o ponto de vista adotado – que geram as discussões legítimas e sem termo em torno da obra metodológica de Max Weber.

isolada à investigação teórico-metodológica. Seu perfil é o de um pesquisador empírico que deu significativas e extensas contribuições para a discussão metodológica, e não o de um metodólogo que forneceu recursos abstratos para inusuais investigações empíricas. Ou seja, Weber tem um emprego fecundo do método analítico, porque valoriza as condições de descoberta metodológicas e epistemológicas presentes nas obras dos pesquisadores que lhe eram coetâneos.

Desse modo, ao assumir esse ponto de partida, exhibe aguda consciência de que o objeto de estudo e o aparato metodológico requerido para construí-lo são ambos históricos. No final do texto sobre a “objetividade” torna patente essa reflexão:

Mas um dia a coloração muda: torna-se incerto o significado dos pontos de vista adotados irrefletidamente, o caminho perde-se no crepúsculo. A luz dos grandes problemas culturais deslocou-se para mais além. Então a ciência prepara-se também para mudar o seu cenário e o seu aparelho conceitual, e fitar o fluxo do devir das alturas do pensamento (WEBER, 2006, p. 106 - WL 214 - MWG I/7, p. 234).

Conquanto o texto seja excessivamente literário para uma reflexão metodológica, não é difícil perceber o escopo que o orienta: a luz que nos permite ver certos problemas históricos sempre altera seu ponto de incidência e sua coloração com o correr do tempo, e exige certos expedientes metodológicos para que esses problemas sejam visualizados sem supostas e indesejadas distorções. Portanto, teoria e objeto não são coisas dialéticas, que tem uma previsível e indissolúvel continuidade, mas são fatos provisórios e descontínuos, gestados pelo envolvimento imprevisível de sua base histórico-empírica.

Weber, por conseguinte, não consegue se desprender de uma ontologia mínima, a ontologia da escolha do ponto de vista que pretende demarcar um certo objeto, sendo a referência do seu conteúdo. Weber

principia o texto da “objetividade” por uma escolha, que exhibe um explícito projeto de pesquisa. Weber principia o texto destacando a relevância dos fenômenos econômicos para as ciências da cultura, uma vez que muitas das tensões que se revelam na determinação de fins e na escolha de meios se revestem de motivações econômicas. A partir disso, Weber faz uma distinção entre fenômenos economicamente relevantes – como a vivência religiosa, que é, em geral, destituída de caráter econômico, mas que pode, em certas constelações, ter certa eficácia sobre a conduta econômica – e fenômenos economicamente condicionados – como a produção artística, que pode ser em parte determinada, por exemplo, pelo fato de certas obras serem encomendadas por uma específica classe social.

Desse modo, não existem fenômenos econômicos que estejam naturalmente “inscritos” na realidade social. A sua determinação depende de interesses práticos e de interesses cognitivos.<sup>11</sup> Por um lado, um fenômeno econômico ganha significado na vida prática sempre que o domínio material se mostra exíguo para atender os fins de diversos indivíduos ou grupos organizados, tornando-se um objeto de disputa. Desse modo, um dos meios de se evitar a violência é a regulação do seu acesso no interior da vida social. Por outro lado, a delimitação de um fenômeno econômico depende do nosso interesse cognitivo, pois podemos concebê-lo como um fator determinante de certa regulação, pondo-o em conexão com outros fatores economicamente relevantes ou economicamente condicionados. Portanto, não existem fenômenos

---

<sup>11</sup> A noção de que a teoria da causalidade auxilia a controlar os fatos observados é uma lição que Weber deve ter apreendido com os pressupostos de Rickert sobre a infinitude intensiva e extensiva do real. Barker, possivelmente referindo-se a isso, comenta o seguinte: “A pura infinitude dos fatos torna a teoria necessária. A isso Weber acrescenta a observação de que se nossa percepção nos desse acesso diretamente às causas, não haveria necessidade alguma de ciência; nós simplesmente olharíamos e veríamos” (BARKER, 1980, p. 232). O estabelecimento de conexões causais depende, portanto, de um constructo mental, sem o qual é impossível se coligir os traços que delineiam o objeto.

econômicos “objetivamente” inscritos na realidade social, como se estivessem à espera da definição de um gênero, do qual seriam os exemplares. Eles são instaurados pela conduta de indivíduos historicamente inseridos no contexto de uma cultura, e estão em interconexão com séries de outros fenômenos economicamente relevantes e economicamente condicionados.

Weber percebe, inclusive, que a exiguidade dos meios materiais não pode ser mensurada objetivamente, mas depende do valor atribuído a cada segmento empírico da realidade que se tornou significativo para a consecução de uma conduta. Por isso, afirma: “Nossa revista, tal como a ciência econômico-social a partir de Marx e Roscher, não se ocupa apenas dos fenômenos ‘econômicos’, mas também dos ‘economicamente relevantes’ e ‘economicamente condicionados’” (WEBER, 2006, p. 33 - WL 163 - MWG I/7, p. 163). Weber percebe claramente, portanto, que toda avaliação de um segmento empírico da realidade, que o recolhe como significativo para certa conduta, termina por criar ou determinadas necessidades econômicas, ou certos efeitos econômicos sobre outros fenômenos, ou ainda diversos fenômenos economicamente condicionados.

Notemos, portanto, a instanciação clara do problema. Weber reconhece o fato cognitivo de que a revista, em consonância com “[...] a ciência econômico-social a partir de Marx e Roscher [...]” (WEBER, 2006, p. 33 - WL 163 - MWG I/7, p. 163), atribui papel destacado às determinações econômicas como fatores explicativos e interpretativos das bases da nossa cultura. No entanto, Weber recusa a determinação em última instância do econômico, pois isso reifica fatores causais e mutila, por um pressuposto metafísico, a realidade, que tem de lhe estar submetida como exemplar de um gênero supremo, do qual dependem todos os outros elos da vida social.

Weber indica, com insistência e repetidamente, o fato de que o *Arquivo para a ciência social e a política social* tem um programa de pesquisa em aberto e não hierarquizado da realidade social. A instanciação do problema de pesquisa está vinculada a esse fato, a partir do qual podemos entender a relevância da metodologia para o autor. Trata-se de um programa de pesquisa crítico – no sentido kantiano do termo –, que se distancia de qualquer concepção dogmática ou realista sobre as conexões causais entre os fenômenos sociais. O objeto de estudo, por conseguinte, tem de ser construído pelos pressupostos lógico-formais e pelos expedientes metodológicos que devem exibi-lo. Não há, portanto, nenhuma parte do objeto que possa ser investigada como se ele possuísse um fundamento “real”, “objetivamente” inscrito em uma realidade estruturada autônoma e externamente ao sujeito cognoscente.<sup>12</sup> Em razão disso, Weber afirma:

*Mas a “parcialidade” e a irrealidade da interpretação puramente econômica apenas constituem um caso especial de um princípio de validade muito generalizada para o conhecimento científico da realidade cultural. Todas as subsequentes discussões terão como fim essencial esclarecer as bases lógicas e as consequências gerais de método do que fica exposto (WEBER, 2006, p. 43 - WL 170 - MWG I/7, p. 173-174).*

---

<sup>12</sup> Esse era o pressuposto dogmático, de que o conceito deveria fornecer a cópia de um objeto reificado, cujas determinações reais, já dadas, aguardavam estratégias metodológicas que fossem capazes de alcançá-las no “âmago” dos fenômenos estudados. Uma das teses centrais de Wagner e Härpfer é a de que Weber utiliza termos da estética para caracterizar a função do tipo ideal de produzir uma imagem única e individualizada do objeto a ser estudado. Os autores defendem que esses recursos foram retirados de Helmholtz, e que seriam compatíveis com a posição defendida por Rickert. Wagner e Härpfer (2014, p. 228-229) afirmam: “Ele [Weber] enfatizou que um tipo ideal é uma *imagem mental* [*Gedankenbild*] no sentido de uma *imagem ideal* [*Idealbild*] na qual se concebe a ideia de uma certa parte da realidade por meio de uma acentuação mental de um ou vários aspectos de objetos similares. Além disso, essa imagem é um esboço ou desenho [*Zeichnung*]”. A metáfora estética poderia trazer consigo a ideia de que a função do cientista seria produzir uma cópia da realidade. Mas sua tarefa aqui é outra: produzindo uma ficção irreal, ela deveria ajudar a perceber ou enxergar traços que não são visíveis diretamente na realidade supostamente dada.



O termo “parcialidade” (*Einseitigkeit*) aqui se encontra sublinhado, mas o termo irrealidade (*Unwirklichkeit*) não pode ser tomado como de menor importância nesse contexto. Weber havia comentado sobre a relevância dos fenômenos econômicos para as ciências da cultura. Mas isso não significa que eles pudessem ser tomados como “determinação em última instância” ou como “fundamento real” dos problemas que essas ciências pretendiam estudar. Esse ângulo cognitivo – a relevância dos condicionamentos econômicos – deve ser entendido apenas como um recurso metodológico que se mostra útil para captar as especificidades dos aspectos culturais que são orientadores de nossas condutas, e que graças a isso, tornaram-se dignos de ser estudados. Conquanto Weber (2006, p. 44 - WL 170 - MWG I/7, p. 174) afirme que “a ciência social que nós pretendemos praticar é uma *ciência da realidade* (*eine Wirklichkeitswissenschaft*)”; ele postula “[...] a ‘parcialidade’ e a irrealidade da interpretação puramente econômica [...]” (WEBER, 2006, p. 43 - WL 170 - MWG I/7, p. 174). A princípio, pode parecer que há uma contradição entre essas duas proposições. Mas, se quisermos praticar uma ciência da realidade, sem erigi-la sobre pressupostos metafísicos dogmáticos ou ingênuos, precisamos conceder que o objeto é uma construção parcial e irreal do método, e que o conhecimento obtido se torna válido na medida em que os objetos construídos se tornam parâmetros de interpretação e explicação dessa realidade.

É desse fato (da importância da determinação dos fenômenos econômicos, economicamente relevantes e economicamente condicionados), instanciado como problema de pesquisa (desde as contribuições de Marx e Roscher), que Weber quer extrair os possíveis fundamentos lógico-metodológicos. Weber, portanto, não está simplesmente construindo um novo domínio metodológico, mas está

investigando programas de pesquisa que eram então executados, para saber se eles poderiam reivindicar os pressupostos lógico-metodológicos que imaginavam que lhes dessem sustentação. Weber não pretende recusar esses programas de pesquisa, pelo contrário, pretende dar continuidade ao que supõe ser sua readaptação. No entanto, se procura extrair seus pressupostos lógico-metodológicos, é para tornar o pesquisador mais consciente dos objetos que podem ser construídos e do modo como a realidade histórico-empírica pode por meio deles ser captada.

### **3. Kant como uma possibilidade de compreensão desse problema**

Weber tem noção clara das dificuldades metodológicas suscitadas para se determinar o objeto das ciências humanas. De um lado, há a indisponibilidade do objeto, que não pode ser acolhido nos moldes de um experimento compatível com a verificação empírica. De outro lado, há a dificuldade de se determinar as conexões causais que dariam acesso aos supostos objetos observados. Junto a isso, Weber sempre esteve atento ao aparato lógico que daria sustentação às soluções metodológicas exigidas pelos novos objetos que se pretendia estudar. Questões sobre a infinitude da realidade empírica, sobre a utilização do método generalizante ou individualizante, sobre o papel dos valores eleitos subjetivamente ou determinados objetivamente, foram alvo de intenso escrutínio da *Methodenstreit*, guardando quase tantos matizes quantos foram os pesquisadores que acerca disso se pronunciaram. Weber jamais se esquivou de discutir esses problemas lógico-metodológicos, mas sempre tomou por ponto de partida os êxitos concretos das ciências de sua época. Uma tomada de posição importantíssima sobre esses problemas lógico-metodológicos

encontra-se no texto sobre “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”. No entanto, conforme foi explanado aqui, no decurso da primeira seção, são muitas as insatisfações que a recepção crítica manifestou em relação à apresentação desse programa de pesquisa.

Dificuldades lógico-metodológicas semelhantes, acerca de objetos científicos não esquematizáveis, porque não subsumíveis aos postulados do pensamento empírico como tal, foram observadas por Kant na segunda grande divisão da *Crítica da razão pura*, denominada “Dialética Transcendental”, publicada em 1781, sendo depois revista, ampliada e – em várias passagens – alterada pelo autor na segunda edição de 1787. Embora pareça muito difícil se aproximar esses dois autores, Kant e Weber, do ponto de vista da dialética transcendental – sendo raras as tentativas nesse sentido e particularmente de não weberólogos – julgamos que ambos perceberam precisamente a dificuldade de se operar com ideias para perscrutar objetos que poderiam ser produzidos pela razão humana; e ambos identificaram claramente os perigos de se tomar o conteúdo dessas ideias como um ente ideal ou enquanto um substrato da realidade empírica.

Por mais que pareça inverossímil, a parte da Dialética Transcendental que mais poderia iluminar as estratégias metodológicas de Weber seria o seu terceiro capítulo, intitulado “O ideal da razão pura”, que versa sobre a questão da teologia racional. Dada a amplitude desse texto e o número de provas que Kant aí examina, nosso objetivo nessa passagem não pode ser lançar mão dele como um todo, almejando fazer uma comparação sistemática com o texto de Weber. Por isso, nosso interesse recairá principalmente sobre duas estruturas cognitivas aí contidas – porque são aquelas que podem mais proximamente dialogar com o texto de Weber e explicitar suas peculiaridades lógico-metodológicas. A primeira descreve como uma

ideia pode ser convertida em um ideal, e este acaba sendo representado como um indivíduo (KrV, B 595-596; B 597). A segunda mostra como esse indivíduo pode ser hipostasiado, descrevendo não mais uma entidade individual imaginária, mas um indivíduo concreto efetivo (KrV B 610-611; B 672).<sup>13</sup> Por intermédio da análise desses dois mecanismos, podemos entender como a razão, por sua maneira de operar logicamente, produz naturalmente essas duas estruturas cognitivas.

Destacadas essas observações, examinemos esse difícil texto de Kant. Nesse capítulo, Kant enfrenta a dificuldade de entender como a razão pode, operando com uma ideia, personificar e hipostasiar um ente supremo, constituindo-o em um indivíduo dotado de todas as perfeições. Mas Kant não introduz esse assunto com nenhuma consideração sobre o ser supremo, mas principia com um comentário metateórico sobre o seu próprio aparato epistemológico, ou seja, rerepresentando a distinção entre duas faculdades distintas do ânimo, razão e intelecto. E Kant faz isso comentando a distinção entre as representações com que essas faculdades operam, a saber, ideias e categorias. Ao fazê-lo, Kant não se vale da separação entre conhecimento prático e conhecimento teórico, mas indica como critério distintivo a distância entre a representação e a realidade à qual ela se reporta. Mas Kant introduz aqui uma novidade, que não aparece nas

---

<sup>13</sup> Para a escrita desse texto foi fundamental a leitura do artigo de Antônio Machuco Rosa (2003), "O Ideal transcendental da razão em Kant e a gênese das explicações míticas". É muito difícil encontrar qualquer comentário que examine o texto de Kant a partir dessas duas passagens (KrV B 610-611; B 672), em que Kant utiliza os termos "unidade coletiva" (*kollektive Einheit*) e "unidade distributiva" (*distributive Einheit*), e elas são centrais para a nossa postulação de uma aproximação entre os usos feitos por Kant e Weber. Machuco Rosa (2003, p. 395-400) examina em detalhes essas passagens, e, conquanto esteja interessado numa análise dos autômatos celulares, podemos estabelecer também uma analogia com os tipos ideais propostos por Weber. Igualmente importante para a elaboração desse texto foi a leitura artigo de Chris Walker, "Karl Jaspers on the disease Entity: Kantian ideas and Weberian ideal types". Embora não seja tão raro relacionar esses três autores, Kant, Jaspers e Weber, aqui Walker nos surpreende, mostrando o uso heurístico das ideias defendido por Kant, e ressaltando as correlações entre o ideal da razão de Kant e a utilização dos tipos ideais empregados por Jaspers e Weber.

outras passagens em que o autor se refere à distinção entre ideias e categorias. Em relação às ideias, e valendo-se ainda do critério do afastamento, Kant introduz a representação que denomina um “ideal”.

Kant afirma:

As ideias, porém, ainda estão mais afastadas da realidade objetiva do que as categorias, pois não se encontra nenhum fenômeno em que possam ser representadas *in concreto*. [...].

Mas, ainda mais afastado da realidade objetiva do que a ideia, parece estar aquilo a que chamo o *ideal*, que é o que entendo pela ideia não somente *in concreto*, mas *in individuo*, isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia (KrV B595-596).

Parece difícil entender por que o simples afastamento da realidade produziria um ideal, que é uma ideia *in individuo*. Kant procura explicar que um modo de compreender uma ideia seria concebê-la como algo que pudesse ser aplicado *in concreto*, sendo instanciada em muitos exemplares da realidade objetiva. Kant recusa essa possibilidade, com o intuito de mostrar que um modo ainda mais radical de conceber uma ideia seria o de concebê-la *in individuo*, como algo singular cuja entidade ou ser é definido pela própria ideia. O ideal, em Kant, seria algo singular, concebido não como modelo a partir do qual se gerariam muitas cópias, mas como indivíduo que poderia ser representado como um conteúdo totalmente adequado às exigências de uma ideia. O ideal, portanto, tomado como ideia *in individuo*, não é o arquétipo que seria a referência de muitas cópias, mas o ente singular, determinado pelo conteúdo lógico de uma ideia. Portanto, o referencial *in individuo* de uma ideia, na medida em que dele é tolhida a função arquetípica, é projetado bem aquém de uma possibilidade *in concreto*, estando ainda mais distante da realidade objetiva do que uma ideia. O ideal, em Kant, portanto, não é uma ideia geral projetada “para frente”, na direção dos conteúdos sensíveis que poderiam exemplificá-la; ele forma-se por uma ideia

singular projetada “para trás”, na medida em que confere existência a um indivíduo cunhado em pensamento, que não pode esposar nenhuma forma sensível.

Essa é a primeira definição que Kant oferece dessa questão (KrV B596), mas ela parece estar muito distante da questão sobre o ser supremo elaborada por diversas vertentes da tradição metafísica no ocidente. Por isso, porque a questão pode ser mal examinada pelo fato de ser mal compreendida, seria interessante principiarmos por duas questões iniciais: i) qual era o problema que Kant queria resolver?; ii) quais eram os instrumentos metodológicos de que ele necessitava ou de que ele dispunha para resolver esse problema?

O problema que Kant queria resolver dizia respeito ao modo como concebemos ou não a existência do ser supremo. Assim posta, essa questão parece se encaixar perfeitamente na moldura do pensamento ocidental. Mas, ao tematizá-la na Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*, Kant já havia obtido os ganhos da Analítica Transcendental, que convergiam todos para sustentar que Deus não poderia ser objeto de conhecimento teórico. Qual o significado básico disso? O de que não haveria uma única intuição disponível para nos conduzir a esse objeto, ou seja, Deus seria um tipo de objeto não acessível a nenhuma forma de conhecimento teórico. Kant, por conseguinte, não diverge da metafísica ocidental por construir uma via intuitiva específica que assegure o acesso cognoscitivo ao ser supremo. Pelo contrário, Kant afirma, como resultado dos ganhos obtidos com a Analítica Transcendental, que esta via não poderia existir.

Por outro lado, Kant não adota a posição nem do agnosticismo nem do ateísmo, porque não advoga que a questão seja um completo equívoco; pelo contrário, alega que ela tem um vivo fundamento para ser posta, porque ela é resultado de um incontornável e interminável

procedimento lógico, que é autoexecutado pela própria razão. Kant descobre esse procedimento lógico investigando o modo de operar da razão,<sup>14</sup> e, porque ele está inscrito na estrutura da própria razão, ele, por assim dizer, tanto desencadeia a disfunção ou “doença” quanto lhe prescreve a função ou ministra o “remédio”, sem jamais curá-la por completo. Ou seja, esse procedimento lógico gera uma ilusão inevitável, e somente com muito estudo e atenção a razão consegue identificar os fatores e os mecanismos que produzem essa autoilusão, sem jamais conseguir se desvencilhar dela por completo.

Kant entende que a pergunta pelo incondicionado constitui uma tarefa imposta à razão, fazendo-a recuar do condicionado à condição. Essa pergunta resulta de uma estrutura lógica que a razão não pode deixar de executar, gerando a ilusão necessária de um suposto objeto que assedia a razão humana, posto no vértice último de toda determinação da realidade. Kant utiliza a metáfora muito fecunda, ilustrando-a com a tentativa que podemos empreender de visualizar objetos que estão atrás de nós, mirando o fundo virtual de um espelho:

Daqui deriva, é certo, a ilusão de que todas estas linhas de orientação provêm propriamente de um objeto situado fora do campo da experiência possível (assim como se vêem os objetos por detrás da superfície do espelho). Contudo, esta ilusão (que podemos evitar que nos engane) é, sem dúvida, inevitavelmente necessária se quisermos ver, além dos objetos que estão em frente dos nossos olhos, também aqueles que estão bem longe, atrás de nós, isto é, quando, no nosso caso, queremos impelir o entendimento para além

---

<sup>14</sup> Machuco Rosa (2003, p. 391) explica de maneira sinóptica os três raciocínios – categóricos, hipotéticos e disjuntivos – que, por sua forma lógica, impelem a razão em direção ao incondicionado, criando as ilusões necessárias que se formam pela execução de operações que são próprias da razão: “É dessa forma que se obtém o sistema das ideias transcendentais, as quais recapitulariam grande parte da metafísica clássica. A generalização categórica conduz à Psicologia e à Ideia de um Eu simples, a generalização Hipotética à Cosmologia e à Ideia de um Mundo sem começo no tempo, etc., e a generalização disjuntiva à Teologia e à Ideia de um ser supremo, o qual pode ser Deus” (MACHUCO ROSA, 2003, p. 391). Nos interessa aqui o uso que Weber faz da terceira operação, interpretando-a no interior da construção de conceitos de tipos ideais.

de qualquer experiência dada (enquanto parte do todo da experiência possível) e, por conseguinte, exercitá-lo para a maior e mais extrema amplitude possível (KrV B672 -673).

Nossa empresa, nesse campo virtual, seria a de alcançar o foco o mais distanciado possível para o qual convergem as imagens visíveis. A ilusão a mais completa seria gerada pela ideia de que no vértice o mais afastado dessa imagem estaria um ente singular, que geraria tudo aquilo que poderíamos conceber no fundo do espelho. A metáfora do espelho é muito instigante, pois indica um objeto que visualizamos virtualmente, mas que está atrás de nós, ou seja, não está no nosso campo de visão. Este objeto, posto no vértice de toda a determinação, transformar-se-ia em um ideal, ou seja, em um indivíduo. Esse foco, portanto, teria não uma propriedade ótica, mas ontológica, contendo todas as perfeições que, por presença ou ausência, se manifestariam no devir de todas as coisas existentes. Produzido por uma ilusão teórica, esse foco seria o *ens originarium* ou *ens summum* ou *ens entium* (KrV B607-608). Ele reuniria em si, em seu ser uno e originário, sem jamais adquiri-las por composição, todas as perfeições distribuídas, não uniformemente, em todos os entes contidos no mundo.

Mas como poderia a razão gerar essa ilusão? Como poderia ela converter essa ideia em um ideal, ou seja, como ela poderia transformá-la em um *indivíduo*, que personificasse todas as suas perfeições? Para compreender essa conversão da ideia em ideal é preciso dar um salto titânico, qualitativamente diferente daquele para o qual a razão nos incita, ou seja, a razão nos impele para ascendermos na série das condições até o incondicionado. Esse movimento gera uma ilusão necessária, mas não produz nenhum ideal. Kant descreve assim o modo como ele é preparado e principia:



Ora, de facto, só os objectos dos sentidos nos podem ser dados e unicamente no contexto de uma experiência possível e, por conseguinte, nada é objeto *para nós*, a menos de pressupor o conjunto de toda a realidade empírica como condição da sua possibilidade. Por uma ilusão natural, consideramos isto um princípio válido para todas as coisas em geral; mas, na verdade, só o é para aquelas que são dadas como objetos dos nossos sentidos. Sendo assim, se suprimirmos esta limitação, converteremos em princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral o princípio empírico dos nossos conceitos da possibilidade das coisas como fenômenos (KrV B610).

Kant procura mostrar como preparamos e formamos um princípio da unidade sistemática de toda a experiência, que jamais poderá ser abarcado pelo entendimento. O princípio de obtenção dessa ideia implica no apagamento da distinção da estética transcendental. Como estamos circundados por um todo de objetos empíricos, transformamos sub-repticiamente o princípio de codeterminação desse todo em um princípio de determinação da própria totalidade como tal. Mediante esse procedimento, fica encoberto o fato de que somente aos fenômenos nós temos acesso através do nosso ânimo, sem jamais podermos inferir da esfera do todo dos fenômenos a possibilidade de determinação da existência das coisas em geral, que transcenderiam essa esfera. Portanto, a razão nos fornece uma regra para a obtenção de uma totalidade que excede em muito a esfera de demarcação do entendimento. A razão, portanto, por meio de um silogismo disjuntivo, nos leva a pressupor que cada elemento da realidade empírica é codeterminado por todos os outros elementos que codividem essa totalidade. A regra de obtenção dessa totalidade maximamente ampliada é fornecida pela razão, que unifica em um todo homogêneo uma totalidade radicalmente cindida entre fenômenos e coisas em si, produzindo a ilusão de que essa totalidade está disponível aos recursos teóricos de nossas faculdades cognitivas. Desse modo, gera-se a ilusão

de que entendimento e razão poderiam, juntos, percorrer a integralidade dessa série, tendo acesso, vez a vez, a todos os elos que a compõem. Mas essa é a regra da composição de uma totalidade que pode ainda ser contemplada de um ângulo mais elevado, projetado a partir de seu vértice último. Portanto, é preciso frisar – o que geralmente não é feito – que Kant alude aqui a dois níveis de ilusão: a ideia forneceria a regra para a obtenção de uma totalidade; e o ideal hipostasiaria a determinação dessa totalidade, convertendo-a ontologicamente num indivíduo,<sup>15</sup> que pudesse, paradoxalmente, corresponder ao objeto de uma ideia, ou seja, de uma regra operatória da razão.

O ideal, por conseguinte, exige um salto impossível em todas as direções, pelo qual a razão se assenhora de todos os membros de um silogismo disjuntivo projetando-os em uma unidade, que se converte, por fim, em um *indivíduo*. Nada nos prepara para esse salto no capítulo sobre “O ideal da razão pura”, que Kant abruptamente realiza na seguinte passagem, sem notificar o leitor de que algo extraordinário mostrar-se-á sob seus olhos:

---

<sup>15</sup> É claro que o ente supremo é uma forma ainda mais particular da ideia *in individuo* produzida pela razão. Outra maneira epistemológica de entender isso – e é essa maneira a que mais nos interessa aqui para construir uma intersecção com Weber – é conceber o ideal como um conjunto de condições específicas para solucionar uma situação dada pensada como um problema. Mitchell (1926, p. 276) utiliza justamente esse tipo de interpretação: “A lógica, no entanto, como ciência de como nós pensamos quando pensamos efetivamente, está interessada na questão de como os ideais funcionam numa situação-problema (*problem situation*). [...] Uma vez que [o ideal] projeta uma situação específica e é construído de acordo com as especificações exigidas numa solução, ele é a ideia *in individuo* de Kant [...]”. Mitchell pensa o ideal de Kant como um expediente teórico, que se vale do método analítico-sintético para resolver situações-problema no âmbito das ciências humanas. O ideal, portanto, não precisa ser pensado através da noção de dever ser; mas pode ser pensado como um conjunto de condições singulares que podem oferecer uma solução específica para uma dada situação-problema. Formulado o problema dessa maneira, ele se aproxima muito de Weber. É o que podemos perceber num comentário muito similar sobre o caráter genético dos tipos ideais, feito por Gabriel Cohn (1979, p. 96): “Assim, os limites da sua aplicação [do tipo ideal] são dados sobretudo pela vigência dos problemas que o informam e, por conseguinte, do interesse de conhecimento específico que presidiu à formulação dos próprios problemas”. Weber opera com a noção de individualização dos tipos ideais, uma vez que também os concebe como modelos específicos de estudo de situações-problema dadas.

Mas o facto de hipostasiarmos, além disso, esta ideia do conjunto de toda a realidade, provém de convertermos, dialecticamente, a unidade *distributiva* do uso experimental do entendimento na unidade *colectiva* de um todo da experiência e neste todo do fenómeno pensarmos uma coisa individual, que contém em si toda a realidade empírica e que, mediante a sub-repção transcendental já mencionada, se confunde em conceito de uma coisa situada no vértice da possibilidade de todas as coisas, que nela encontram as condições reais da sua completa determinação (KrV B610-611).

O que há de extraordinário e titânico nessa passagem é o fato de Kant conseguir descrever, de modo claro e seguro, a maneira pela qual se forma essa ilusão transcendental. E Kant circunscreve nessa passagem o principal problema: a hipóstase. Ela exhibe a periculosidade do aludido salto, na medida em que ele projeta e consome o autoengano da razão, pois ele gera a ilusão de que é possível se alcançar o almejado fundamento absoluto, que, no entanto, nada mais contém do que a falsa imagem teórica de um obsessivo e sub-reptício procedimento lógico da própria razão. O salto se realiza quando a ilusão se consuma, ou seja, quando a unidade distributiva do intelecto, que instancia muitos objetos *in concreto* no interior da experiência possível, se converte em uma unidade coletiva, que agrega em si a unidade que pode ser encontrada em todas as unidades distribuídas. Kant vai muito além de explicar o que é uma hipóstase, ele explicita nessa passagem como ela funciona, ou seja, que operações nossas faculdades realizam para projetá-la como uma ilusão tão inevitável quanto convincente.

O ganho qualitativo dessa passagem, portanto, está no fato de Kant conseguir descrever, com um grau ótimo de explicitação, o modo como ocorre esta hipóstase. Ela perfaz-se à medida que convertemos dialecticamente uma unidade distributiva em unidade coletiva, ou seja, na medida em que tomamos um padrão, identificável e distribuído em diversos objetos, e o reportamos a um protótipo, concebido como um

indivíduo. Essas duas estruturas cognitivas – ou seja, o que é uma ideia *in individuo* e o modo como nossas faculdades a executam como uma hipóstase – formam, pela hipótese de leitura aqui construída, o mais íntimo parentesco de Weber com Kant, e é isso que procuraremos mostrar na última seção desse texto.

#### **4. Como esse problema lógico foi apreendido por Weber: a construção da ideia *in individuo* e a periculosidade da hipóstase**

Toda a teoria de Rickert, sobre a infinitude tanto extensiva quanto intensiva do real, está na base da teoria do tipo ideal, não do ponto de vista metodológico, mas do ponto de vista epistemológico. É por esse motivo, inclusive, que não podemos estabelecer qualquer comparação entre Platão e Weber, sem antes passar por Kant. Com argumentos engenhosos e sutis, mas bastante explícitos, Kant principia a desontologização do termo ideia. Rickert e Weber são epígonos desse processo. Quando propõe um fim cognitivo como um recorte seletivo e provisório da inabarcável infinitude da realidade, Rickert (1902) converte a instância causal – que se supunha derivar de uma ontologia de interação entre objetos “reais” – em um problema conceitual que retém as propriedades de um escopo cognitivo.<sup>16</sup> Para explicitar ainda mais isso, podemos dizer que Rickert destrói a velha ontologia clássica,

---

<sup>16</sup> Isso está bem destacado por Wagner e Ziprian, ou seja, a dívida de Weber com Rickert é de cunho epistemológico e não de caráter metodológico. Os autores afirmam: “Embora seja verdade que a filosofia de Rickert constitui o espaço formal no qual Weber formula as tarefas da metodologia das ciências socioculturais, isso não lhe propicia um modelo de explicação causal que possa efetivamente ser empregado na práxis da investigação. Partindo da *impossibilidade de uma ontologia naturalista do mundo objetivo*, Rickert desenvolve uma teoria da constituição conceitual dos objetos. Weber, o cientista, agora fica com o problema de explicar as relações causais de objetos formados dessa maneira” (WAGNER; ZIPRIAN, 1986, p. 27-28 – grifo nosso). O que acima denominamos de ontologia de interação entre objetos “reais” aqui é descrito como “ontologia naturalista do mundo objetivo”. Isso mostra que a “objetividade”, a que Weber se refere, tem em sua base uma discussão epistemológica e em seu desdobramento uma proposta metodológica. Para se entender a escrita de Weber, é importante estabelecer claramente a intersecção entre esses dois planos da discussão presentes em sua obra.

de filiação aristotélica, que pressupunha como objetos assinalados para a compreensão do real os entes que eram definidos por uma teoria da substância. A reflexão weberiana sobre os tipos ideais mostra-se como uma extensão das consequências desse princípio de seleção. Weber recusa a reificação dos objetos de análise das ciências políticas e sociais, justamente porque isso retiraria essas ciências do âmbito dos problemas práticos examináveis e solúveis, que delas exigiam orientações urgentes, e as lançariam em meio a problemas teóricos metafisicamente indecidíveis pelas condições cognitivas que principiaram a emergência dessas ciências.

Mas então nos vemos em face do *primeiro grande problema*: como apreender os indivíduos históricos desse campo cognitivo, que seriam dignos de análise para a tarefa cognitiva eleita por essas ciências?

O que inicialmente deveria ser dito, para situar essa solução no quadro do pensamento ocidental, é que o tipo ideal pressupõe a delimitação de um objeto que é destituído de qualquer *unidade orgânica ou substancial*.<sup>17</sup> Destruída a unidade ontológica do objeto, remanesce o mesmo problema: como então constituir o objeto como se ele fosse apreendido por uma unidade conceitual?<sup>18</sup> Weber apresenta a

---

<sup>17</sup> A própria transposição da teoria da imputação causal singular do domínio prático para o domínio teórico visava a prescindir da teoria da causalidade eficiente e da teoria da substância conforme propostas por Aristóteles (cf. ARISTÓTELES, Fis., II, 3, 194b16-195a3). Weber mostra aguda consciência dos perigos de se utilizar o conceito de causalidade eficiente como se ele hipostiasse relações “reais” dos objetos estudados.

<sup>18</sup> Retomemos aqui o fio condutor desse trabalho. Um dos nossos objetivos é examinar se o que Kant denomina “unidade coletiva” e “unidade distributiva” pode lançar alguma luz para se entender o tipo ideal em Max Weber, que deveria ser capaz de forjar uma unidade cognitiva conceitual para apreender a singularidade de um indivíduo histórico. Tomar o ideal como ideia *in individuo* (KrV, B 595-596; B 597) e concebê-lo como uma “unidade distribuída” (KrV B 610-611; B 672), são, pois, dois recursos epistemológicos que podem nos ajudar a aproximar o que Kant executa logicamente e o que Weber constrói metodologicamente. Se há alguma originalidade no que aqui está sendo escrito – é relevante dizê-lo – ela está em entender, portanto, que o pesquisador constrói um tipo ideal decididamente irreal enquanto uma “unidade” cognitiva destinada à imputação causal e à exposição histórica, sem jamais pretender produzir uma cognição “unitária” de supostos objetos “efetivos” inseridos na realidade histórica.

alternativa de uma unidade forjada fictícia e idealmente, a qual, no entanto, jamais poderia ser hipostasiada, para que não se viesse a fazer uso de uma metafísica ingênua, após se criticar a dogmática mas bem estruturada metafísica clássica. O tipo ideal é um decisivo instrumento metodológico, mas ele se encontra no limiar dos problemas gerados pelas novas condições epistemológicas. Ele responde inicialmente ao desafio de como encontrar os objetos dignos de análise para essas ciências que se erigiram a partir de uma destruição da ontologia clássica, ou seja, da desconstrução de uma proposta cognitiva que pressupunha uma estrutura do real remanescente de modo objetivo e externo a nós.

A reproposição metodológica de totalidades individuais traz consigo o pressuposto incontornável de que essas totalidades não podem ser hipostasiadas, cumprindo a tarefa de hipóteses heurísticas para a constituição de constelações dos elementos significativos que deverão balizar a extensão e os contornos do objeto imaginário de pesquisa. Weber não recusa o fato de que uma instituição imaginária e irreal possa ser percebida e realizada na ação, na medida em que essa ação pode estar orientada por um sentido que faz o indivíduo agir *como se* esse protótipo imaginário existisse; ou seja, *como se* essa instituição constituísse a “unidade” do sentido subjetivamente visado de sua ação. Isso, pelo contrário, forma a base de sua metodologia. Sua recusa incide sobre a reificação dessa suposta instituição, que a hipostasia como um fundamento real da causalidade eficiente, que estaria inscrita nos próprios “objetos”.

É impossível entender Weber sem perceber que a teoria dos tipos ideais é um caminho ascendente (analítico) e muito refletido após amplo e intenso contato com o trabalho historiográfico “de campo” e não apenas com a exegese “teórica” ou “metateórica”. Weber está tentando

dizer que a melhor maneira de se entender os conceitos historiográficos sistemáticos e amplamente utilizados (igreja, seita, mercado, cristianismo, liberalismo, etc.) seria apreendê-los como tipos ideais, evitando compreendê-los mediante alguma noção de “forma substancial” ou convertê-los em hipóstases em virtude do êxito empírico que adquiriram por sua utilização no *métier*. Weber afirma isso de maneira bem explícita:

Qualquer exame atento dos elementos conceituais da exposição histórica (*historischer Darstellung*) mostra, no entanto, que o historiador – logo que tenta ir além da mera comprovação de relações concretas, para determinar a *significação cultural* de um processo individual (*individuellen Vorgangs*), por mais simples que seja, isto é, para “caracterizá-lo” – trabalha, e tem de trabalhar, com conceitos que via de regra apenas podem ser determinados de modo preciso e unívoco sob a forma de tipos ideais. Ou será que o conteúdo de conceitos como “individualismo”, “imperialismo”, “feudalismo”, “mercantilismo”, “convencional”, assim como as inúmeras construções conceituais (*die zahllosen Begriffsbildungen*) desse tipo, mediante as quais procuramos dominar a realidade pela reflexão e a compreensão, deverá ser determinado mediante a *descrição* “sem pressupostos” de um fenômeno concreto, ou então mediante a síntese, por abstração, daquilo que é *comum* a vários fenômenos concretos? A língua, que o historiador fala (*die Sprache, die der Historiker spricht*), contém centenas de palavras (*von Worten*) que comportam semelhantes quadros mentais (*Gedankenbilder*) retirados das necessidades não reflexivas de expressão reinantes no vocabulário, cuja significação (*deren Bedeutung*) inicialmente só é intuída sem ser pensada (WEBER, 2006, p. 76 - WL 193 - MWG I/7, p. 206-207 – os sublinhados são ajustes nossos na tradução).

De início, tentemos explicitar as críticas mais imediatas de Weber contidas nessa citação:

- i) A primeira observação de Weber mostra a relação direta da sua reflexão com o que podemos chamar de pesquisa de campo historiográfica, ou seja, Weber, para construir sua reflexão metodológica, se instala no canteiro de obras do trabalho historiográfico de sua época. Weber assinala que, mesmo que não tenha

consciência do procedimento metodológico utilizado, o historiador “trabalha e é obrigado a trabalhar” dessa maneira, ou seja, com conceitos que têm que ser construídos de modo típico-ideal. No entanto, ao exemplificar esses conceitos, Weber não faz referência a neologismos abstratos ou a complexas formulações que são de domínio somente do historiador de profissão, mas nomeia termos de ampla utilização na linguagem comum, destacando como através deles o historiador vai formular conceitos que darão acesso a indivíduos históricos e que estarão voltados para determinarem fins cognitivos específicos que permitam “caracterizar” os traços mais significativos desses indivíduos. Isso mostra claramente que Weber não está tentando “ensinar” ao investigador como ele “deve” trabalhar, mas está tentando explicitar uma práxis epistemológica que já está em uso no trabalho historiográfico.

- ii) A noção central do texto de Weber é que o cientista, na área de ciências da cultura, tem, o tempo todo, de operar construindo “entidades” históricas conceituais, ou seja, enquanto “indivíduos” singulares típico-ideais, mas sem jamais hipostasiá-los. Nesse sentido, Weber, de passagem, nomeia duas posições epistemológicas destacadas em sua época. A primeira posição é a de que seria possível uma descrição objetiva “sem pressupostos” de um processo histórico, como se ele estivesse imediatamente disponível para ser observado e reproduzido descritivamente. Nesse sentido, operando somente através de relatos e descrições individuais, a história se aproximaria de uma crônica disciplinada, mas incapaz de ser apreendida pelas regras do trabalho metodológico da ciência. A filiação epistemológica de Weber a Rickert o impede de aceitar tal solução metodológica, a saber, a postulação de uma disciplina que simplesmente reproduz a realidade individual, porque a infinitude intensiva e extensiva do real impossibilita qualquer descrição por inteiro da menor parte que seja da realidade captada. A segunda posição aproxima a história das ciências que operam com leis empíricas, como se ela pudesse construir um objeto geral, constituído por regras abstratas que subsumiriam uma gama indeterminada de casos aferíveis empiricamente. Essa solução metodológica pressupõe a subsunção do “indivíduo” enquanto exemplar ao gênero ao qual ele pertence. Por isso, não se trata de um “indivíduo”, mas de um caso que é subsumido à regra. Essas recusas forçam Weber a conduzir a história, juntamente com as ciências da cultura, para fora do quadro metodológico dos saberes de sua época: essas ciências não podem operar por indução, nem por



dedução, nem pela mera descrição do fato observado. Todos esses recursos metodológicos, conquanto não possam ser *a priori* excluídos dos expedientes do investigador, tem de ser substituídos pela imputação causal singular.

iii) Por fim, Weber nomeia um trabalho epistemológico no interior da linguagem comum. O historiador utiliza os termos da fala corrente, mas, sem que ele próprio muitas vezes o perceba, os mune com um quadro teórico que fortifica todo o seu interior. Weber descreve isso por um processo linguístico, ressaltando que “a língua que o historiador fala” comporta tais quadros mentais (*Gedankenbilder*), que não devem ser utilizados nem como “descrições” nem como “definições” (segundo o procedimento *genus proximum, differentia specifica*). Weber (2006, p. 78 - WL 194 - MWG I/7, p. 208) afirma que esses quadros mentais são utilizados como “conceitos *genéticos*” (*genetische Begriffe*), e que é nessa língua, na qual está implícita a sua “gramática”, que o historiador exprime os conceitos que utiliza. Embora essa construção seja típico-ideal, ou seja, embora ela caracterize um indivíduo ideal que deve servir de parâmetro para mensurar uma gama de indivíduos empíricos, jamais ela deve funcionar por descrição, apreendendo diretamente a realidade dada, nem deve ser executada como uma lei, subsumindo os exemplares às suas regras. Ao contrário, ela deve operar por imputação causal singular, ou seja, por desvio, determinando, por aproximação e afastamento, o comportamento singular de um indivíduo em relação a esses parâmetros ideais. Weber sustenta a tese analítica, portanto, de que o historiador fala a linguagem que todos utilizam, no entanto, quando ele se expressa na língua da sua disciplina, ele, consciente ou inconscientemente, embute esses mesmos termos com quadros de pensamento típico-ideais.

Nesse sentido, o tipo ideal é o pressuposto lógico necessário da formação de conceitos (*Begriffsbildung*) nas ciências da cultura, porque pressupõe, numa projeção retrospectiva teleológica, um indivíduo ideal, a partir do qual o indivíduo histórico é um epígono determinado empiricamente por desvio. A ideia, aqui, é compreendida em sentido kantiano, *in individuo* (KrV, B595-596). Desse modo, um tipo ideal não pode ser composto a partir dos indivíduos históricos que lhe são

subsumidos, porque estes o pressupõem; sem uma determinada construção típico-ideal, os indivíduos históricos jamais podem ser apreendidos. Quer isso esteja ou não formulado conscientemente por quem os utilize, quaisquer conceitos – como os de sindicato, partido, igreja, mercado, etc. – já pressupõem os traços de uma configuração ideal e irreal de uma individualidade histórica, a qual passa a ser a referência semântica a mais bem ordenada para a apreensão de seus imperfeitos avatares empíricos.

A negação, por sua vez, de qualquer traço característico essencial de um tipo ideal significa uma sobredeterminação para o indivíduo empírico, porque indica que alguma conexão da realidade histórica – não captada pela teoria ou não aderida a seus esquemas conceituais (e isso é essencial metodologicamente para Weber) – produziu um caso em algum grau desviante do parâmetro construído idealmente. A compreensão “por desvio” é o caso clássico da metodologia weberiana e pressupõe, sempre, alicerçadamente, o cálculo conceitual possível da sobredeterminação conceitual que tornou o indivíduo historicamente condicionado um caso desviante de um esquema conceitual típico-ideal. Devemos, nesse sentido, falar de uma sobredeterminação conceitual, porque ela, em sua força refletente, jamais está dada na realidade, mas só é aferível, em sua irrealidade determinadora, a partir de um quadro típico-ideal que possibilita mensurá-la por desvio ou afastamento.

Passemos então ao *segundo grande problema*, assinalado por Weber como um risco iminente para essas ciências que operam com tipos ideais: de que modo evitar a hipóstase, ou seja, como impedir que o tipo ideal seja confundido com o substrato de uma realidade existente efetivamente? Nos termos de Kant (KrV B610-611; B672), isso significa transformar uma unidade distributiva em unidade coletiva, à qual possam estar subsumidos muitos indivíduos, e isso ocorre na medida

em que a projetamos como algo subsistente de modo efetivo (MACHUCO ROSA, 2003, p. 394-395). Se uma noção conceitual ou mesmo típico ideal for entendida como uma unidade “coletiva” e não “distributiva”, ela sempre formará indivíduos ilegítimos projetados no interior da experiência efetiva.

Acerca disso, Weber alerta para dois problemas: o da definição e o da hipóstase. Do ponto de vista da definição, Weber assume uma hipótese que penetra praticamente todas as ciências da cultura: a história, a ciência política, a economia política, a sociologia, etc. Weber afirma que a maioria dos termos utilizados nessas ciências são termos retirados da linguagem do dia a dia (*die Sprache des Alltags* – WEBER, 2006, p. 103 - WL 212 - MWG I/7, p. 231), mas empregados com sentido típico-ideal. Weber afirma:

Assim, um leigo não poderia imaginar a confusão que suscita, por exemplo, o emprego do termo “valor”, tormento da economia política, ao qual apenas se poderá conferir um sentido unívoco através do tipo ideal; [...]. São sobretudo os conceitos *coletivos* (*Kollektivbegriffe*), tomados à linguagem cotidiana, os que provocam mais danos (WEBER 2006, p. 99 - WL 209-210 - MWG I/7, p. 228).

Desse modo, quando são empregados nessas ciências, os dois sentidos que esses conceitos possuem – na linguagem comum e numa ciência especializada – acabam se recobrando, a ponto de tornarem equívocos os termos com os quais o cientista trabalha. Os termos da linguagem do dia a dia estão enredados por juízos de valor, por emaranhados de pontos de vistas não explicitados, por acepções do dever ser, etc. Nesse sentido, embora valiosos como traços de motivos já tecidos, eles ameaçam com sua ambiguidade toda a linguagem científica à medida que encobrem interesses díspares, mas inconscientes ou não explícitos. A única maneira, segundo Weber, de

tornar esses conceitos rigorosos é defini-los de um modo típico-ideal, direcionando-os a um fim cognitivo específico e às tarefas metodológicas que eles devem cumprir.<sup>19</sup>

Weber insiste no fato epistemológico de que, se não houver definição rigorosa dos conceitos típico-ideais, a confrontação do empírico com essa formação ideal não se consuma em virtude da equivocidade conceitual, porque nós precisamos ter clareza distintiva de onde ocorre o desajuste entre a formação conceitual ideal e o empírico que se lhe é referido; ou seja, sem a formação clara desses quadros de pensamento torna-se impraticável formar uma compreensão por afastamento ou desvio. A força heurística do tipo ideal – e isso é bem pouco observado – está não em mapear o espelhamento entre o quadro ideal e a realidade empírica, mas justamente em localizar onde o desajuste entre esses dois lados da suposta correspondência semântica ocorre: aí então está o ponto de ataque da investigação e da teoria. Acerca disso, Weber comenta:

---

<sup>19</sup> Em vista disso, nos parece equivocada a seguinte tese, que aparece na conclusão do artigo de Wagner e Härpfer, sobre o uso que Weber fez da obra de Helmholtz: “Assim, Weber parece ter compreendido a distinção de Helmholtz como um suplemento, útil na medida em que proporcionou uma diferenciação no âmbito da concepção generalizante da realidade. Algumas ciências foram bem-sucedidas ao formular leis universais claramente definidas. Outras ciências somente chegam a tipos ideais; por causa da complexidade de seus objetos, elas não podem realizar induções lógicas, mas somente induções estéticas” (WAGNER; HÄRPFER, 2014, p. 228). Os dois autores sustentam explicitamente que os tipos ideais extraem traços intuitivos de um todo empírico, que devem auxiliar na composição de uma imagem singular da realidade observada. Essa imagem singular, cunhada esteticamente, estaria contraposta à apreensão lógico-conceitual da mesma realidade. No tocante a isso, Weber (2006, p. 99 - WL 209 - MWG I/7, p. 227-228) afirma: “A toda descrição meramente intuitiva adere a particularidade da significação assumida pelo enunciado *estético* (künstlerischer): ‘cada um vê o que tem no coração’. Os juízos válidos (*gültige Urteile*) pressupõem sempre, ao contrário, a elaboração *lógica* do intuitivo (*des Anschaulichen*), isto é, a utilização de *conceitos* (*die Verwendung von Begriffen*)”. O léxico dessa passagem, aparentemente simples, é bem fecundo, pois mostra a consciência nítida de Weber sobre a oposição entre intuitivo/estético, de um lado, e lógico/conceitual, de outro. Ou seja, Weber sabe que essas duas determinações operam em direção inversa, mas entende que os tipos ideais precisam coaduná-las. A observação de Weber mostra que ele considerava insuficiente a apreensão meramente intuitiva dos conceitos coletivos que deveriam ser utilizados de maneira singular, manifestando a exigência de que eles fossem cuidadosamente definidos pelo pesquisador por uma rigorosa elaboração conceitual.

Só mediante fórmulas conceituais típico-ideais é que se chega a compreender em toda a sua clareza (*wirklich deutlich*) a natureza particular dos pontos de vista que interessam no caso particular, graças a uma confrontação (*Konfrontierung*) entre o empírico e o tipo ideal. A utilização de conceitos coletivos indiferenciados (*der undifferenzierten Kollektivbegriffe*), com os quais trabalha a linguagem do dia a dia (*die Sprache des Alltags*), oculta sempre confusões do pensamento ou da vontade, muitas vezes é o instrumento de perigosas ilusões, e sempre é um meio de inibir o desenvolvimento do enunciado correto dos problemas (WEBER, 2006, p. 103 - WL 212 - MWG I/7, p. 231 – os sublinhados são ajustes nossos na tradução).

Weber insiste no fato de que os termos da “linguagem do dia a dia” são “indiferenciados”, ou seja, embora sejam empregados de maneira típico-ideal, eles abrigam uma compreensão intuitiva do seu significado, recobrando diferentes casos *como se* explicassem a natureza destes de maneira própria e específica. No entanto, esses termos, sem um trabalho conceitual rigoroso, permanecem inespecíficos e indiferenciados. Justamente por isso, esses termos se tornam equívocos, e embaralham incautamente conceitos e referências empíricas, ou seja, fazem corresponder a mesma moldura conceitual com embasamentos empíricos diferenciados. É preciso também prestar máxima atenção ao fato de que Weber sempre qualifica esses termos retirados da linguagem do dia a dia: refere-se sempre aos conceitos “coletivos”, ou seja, esses que se referem a um amálgama ou junção de fenômenos. Na linguagem comum eles se reportam de modo supostamente unitário a muitos indivíduos empíricos, encobrindo, por um lado, suas diferenças, e gerando, por outro, a forte ilusão que detêm a chave daquilo que os unifica. Esse, portanto, é o problema da definição, inerente à utilização de conceitos típico-ideais.

O segundo problema, também sempre associado a esses quadros de pensamento, é o da hipóstase, mas não diz respeito ao conteúdo ou à determinação do conceito, mas à sua aplicação. Weber insiste no caráter

irreal do tipo ideal, pois ele jamais deve ser entendido como uma noção conceitual “coletiva”, projetada no interior da realidade efetiva. Sobre isso, Weber observa:

A sequência de tipos que resulta das características conceituais selecionadas corre o risco de ser tomada como uma sucessão histórica de tipos que obedecem à necessidade de uma lei. A ordem lógica dos conceitos (*Logische Ordnung der Begriffe*), por um lado, e a distribuição empírica daquilo que é conceitualizado (*empirische Anordnung des Begriffenen*), por outro, aparecem então de tal modo ligados entre si que se torna quase irresistível a tentação de violentar a realidade para nela fixar a validade efetiva da construção (*die reale Geltung der Konstruktion*) (WEBER, 2006, p. 92 - WL 204 - MWG I/7, p. 221).

Weber percebe as ilusões da metodologia da historiografia, na medida em que unidades distribuídas na ação individual são convertidas em uma unidade coletiva, hipostasiada numa realidade histórica *in individuo* – conforme assinalava Kant – que passa então a ter existência efetiva. Weber ainda alerta para o risco de que a sequência desses tipos ideais seja hipostasiada, como se o suceder-se um ao outro já estivesse determinado por uma lei histórico-causal. Kant considerava que a razão está sempre autorizada a converter qualquer ideia em princípio regulativo, mas está metodologicamente desautorizada a converter o conteúdo de qualquer ideia em princípio constitutivo da realidade (KrV B727-728).<sup>20</sup> Weber opera do mesmo modo. Ele nos autoriza a projetar um

---

<sup>20</sup> Nenhum uso transcendental pode ser feito de uma ideia ou conceito de tipo ideal, porque, embora designem indivíduos, tais formações conceituais são construídas como protótipos destinados a cumprir fins heurísticos. Walker (2014, p. 321 – os sublinhados são nossos) afirma o seguinte: “Baseando-se na teoria do conhecimento de Kant, Jaspers distingue o ‘objeto determinado’ (*erkennbare Gegenstandsein*) – literalmente, ‘objeto cognoscível’ – e o ‘objeto da Ideia’ (*Gegenstand der Idee*). O objeto determinado é o produto de um conteúdo da intuição ou experiência e de uma forma do intelecto; o resultado é um objeto que podemos conhecer. Tanto Kant quanto Jaspers referem-se ao ‘objeto da Ideia’, embora reconhecem que as Ideias não podem ter um objeto. Ambos se referem à tentativa de dar um objeto à ideia como ‘hipóstase’ (*Hypostasierung*). A hipóstase é ‘o erro fundamental: a transformação de Ideias em entidades’ (Jaspers, 1919: 469; 1946/1963: 652)”. A posição de Jaspers, na obra *Psicopatologia Geral*, é inusual e muito fecunda, pois ele, assim como Weber, reivindica a utilização de ideias (no sentido kantiano) como um recurso heurístico; a partir disso, defende que há conceitos típico-ideais de

quadro típico ideal, que supõe um objeto completamente irreal, desde que ele seja construído por regras estritas do nosso saber nomológico, e que seja tomado somente como um pressuposto heurístico, ou seja, destituído de qualquer papel de determinar uma hipótese do objeto que se procura estudar. No texto supracitado, Weber alerta para o perigo e para a tentação quase irresistível de se confundir a “ordem lógica dos conceitos” com a “distribuição empírica daquilo que é conceitualizado”, a ponto de atribuir a um conceito coletivo a validade objetiva que só pode pertencer ao que está presente distributivamente nos indivíduos que lhe estão subsumidos. Uma das tarefas centrais de uma ideia, em Kant, é fornecer o fio condutor o mais distendido possível de uma projetada unidade da experiência. Weber também se vale desse pressuposto, na medida em que somente um tipo ideal possibilita construir a unidade de um referente empírico distribuído, e, portanto, totalmente fragmentado. O problema surge quando pensamos as ações dos homens como consequência de um conceito típico-ideal (capitalismo, socialismo, catolicismo, protestantismo, etc.), pois somos tentados a converter uma unidade distribuída empiricamente em uma unidade conceitual coletiva,

---

totalidades que auxiliam na apreensão individualizada de casos específicos de patologia, sem precisar pressupor a existência de uma entidade patológica à qual eles estejam subsumidos como exemplares. Ou seja, Jaspers e Weber têm compreensões muito próximas de como Kant interpreta uma ideia, e de como isso pode dar origem à utilização heurística de um conceito de tipo ideal. Nesse contexto, a interpretação não procura entender como a ação deveria ocorrer; mas procura entender empiricamente o porquê de uma ação ou comportamento não ter ocorrido como deveria idealmente ter sido dado, ou seja, o tipo ideal possibilita uma decomposição analítica da ação. Por isso, tanto Weber quanto Jaspers recusam a utilização de conceitos de gênero nessa função, porque eles pressupõem a subsunção completa da espécie ao gênero; enquanto o tipo ideal permite apreciar o desvio de um caso singular em relação ao conceito de uma totalidade pensada de modo utópico ou irreal. O tipo ideal opera não por subsunção da espécie ao gênero, mas por derivação em relação a um modelo arquetípico. Ou seja, ele constrói uma constelação conceitual que possibilita determinar um indivíduo singular histórico, isto é, posto como um elo numa sequência de configurações concretas e individuais. Assim, ele possibilita a apreciação por desvio de um indivíduo formado pela presença e ausência de variantes remetidas a uma constelação conceitual. Mas isso ocorre não pela subsunção de um exemplar, mas pela apreensão de elementos concretos, que, pelo entrecruzamento de conexões racionais e irracionais, põe à deriva um indivíduo em um contexto de variantes calculáveis empiricamente, desviando-o do padrão nomológico que foi para ele projetado.

hipostasiando assim seu conteúdo. Weber afirma que executar essa hipóstase é “violentar a realidade”, para nela abrigar uma unidade que, por ser ideal, não pode ser preenchida por nenhum conteúdo intuitivo, nem pode receber nenhuma validação objetiva.

O tipo ideal deve ser formado por uma coleção de notas, que devem caracterizar um indivíduo, sem que jamais isso ocorra por espelhamento da realidade ou por sua subsunção a um conceito de gênero. A irrealidade do tipo ideal, por conseguinte, não prejudica a sua função lógica, pois ela se destina a construir um parâmetro, para o qual a realidade dada fornecerá os casos desviantes. O mesmo seria dizer que as notas do tipo ideal têm uma função “distributiva”, ou seja, tanto a sua presença quanto a sua ausência no objeto estudado em nada afetam a objetividade do procedimento empregado. Estar presente “coletivamente” significaria que todas as notas de uma noção típico ideal deveriam encontrar o seu referente no próprio indivíduo que ele define, como se a função lógica do tipo ideal fosse convertida numa determinação ontológica. Estar presente “distributivamente” significaria, no caso do tipo ideal, que as suas notas deveriam apreender um indivíduo singular, de tal modo que a ausência ou irrealidade de uma nota característica em nada prejudicaria a determinação do objeto estudado, pois a função do tipo ideal não é assegurar uma subsunção integral ao gênero, mas possibilitar que a razão execute a operação de uma cognição individual. Acerca disso, Weber afirma:

Quanto mais se trata de *classificações* (Klassifikation) de processos que se manifestam na realidade como fenômenos massivos, tanto mais se trata de conceitos de gênero (Gattungsbegriffe). 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 (*Begriffssystem*), adquirirá o caráter de tipo ideal. Porque a finalidade da formação de conceitos de tipo ideal (*der*



*idealtypischen Begriffsbildung*) consiste sempre em tomar consciência, rigorosamente, não daquilo que tem conformidade com o gênero (*das Gattungsmässige*), mas, ao contrário, do que é a especificidade dos fenômenos culturais (*Kulturerscheinungen*) (WEBER, 2006, p. 89 - WL 202 - MWG I/7, p. 218-219 – os sublinhados são ajustes nossos na tradução).

Quando Kant fala em unidade distribuída, ele está pensando nas unidades empíricas que são subsumidas a um conceito de gênero. Weber, por sua vez, alerta para os perigos da utilização de conceitos de gênero (ao invés de típico-ideais) nas ciências da cultura, pois eles não apreendem o que é semanticamente importante em um fenômeno histórico, ou seja, eles transformam o singular em exemplar de um gênero. Weber entende que os traços empíricos, localizáveis no objeto em construção, são a referência de um quadro de pensamento singular que tenta apreender indivíduos históricos. Nesse sentido, produzir uma cognição conceitual individual por meio de um quadro de pensamento é o mesmo que operar “distributivamente” com as notas de um tipo ideal, determinando o objeto estudado pela realidade de certas notas características e pela irrealidade de outras. Desse modo, a não realidade de uma nota não é mera ausência, mas bem fundamentada determinação. O tipo ideal em Max Weber pressupõe, como ideal disjuntivo, o máximo de condições que instanciarium o condicionado, não enquanto objeto geral, nem enquanto indivíduo dado ontologicamente, mas enquanto indivíduo lógico. O interesse metodológico aqui não se dá pela subsunção da espécie ao gênero, para concebê-la em sua universalidade, mas pela determinação de um indivíduo, entendendo-o na medida em que ele se comporta em relação a um parâmetro ideal regulativo ou a uma realidade ideal de “controle”.<sup>21</sup> Weber anuncia o caminho sintético quando faz a

---

<sup>21</sup> As noções de perfeição, aproximação e comparação são decisivas para a construção de um conceito de tipo ideal. Acerca disso, Barker (1980, p. 235 – os sublinhados são nossos) afirma: “O processo consiste, portanto, em comparar o que efetivamente acontece com uma construção ideal, que terá descoberto

exposição das possibilidades de comparação entre o ideal e o concreto: é dessa confrontação que surge um objeto “por desvio” que, não podendo ser o exemplar de um gênero, conterà sempre uma apreensão individualizada da realidade.

Já vimos que o tipo ideal não pode ser hipostasiado. Mas também nem o indivíduo, que é um produto de sua aplicação, pode ser entendido como um substrato. Quando ele se forma, o indivíduo histórico não é um substrato que aguarda ser descrito, mas mostra-se como um produto do método, que seleciona traços de uma realidade dispersa na infinitude de elementos concretos. Ele resulta de um procedimento metodológico que permitiu converter uma unidade conceitual supostamente *real e coletiva* em uma unidade individual *ideal e distributiva*. Embora Weber critique duramente o conceito tomado como unidade coletiva, ele se vale disso, para aplicá-lo, enquanto um tipo ideal, a indivíduos históricos, ou seja, a unidades distribuídas. Ao proceder assim, Weber não quer operar com conceitos de gênero, mas com conceitos de tipo ideal, que possibilitam apreender a especificidade dos fenômenos históricos.

É como se Weber estivesse advertindo que o principal perigo metodológico que correriam as ciências humanas, políticas e sociais

---

o que aconteceria se homens e mulheres se comportassem de uma forma ‘completa’ e inteiramente racional. Assim, podemos imputar validamente causas ao comportamento. Mas só o podemos fazer *partindo da suposição* de que o comportamento humano se aproxima da situação logicamente ideal. O tipo ideal não se reporta, como em Kant, a um objeto noumenal. Para entendê-lo, nós temos que conceber a seguinte questão: como é que uma “coisa” existente pode ser determinada a partir de um conceito irreal, pensado analiticamente como condição daquilo que supostamente “está dado na realidade”? O tipo ideal deve resolver um problema teórico – como se apreende o sentido subjetivamente dado de uma determinada ação? –, construído a partir de um ponto de vista prático – como deveria estar orientada idealmente uma dada ação? Os objetos em questão, por conseguinte, têm de ser determinados “por desvio”, ou seja, a ausência de um traço característico ideal indica que há uma incógnita que não foi captada pelo modelo, e, portanto, que há uma sobredeterminação, não prevista no modelo, afastando a ação do que ela deveria ter sido. Isso abre o ângulo de ataque para a investigação. O modelo principal da metodologia de Max Weber é a ação racional com respeito a fins, pois acopla uma ação irreal no âmbito de um indivíduo ideal, com vistas a conceber a sobredeterminação que teria desviado a ação de seu curso ideal.

seria o fato de operarem com conceitos de tipo ideal como se fossem unidades ontológicas coletivas, pois isso inverteria as funções metodológicas que dão autonomia ao ato da pesquisa. Por esse viés, não seria o objeto que ficaria sob o controle do pesquisador e de seu interesse cognitivo, mas seria o pesquisador e a metodologia empregada que ficariam à mercê do objeto, como se a distância, sempre insuperável entre o interesse cognitivo propugnado e as características aferíveis do objeto, fosse gerada por um déficit metodológico, ou por uma falta de espelhamento efetivo entre os conceitos elaborados e a realidade descrita, ou por uma subsunção imprecisa entre os objetos apreendidos e os conceitos de gênero. Weber não pressupõe essa distância entre pensamento e objeto como um déficit do método, mas como um canteiro de cálculos, que permite estimar os desvios detectáveis da ação empírica em relação ao quadro de pensamento que havia sido idealmente excogitado. Ou seja, se tiver sido corretamente elaborado, o procedimento metodológico possibilitará eleger os traços ou características que permitiriam a execução lógica de uma cognição individual. O almejado indivíduo, portanto, não existe inserido efetivamente na realidade empírica, mas é um produto cuja realidade objetiva é regulada no interior do método.

Weber inverte, portanto, a ilusão transcendental tão criticada por Kant. Se, como tinha sido pressuposto por Kant, é um ato “natural” da razão hipostasiar unidades “coletivas”, ou seja, se a razão produz por seu modo de operar essas perigosas estruturas cognitivas,<sup>22</sup> talvez seja

---

<sup>22</sup> Para Kant, uma ideia pode ser projetada “para frente” ou “para trás”. No primeiro caso, não há o risco da hipóstase. Quando uma ideia é projetada “para a frente”, ela é utilizada como um dever ser. Lança-se mão do caráter assintótico da razão, ou seja, ela opera com a ideia de aproximação a uma perfeição, que pode ser alcançada, por exemplo, no ponto mais extremo no interior da história universal. Mas quando uma ideia é projetada “para trás”, o perigo da hipóstase se acentua. Ela pode ser utilizada de modo transcendente como se fosse um ideal, projetando, mediante uma operação lógica ilusória, o seu objeto no incondicionado. Comentando o uso do conceito de ideia em três autores, Kant, Jaspers e

então heurístico utilizarmos essas construções típico ideais de modo invertido, isto é, sem projetá-las, em sua determinação ontológica, no interior do real. Se deixarmos de procurar entidades com presença efetiva na realidade, então o papel do método cresce em importância, uma vez que dele parte a (co)autoria das estruturas cognitivas que podem ter referência na realidade, sem, ainda assim, estarem inseridas nela. Essas estruturas cognitivas, tomadas de modo idealizado e irreal, serviriam para examinarmos se haveria indivíduos empíricos, parcialmente determinados, que correspondessem a construções conceituais empregadas distributivamente, as quais executariam cognições heurísticas de traços significativos de suas individualidades. Weber nos ensina, portanto, que, quanto menos essas supostas entidades forem projetadas para fora, enquanto hipóteses, e quanto mais forem projetadas reversivamente na direção do sujeito, pelo seu papel metodológico típico-ideal, tanto mais crescerá nossa capacidade de isolar aspectos significativos da realidade empírica, convertendo-os em interesses singulares de pesquisa.

---

Weber, Walker nos oferece uma raríssima análise em que os tipos ideais de Weber são relacionados diretamente com o texto "Do ideal transcendental" (KrV) de Kant: "Para Kant, o objeto determinado tem uma existência real num tipo real ou genérico; o esquema da Ideia tem uma existência ideal; ele é um 'ser ideal' que carece de qualquer 'conceito determinado' – ele é o mero 'análogo' de um objeto real. O que este ser ideal oferece é uma 'unidade empírica' ou 'sistemática', que pode 'servir como uma regra para o emprego empírico da razão' (A674-5, B702-3). Tanto na estrutura como na função, a Ideia de Kant como 'ser ideal' é idêntica ao tipo ideal de Max Weber. Jaspers transpõe os tipos ideais de Weber para a sua psicopatologia (Jaspers, 1946/1963: 561n). Para Weber (1904/1949: 90), 'é tarefa da investigação histórica estabelecer, para cada caso individual, o quão perto ou o quão longe a realidade está desta construção ideal'" (WALKER, 2014, p. 323 – os sublinhados são nossos). Kant usa claramente essa ideia de *aproximação*, o que fica explícito na correlação entre *o ideal da razão* e o *protótipo* de todas as coisas (KrV B606). Weber, por sua vez, inverte o sistema da ideia, pressupondo um ideal que vai ser utilizado não de acordo com o método sintético, visando a como atingir uma condição, e sim em conformidade com o método analítico, visando a explicar o porquê de uma condição não ter sido atingida. É essa inversão metodológica que possibilita uma inesperada inversão semântica. Podemos operar com um ideal prático, a imagem idealizada do que uma coisa deveria ser, transformando-o na instanciação de um problema teórico, a saber, podemos investigar quais condições ausentes ou sobredeterminantes impediram um fenômeno conceituado de vir a ser o que ele deveria ter sido, e de que modo elas, por conseguinte, o configuraram a ser do modo como ele se desdobra numa dada situação histórica.

## Conclusão

É muito heurístico observar que uma unidade ideal “coletiva”, formada por uma gama de determinações conceituais, como o tipo ideal, pode dar origem a um número amplo e indeterminado de unidades distribuídas individuais. Isso se dá porque a não realidade ou exclusão de muitas determinações conceituais acaba formando uma unidade de propriedades distribuídas, e a interrelação entre essas propriedades acaba constituindo não mais uma simples unidade, mas uma constelação de propriedades distribuídas. O tipo ideal, portanto, ainda que não possa jamais ser hipostasiado em sua unidade integral e coletiva, pode dar origem a um indivíduo, o qual jamais poderá ser projetado como formando um substrato empírico; no entanto, suas propriedades, individualmente e sistematicamente distribuídas, poderão ser objetivamente apreendidas de modo empírico no interior do todo da experiência.

O que esse indivíduo, formado pelas determinações de um tipo ideal, significa então para Weber? Ele expõe, para o pesquisador, uma possibilidade de cognição ou mesmo cogitação individualizada, cuja semântica se reporta não ao que esse indivíduo é ontologicamente mediante suas determinações conceituais, mas àquilo que ele abre de possibilidades nomológicas, entendidas como regras consistentes de experiência, que podem acolher ações individuais singulares e dotadas de sentido. Isso não significa que o agente individual represente o sentido subjetivo de sua ação a partir da elaboração mental de um tipo ideal conscientemente representado. Isso apenas significa que o pesquisador, a partir da unificação heurística dos traços de um tipo ideal, conseguiu apreender o sentido subjetivo de uma ação individual, *como se ela fizesse parte da unidade individual de propriedades*

distribuídas a partir de um quadro semântico ideal. Dito de maneira mais rigorosa, a cognição individualizada da realidade não pertence ao todo empírico da experiência efetiva nem enquanto hipóstase de uma unidade ideal, nem enquanto substrato de um indivíduo que seria nela projetado. Essa cognição individualizada pertence a um esquema(tismo) idealizado da ação, construído pelo pesquisador, de tal modo que o sentido subjetivamente visado em uma ação possa ser decupado a partir dessa construção semântica idealizada e irreal.

Talvez seja esta a grande dificuldade de Max Weber, a de acoplar um procedimento metodológico, o tipo ideal, a uma teoria da ação (racional), a fim de explicar não indivíduos estaticamente configurados, mas processos históricos dinamicamente em formação. Por isso também o tipo ideal é um procedimento metodológico para a formação de hipóteses, sem jamais ser requisitado em seu valor direto de verdade, ou seja, ao fato “ontológico” de que a realidade deveria poder ser espelhada em uma instância conceitual ideal, que tivesse por referência um indivíduo efetivo.

Trata-se, portanto, de visualizar possibilidades nomológicas individualizadas no interior do todo empírico da experiência, de tal modo que elas pudessem ou receber o sentido subjetivamente visado por uma ação, ou expor, de modo retrospectivo, o sentido subjetivo que poderia ter sido representado pelo agente. Em qualquer um dos casos, a cognição individualizada não é dirigida ou atraída por um substrato empírico, mas é sobredeterminada por um constructo ideal, que controla e seleciona as possibilidades “individuais” semânticas em face da infinitude de traços empíricos contidos no interior da experiência efetiva.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Física*. Introdução, tradução y notas de Guillermo de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- BARKER, M. Kant as a problem for Weber. *The British Journal of Sociology*, 31 (2), p. 224-245, 1980.
- COHN, G. *Crítica e resignação*. Fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- JELLINEK, G. *Allgemeine Staatslehre*. Dritte Auflage. Berlin: Verlag von O. Häring, 1914.
- KALBERG, S. *Max Weber: uma introdução*. Tradução de Vera Pereira. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Raymond Schmidt. 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- MITCHELL, E. T. The logic of ideals. *International Journal of Ethics*, 36 (3), 1926, p. 271-284.
- RICKERT, H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaften. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902.
- RINGER, F. *A metodologia de Max Weber*. Unificação das ciências culturais e sociais. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: EDUSP, 2004.
- ROSA, A. M. O Ideal transcendental da razão em Kant e a gênese das explicações míticas. *Phainomenon*, nº 5/6, 2003, Lisboa, p. 389-400.
- SENEDA, M. C. Uma leitura equívoca de Jellinek: Weber e a elaboração da noção de tipo ideal. In: SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (Orgs.). *Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento*. Uberlândia: Edufu, 2016. p. 201-234.
- WAGNER, G.; HÄRPFER, C. On the Very Idea of an Ideal Type. *SocietàMutamentoPolitica*, 5(9), 2014, p. 215-234.

- WAGNER, G.; ZIPPRIAN, H. The Problem of Reference in Max Weber's Theory of Causal Explanation. *Human Studies*, Martinus Nijhoff, v. 9, 1986, p. 21-42.
- WALKER, C. Karl Jaspers on the disease Entity: Kantian ideas and Weberian ideal types. *History of Psychiatry*. Vol. 25 (3), 2014, p. 317-334.
- WEBER, M. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 6ª ed. revista e aprimorada, preparada por Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985. p. 146-214.
- WEBER, M. [MWG I/7]. Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907. In: *Max Weber Gesamtausgabe*. Organizado por Gerhard Wagner em colaboração com Claudius Härpfer, Tom Kaden, Kai Müller e Angelika Zahn. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. p. 135-234.
- WEBER, M. A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais. Tradução, apresentação e comentários de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006.





## MAX WEBER: A HISTÓRIA NA AÇÃO E A AÇÃO NA HISTÓRIA

*Ulisses do Valle*

[dx.doi.org/10.22350/9786552720436-14](https://dx.doi.org/10.22350/9786552720436-14)

### **1. O exame de um problema pouco estudado**

Entre as tantas contribuições de Max Weber para as ciências da cultura, destacam-se seus vastos estudos e trabalhos de natureza empírica e um conjunto menor mas nada desprezível de ensaios teóricos e epistemológicos. É já bem estabelecido que para Weber o trabalho teórico e a reflexão epistemológica não gozavam nunca de uma irrestrita autonomia: ao contrário, tratava-se quase de um dever de ofício do investigador da realidade empírica com pretensões científicas o refletir sistemática e criticamente sobre os próprios procedimentos metodológicos e sobre os pressupostos teóricos e conceituais envolvidos em seu afazer. Nesse exercício de reflexão crítica sobre as ciências da cultura, Weber legou-nos uma porção de textos cujo âmbito de problemas e temas remete ora a princípios gerais de uma teoria histórica ora a princípios gerais de uma teoria sociológica. Não se deve esquecer, entretanto, que o próprio Weber defendia uma espécie de integração complementar entre história e sociologia no estudo das realidades humanas. Para Weber, embora gozassem de uma relativa autonomia metodológica, história e sociologia não gozam de autonomia epistemológica: além de partilharem uma série de pressupostos comuns, ambas estão envolvidas numa importante divisão de tarefas: a sociologia orienta-se para a generalização conceitual, para a formação de conceitos gerais que ordenam de maneira ideal-típica os traços significativos de um conjunto mais ou menos vasto de fenômenos

semelhantes; ao passo que a história orienta-se para a representação e explicação de processos e eventos singulares cujas diferenças e especificidades salientam-se quando comparados com os tipos puros construídos pela sociologia (WEBER, 2019, p. 96; 1985, p. 8). O conceito sociológico se faz pelo estabelecimento de conexões entre uma multiplicidade de eventos que, pelas semelhanças que mantém entre si, alcançam certo grau de generalidade. A representação histórica, por sua vez, se faz captando as particularidades e os desvios dos eventos concretos em relação aos tipos sociologicamente construídos.

Assim, embora gozem de autonomia metodológica relativa, na prática científica as duas disciplinas dificilmente se exercem sem estarem conjugadas uma à outra, como dão mostras os próprios estudos de sociologia comparada das religiões mundiais efetuados por Weber. Não é tão fácil discernir nesses escritos o que é relativo à história e o que é relativo à sociologia como disciplinas especializadas. O mesmo não se pode dizer a respeito de seus escritos de natureza teórica, nos quais o que concerne a cada uma das disciplinas, tanto aquilo que é comum a ambas, pode ser mais bem discernido. Disso decorre o porquê de historiadores e sociólogos procurarem, às vezes, seja sistematizar, de maneira mais ou menos artificiosa, as contribuições de Weber a uma teoria histórica e a uma teoria sociológica, seja criar, por vezes, um hiato entre ambas disciplinas, que parece não corresponder nem às expectativas últimas de Weber quanto ao trabalho das ciências da cultura, nem tampouco à densidade de seus trabalhos empíricos, nos quais história e sociologia encontram-se irmanadas num esforço comum de compreensão e explicação das realidades culturais e humanas. Se tivesse vivido mais, como gostaríamos, talvez Weber tivesse nos deixado uma reflexão mais detalhadamente desenvolvida sobre a integração teórica (quanto aos pressupostos e à concepção de objeto) e prática (quanto aos

procedimentos comuns ou interdependentes) entre história e sociologia, para além daquilo que entre elas existe de necessária divisão de tarefas. Quanto a isso, entretanto, deixou-nos apenas pistas, ainda que valiosas pistas. Uma delas é a que procurarei explorar em minhas considerações e adianto que não é nem a mais comum nem a mais evidente em seus escritos. Trata-se de sua teoria da ação, que quase sempre é lida à luz dos interesses cognoscitivos da sociologia. Minha hipótese, assim, é que a teoria da ação desenvolvida por Max Weber não se restringe à teoria sociológica, e sim constitui, antes, um daqueles pressupostos fundamentais comuns às ciências da cultura e, como tal, partilhado por história e sociologia, ainda que com implicações distintas. Raras vezes a teoria da ação desenvolvida por Weber foi pensada em conexão com suas respectivas reflexões sobre a história. Nosso objetivo de modo algum será o de esgotar os *insights* weberianos que relacionam teoria da ação e teoria da história. Ousaremos, entretanto, sugerir algumas aproximações que podem ser pensadas e aprofundadas a partir do próprio legado de Max Weber. Para fazê-lo, o procedimento imprescindível será o de confrontar a teoria da ação expressa nas “Categorias Sociológicas Fundamentais”, por um lado, com as mais agudas reflexões sobre a História desenvolvidas por Weber, por outro, dispersas em seus ensaios epistemológicos.

## **2. Teoria da história e teoria da ação**

A primeira e mais evidente pista para a integração entre sociologia e história pela via da teoria da ação aparece já no primeiro parágrafo do supracitado texto: diferentemente das ciências dogmáticas da ação, história e sociologia seriam *ciências empíricas* da ação. A conceituação mais básica aqui consiste justamente na diferença entre comportamento meramente reativo e “ação”. Esta diz respeito ao

comportamento ao qual relaciona-se um sentido subjetivamente intencionado pelo agente e que, por isso, é significativo para o próprio agente. História e sociologia, por serem ciências empíricas da ação, lidam com o sentido subjetivamente intencionado por um ator ou conjunto de atores, ao passo que as ciências dogmáticas da ação, como o Direito, a Ética ou a Estética, tomam por objeto o sentido “verdadeiro” ou “válido” da ação. À história e à sociologia interessa, portanto, avaliar o comportamento humano não com relação a uma norma de verdade, justiça ou beleza, mas em relação àquilo que este comportamento “significa” para os próprios atores envolvidos.

Se a estrutura significativa do agir humano é o cerne que une história e sociologia, isso se deve ao fato de que é por ser significativa, e apenas na medida em que o é, que a conduta humana pode ser compreendida. Isso não quer dizer que a conduta humana, em qualquer caso, possa simplesmente ser reduzida àquilo que nela é subjetivamente intencionado pelo agente. Ao contrário, traços de seu comportamento, embora não sejam “intencionados” e, portanto, significativos para o agente, podem muito bem ser para um especialista que o observa – como o são os “sintomas” tratados pela psicanálise. E, mais ainda, alerta-nos Weber (2019, p. 80; 1980, p. 2): “os elementos compreensíveis de um *evento/processo/ocorrência* (*Vorgangs*) estão geralmente misturados e relacionados entre si”. Ora, é uma das tarefas do historiador e do sociólogo separar analiticamente aquilo que, na realidade, encontra-se misturado, oferecendo um tipo puro conceitualmente construído do sentido subjetivamente intencionado pelo agente ou conjunto de agentes.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Metodologicamente, eu diria que História e Sociologia possuem autonomia representacional, embora não explicativa. Na representação dos fenômenos, na construção do objeto, história e sociologia têm autonomia. A sociologia se interessa pelas conexões gerais e semelhanças que um determinado

Nesta passagem, Weber nos dá uma noção singela, embora valiosa para sopesarmos a relação entre ação e história: a ação significativa, tomada concretamente, é um processo, uma ocorrência, um evento (*Vorgang*) que, como tal, se desenrola no tempo e está sujeito a um movimento, a um curso, a um andamento, como sugere o enlace etimológico entre *Gang* (corredor, passagem, andamento), *Vorgang* (evento, ocorrência, processo, ação) e *Hergang* (curso de eventos). Teoria da ação e teoria da história, assim, têm em comum o lidar com um objeto de estrutura similar no que toca à sua processualidade temporal, sua ocorrência distendida no tempo. Este é um primeiro ponto a ser explorado e dele deriva o segundo.

A estrutura processual/temporal da ação está diretamente ligada à sua estrutura significativa e, portanto, ao grau e ao tipo de sua compreensibilidade – seja para o próprio ator, seja para um interlocutor ou ainda, é claro, para um observador externo. Nem todas as manifestações externas e internas de uma ação são levadas em conta para o entendimento de seu significado. No evento que é uma ação, assim como num evento histórico de maior escala e amplitude, nós “selecionamos”. No caso da ação como evento, nós selecionamos apenas os traços que funcionam como significantes no que toca à expressão do sentido subjetivamente intencionado: é, aliás, a postulação de um sentido subjetivamente intencionado o único elemento que pode dar unidade à diversidade de manifestações heterogêneas que perfazem uma única ação. A ação, assim, além de um fenômeno que se distende no tempo, é análoga a um texto que precisa ser lido, interpretado,

---

fenômeno (ação ou conjunto de ações) possui em comparação a outros; a história se interessa por aquilo que no fenômeno em questão é singular e em que medida ele, de maneira concreta, se diferencia em comparação a outros. Mas, ao explicar uma ação, história e sociologia se conjugam e se confundem. Não há como discernir entre uma boa explicação histórica e uma boa explicação sociológica de uma ação.

compreendido em seu significado. Weber, muito antes da teoria dos atos de fala, de John Austin (1962), ou da teoria da intencionalidade de John Searle (2002), e mesmo da filosofia analítica da ação de Arthur Danto (1973), já havia diferenciado a compreensão do sentido de uma manifestação humana, por um lado, e a compreensão dos motivos, por outro, antecipando a divisão entre a compreensão dos sentidos locucionário e ilocucionário de um ato de fala ou entre ação intencional e ação básica.

Mas, além de apontar para sua estrutura temporal e significativa, a teoria da ação elaborada por Weber possui outras importantes intersecções com a teoria da história. É que Weber não tinha em vista uma teoria da ação *per se*, mas uma teoria da ação social, cujo aspecto decisivo, além daqueles inerentes à ação em sua oposição ao comportamento meramente reativo, é sua orientação em relação ao comportamento de outros. Estes outros, em relação aos quais nós, enquanto atores sociais, orientamos nossa ação, podem ser conhecidos ou desconhecidos, destacados ou anônimos, e estarem conosco seja numa relação direta, face a face, ou numa relação indireta, à distância no espaço e no tempo (WEBER, 2019, p. 99; 1985, p. 10) Trata-se, pois, de outros que não estão apenas no presente, contemporâneos a nós, mas também a outros que estão no passado e no futuro. *A orientação da ação em relação a outros, por isso, insere as ações individuais numa estrutura temporal de maior escala na qual, em cada caso, transparece o pano de fundo de uma história: um certo enredo em que se conectam personagens, contexto, ações e outros eventos e sem o qual as ações sociais restariam incompreendidas.* O próprio exemplo dado por Weber é bastante elucidativo: o ataque de uma tribo a outra pode ser tanto uma vingança por ataques anteriores, quanto uma defesa de ataques presentes ou ainda uma medida de prevenção a ataques futuros. Quaisquer que sejam

os casos, uma ação (ou conjunto de ações) é então situada no enredo mais amplo de uma estória, de uma intriga, de uma trama que, tal como a ação, também exige compreensão. Este seria, então, mais um ponto de confluência entre teoria da ação e teoria da história a ser explorado.

Além disso, as ações sociais quase sempre são também ou possuem algo de relação social, isto é, quando há reciprocidade e coordenação entre o agir de um (ou uns) e o agir de outro (ou outros), em que cada ator orienta o próprio agir em referência ao conteúdo de sentido do agir de outros. E, diz-nos Weber, uma relação social pode ser aberta ou fechada (para fora) e pode, ainda, ser efêmera ou duradoura. Neste último caso, a dualidade possui nitidamente um caráter temporal que coloca problemas de ordem epistemológica semelhantes àqueles presentes na consideração de um evento histórico pela teoria da história, salvo em condições excepcionais: a dificuldade em se determinar quando começa e quando termina uma relação social é semelhante àquela de se determinar o início e o fim de um evento histórico. Em outras palavras, a dificuldade de se determinar quando uma determinada entidade histórica individual deixou de ser ela mesma e passou a ser outra aplica-se em igual medida a uma relação social. Diz-nos Weber:

O conteúdo de sentido<sup>2</sup> [*Sinngehalt*] de uma relação social [*sozialen Beziehung*] pode mudar: por exemplo, uma relação política originalmente baseada na solidariedade pode transformar-se numa colisão/conflito de interesses [*Interesseenkollision*]. Neste caso, é apenas uma questão de conveniência terminológica e do grau de continuidade na transformação [*Maßes von Kontinuität [in] der Wandlung*] dizer que se criou uma “nova”

---

<sup>2</sup> Keith Tribe, tradutor de *Wirtschaft und Gesellschaft* para o inglês pela editora da Universidade de Harvard, traduziu *Sinngehalt* como “substantive meaning”. A esta tradução preferimos “conteúdo de sentido”, tanto por evitar conotações metafísicas indesejáveis, quanto para permanecer mais próximo do sentido original de *Gehalt*, usado de maneira composta, e sua proximidade com *Inhalt* (conteúdo, teor) e *Halt* (extensão).



relação ou que a anterior continua com novo conteúdo de sentido (WEBER, 2019, p. 105; 1985, p. 13).

Aqui, pois, vemos se confundirem problemas postos tanto a uma teoria da ação quanto a uma teoria da história: o problema da mudança histórica. Se até aqui os elementos da teoria da ação weberiana nos levavam a considerar o que, propriamente, há de história na ação, este último nos leva a considerar o que, propriamente, há de ação na história. Pois se é correto dizer que todo evento histórico se compõe de ações humanas ou em referência a elas, é igualmente correta a percepção de que, para a História, nem todas as ações são igualmente importantes. A questão da continuidade e da descontinuidade de uma relação social ou de uma entidade histórica individual, assim, se desdobra na questão da medida e do grau em que determinada ação ou evento influem na transformação de uma dada estrutura duradoura; ou, ao contrário, se desdobra na questão da medida em que tal ação ou evento são simplesmente condicionados ou codeterminados por tal estrutura. Vejamos, pois, cada um desses pontos em maiores detalhes.

### **3. Sentido da ação, signo e compreensão**

Como demos a entender anteriormente, a estrutura temporal e a estrutura significativa da ação são imbricadas uma à outra. Como um processo que se desenrola no tempo, uma ação implica uma diversidade de manifestações heterogêneas – ou daquilo que Arthur Danto (1973, p. 28) chamou de *basic actions*<sup>3</sup> – realizadas tanto simultaneamente quanto sucessivamente, que envolvem desde movimentos musculares à pronúncia de determinados sons. Para Weber, tais manifestações

---

<sup>3</sup> Danto chamou de ações mediadas ou não-básicas aquelas ações que são realizadas por meio de outras ações; em contrapartida, ações básicas seriam aquelas realizadas sem a mediação de outras ações. Toda ação significativa, pode-se generalizar, é uma ação mediada composta por uma série de ações básicas.

heterogêneas que perfazem uma ação compõem o que é físico do processo/curso de eventos (*Physis des Hergangs*), ou daquilo que é externamente perceptível (*äußerlich wahrnehmbare Hergangs*) no “curso de eventos” que constitui uma ação. A essência desses aspectos externos das manifestações que constituem a ação não pode ser apreendida nem se tomarmos cada uma delas separadamente e tampouco se as tomarmos em conjunto. O único elemento a conferir unidade às manifestações heterogêneas que perfazem uma ação é o sentido subjetivamente intencionado que orienta a conduta daquele que age. No *Vorgang/Hergang* que é uma ação há, como dissemos, elementos compreensíveis e incompreensíveis. Cada uma das manifestações exteriorizadas por um determinado ator só se torna compreensível na medida em que determinado movimento corporal ou som emitido é tomado como um substituto para determinado significado, funcionando como símbolo. “O fato de que signos ‘externos’ (*äußere Zeichen*) funcionam como ‘símbolos’ (*Symbole*) é um dos pressupostos constitutivos de todas as ‘relações sociais’” (WEBER, 2012, p. 209; 1985, p. 331) E, completa Weber, não só para as relações sociais, mas para toda e qualquer ação, da mais complexa à mais simples, como marcar um livro com um papel: é porque o papel, que em si mesmo não significa nada, passa a ser tomado como um significante que significa algo (a página onde a leitura foi interrompida), que as manifestações heterogêneas envolvidas nesta ação ganham um sentido e uma unidade. Pode-se dizer, assim, que é a capacidade humana de atribuir sentido à própria conduta o que ordena e unifica a distensão temporal do comportamento, suas manifestações físicas simultâneas e sucessivas, numa totalidade significativa. Desta fazem parte apenas aqueles aspectos do comportamento total que podem ser tomados como signos de determinado significado. Quanto mais “signos” puderem ser

encontrados manifestos numa ação, maior será a compreensibilidade desta ação para aquele que a investiga.

A compreensão, por isso, pode adquirir diferentes níveis e seu objeto pode se deslocar entre diferentes “regiões” ou aspectos constitutivos da ação: ela pode dirigir-se a uma compreensão imediata do conteúdo da ação, como pode deslocar-se para uma compreensão explicativa dos motivos e, entre estes, daqueles que são conscientes e daqueles que não o são para o ator envolvido, daqueles que são manifestos e daqueles que são latentes em sua conduta.

Da compreensão imediata ou atual para a compreensão dos motivos há uma importante modificação. Weber reconhece Georg Simmel como o primeiro a diferenciar entre a compreensão do “conteúdo de sentido” de uma ação, por um lado, da “intenção” propriamente dita daquele que executa a ação, por outro. Trata-se de divisão que antecipa a teoria dos atos de fala de Austin, separando a compreensão dos “signos exteriores”, mediante os quais a ação se manifesta, e a compreensão dos motivos internos, que estão por trás da ação. Num caso, se compreende o que foi “objetivamente” falado ou feito, ao passo que, no outro, se compreendem as “intenções subjetivas” de quem falou ou fez aquele algo. Ora, como nos mostra Max Weber, em nossas relações e interações sociais, a todo tempo estamos exercitando as duas formas de compreensão: tanto do que nos é “falado”, quanto do “falante” propriamente dito ou das intenções que estão por trás do seu falar. O conteúdo da frase “empresta-me dinheiro” pode ser compreendido isoladamente de qualquer falante em particular. Trata-se de conteúdo objetivo relativo aos significados de determinados significantes pertencentes a um mesmo código. Se esta frase me é dirigida, entretanto, por dois amigos diferentes em situações diferentes, para que eu as entenda é preciso situá-las num contexto

mais amplo de significado, ou, se quisermos, numa “estória”. O conteúdo objetiva e imediatamente compreensível da frase “emprestame dinheiro”, assim, resultará em diferentes compreensões explicativas a serem procuradas, caso a frase me seja dirigida por um amigo que é viciado em jogo ou por um amigo que tem condições financeiras muito melhores que as minhas. A compreensão de que necessito é tanto a do conteúdo de sentido *do que é dito*, quanto a do falante e a das intenções subjetivas que o motivam: ou, para utilizar o vocabulário de Weber, devo compreender o sentido contextual da ação (*Sinnzusammenhang*). Tanto a história quanto a sociologia, ciências ocupadas com o sentido da ação, carecem sempre de uma apreensão do sentido contextual como único meio de explicar o que faz determinado agente ou conjunto de agentes quando se comportam de determinada maneira numa determinada situação. Daí, diz-nos Weber, a diferença entre uma compreensão imediata do significado de uma determinada proposição, por um lado, e uma compreensão do sentido adquirido pela mesma proposição quando enunciada numa determinada situação, por outro. Uma coisa é compreender o significado da expressão  $2 \times 2 = 4$ ; outra é compreender por que alguém, numa determinada situação, enunciou ou escreveu tal expressão, o que significa compreender a que intenção subjetiva, ante um determinado contexto, tal pessoa associou essa expressão. Diz-nos Weber (2019, p. 84; 1980, p. 4): “Para uma ciência preocupada com o sentido da ação, ‘explicar’ (*Erklären*) equivale à apreensão do contexto de significado (*Sinnzusammenhangs*) ao qual pertence a ação diretamente compreensível, de acordo com seu sentido subjetivamente intencionado”.

Weber chama de “motivo” exatamente a esse contexto significativo que aparece para o ator ou para o observador como uma “razão” para determinado comportamento. Em outras palavras, um motivo

corresponde à conexão “significativa” que se estabelece entre a manifestação externa da ação, que pode ser compreensível pelos signos nela manifestos, por um lado, e a intenção do ator em realizá-la ante uma dada situação, por outro. É neste ponto, pois, que se cruzam e interseccionam história e sociologia através de uma teoria da ação e da compreensão que importa a ambas. Uma coisa é compreensão das manifestações externas que perfazem uma ação, outra coisa é a apreensão do sentido contextual que “explica” aquela ação. Utilizando exemplo semelhante ao utilizado por Weber, ao vermos um homem desferindo golpes de machado num tronco de árvore, compreendemos imediatamente que está “cortando madeira”. O ato de cortar madeira, o conjunto das manifestações externas que o perfazem, é imediatamente compreensível para quem o assiste. Mas o sentido contextual, que explica aquela ação em particular, só pode ser desvendado, se descobirmos a razão que o ator em questão associa àquele comportamento: então saberemos que ele corta madeira para vendê-la ilegalmente a um fabricante de móveis, para produzir lenha para seu próprio consumo durante o inverno que se aproxima ou qualquer outra razão ou conjunto de razões. O fato é que, como ciências empíricas da ação, história e sociologia precisam sempre investigar e (re)construir o sentido contextual das ações humanas, cujos motivos podem variar indefinidamente mesmo para ações externamente iguais. Todo historiador lida com ações de natureza mais complexa que também são muito semelhantes em suas manifestações “externas”, mas que podem ter motivações as mais distintas. A ação de um proprietário de escravos em alforriar um escravo seu, por exemplo. Os termos ou “cartas de alforria” são documentos estereotipados que podem ser encontrados em arquivos brasileiros de diferentes regiões e épocas e que apontam para uma diversidade de ações semelhantes com um significado

compreensível “objetivamente”, tal qual se compreende  $2 \times 2 = 4$ . Outra coisa é compreender, em cada caso particular, o sentido contextual da ação do proprietário de escravos em expedir uma carta de alforria: a “razão” ou “razões” associadas a esse comportamento podem variar indefinidamente de caso para caso, ou ainda, num estudo comparativo entre uma diversidade de casos, podem compor novos tipos baseados em motivos ou razões semelhantes: da estima que o senhor nutria pelo escravo, passando pelo sentimento de culpa despertado nele pela campanha abolicionista, ou ainda para negociar com Deus uma melhor sorte no além.

O fundamental a ser levado em conta é que apenas em casos-limite este sentido contextual da ação está claro para o próprio ator em questão. Diz Weber (2019, p. 85-86; 1980, p. 4):

Com bastante frequência, supostos “motivos” e “repressões” [Verdrängungen] (primariamente, motivos não reconhecidos) ocultam ao próprio agente o contexto/a conexão real [wirklichen Zusammenhang] formando sua ação, a tal ponto que mesmo seus auto-testemunhos sinceros [aufrichtige Selbstzeugnisse] possuem apenas um valor relativo. Neste caso, a sociologia tem a tarefa de investigar e interpretar esse contexto ou conexão, ainda que ele não tenha sido concretamente, ou não tenha sido plenamente, fixado na consciência como algo que foi definitivamente “intencionado”<sup>4</sup>.

Apenas em casos-limite o ator tem plena consciência da orientação e dos motivos de sua ação. Aqui, então, nos deparamos com aquela primeira complicação antevista por nós anteriormente. É que a ação que interessa à história e à sociologia nunca é a ação *per se*, mas a ação social, isto é, a ação cujo sentido se orienta pelo comportamento de outros, sejam eles presentes, passados ou futuros, conhecidos ou

---

<sup>4</sup> Também nesta passagem precisamos apontar uma possível confusão sugerida pela tradução de Keith Tribebe. Ao traduzir *subjektive aufrichtige Selbstzeugnisse* por “sincere personal expressions”, Tribebe permite que se confunda testemunho (*Zeugnis*), ligado a *zeugen* (testemunhar) e *Zeugin* (testemunha), com o termo “expressão”, cuja carga semântica, sabemos, vai muito além do ato de dar testemunho de algo.

desconhecidos, em número definido ou indefinido. Mais ainda, as ações investigadas pela sociologia e pela história quase sempre estão envolvidas em relações sociais, o que quer dizer que o comportamento de uma pluralidade de pessoas está reciprocamente ajustado ou sintonizado quanto a seu conteúdo de sentido, orientando suas respectivas condutas por essa sintonia ou referência recíproca. E quase nunca o ator está plenamente consciente de todas essas teias de significado que ligam sua conduta à de outros, passados, presentes e futuros. Em outras palavras, uma mesma ação social pode estar envolta numa diversidade enorme de relações sociais. A ação de um proprietário de escravo em alforriar um escravo, por exemplo, poderá a um só tempo estar envolta em relações econômicas, de classe, de status, em relações afetivas, em relações legais, jurídicas ou ainda em relações da ordem do costume, da convenção, da associação ou da luta. Muitas dessas relações podem funcionar como autênticas e necessárias condições da ação, sem que o ator as leve em conta em seu sentido subjetivamente intencionado e mesmo em seu “cálculo” racional dos meios para alcançar determinados fins.

Mas há ainda pontos de maior profundidade para onde possam confluir uma teoria da história e uma teoria da ação weberianamente consideradas. Uma delas é situar as variações da ação social, presentes na tipologia weberiana, nos quadros de sua orientação temporal predominante. A ação tradicional é aquela derivada de um costume imemorial, sacralizada justamente por esse esquecimento que a naturaliza e a legitima. Nessa sua imemorialidade, ela se opõe diretamente à ação orientada por valores. Pois a orientação da conduta por um valor a remete sempre a uma determinada história no âmbito da qual o valor corresponde a algo memorável, pelo qual se sacrifica e se luta. Do mesmo modo, a ação racional com relação a fins também

possui uma orientação temporal, mas estritamente ligada ao futuro, aos resultados e às consequências da ação. Neste caso, o passado não entra em consideração senão como meio de sondagem das consequências a serem esperadas de uma ação, e não mais como a “origem” e substrato do valor político, estético ou moral pelo qual se luta e se age no presente. Convém lembrar ainda que a separação entre as diferentes formas de orientação da ação é meramente analítica e ideal-típica. O que quer dizer que, na realidade concreta, essas diferentes formas de orientação encontram-se misturadas e justapostas, abrigando contradições e paradoxos. Por fim, a ação racionalmente orientada para a realização de um fim pode ainda ser contrastada com a orientação meramente afetiva, voltada para o mais imediato presente e para a satisfação de algum componente instintivo ou emocional, ao ponto de, por vezes, confundir-se com o que Max Weber chama de mero comportamento reativo, ao qual não vai aderido um sentido subjetivo.

Um último estágio de profundidade a ser pensado numa aproximação entre teoria da história e teoria da ação seria o de refletirmos sobre o fazer historiográfico à luz da tipologia da ação construída por Weber. Porque pesquisar, investigar, perscrutar, representar e explicar o passado, tudo isso que o historiador faz, está longe de ser um gesto puramente contemplativo. Ainda que o fosse, para Weber não há oposição rígida entre pensamentos e ações. Mas, antes, o pensar já é ele mesmo uma forma de atividade – que, como tal, se dá em relação ao mundo, seja afirmando-o ou rejeitando-o. A atividade historiográfica moderna, por sua vez, se dá na confluência de orientação valorativa e racional com relação a fins. Ao menos idealmente, ela pressupõe a verdade como valor a ser buscado – *valor que, como tal, possui sua própria história e exige de nós, que o temos como um valor, luta e sacrifício*. Assim como, concomitantemente, ela pode orientar-se por



uma diversidade de fins, como o de, também idealmente, ganhar clareza sobre a própria situação na qual, como seres culturais e históricos, nos encontramos envolvidos. E isto, sabemos, está longe de ser pouco.

## Referências

AUSTIN, J. L. *How to do things with words: the Willian James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

DANTO, A. *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

SEARLE, J. R. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WEBER, M. *Economy and Society*. Translation by Keith Tribe. Cambridge/London: Harvard University Press, 2019.

\_\_\_\_\_. Grundriß der verstehenden Soziologie. In: \_\_\_\_\_. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck, 1980. p. 1-31.

\_\_\_\_\_. R[udolf] Stammer's "overcoming" of the materialist conception of history. In: WHIMSTER, S. (Org.); BRUNN, H. H. (Org. e trad.). *Max Weber Collected Methodological Writings*. London and New York: Routledge, 2012. p. 185-226.

\_\_\_\_\_. R. Stammers "Ueberwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985. p. 291-360.

## **SOBRE OS AUTORES**

### ***Bruna dos Santos Bolda***

Pesquisadora em teoria social há mais de uma década, especializando-se na atualidade da obra de Max Weber, especificamente em suas contribuições ontológicas, metodológicas e epistemológicas. É a autora do capítulo *Max Weber e a virada ontológica na antropologia brasileira*. Graduada em Ciências Sociais (FURB), mestra e doutora em Sociologia e Ciência Política (UFSC), já atuou como professora do Ensino Médio e do Ensino Superior. Atualmente integra o Grupo de Pesquisa Max Weber (UFSC) e o Weber Scholars Network (WSN).

### ***Carlos Eduardo Sell***

Doutor em Sociologia Política e professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Realizou dois pós-doutoramentos na Universidade de Heidelberg, especializando-se no estudo do pensamento de Max Weber. Coordenou, junto a ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais e a SBS (Sociedade Brasileira de Sociologia) os GTs (Grupos de Trabalho) de Teoria social e Teoria Sociológica. Seu livro *Max Weber e racionalização da Vida* (2013) foi premiado pela ANPOCS como melhor livro acadêmico em Sociologia de 2013. É autor do capítulo *A recepção de Max Weber no Brasil e suas contribuições para o paradigma weberiano*.

### ***Daniel Fanta***

Professor adjunto do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), tem formação em Ciências Sociais (USP, 2000) e mestrado e doutorado em Sociologia pela mesma instituição (USP, 2004 e 2014). É o autor do capítulo *Macro, Micro e Meso - reflexões sobre a quantificação na reconstrução de argumentos weberianos*. Pesquisa nas áreas de Teoria Sociológica, Metodologia e Epistemologia das Ciências Sociais, com foco na obra de Max Weber, e Sociologia da Música.

**Giulle Adriana Vieira da Mata**

Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), é a autora do capítulo *Sistematização da prática de ensino dos tipos ideais de dominação*. Atua como docente nas áreas de Introdução às Ciências Sociais e Teoria Política. Dedicar-se à pesquisa em Sociologia das Instituições de tradição alemã, tradições sociológicas alemãs, pensamento jurídico alemão e liberalismo político alemão. Dentre seus temas de pesquisa, destaca-se a reflexão sobre a obra de Marianne Weber.

**Henrique Florentino Faria Custódio**

Possui doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2019) e pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (2021). É o autor do capítulo *A formação das regras de experiência e a experimentação mental nas ciências empíricas da ação de matriz weberiana*.

**Lucas Cid Gigante**

Graduado em Ciências Sociais, Mestre e Doutor em Sociologia pela Faculdade de Ciências e Letras (UNESP FCL/Ar), Campus de Araraquara - SP. Professor Associado da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG), onde atua no Instituto de Ciências Humanas e Letras desde 2010. É o autor do capítulo *Weber e a literatura brasileira: contextualização de Macunaíma*. Atualmente, desenvolve uma pesquisa que recupera os conceitos de racionalidade, racionalização, secularização e desencantamento do mundo na obra de Weber, tendo em vista as reações deste às obras de Dostoiévski, Tolstói e Goethe.

**Luis Felipe de Salles Roselino**

Cientista social (2007) e doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2014); professor efetivo e pesquisador do DCHSA da Universidade do Estado de Minas Gerais (2017). Atua como líder do Grupo de Pesquisa (CNPq): Escola de Frankfurt, Educação, Formação e Cultura. Publicou em 2021 o capítulo: *Max Weber e a ética kantiana: da crítica ao formalismo dos imperativos à oposição entre valores éticos e legalidade* na coleção *Interseções entre a filosofia do direito, filosofia política e filosofia moral*. Desenvolve pesquisas sobre Max Weber, György Lukács e Theodor Adorno e atua também nas áreas de Ética e Filosofia Política, Teoria Social e Teoria Crítica. É o autor do capítulo *A fé na ciência em meio à crise dos valores iluministas no Brasil: Uma análise weberiana dos últimos anos*.

**Luiz Sérgio Duarte da Silva**

Professor do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília, tem passagens por universidades do México, Argentina, Espanha e Alemanha. Foi bolsista Humboldt Stiftung e nesta condição atuou em 2014 na Universidade de Heidelberg, na Alemanha. É autor de vários trabalhos, com ênfase em Teoria e Filosofia da História, Ensaio Latino-Americano e Teoria da Fronteira. É autor do capítulo *A profecia*.

**Márcio Ferreira de Souza**

Possui doutorado em Ciências Humanas: Sociologia e Política (2007) e mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2000). Realizou seu pós-doutoramento na Universidade Nova de Lisboa. É professor associado do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia e vinculado ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFU. Publicou o livro *Guerreiro Ramos e o Desenvolvimento Nacional* (Argumentum, 2009). Atualmente é membro do Laboratório de Estudos sobre Femicídios (Lesfem), da Universidade Estadual de Londrina. Tem experiência em temas como: pensamento social brasileiro; sociologia das emoções e da humilhação social e estudos de gênero e feminicídio. É o autor do capítulo *Reflexões sobre teoria e militância em Guerreiro Ramos a partir da influência de Max Weber*.

**Marcos César Seneda**

Pesquisador do CNPq e Professor associado do Instituto de Filosofia (IFILO) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), é o autor do capítulo *O tipo ideal de Weber e o ideal de Kant: duas possibilidades distintas de um mesmo programa de pesquisa*. Atualmente é coordenador do CEPFI (Centro de Estudos e Pesquisas Filosóficas e Interdisciplinares). 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.

**Pedro Secches**

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Mestre em Economia pela Escola de Economia da Fundação Getúlio Vargas (EAESP-FGV). É o autor do capítulo *Weber contra o uso político da Ciência: Uma análise do Brasil sob as epidemias de Gripe Espanhola e COVID-19*. Secches defendeu, em 2020, a tese *Max Weber: entre a Sociologia e a Psicologia*, explorando a relação entre a sociologia compreensiva de Max Weber e a teoria psicanalítica de sua época.

**Sérgio da Mata**

Nasceu em Sete Lagoas, no ano de 1968. Obteve o doutorado em História na Universidade de Colônia em 2002. Três anos mais tarde, tornou-se professor do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto, onde segue atuando. Autor, entre outros, de *A fascinação weberiana. As origens da obra de Max Weber* (EdiPUCRS, 2020). É autor do capítulo *Max Weber e o estudo das sociedades escravistas e pós-escravistas*.

**Ulisses do Valle**

Professor da Faculdade de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. É o autor do capítulo *Max Weber: a história na ação e a ação na história*. Atua na área de Teoria e Filosofia da História, com trabalhos acerca de Max Weber e da tradição weberiana de pensamento, história intelectual brasileira e ibero-americana. É autor de *Max Weber: Teoria e História* (Milfontes, 2024) e *Sádicos e Masoquistas: uma interpretação do Brasil à luz de Gilberto Freyre* (Milfontes, 2020). Foi agraciado no 2º Concurso Internacional de Ensaio – Prêmio Gilberto Freyre pelo ensaio *Fachadas e Estigmas: a modernização da sociedade brasileira à luz de Gilberto Freyre*, a ser publicado em breve pela Global Editora.

**Wolfgang Schluchter**

Reconhecido como um especialista nas áreas da teoria social e da sociologia da religião, e, particularmente, na obra de Max Weber. Professor emérito da Universidade de Heidelberg, também atuou como membro do Conselho Editorial da edição crítica das obras completas de Max Weber, a *Max Weber-Gesamtausgabe* (MWG). Alguns de seus livros se encontram traduzidos no Brasil, tais como *Paradoxos da modernidade* e *O desencantamento do mundo*, além de inúmeros artigos e entrevistas. É o autor do capítulo *Protestantismo ascético e cultura vocacional moderna*.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)

A obra de Max Weber abarca um amplo arco de disciplinas, expedientes metodológicos e problemas, que sempre manifestaram força para se interpretar o Brasil. Contudo, para se entender o weberianismo que aqui se formou, não podemos cobrar, dos que o impulsionaram e o desdobraram em diversas direções, uma fidelidade ingênua ou puritana à matriz construída por Weber. Não queremos usar aqui a metáfora da antropofagia, já tão recoberta de significados emblemáticos. Mas a verdade é que o pensamento nacional, produzido fora e dentro das universidades, sempre devorou o pensamento de Max Weber, sem – e esse é um extraordinário mérito – se preocupar como ele teria de ser digerido junto ao material ao qual ele tinha que ser imiscuído. Por isso, sempre será interminável e indecível a discussão sobre se determinado pensamento expressa bem ou de modo inapropriado os propósitos de Max Weber.

Por outro lado, do ponto de vista da compreensão da nossa singularidade, é irrecusável que, pelas necessidades de discutirmos assuntos e temas tipicamente nossos, o pensamento weberiano teve de ser reinventado no Brasil, tendo-lhe sido agregadas perspectivas e inovações originais que somente por nossas mãos e nossos olhos poderiam ter sido construídas. Os impactos e absorções da modernidade em território tão diversificado como o nosso, ou as aderências e recusas aos aspectos políticos, econômicos e culturais da globalização, também formam o quadro das preocupações recentes que retratam a apreensão do pensamento de Weber entre nós. Esse livro documenta, portanto, esse fato, a saber, de que a interpretação da obra de Weber já ganhou uma dimensão singular no Brasil, de tal forma que, por desregrados desdobramentos, já se tornou inseparável de muitos modos significativos de se interpretar a nossa realidade.

