

B B C S
BIBLIOTECA BÁSICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DIREÇÃO:
Gabriel Cohn
(da Universidade de São Paulo)
Tamás Szmrecsányi
(da Universidade Estadual de Campinas)
Serie 3ª — TEORIA E MÉTODO
Volume 1

GABRIEL COHN

CRÍTICA E RESIGNAÇÃO

**fundamentos
da sociologia
de
MAX WEBER**

Capa:
DEPTO. DE ARTE DA TAQ

CIP-Brasil. Catalogacao-na-Fonte
Câmara Brasileira do Livro, SP

C629c Cohn, Gabriel, 1938-
Crítica e resignação : fundamentos da sociologia de Max Weber / Gabriel Cohn. — Sao Paulo : T. A. Queiroz, 1979.
(Biblioteca básica de ciencias sociais ; ser.3. : Teoria e método ; v.1)
Bibliografia.
1. Sociologia 2. Weber, Max, 1864-1920 I. Título.
17. e 18. CDD-301.01
79-0509 18. -301.045

Índices para catalogo sistemático:

1. Sociologia : Teorias 301.01 (17. e 18.)
2. Ueber. Max : Teorias : Sociologia 301.045 (18.)

Proibida a reprodução,
mesmo parcial, e por qualquer
processo, sem autorização
expressa dos editores.

Direitas reservados
T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA.
Rua Joaquim Floriano, 733 — 4º
04534 Sao Paulo, SP
1 9 7 9
Impresso no Brasil

"Faco ciência para saber quanto posso suportar" — Max Weber

"Quanta verdade *suporta*, quanta *verdade* ousa um espirito?" — F. Nietzsche

"Quem fala em vencer? Sobrelevar e tudo"
— Rainer Maria Rilke

Sumario

Introdução (XI)

PARTE I — IDÉIAS E SITUAÇÕES

1. O mundo dividido (3-13)
2. Dilthey e a hermenêutica (15-34)
3. Simmel e a depuração das formas (35-50)
4. Windelband, Rickert e os valores (51-65)
5. A controversia metodologica (67-74)

PARTE II — COERÊNCIA E COMPROMISSO

1. Racionalidade e compreensão (77-88)
2. Cultura e sentido (89-100)
3. Weber, Nietzsche e a crítica dos valores (101-113)
4. Dominacao e dialética (115-123)
5. Caráter, destino e historia (125-134)
6. As armadilhas da coerencia (135-149)

Bibliografia citada 151

Índice onomastico 158

uç

Este trabalho está voltado para a reconstrução crítica do esquema conceitual da Sociologia de Max Weber, visando a caracterizar o que ele tem de específico e assinalar o modo adequado de **incorporá-lo e usá-lo**. Obviamente ele reflete a minha própria concepção daquilo que é relevante e sobretudo atual no pensamento desse autor clássico. Por isso não tenho a pretensão de oferecer uma exposição **didática** e tampouco um exame exaustivo dos temas e problemas **pertinentes**. Neste ponto estou levando Weber ao pé da letra: assim como ocorre com o conjunto dos **fenômenos** sociais, uma obra científica não é suscetível de análise exaustiva mas só pode ser tratada de maneira fecunda mediante uma ênfase seletiva sobre aqueles aspectos que realmente importa explicar. O que fiz foi empenhar-me em não recuar diante de nenhuma questão relevante para a linha de argumentação adotada; mas, muita coisa importante foi excluída, não por **negligência** mas simplesmente porque do contrário se abriria ainda mais meu leque de preocupações, sem que o tratamento forçosamente sumário a que esses problemas seriam submetidos conduzisse a resultados apreciáveis.

Isso se aplica especialmente a tendências recentes de interpretação do pensamento weberiano e dos seus conceitos básicos. É por isso que certos nomes, cuja ausência no texto poderia causar estranheza a alguns, somente são mencionados ou simplesmente não aparecem. É o caso, por exemplo, do influente especialista em **metodologia** científica **Carl Hempel** (que compareceria como representante de toda uma tendência) ou então de um ilustre suposto precursor, o sociólogo Ferdinand **Toennies**, responsável pela disseminação do par conceitual "comunidade e sociedade", cuja irrelevância substantiva para meu tema nem me dei o trabalho de demonstrar. De certo modo, isso vale também para um tema contraditório na bibliografia e que por isso mesmo não retomei mais detidamente, que é o das **rela-**

cdes entre as obras de Weber e Marx. Aqui, o caso é um pouco diverso, pois, embora não haja um capítulo dedicado a ele, o confronto entre ambas é repetidamente apontado e constitui na realidade uma das fontes inspiradoras de todo o trabalho. Essa inspiração deriva da impressão, que se foi consolidando em mim ao longo dos anos, de que grande parte daquilo que passa por ser análise marxista na Sociologia é perfeitamente compatível com o esquema weberiano, sem que isso signifique em absoluto que essas duas linhas de pensamento sejam compatíveis entre si. Cada qual deve ser tomada pelos seus respectivos méritos — e é claro que se eu não estivesse convencido dos méritos intrínsecos do esquema weberiano não teria escrito este livro. De qualquer modo, não se trata de defender este contra aquele, mas de assinalar sem margem para equívocos a especificidade de cada qual e com isso recordar que também nesse caso as posições **ecléticas** são insustentáveis.

A organização básica do livro é a seguinte: na primeira parte procuro localizar **as** fontes do pensamento weberiano, numa perspectiva crítica que envolve o exame das implicações de linhas de pensamento crucialmente associadas à obra de Weber, no mais das vezes com o fito de demonstrar que a relação entre elas e o esquema conceitual weberiano é mais tênue do que se supõe. Isso se aplica **especialmente** ao peso que, conforme sustenta a maioria dos comentaristas, a obra do filósofo Heinrich Rickert teria tido na elaboração das ideias fundamentais de Weber, o que no meu entender não ocorre. O trabalho já estava redigido quando meu colega José Jeremias de Oliveira Filho chamou-me a atenção para um livro recente do sociólogo americano Thomas Burger (citado na bibliografia) cuja tese é **exatamente** oposta a minha nesse particular e, por conseguinte, em todo o resto. A análise de Burger é de boa qualidade mas não me convenceu, o que não admira pois sou suspeito. Convém, portanto, que essa fonte alternativa fique aqui registrada, para exame pelos interessados.

Na segunda parte o pensamento de Weber assume o lugar central da análise e então todo o esforço se concentra na busca daquilo que é específico a ele e fecundo como perspectiva metodológica com validade atual. Nela procura-se demonstrar que os aspectos usualmente considerados fundamentais nesse esquema — especialmente o recurso a "compreensão" do sentido e a construção de "tipos ideais" — só ganham sentido a luz daquilo que para mim constitui o aspecto decisivo e nuclear de toda a concepção metodológica de **Weber**: a ideia da autonomia das diferentes esferas da ação social.

O exame do esquema conceitual weberiano, feito com base no que ficou **dito-na** primeira parte, tem como premissa a ideia de que se trata de uma linha de **pensamento** altamente coerente de ponta a ponta e de que, se ela conduz a dilemas insolúveis no seu interior, is-

so deriva da sua própria coerência e exprime não somente seus limites mas também sua força. Nisso está envolvida uma concepção que contrasta com numerosas interpretações correntes: a de que não há qualquer descompasso entre a metodologia formulada por Weber e suas análises concretas. É por isso que não me preocupo com a circunstância de que boa parte da minha argumentação está baseada nos textos metodológicos de Weber e de que não haja um exame específico e circunstanciado de pelo menos uma de suas análises de situações empíricas, visto que no meu entender aquilo que ele diz acerca do que pretende fazer **realmente** concorda com o que faz. A conclusão a que se chega, mais **sugerida** que examinada a fundo, é a de que o esquema weberiano é especialmente poderoso quando se trata de analisar processos que envolvam a caracterização da relação de forças num processo social dado e, de modo geral, que o seu ponto forte está na contribuição que pode dar ao estudo de situações **empíricas** de conflitos de interesses e de poder, sempre que eles sejam tomados nas suas manifestações particulares.

Do ponto de vista da leitura e levando-se em conta que um trabalho desta natureza inevitavelmente é denso, creio que, a despeito do encadeamento da argumentação, é perfeitamente possível partir diretamente para a segunda parte e somente depois completá-la com a primeira, sempre que a discussão de pontos mais específicos em Weber for de interesse prioritário para o leitor. Uma solução alternativa, para quem desejar abreviar a chegada ao **tratamento** de Weber sem deter-se de imediato nas elaborações mais amplas, seria a de ler primeiro os capítulos 1 e 5 da primeira parte e passar para a **segunda** parte, reservando-se os capítulos restantes para a complementação da leitura, sempre tendo em vista que do ponto de vista da obra como um todo eles são indispensáveis.

A circunstância de dedicar-se toda uma parte do trabalho à discussão de linhas de pensamento que tem afinidades reais ou supostas com a de Weber, e de constantemente introduzir-se no exame do **próprio** Weber referências comparativas a outros autores não significa que minha preocupação central seja a de rastrear eventuais influências sobre a obra weberiana, nem a de expor sua gênese e formação. Meu objetivo real é diverso e de certa forma mais ambicioso. Para além dos confrontos e aproximações entre o esquema weberiano e outros, interessa-me captar a presença do contexto em que a obra foi produzida no próprio interior **dos** seus conceitos básicos e da sua **articulação**, em que ele está presente sob a forma dos seus pressupostos fundamentais. No fundo **o** que importa é a análise imanente da **obra**, para mostrar como ela traz, inscrita em cada um dos seus conceitos e no conjunto deles, a marca e os limites das condições históricas e sociais concretas que orientaram sua produção. A referência a terceiros deve operar aí como elemento de controle e, em vários momentos,

como dimensão **polêmica** contra as análises que buscam entender um pensamento coerente e original a partir do seu exterior; e nisto reflete-se também o próprio estilo de Weber, que sempre definiu suas ideias em contraste com as de outros.

Ainda quanto ao plano do trabalho, cabe observar que sua formulação original previa um exame crítico da incorporação de Weber pela reflexão sociológica brasileira, visto que sua presença é extremamente **marcante** entre nós e encontra-se nos trabalhos mais importantes. Como de resto seria de esperar, acabei constatando que esse tema exigiria um exame prolongado e com amplitude suficiente para constituir trabalho autônomo. Assim, acabei optando por somente indicar as grandes linhas em que isso poderia ser feito, embora continue achando que o tema vale a pena.

A primeira versão deste trabalho, que aqui se apresenta totalmente revista e consideravelmente ampliada, foi apresentada em novembro de 1977 em forma de tese para concurso de livre-docência na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, quando foi arguida por banca formada pelos professores Mario Wagner **Vieira** da Cunha, Michel Debrun, Raymundo Faoro, Francisco Correa Weffort e **Azis** Simão. Recei o não ter sabido incorporar devidamente as críticas e sugestões recebidas naquela ocasião; mas esforcei-me por fazê-lo.

Numerosos colegas e amigos incentivaram-me de variadas maneiras, todas extremamente significativas para mim, durante a realização do trabalho. Isso foi feito num clima de simpática **espontaneidade**, que não comporta a formalidade do 'agradecimento' nominal. Espero poder manifestar-lhes minha gratidão no mesmo nível.

Quanto às vítimas diretas do penoso processo de gestação da coisa, só posso dizer que se conduziram estoicamente. **Amélia** Cohn soube, como sempre, dar seu apoio no momento certo e aparar com bom senso os meus delírios mais descabelados. Quanto a Clarice e Sérgio, ela já era veterana de cataclisma semelhante e ele soube suportar até o limite os horários absurdos e o comportamento particularmente estranho do pai. Enfim, souberam ambos, à sua maneira, compreender o sentido das minhas ações e fizeram o essencial de sempre, que é manter a casa cheia de alegria.

Finalmente, **quero** fazer uma referência especial aqueles que, numerosos demais para serem nomeados, **são** em boa medida os responsáveis pelo amadurecimento das ideias aqui apresentadas, ao longo dos anos em que tenho convivido com eles: os estudantes com quem tive oportunidade de debater-las, no curso de Ciências Sociais da USP. A eles gostaria de dedicar este trabalho.

São Paulo, janeiro de 1979

PARTE I

Ideias e Situações

O mundo dividido

No período 1911-1912 Max Weber estava no ápice da sua atividade intelectual. Preparava-se para produzir suas análises de maior fôlego, que **resultariam** nos trabalhos comparativos sobre a "ética **econômica**" das grandes religiões mundiais, ao mesmo tempo que já havia assumido a redação daquilo que seria *Economia e Sociedade* e preparava o seu grande artigo, publicado em 1913, sobre "Algumas categorias da Sociologia compreensiva". Sua posição na vida **intelectual** alemã já estava consolidada pela publicação das suas grandes análises históricas, do estudo sobre A *ética protestante e o espírito do capitalismo* e seus desdobramentos, dos seus grandes escritos **metodológicos**; tudo isso concentrado, no essencial, no período 1903-1905. É nesse momento decisivo que ele, sempre interessado por música, toma conhecimento pela primeira vez do modo de apresentação das grandes partituras musicais. Através de uma pianista amiga, examina as partituras de *Tristão e Isolda*, de Wagner, e comenta:

"Essa é a técnica de escritura que me faz falta. Com ela a minha disposição eu poderia finalmente fazer o que deveria: dizer muitas coisas separadas, uma ao lado da outra, mas simultaneamente." (Baumgarten, 1964: 482-483.)

Essa frase define, como nenhuma outra, o espírito do **empreendimento** científico weberiano. Não é difícil imaginar o fascínio de **Weber** por essa escritura que permite tratar de modo simultâneo o desenrolar rigorosamente coerente de temas que correm, conforme a lógica de cada qual, por linhas paralelas, para no final formarem um todo construído pela vontade livre mas disciplinada de um pensamento criador: a obra. Esta obra específica, que poderia ser outra; e que demanda uma interpretação entre múltiplas possíveis, não porque careça de lógica própria, e sim porque a ordenação das suas **par-**

tes não lhe é imposta de antemão mas resulta de um trabalho construtivo.

É um acaso feliz que essa constatação se desse no contacto com a obra de Wagner, essa figura que, ao lado de algumas outras da grande tradição cultural ambigualmente "burguesa" alemã — Goethe, Nietzsche, Thomas Mann, sem falar no acorde dissonante de Marx — ensinaria todo um ensaio específico sobre as "afinidades eletivas" que marcam o pensamento de Max Weber; coisa que, em infima parcela e entre outras, se procurara fazer aqui. Nesse caso específico, as afinidades e as diferenças fundamentais tornam-se nítidas se recorrermos aos comentários de Adorno sobre Wagner.

"Sob a tenue capa do andamento contínuo Wagner triturou a composição em *leitmotive* alegóricos enfileirados qual coisas. Tais motivos escapam as exigências da totalidade formal da música tanto quanto as da 'simbolização' estética. Subtraem-se, em suma, a tradição do idealismo alemão. Na medida mesma em que a música wagneriana se consome como estilo, esse estilo não é sistema no sentido do fechamento logicamente consequente, da pura conexão imanente entre o todo e as partes. Precisamente isso tem seu aspecto revolucionário. Na arte, tanto quanto na Filosofia, os sistemas buscavam engendrar, a partir de si próprios, a síntese da multiplicidade. Nisso elas na realidade se orientavam sempre para uma totalidade já dada mas tornada problemática, cujo direito de existir eles contestavam, para tornar a criá-la por seu próprio intermédio. É nisso que Wagner põe um fim (...). Wagner torna o material incomparavelmente mais maleável para o compositor do que jamais o fora. A máxima dessa concepção de forma esta enunciada de maneira lapidar no diálogo estético dos *Mestres Cantores*: 'Como devo começar segundo as regras? — Proponham-nas vocês próprios, e depois sigam-nas!'" (Adorno, 1964: 47-48, 49.)

Até aqui predominam as afinidades, como se procurara demonstrar mais adiante. A diferença fundamental, que ao menos em parte reflete meio século de distância na história alemã, encontra-se precisamente na concepção final da relação entre as partes e o todo, uma vez atomizado o todo para compor a obra. Segundo Adorno, em Wagner "o todo deve tornar-se dominável pela divisão nas suas unidades mínimas, obedecendo a vontade do sujeito livre e soberano". Mas, "o momento totalitário-dominador da *atomização* já predomina; aquela *desvalorização* do momento singular em face da totalidade, que exclui os efeitos recíprocos legítimos, dialéticos". Aqui, mais talvez do que simples diferenças, temos como que afinidades com os sinais trocados. Impossível não mencionar aqui o comentário de Adorno sobre o significado disso em Wagner:

"Não é a nulidade do singular que confere a totalidade o seu caráter perverso, mas sim que o átomo, o motivo característico, por imposição mesmo do seu ser característico, tem que aparecer como se fosse algo, e nunca cumpre essa pretensão. Assim, os temas e os motivos combinam-se para converter-se em algo como uma pseudo-história." (Adorno, 1964: 51.)

Em suma, Wagner procede com seus motivos atomizados no domínio da arte tal como Weber se sentiria tentado a fazer no domínio da ciência: de modo estritamente "nominalista", mas tendo como alvo chegar a um todo significativo com validade objetiva enquanto *obra*, ou, mais precisamente, enquanto *composição*.

Composição. Essa é realmente uma palavra-chave para o adequado entendimento da obra de Max Weber e para sua correta assimilação na pesquisa. Ela aparece com toda a clareza numa advertência de fundamental importância que Weber faz já na sua obra mais célebre, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Ao dispor-se a falar sobre o "espírito do capitalismo", ele assinala que tal entidade não pode ser definida de antemão, mas que corresponderia a um "indivíduo histórico" construído para fins de pesquisa e conforme o ponto de vista do seu significado cultural. A ênfase no caráter *construtivo* da formação de conceitos na análise histórica e sociológica já é evidentemente fundamental, e desde logo permite distinguir Weber do seu antípoda Durkheim, para quem a adequada *definição* previa do domínio a ser coberto pela pesquisa no interior de um sistema objetivamente já dado é condição primordial para qualquer análise sociológica. Mas Weber vai mais adiante.

"Tal conceito histórico — escreve ele — uma vez que se refere em seu conteúdo a um fenômeno significativo por sua *particularidade* individual, não pode ser definido (ou seja: 'delimitado') segundo a fórmula *genus proximum, differentia specifica*, mas deve ser gradualmente *composto* a partir das suas partes constitutivas singulares, a serem tomadas da realidade histórica." (Weber, 1972:30.)

Mais adiante este ponto será retomado no presente trabalho, na medida em que uma das suas teses centrais é a de que muitos dos equívocos cometidos por comentaristas e seguidores de Weber derivam da insuficiente atenção prestada a esse ponto nuclear do pensamento weberiano. Seguramente são raros os comentaristas que se dão inteiramente conta da importância dessa formulação, e não será por acaso que entre esses poucos esteja novamente Adorno, ainda quando as referências a Weber sejam puramente ocasionais em sua obra (Adorno, 1966:147-148).

O exemplo da reação de Weber a técnica de escritura musical remete ainda a outro aspecto significativo, que também tem a ver *dire-*

tamente com as bases mesmas do seu estilo de pensamento. Ele diz respeito à sua atitude diante do problema da divisao do trabalho, sobretudo na **área** intelectual. Weber sentiu, como poucos, as consequencias daquilo que, como lembra Lukacs em passagem a ele dedicada na qual retoma de maneira sumaria seu estudo sobre a **reificacao** em *Historia e consciencia de classe*, e um traco especifico do proprio desenvolvimento do capitalismo, ou seja, nele "as classes dominantes **também** estao submetidas a divisao do trabalho" (Lukacs, 1968:49-55). Se admitirmos que Weber nunca abandonou a posicao assumida de maneira um tanto brusca no seu Discurso Inaugural como professor de "Ciencia do Estado" na Universidade de Freiburg, em 1895:

"Sou membro das classes burguesas, sinto-me como tal e fui educado nas suas concepcoes e ideais" (Weber, 1971:20),

e se lembrarmos ainda que, segundo ele proprio, essas "classes burguesas" nao revelavam qualificacoes politicas para preencherem plenamente os papeis dirigentes na nacao alema (Weber, 1971:23), entao sua **posicao** critica e ambigua em relacao a esse problema constitui tema a ser melhor examinado.

O exame desse tema, que nos ocupara doravante nessa primeira parte do trabalho, permitira destacar as solucoes metodologicas e os conceitos fundamentais a que Weber chegou, num processo que tem algo de paradoxal, a luz das suas formulacoes metodologicas explicitas. Com efeito, todo o arcabouco metodologico weberiano esta construido sobre uma sequencia de dualidades, articuladas em torno de uma que é dominante: racionalhao-racional. Entre os polos dessas dualidades supoe-se que as opcoes dos agentes deveriam ser inequivocas, no caso puro. Ocorre que, na trajetoria intelectual que conduziu a elaboracao do seu esquema, Weber viu-se continuamente engajado em polemicas que envolviam posicoes fortemente **contrastantes**. E as solucoes por ele propostas no mais das vezes envolviam a primeira vista mais propriamente um compromisso que adesao clara a uma posicao e rejeicao da outra. Enfim, Weber tinha uma profunda experiencia pessoal de que, se podemos construir analiticamente opcoes puras, no universo empirico seus limites **são** mais dificeis de serem tracados. E como se as suas dificuldades para aderir a uma posicao inequivoca e excludente no interior dos embates teoricos e **metodologicos** em que se envolveu se refletissem as avessas na enfase rigorosamente dualista do seu esquema analitico.

Na realidade, a atitude de Weber em face da divisao de trabalho intelectual, cujas manifestacoes e efeitos ele acompanhava de perto na sua atividade academica, e igualmente ambigua. Entre a **especiali-**

zacao fragmentadora e a sintese integradora, ele acaba recusando ambas; uma posicao dificil, sem duvida, mas responsavel por uma das multiplas dimensoes em que o pensamento weberiano ganha dinamica a partir da tensao sempre presente entre oposicoes insoluveis. Sua solucao pessoal, e explicitamente entendida como um ato heroico — "quero ver o quanto consigo suportar" — e no sentido de reunir em si, como uma especie de negacao individual da especializacao, o dominio das mais variadas areas de investigacao historico-sociais: da Historia a Teoria do Direito, da Economia a Sociologia e, **permeando** tudo isso, a Teoria Politica e a intervencao ativa nos problemas contemporaneos. "Cabe-nos — dizia ele inspirando-se em Goethe — fazer frente às exigencias do dia."

Essa absorcao infatigavel de conhecimentos nao conduziu, no entanto, a uma sintese teorica acabada, e muito menos deu-lhe condicoes para estabelecer quaisquer nexos que nao externos entre teoria e pratica. E, o que é essencial, esse erudito universal repudiava qualquer busca de sistemas totalizadores, tanto no dominio das ideias quanto na realidade empirica. O resultado é que temos em Weber uma figura proteica, capaz de assumir as mais diversas formas e ocupar os mais diferentes lugares na sua vida intelectual, sem na **realidade** de definir-se por nenhuma delas nem buscar articula-las entre si, salvo no plano de uma coerencia puramente subjetiva, que ganharia forma conceitual na sua ideia de uma "etica de responsabilidade". O homem que se apresenta, numa primeira aproximacao, como a negacao individual do parcelamento das atividades no plano social acaba se revelando um individuo tanto mais dividido internamente, e consciente disso: "Limitar-se a um trabalho especializado, por conseguinte, renunciar a universalidade faustiana do homem e a condicao de toda atividade valiosa no mundo moderno; assim, hoje a 'ação' e a 'renuncia' condicionam-se fatalmente uma a outra" (Weber, 1972a: 203.)

Onde Weber foi buscar os fios para sua infundavel **urdidura**? A resposta é tao desconcertante quanto a sua figura e a sua obra: do conjunto da cultura alema da sua epoca, nada menos. Nao houve uma so corrente de pensamento a qual ele tenha ficado indiferente e, o que é mais importante, nao ha tendencia particular a qual ele possa ser filiado. Considera-lo, como é comum, um **representante** nas ciencias sociais de tal ou qual escola filosofica "neokantiana" da epoca é uma grosseira simplificacao. Pode-se, no maximo, demonstrar — pelo menos é o que sera repetidamente sugerido neste trabalho — que ha uma figura singular no pensamento alemao em relacao a **qual** as afinidades de Weber **são** nitidas: Friedrich Nietzsche. De qualquer forma, a universalidade do pensamento weberiano comporta uma

restricao importante. E que ele absorveu as mais variadas tendencias da cultura *alemã* da sua epoca. Isso inclui, e claro, a inevitavel viagem a Itaiia em busca de formacao artistica (visto que a viagem aos Estados Unidos *lhe* rendeu mais material para investigacao do que inspiracao *intelectual* nova). Nos seus escritos, pelos menos, relativamente pouco *transparece* de um *contato* mais intimo com o pensamento europeu em geral, embora ele obviamente existisse, sobretudo na esfera artistica. Sua universalidade, assim como muito de sua reflexao politica, esta sob o signo da *nacao*.

Uma *nacao* bem singular, por sinal. Retardataria no cenario europeu, unificada por Bismarck a custa de numerosos compromissos, industrializada mas sem uma burguesia capaz de disputar a *hegemonia* com os grandes senhores rurais, dotada ao mesmo tempo do mais poderoso e bem organizado (em termos de acao rotineira) movimento operario da Europa. Uma *nacao* cuja visao politica se lancava para o Leste e a cultural para o Oeste, como aponta o autor da caracterizacao da Alemanha como "*nacao retardataria*" e que, citando Nietzsche, ve os alemaes como sendo "*de anteontem e de depois de amanhã*, mas nao de hoje" (Plessner, 1974: 54). Enfim, uma *nacao* dividida e defasada, cujo peso na reflexao weberiana so pode ter contribuido para acentuar o carater da sua trajetoria, *marcada* por dilemas insoluveis. Pode-se mesmo adiantar, neste *contexto*, que *não* tera sido a presenca de um capitalismo moderno na Alemanha que levou Weber a concentrar sua atencao sobre a relacao entre a conduta economica racionalizada em moldes capitalistas e uma etica religiosa de fundo puritano. Muito mais que isso, sua pesquisa serviu-*lhe* para visualizar por mais um angulo a singularidade da sua *nacao*, na qual a etica religiosa predominante era de cunho luterano, bem mais congruente com uma postura de sudito obediente do que com uma acao inovadora, como assinalou o proprio Weber (e, antes dele, Marx).

Seria precipitado, no entanto, deduzir disso a ideia de que ao pensamento de Weber falte coerencia. Ao contrario, o ponto de vista a ser aqui defendido e o de que a reflexao weberiana desemboca em dilemas insoluveis precisamente por ser implacavelmente coerente e *impelida* por uma audacia intelectual que nao permite recuos faceis diante das suas consequencias. Os proprios compromissos que ele busca frequentemente entre linhas de pensamento opostas deverao ser examinados, nao como recuos mas como passos no estabelecimento de uma *orientação* propria e inovadora; naquilo que *lhe* pareciam questoes de base ele nunca transigiu. Nesse ponto fundamental nao ha como discordar da *posição* assumida por um interprete tao qualificado como Wolfgang Mommsen:

"Durante toda a sua vida Max Weber empenhou-se a fundo, com um rigorismo quase autodestrutivo, em pensar as suas *posições* radicalmente ate o fim, ao *invés* de contentar-se com vias medias e compromissos cômodos, mesmo quando isso conduzia, no final, a contradicoes e mesmo aporias insoluveis." (Mommsen, 1974: 455.)

A questao, com a qual Mommsen necessariamente so se preocupa de passagem, consiste em rastrear as marcas disso na obra weberiana, ate mesmo na formacao dos fundamentos teoricos da sua analise.

Na realidade, se em relacao a Weber pode-se falar em compromissos buscados entre posicoes divergentes, e preciso esclarecer desde logo que eles assumem uma forma muito singular na sua obra. Jamais derivam do empenho em aceitar e tornar compatíveis posicoes opostas entre si, mas, ao contrario, decorrem de uma postura de refutacao polemica das posicoes dadas, tais como se apresentam, e da busca de uma *solucao propria* para as questoes tratadas. A autonomia, o carater independente da sua acao tambem como cientista, eram para ele ponto de honra, de tal forma que, na maioria das ocaes em que tomou posicao diante das controversias do dia, sua primeira atitude parecia ser a de desejar "*a plague on both your houses*". Acompanhemos, entao, esse processo de constituicao do pensamento weberiano, nos seus pontos fundamentais.

Todo o periodo de formacao do pensamento de Max Weber se da num contexto intelectual marcado pela preocupacao com um tema que só faz sentido numa *nacao retardataria*, as voltas com dificuldades para a construcao da sua propria historia. Essa questao dizia respeito a natureza e a propria inteligibilidade do processo historico. Em nenhum lugar da Europa do seculo XIX a Historia, como decurso real e como objeto do conhecimento, foi tao levada a serio como na Alemanha (ou naqueles Estados que, apos 1870, iriam constituir a *nacao* unificada sob a egide da *Prússia*). O problema da Historia era a obsessao de uma sociedade que oscilava entre encarar as revolucões burguesas europeias, que acompanhara a distancia mas cujos desdobramentos sentira diretamente nas guerras *napoleônicas*, como uma carencia ou entao como uma ameaca; e que mal tinha tempo para deter-se nisso, diante da presenca cada vez mais *marcante* das "*massas*" populares na sua vida politica.

É no dominio da reflexao alema que se constituiu, sobretudo *após* a Restauracao *pós-napoleônica*, a mais vigorosa corrente de pensamento conservador de cunho historicista. Vale dizer, daquela modalidade de pensamento que se opunha ao impeto racionalista, universalizante e analitico das ideias *iluministas* que iriam, em boa medida, alimentar o liberalismo e o positivismo de meados do seculo

em diante. Captacao, por processos irreduzíveis a razão analítica, de totalidades históricas singulares e concretas, de cujo caráter orgânico o próprio estudioso é participante. Essa era a palavra de ordem do historicismo conservador, contra a busca de elementos e regularidades universais no decurso histórico, articuláveis num quadro teórico de aplicação e validade gerais; ou seja, contra o "naturalismo" **positivista**. Servia ela também para combater a ideia de que o presente pudesse ser encarado de outra forma que uma totalidade espiritual, cujo caráter único retira sua legitimidade incontestável do próprio processo espontâneo da sua constituição ao longo dos séculos; ou seja, contra qualquer variante de "materialismo".

Na realidade, "a Alemanha fez com a ideologia do conservantismo o que a França fez com o Iluminismo. Explorou-a até o limite das suas conclusões lógicas". (Mannheim, 1959: 82.)

No caso, esse limite era dado por uma concepção radicalmente irracionalista e relativista do problema do conhecimento histórico-social. Tudo se passava como se a carencia de uma unidade econômica, política e social que se configurasse numa efetiva integração nacional, ainda a ser forjada, fosse compensada pela ideia de uma unidade cultural, traduzida na noção de "espírito de um povo". A expressão final disso era a rejeição de qualquer teoria (o pensamento conservador sempre teve o fascínio pelo "concreto"), em nome de um empirismo extremado que, a bem da verdade, ensejou um grande desenvolvimento das técnicas de pesquisa historiográfica.

Entre os nomes responsáveis pelo desenvolvimento da pesquisa histórica nesse período não é difícil encontrar um engajamento bastante claro nos problemas políticos contemporâneos. O mais ilustre entre eles, Leopold von Ranke (cuja memória está ligada, quando nada, a sua profissão de fé empirista — "narrar os fatos tal como ocorreram" — e relativista — "todas as épocas estão imediatamente perto de Deus"), nunca deixou de ser um porta-voz do pensamento conservador durante sua longa carreira. Na década de 30, combatia a ideia de transformações gerais no cenário europeu, sustentando que, "passados os efeitos das guerras revolucionárias, cada Estado voltara ao seu desenvolvimento particular" (Meinecke, 1919: 306). Após 1848, presta sua assessoria ao rei Frederico Guilherme IV, preconizando uma regulamentação das atividades dos trabalhadores manuais inspirada na disciplina militar (Hamerow, 1966: 211) e, mais tarde, converte-se em ideólogo do bismarckismo (Meinecke, 1919: 308 e seguintes).

O engajamento, no entanto, não era só do lado conservador. Sobretudo após 1840, quando a divisão **entre** o campo **conservador** e

o liberal passa a ganhar contornos mais nítidos, numerosos intelectuais e cientistas assumem a causa liberal e a reivindicação burguesa da unificação alemã. Agora, não se tratava só de literatos e historiadores (como o historiador Theodor Mommsen, que sonhava ter em Weber o seu sucessor) mas o recrutamento se dava em todas as áreas do saber. Um veículo para essas ideias era dado pelos congressos científicos, que reuniam representantes das várias regiões (Mommsen, 1949: 25-26).

A frustrada revolução de 1848 ensejou uma reorientação do campo de forças políticas, com a definitiva entrada em cena dos assalariados e pequenos proprietários urbanos, o que provocou uma rápida aproximação entre a aristocracia rural conservadora e a burguesia urbana liberal diante do "perigo vermelho". O grau em que a presença política do "Quarto Estado" desconcertou e alarmou os grupos dominantes na década de 40 pode ser avaliado se considerarmos que, ainda em 1830, um porta-voz conservador podia sustentar que

"as classes baixas do povo como tais não representam uma força política durável. Essa só pode ser transitória, como instrumento do partido mais atilado" (Mommsen, 1949: 171).

Já em 1848, a mobilização **autônoma** dos assalariados e do artesanato urbanos já foi encarada pelos próprios representantes mais avançados do movimento liberal burguês como um componente de peso no processo. Assim, o então ainda jovem fisiólogo Rudolph Virchow escrevia, em 1848, ao seu não menos liberal pai:

"Você está certo quando sustenta que foram essencialmente os trabalhadores que decidiram a revolução, embora eu creia que você, na província, não percebe plenamente que essa revolução não é simplesmente política mas fundamentalmente social." (Hamerow, 1966: 102)

Na realidade, Virchow compartilhava neste ponto, com o sinal trocado, da mesma ilusão que enchia de pânico os conservadores. É necessário lembrar que a Alemanha de 1848 ainda era fundamentalmente uma sociedade de base agrária (cerca de 75% da sua população era rural), e que as reações dos seus grupos dominantes aos sinais de diferenciação social e política que pressentiam eram desproporcionais em relação às condições especificamente alemãs, mas refletiam muito mais o temor da repetição daquilo que ocorria em outros países, **especialmente** a França. O essencial é que, desproporcionais ou não, essas concepções não eram totalmente destituídas de fundamento, e que, no conjunto, o processo contribuía muito mais para debilitar a burguesia alemã que para fortalecê-la, a ponto de Engels, em sua análise da revolução e contra-revolução na Alemanha, poder

observar que ela se desfigurava como classe e se convertia numa especie de "estamento" totalmente na defensiva.

As mudancas estruturais da sociedade, que ainda operavam mais no plano das ideias que no da realidade em 1848, converteram-se em processo real no quarto de seculo imediatamente seguinte. O crescimento economico, a industrializacao e a urbanizacao se desencadearam com um impeto sem precedentes na historia europeia. Multidoes de camponeses foram expelidos das terras que ocupavam e nas quais ainda ha pouco reinava um regime de vassalagem, seja por nao poderem pagar as rendas aos grandes senhores rurais, seja porque estes passaram a adotar a seu modo procedimentos capitalistas, preferindo contratar mao-de-obra sazonal e barata a operar com arrendatarios ou assalariados permanentes. Este ultimo aspecto, por sinal, foi analisado por Weber em relacao a Prussia Oriental quando, no seu Discurso Inaugural de 1895, apontava os riscos para a integridade nacional alema representados pela contratacao em massa de trabalhadores poloneses para tarefas especificas, em detrimento dos **camponeses** alemaes.

Nos centros industriais, uma sociedade ainda "arcaica" sob muitos aspectos lutava com os problemas da incorporacao acelerada da tecnologia mais avancada, fazendo aquilo que Veblen, no seu estudo sobre *A Alemanha Imperial e a revolucão industrial*, caracterizaria como uma combinacao entre "o estadio mais avancado e mais eficiente das artes industriais" e o "medievalismo quase intacto do esquema institucional" (citado em Dahrendorf, 1969: 32-33). Isso significava, desde logo, uma atencao especial para a pesquisa pura e aplicada no dominio dos processos naturais: quimicos, fisicos e conexos. Dai deriva o desenvolvimento de um estilo de pensamento de fundo positivista, que viria a ser representado pela figura caracteristicamente alema do cientista-filosofo, como Helmholtz, Hertz, Mach. Ao mesmo tempo, no dominio da reflexao sobre os processos historico-sociais, nao so se fazia sentir a influencia das tentativas de fundo positivista para construir teorias gerais da sociedade em contraposicao ao empirismo particularizante do historicismo, como ganhava impulso o pensamento materialista revolucionario, especialmente de raiz marxista e vinculado a propria expansao de um movimento politico operario organizado. Finalmente, nao devem ser desprezadas as consequencias da entrada tardia da Alemanha no cenario imperialista europeu, que lhe conferiu carater especialmente agressivo e "voraz" (Lukacs, 1959: 54) e contribuiu para a redefinicao de qualquer componente "cosmopolita" nas concepcoes **da realidade** historico-social que se iam formando.

A expressao disso tudo no tocante a pesquisa historica e social pode ser identificada, no fundamental, por um ponto: a passagem de uma etapa de historicismo avesso a reflexao teorica e seguro quanto aos resultados das pesquisas empiricas produzidas para outra, em que a enfase vai-se deslocando da **area** das tecnicas e resultados da coleta de dados para as questoes de ordem teorica e metodologica. Os fundamentos teoricos e metodologicos do conhecimento nesse dominio assumem carater problematico, e o mesmo ocorre com categorias basicas que antes norteavam a historiografia sem serem questionadas, **a começar** pela principal, que e a da "unidade organica" do objeto. É como se, quanto mais a **dinâmica** historica concreta ganhava corpo, mais a reflexao sobre ela se tornava problematica. Operando num espaco exiguo, o pensamento academico alemao da **época** refluia sobre si proprio, interrogava-se sobre sua validade, questionava as condicoes mesmas para produzir um conhecimento cientifico do processo historico-social que nao subordinasse o transcorrer historico a faticidade natural nem conduzisse a Universidade, como organizacao burocratica a servico do Estado burgues em constituicao, a reforcar as correntes de pensamento contestador de tipo socialista. Em parte e por isso que a palavra de ordem "retorno a Kant" encontraria tanta receptividade; nao apenas porque por essa via se procurava encontrar terreno seguro para retomar problemas como os da razao, do determinismo e da liberdade, mas tambem porque, entre a critica do objeto e a critica do conhecimento, prevalecia a segunda.

Dilthey e a hermenêutica

A característica mais geral desse processo é a cisão, que se ia estabelecendo em nome de uma crítica ao positivismo, entre as "ciências da natureza" e as "ciências do espírito", ou "da cultura".

O tema foi levantado com toda a nitidez por Dilthey, quando se propôs, a partir de 1883, encaminhar sua "crítica da razão histórica" através de um exame dos fundamentos das "ciências do espírito": expressão ambígua que fora criada quando da tradução alemã, em 1843, do *Sistema de Logica* de Stuart Mill, cujo Livro VI trata das "moral sciences". Claro que o empreendimento de Dilthey nada tem em comum com a postura positivista de Stuart Mill, antes se opõe a ela. Já houve quem comentasse que Dilthey combateu o positivismo com as próprias armas que ele lhe oferecia (Hughes, 1967: 191). Observação análoga poderia ser feita em relação a sua crítica aquilo que encarava como concepções metafísicas presentes na historiografia do seu tempo; a começar pela noção de "espírito objetivo", tão entusiasticamente incorporada pelos hegelianos de direita e a qual ele recorreria nas suas últimas obras, procurando convertê-la em conceito científico de base empírica. Sua busca de fundamentos mais sólidos para o estudo do universo histórico-social pode também ser encarada pelo prisma da sua resistência ao relativismo e ao "nihilismo" (identificado com a obra de Nietzsche), que via como tendências nefastas em ascensão (Aron, 1964: 106-111; Glockner, 1968: 1046, 1049).

Dilthey revela em sua obra uma percepção muito aguda dos problemas que sua época levanta para o estudo dos fenômenos histórico-sociais. Seu pensamento articula-se em torno de três grandes oposições: entre o *mundo histórico* criado pelo homem e a *natureza* não criada por ele; entre a *explicação* dos fenômenos a partir do seu exterior, no caso da natureza, e a *compreensão* interna das obras humanas, no caso da história; e entre o *estudo de segmentos* isolados e

atomizados do real, no caso da natureza, e a *apreensão integradora* de formas de vivência nas "ciências do espírito". Por trás disso transparece cada vez mais fortemente o contraste entre a *vida* como fluxo contínuo e infinitamente rico da experiência humana e a *matéria* inerte, convite à abstração ou a ação meramente instrumental. Claro está que tudo isso implica traçar uma linha divisória nítida entre as "ciências da natureza" e as "ciências do espírito".

Interessa aqui assinalar, desde logo, o caráter problemático que a integridade do mundo humano assume para Dilthey. No seu pensamento redefine-se a ideia típica do pensamento conservador clássico, de que os homens tem os seus nichos assegurados num todo orgânico engendrado pelas ações dos seus antepassados e consolidado pelas suas próprias. Ao mesmo tempo, sua reserva com relação ao positivismo exprime sua relutância em aceitar não só a fragmentação de um mundo histórico em que a divisão do trabalho impõe a especialização crescente, mas também o caráter instrumental do pensamento técnico-científico, moldado para ensinar o controle do mundo exterior.

Nessas condições, Dilthey constrói, ao longo de quase meio século, um esquema teórico permeado de ponta a ponta por um motivo básico: a *unidade* para além da diversidade e, sobretudo, uma unidade cuja garantia de existência é a presença do *sentido*. O universo histórico-social, que é o objeto das "ciências do espírito", não é nem pode ser encarado como um grande agregado de eventos discretos. Há um processo maior que o atravessa, que é o da "vida"; e, nessa noção jamais bem definida por Dilthey, está a marca de uma concessão fatal a uma metafísica que ele desejava evitar tanto quanto o empirismo não-reflexivo dos positivistas. Talvez pudessemos interpretá-la, num plano simplesmente metodológico, como sua versão para uma ideia comum no idealismo alemão e que encontra uma expressão particularmente nítida no pensamento *lingüístico* de W. von Humboldt, quando este sustenta que a linguagem deve ser tratada como uma *energeia* e não como um *ergon*; não como coisa feita mas como processo (Cassirer, 1962: 120-121), desde que fique claro que a característica básica desse processo é a de ser *criador* de significados, de exibir a marca de uma *poiesis*.

Entretanto, o que interessa a Dilthey não é simplesmente a noção genérica de "vida", mas sua unidade constitutiva, a *vivência*. Toda a experiência humana é formada por vivências, e essa experiência é de caráter intrinsecamente histórico. Aqui, num plano que ainda é referido ao indivíduo como entidade a ser considerada, na sua qualidade de "unidade psicofísica" (na fase, portanto, em que Dil-

they ainda se propunha tomar uma psicologia "descritiva e desmembradora" como base para as ciências do espírito), três categorias aparecem para ordenar seu discurso. São elas: a *intersubjetividade*, a *memória* e a *biografia*, sendo que cada qual e elas entre si são articuladas pela presença do *significado*.

"A experiência na sua realidade concreta torna-se coerente através da categoria de sentido. Essa é a unidade que, através da memória, vincula o que foi vivido ou revivido. Seu significado não repousa em algo externo às experiências que lhes confere unidade, mas está contido nelas e constitui as conexões entre elas. (...) Onde se encontra o significado da vida de um indivíduo, de mim mesmo, de outro, ou de uma nação, não está claramente determinado pelo fato de tal significado existir. A sua presença é sempre certa para a pessoa que a recorda como uma série de experiências relacionadas. E apenas no último momento de uma vida que todo o seu significado pode ser captado. Em consequência, isso só pode ser feito por um momento, ou por outra pessoa que retraça essa vida. Assim, a vida de Lutero recebe o seu significado do fato de ela vincular entre si todos os eventos concretos nos quais a nova religiosidade foi aceita e absorvida. Isso forma, então, um segmento no contexto concreto mais abrangente do que ocorreu antes e depois. Aqui o significado está sendo considerado na sua forma histórica. Mas também é possível procurá-lo nos valores positivos da vida. Nesse caso, ele se relaciona com sentimentos subjetivos [de uma pessoa particular]." (Dilthey, 1968: 237.)

A experiência vivida, a vivência, não tem significado nem existência isolados, nem é indiferenciada. Ela pode ser examinada ao longo de dois eixos, claro que isoláveis só analiticamente. Um horizontal, que permite ver como se unifica nela o conjunto de relações que o sujeito mantém com outros, numa situação dada, de caráter intersubjetivo. O outro, vertical, permite ver como, através da memória, as vivências se articulam ao longo do tempo para constituírem uma biografia, uma história de vida. Esse segundo ponto é fundamental. Ele levanta a ideia de que o conhecimento do sujeito passa necessariamente pela *compreensão* do processo significativo da sua formação. Sugere também que esse conhecimento, obtido por via compreensiva, sempre será parcial enquanto o processo de constituição do sujeito ainda estiver em curso; e só no seu término que a compreensão poderá ser abrangente, e mesmo assim apenas no que tange ao segmento do transcorrer histórico representado por essa entidade que aí desempenha o papel de sede unitária de vivências, que é o sujeito.

Nesse ponto introduz-se um segundo tema, que mostra como, na realidade, um psicologismo (no sentido de um reducionismo) nunca esteve no horizonte de Dilthey, apesar de tudo. É que o sujeito indi-

vidual nunca é uma entidade isolada; ele se constitui intersubjetivamente, sua natureza é social e, sobretudo, cultural.

"O indivíduo isolado é ponto de cruzamento de uma multiplicidade de sistemas [como a arte, a religião e o direito] que se especializam de um modo cada vez mais sutil no curso do progresso da cultura",

escreve ele (Dilthey, 1956: 62-63), numa formulação que seria retomada, num registro mais especificamente sociológico, por Simmel. É por isso que

"a biografia [como recurso analítico] está limitada pelo fato de que movimentos universais se intersectam na vida individual; se quisermos compreendê-los precisamos buscar novos fundamentos fora do indivíduo. Não é possível para a biografia tornar-se científica. **Precisamos recorrer a novas categorias, figuras e formas de vida, que não emergem da existência individual.** O indivíduo é apenas o ponto de cruzamento para os sistemas e organizações culturais que fornecem a tessitura para a sua existência; como poderiam ser compreendidas através dele?" (Dilthey, 1968: 251.)

Aqui atingimos o ponto fundamental, no qual entra a história.

"Todas as questões acerca do valor da **história** encontram sua resposta nisso — que, nela, o homem chega a se conhecer. Não é por introspecção que compreendemos a natureza humana (...) O homem apenas se conhece na história, nunca pela introspecção; no fundo, é só na história que o procuramos." (Dilthey, 1968: 250, 279.)

Ao mesmo tempo, a história é suscetível de conhecimento porque é obra humana; nela o sujeito e o objeto do conhecimento formam uma unidade.

"O indivíduo é, por um lado, um elemento das interações [no sentido de "efeitos recíprocos"] da sociedade (...) que reage com uma orientação **volitiva** e uma ação consciente a influência delas, e ao mesmo tempo é a inteligência que contempla e investiga tudo isso." (Dilthey, 1956: 49.) Finalmente, "so o que o espírito cria é compreendido por ele". (Dilthey, 1968: 148.)

Nesse passo, chega-se a formulação final do esquema de Dilthey. Seus elementos são: **vivência, expressão e compreensão**. A vivência aparece, nesse ponto, como **algo especificamente social** (pela sua dimensão intersubjetiva) e cultural (pela sua dimensão significativa), para além do seu nível psicológico ou mesmo biológico. Trata-se de um ato de consciência, que propõe e persegue fins num contexto intersubjetivo. Das interações nas múltiplas esferas desse contexto resulta, no decurso do processo histórico, a expressão estruturada dessas vivências. A objetivação dos resultados das interações huma-

nas ganha corpo nas diversas formas de manifestação de um "espírito objetivo", entendido aqui mais propriamente de modo análogo aquilo que hoje chamaríamos "sistema cultural", no sentido convencional do termo assumido nas ciências sociais, do que com referência às suas aparentes ressonâncias hegelianas. Arte, filosofia, religião, ciência são expressões desse caráter objetivo que a experiência histórica, intersubjetivamente constituída, assume.

"O mundo espiritual, como sistema de efeitos [recíprocos], distingue-se da ordem causal da natureza pelo fato de que, conforme a estrutura da vida espiritual, cria **valores** e realiza **propositos** (...) A vida histórica é criativa; ela constantemente produz bens e valores e todos os conceitos disso são reflexos da sua atividade." (Dilthey, 1968: 153.)

Esse processo pode também ser interpretado, na melhor linhagem do pensamento idealista alemão, como um processo de **formação**, de "educação" ou, literalmente, "cultura" do gênero humano, na medida em que os produtos culturais que exprimem os resultados das interações dos homens são reincorporados por eles na sua experiência, num processo de reflexão (Habermas, 1971: 187). Essa concepção, que supõe a persistência de vínculos orgânicos entre os sujeitos e os resultados da sua atividade seria abandonada pelos seguidores mais diretos de Dilthey, especialmente por Simmel.

O esquema de Dilthey articula-se, portanto, em torno do movimento de ir e vir que ocorre entre a vida (como conjunto de **vivências**) e as formas objetivas que seus resultados assumem na sua expressão, sendo que a categoria básica que permite entender essa passagem é a de compreensão. Trata-se de posição deliberadamente voltada contra os procedimentos abstratos de construção de hipóteses acerca dos dados, na medida em que ele nega que se possa, no domínio das ciências do espírito, "pressupor" algo acerca dos processos em estudo. A referência as "vivências" visa a preservar esse caráter imediato, não trabalhado previamente pelos conceitos, do acesso aos fenômenos nesse domínio, no qual só é possível compreender aquilo de que o próprio intérprete (pois é de **interpretação** que se trata, e não de observação) é também o produtor; ou seja, os propositos, os fins e os valores, ainda que ao intérprete caiba mais propriamente **reproduzi-los**, na sua tarefa de reconstituir o processo da sua produção primeira.

"As ciências da natureza **ordenam** os fenômenos **conforme os seus meios construtivos**, na medida em que promovem, através da **abstração**, a congruência entre os fenômenos a serem ordenados e esses meios construtivos. Em confronto com isso, as ciências do espírito ordenam na medida em que primordial e principalmente retraduzem para a vida espiritual, da

qual se originou, a inesgotável realidade histórico-social, tal como ela somente nos é dada, na sua aparência externa ou nos efeitos ou como simples produto, como sedimento objetivado da vida. Naquelas, portanto, a abstração; nestas, inversamente, a retratação para o pleno processo vital, mediante uma espécie de transposição." (Dilthey, 1964: 265.)

Não se trata, portanto, de uma simples captação empática de processos psíquicos de sujeitos individuais, mas da compreensão ou decifração dos sistemas significativos gerados na existência histórica, através de uma caminhada contra a corrente, que vai do resultado ao processo da sua criação. O conhecimento do mundo cultural não se distingue daquele do mundo natural apenas porque é feito "a partir de dentro" e não pela observação e formação de hipóteses externas ao objeto. Importa também lembrar que a relação entre as partes e o todo nos sistemas culturais é intrinsecamente significativa. O seu caráter fundamental é que ela se dá pela presença do significado tanto na interação particular quanto na expressão objetiva dos seus resultados, permeando, portanto, a parte e o todo. Mesmo quando ainda procurava a base última para as ciências do espírito numa psicologia, Dilthey pensava em algo diverso de uma psicologia analítica, que persegue as unidades mínimas dos processos psíquicos. Sua atenção, ao contrário, concentrava-se em uma psicologia "descritiva", capaz de "desmembrar" o seu objeto, tomado como sistema, tendo em vista não apenas encontrar as articulações da sua estrutura mas reconstituir o processo da sua constituição. Tanto os elementos do sistema quanto ele próprio tiram o seu caráter significativo da sua própria constituição temporal, da sua formação biográfica ou histórica.

Entre biografia e história, por sua vez, há uma continuidade. Na realidade, Dilthey as vê como formas análogas de exercício de uma *memória*. A biografia individual, como sequência articulada de vivências, está saturada de história, e encontra nela a sua expressão final. De certo modo, Dilthey já levantava a questão que, duas gerações mais tarde, Wright Mills reclamaria como sendo nuclear para uma sociologia dotada de imaginação: a dos vínculos entre biografia e história (Wright Mills, 1965: 12). Com uma consequência séria, contudo. Se aceitarmos a interpretação segundo a qual uma das preocupações de Dilthey era repelir o relativismo, então é forçoso reconhecer que ele falhou nesse intento. Primeiro, pela sua insistência em tomar os sistemas particulares com que a ciência lida em cada momento como totalidades "centradas", cada qual com seu núcleo singular de sentido.

"Cada unidade do mundo do espírito tem seu centro em si próprio. Assim como o indivíduo, cada sistema cultural, cada comunidade tem um ponto focal em seu interior, Nele, uma concepção da realidade, um es-

quema valorativo e a produção de bens são ligados num todo. [Assim] as diferentes unidades das quais deriva a atividade criadora são articuladas em contextos histórico-sociais mais amplos: nações, épocas, períodos históricos." (Dilthey, 1968: 154.)

Isso sem dúvida previne contra a atomização positivista dos fenômenos, mas é em princípio incompatível com a localização de princípios e regularidades mais amplos, que permitam estabelecer vínculos objetivos entre épocas, nações ou outras totalidades do gênero. Por essa via, não há como transcender a perspectiva historicista, com sua ênfase intrinsecamente relativista no caráter singular de cada totalidade histórico-social.

Cumprido lembrar, no entanto, que Dilthey dispõe de um recurso analítico bastante eficaz para tentar contrabalançar essa tendência. Trata-se da noção de *sistema*, que lhe abre o caminho para tentar extrair o melhor de dois mundos: enfatizar o caráter singular de cada totalidade tomada de per si e, através do uso intensivo da relação *parte/todo*, sugerir que cada totalidade singular é centrada em si própria nem por isso deixa de poder ser encarada como parte de um todo maior. Dilthey tenta fazer frente a esse problema mediante a ideia de que as próprias ciências do espírito, ainda que diferenciadas entre si e referidas cada qual a um sistema de interações particular, articulam-se elas próprias num sistema. Esse sistema de ciências do espírito, por seu turno, não é de caráter formal, mas intrinsecamente histórico, na medida em que acompanha, em sua constituição, a crescente diversificação do mundo histórico-social.

"A diferenciação das ciências particulares da sociedade não se realizou, por conseguinte, por um artifício da inteligência teórica, que tivesse tentado resolver o problema posto pela existência do mundo histórico-social mediante uma análise metódica do objeto da investigação: a própria vida a realizou. Sempre que se produziu a separação de uma esfera de ação social e esta provocou uma ordenação dos fatos a que se referia a atividade do indivíduo, existiram as condições para que se originasse uma teoria. Desse modo, o grande processo de diferenciação da sociedade, na qual se produziu sua estrutura extraordinariamente intrincada, levava em seu bojo, por sua vez, as condições e as necessidades pelas quais se realizou o reflexo de cada círculo vital que havia alcançado relativa independência em uma teoria. E assim se expõe, de um modo até certo ponto completo, a sociedade — na qual, como na mais potente das máquinas, cada roda, cada cilindro atuam segundo suas propriedades e, no entanto, tem sua função no conjunto — na coexistência e na articulação de tantas teorias diversas." (Dilthey, 1956: 50.)

Passagem fascinante essa, que dificilmente pode ser lida pelo sociólogo sem despertar no seu espírito toda sorte de ressonâncias; por

exemplo, sobre as secretas afinidades entre o pensamento funcionalista de raiz durkheimiana e certos desdobramentos do historicismo, alias documentaveis (Lacroix e Landerer, 1972: 159-204). Mas nao e esse o nosso caminho, agora. Trata-se de acompanhar o pensamento de Dilthey num ponto muito particular, que diz respeito ao modo pelo qual busca ultrapassar essa sua primeira formulacao. Para ele, essas "tantas teorias diversas" que se vao constituindo ao impulso do próprio processo concreto de diferenciacao do mundo histórico-social apresentam-se, numa primeira etapa (que ele se propoe superar) como independentes entre si, cada qual as voltas com suas consideracoes parciais. Mas, na medida em que esse processo de diferenciacao historico-social e simultaneamente um processo de articulacao das partes que se vao destacando com crescente nitidez de um fundo comum, tende a formar-se um sistema coeso de ciencias que, no limite, daria conta da totalidade mais abrangente de todas, que e nada menos que a realidade historico-social como tal, na sua integridade. Seria algo assim como a realizacao plena da ideia de uma história universal.

Nisso tudo, a tarefa das ciencias do espirito e eminentemente reflexiva. Elas representam o modo pelo qual os processos constitutivos da cultura e da sociedade tomam consciencia de si proprios.

"Em toda relacao permanente entre individuos ocorre um desenvolvimento pelo qual valores, regras e propositos sao produzidos, tornam-se conscientes e se consolidam. Essa atividade produtiva, que ocorre em individuos, comunidades, sistemas culturais e nacoes sob condicoes naturais que constantemente fornecem material e estimulo, ganha consciencia nas ciencias do espirito.!" (Dilthey, 1968: 154.)

Nessas condicoes, a medida que novas dimensoes do processo historico-social vao ganhando corpo, forma-se a ciencia correspondente que, progressivamente articulada as demais, permite ganhar um grau mais elevado de consciencia do processo todo. Isso envolve a ideia de uma hierarquia de ciencias do espirito, cujo posto mais baixo (no duplo sentido de fundamental e subalterno) e ocupado pela Psicologia. Sobre essa base ainda relativamente indiferenciada vai-se construindo, material e nao formalmente, o edificio das ciencias do espirito que, terminado, permitiria algo como uma plena consciencia do processo historico como um todo.

Isso, que soa como uma estranha amalgama de Comte e Hegel, na qual ambos sao rejeitados para **retornarem** desfigurados, nos leva ao fundo das dificuldades de Dilthey. Elas ficam nitidas se, em conexao com o que ficou dito acima, lembrarmos a analogia que ele estabelece entre historia e biografia — qual seja, a de que o transcurso

do processo de formacao do sujeito e, por extensao, do ente historico, so e plenamente compreensivel no seu final — percebe-se que nao so **lhe** foi impossivel escapar ao relativismo como ele voltou com impeto redobrado, pois, levando-se a analogia aos seus limites, a conclusao so pode ser que a compreensao de uma "historia universal" só seria possivel no fim da historia. Ou seja, compreender plenamente a historia ja nao seria mais um ato historico. Kafka, numa de suas parabras, tem uma boa formulacao para esse dilema: "O Messias so chega quando ja nao e esperado."

O proprio Dilthey dava-se plenamente conta disso. Para ele, a relacao **parte/todo** no interior da vida nunca se completa. Assim como precisamos esperar o fim de cada biografia individual para podermos apreende-la como **um-todo**, "precisariamos esperar o fim da historia para dispor do material completo para estabelecer o seu significado" (Dilthey, 1968: 233). Verdade e que Dilthey chegou a cogitar de uma outra via para superar esse impasse, ao empenhar-se na busca de um numero limitado de "visoes do mundo" que pudessem dar conta das variacoes historicas particulares. Mas, nesse passo **ja** se configurava claramente a ameaca de uma violacao de seu principio basico, de que o entendimento dos fenomenos historico-sociais deve ser imanente a eles, por via compreensiva e dispensando construccoes previas. Dai que, ao contrario, a propria nocao de "visao do mundo" acabou levando Dilthey a assumir plenamente uma posicao relativista. "Toda visao do mundo e historicamente condicionada, portanto relativa e limitada", escreve ele no seu ultimo ensaio, em 1911. Sua raiz ultima e a vida, que "cria o seu proprio mundo a partir de **cada** individuo". E, num tom que recorda seu mestre Ranke: "Cada visao do mundo exprime, nos nossos limites de pensamento, um lado do universo; cada qual e verdadeira" (citado em Glockner, 1968: 1.074).

Nao deixa de ser significativo o empenho de Dilthey em fugir a um relativismo historico sem encontrar outra saida senao a enfase crescente na ideia de que o fundo da historia, a "vida", e essencialmente irracional, "nao se submete ao tribunal da razao". Esse teologo de formacao, perfeitamente integrado no sistema academico prussiano, desiste ate mesmo de buscar algum fundamento absoluto de carater teologico para o transcurso historico, quando, uma geracao antes, esses embaracos nao existiam para Ranke. Para este, tal recurso existia e ate mesmo assumia forma "secularizada", convertendo-se em apologia do projeto politico absolutista bismarckiano. A ultima tentativa alema para produzir uma concepcao explicitamente "cosmopolita" da historia com base racional havia sido a de Kant. De Herder em diante, e com o desenvolvimento do **historicis-**

mo, a alternativa que se oferecia com crescente clareza estava entre um relativismo fundado na ideia do caráter particular e individualizado das manifestações históricas que, na prática, acaba restringindo a atenção ao "horizonte" germânico, e uma fuga da história rumo à metafísica. Claro está que, à margem do pensamento acadêmico mas com crescente vigor e penetração, **desenvolviam-se** o **anti-historicismo** de Nietzsche e o **materialismo histórico**. É em Dilthey, contudo, que iriam desembocar e ganhar a coerência possível no momento todas as correntes historicistas anteriores, **já** numa fase claramente defensiva, de declínio. Seu lugar passaria a ser ocupado, por um lado pela "escola histórica" na Economia e, por outro, pela Sociologia. E nesse contexto que ganha pleno sentido sua obra, articulada em torno do par conceitual **significado/sistema** e voltada para os problemas suscitados pela proposta de conhecer sistemas historicamente constituídos mediante a **compreensão** dos significados que veiculam.

O esforço de Dilthey para estabelecer as relações entre **significados** e **sistemas** está presente ao longo de todos os seus escritos sobre as "ciências do espírito", e com oscilações que ensejam a leitura da sua obra tanto num registro "psicológico" quanto de uma perspectiva mais propriamente "**sociológica**". Sem dúvida ele sempre recusou o caráter de ciência à Sociologia, referindo-se às **suas** variantes **positivistas**. **A** única exceção que viria a admitir seria a de **Simmel**. No entanto, sua obra sempre esteve em sintonia com uma preocupação **com** os fenômenos históricos em grande escala, nos quais as dimensões decisivas dizem respeito às formas de organização da vida **coletiva**. Nesse sentido, é legítimo procurar traços de uma "sociologia", ainda quando ele só fala de psicologia ou de "antropologia" (entendidas, ambas, como ciências que buscam os invariantes da "natureza humana" por trás de todas as suas manifestações históricas particulares). Quanto à ênfase na dimensão "psicológica", ela pode ser reduzida a um postulado fundamental, cuja importância realmente não pode ser subestimada, sobretudo aqui, pois será — ao lado da ideia de que a dimensão constitutiva da unidade das ações e dos eventos é a do sentido — o único aspecto específico da obra de Dilthey que poderá ser reencontrado (ainda que sem necessidade de se supor uma influência direta) em Max Weber, em cujo esquema **também** ocupa posição central. Trata-se da ideia de que é somente nos indivíduos, que constituem unidades integradas, que nossa experiência pode encontrar fatos "espirituais", ou seja, dotados de sentido. Veremos mais adiante que o ponto fundamental, nesse passo, não está dado pelo tom "individualista" dessa formulação, mesmo porque uma configuração histórica também pode ser tomada como uma

"individualidade", mas por se tomarem os indivíduos como entidades integradas, como totalidades.

Numa passagem especialmente radical, Dilthey nos apresenta os indivíduos como verdadeiras monadas:

"As unidades cujos modos de ação recíproca nos distinguimos na sociedade como Costume, Direito, Economia, Estado, são indivíduos, totalidades psicofísicas, dos quais cada qual é diferente dos demais, dos quais cada qual é um mundo." (Dilthey, 1964: 61.)

Aqui, os problemas com que Dilthey se defrontava aparecem por outro ângulo, numa passagem que, de resto, mostra como os conceitos fundamentais da Sociologia de Simmel já estavam pre-figurados em Dilthey, quando este fala em "modos (Simmel diria "formas", numa mudança que nos **ocupará** mais adiante) de ação recíproca". Cada indivíduo é um todo particular, inesgotável como tal; mas a realidade que nos interessa estudar, que é histórico-social, se constitui no processo de interação. E para essas relações recíprocas que cumpre, portanto, dirigir a atenção. Daí a abertura para uma sociologia e não para um sociologismo, visto que os processos de interação em que os indivíduos se envolvem não os esgotam enquanto tais e muito menos os explicam cabalmente. Com isso, fica também matizada, mas não anulada, minha observação anterior de que os próprios sujeitos individuais se constituem na intersubjetividade; o que se constitui nesse processo é o indivíduo historicamente situado, ou seja, uma combinação específica de traços que, tomados de per si, ele compartilha com toda a humanidade.

Em seu ensaio sobre a noção de *papel social*, Ralf Dahrendorf cita uma passagem das *Regras do método sociológico* de Durkheim, na qual este fala da realidade objetiva das obrigações impostas aos indivíduos, nas condições de "irmão, marido, cidadão", em termos de que elas não são criadas pelos indivíduos mas simplesmente herdadas através da educação, para comentar que "nessa passagem Durkheim avizinha-se da categoria de papel social discutida nesse ensaio" (Dahrendorf, 1968: 23). O que diria ele ao ler a seguinte passagem de Dilthey?

"O juiz encontra-se, ao lado das suas funções jurídicas, em vários outros complexos de atividades; ele age no interesse da sua família, ele tem o seu desempenho econômico para realizar, ele exerce suas funções políticas, talvez ainda faça versos. Não são, portanto, indivíduos enquanto totalidades que se vinculam a tais complexos de atividades, mas, em meio à diversidade de condições de atividade, apenas se relacionam entre si aqueles eventos que pertencem a um sistema determinado, e o indivíduo encontra-se numa teia de complexos de atividade diferentes. **O** complexo de atividades de um sistema cultural [ou seja, "educação, vida econômi-

ca, direito, funções políticas, religiões, sociabilidade, arte, filosofia, ciência"] realiza-se mediante uma localização diferenciada dos seus membros. O arcabouço firme de cada complexo é formado por pessoas, nos quais os procedimentos subordinados ao desempenho formam a atividade principal de suas vidas, seja por inclinação seja porque a inclinação se associa a profissão." (Dilthey, 1968: 167.)

Apesar da referência aos "sistemas culturais" (ou seja, aqueles cujo domínio é o dos valores), é nitida a ressonância dessa passagem em relação a noções como a de sistema social e de papel social. Isso já permite deixar consignado o alvo que a presente análise persegue: mostrar como em Dilthey se encontram muito mais fortemente pré-figuradas certas correntes de pensamento de caráter "estrutural-funcional" ligados a "análise de sistemas" que a obra de Max Weber.

A primeira vista, o que permitiria aproximar Dilthey e Weber seria, para além da ênfase no caráter significativo dos fenômenos histórico-sociais e também, como querem alguns, de um psicologismo pelo menos latente, o recurso a **compreensão** como instrumento fundamental da análise. No entanto, o modo como o problema da compreensão aparece em Dilthey só permite estabelecer, ao contrário, seu distanciamento do universo weberiano e até mesmo sugerir, conforme passo a fazer, que os desdobramentos de suas concepções conduzem aos antipodas do modo de pensar de Weber. Seja dito desde logo, para ser explorado mais adiante, que, se para Dilthey trata-se sempre da compreensão de **significados** de formas de expressão simbólica, para Weber o que cumpre compreender é o **sentido** da ação social para o agente, o que envolve diferenças seguramente não negligenciáveis. Para Dilthey, o termo compreensão designa "o procedimento pelo qual conhecemos algo interno a partir de sinais dados externamente através dos sentidos" (Dilthey, 1964: 318). Não se afirma, portanto, que se trata de uma captação imediata, intuitiva de significados. O próprio da compreensão é a apreensão de uma **totalidade** significativa, para além dos dados particulares. Seu ponto de partida é "a conexão do todo, que se nos apresenta vivo, para poder chegar ao singular" (Dilthey, 1964: 172). Essa captação implica uma "revivência", uma reprodução mental do complexo de significados originalmente vivido por outros.

É verdade que o intérprete sempre está em situação vantajosa em relação aos produtores originais dos significados, visto que a ele é dado captá-los como um todo já constituído. Essa superioridade do intérprete é traço nuclear do processo compreensivo assim concebido, e é uma garantia, não só da sua exequibilidade como também da objetividade dos seus resultados. Na medida em que não se reduz a um lampejo intuitivo, o processo de compreensão é entendido como

o de uma decifração, de uma interpretação enfim, cujos procedimentos estão submetidos às regras da hermenêutica.

"A compreensão ostenta diferentes graus. Esses são inicialmente condicionados pelo interesse. Se este é limitado, a compreensão também o será. (...) Mas, mesmo a atenção mais intensa somente pode converter-se em procedimento metodico, no qual se atinge um grau controlável de **objetividade**, quando a expressão da vida está fixada, de modo que possamos sempre retornar a ela. **Designamos essa compreensão metódica de expressões da vida permanentemente fixadas por exegese ou interpretação.**" (Dilthey, 1964: 319.)

A formulação não poderia ser mais clara. A compreensão está subordinada a um método que, corretamente seguido, assegura a **objetividade** dos resultados. Segue-se, de imediato, que o problema da objetividade do conhecimento nas ciências do espírito não é motivo de perturbação maior para Dilthey. A realidade cultural é transparente para o intérprete — qualquer intérprete — que domine as regras hermenêuticas. Essa objetividade, de resto, tem seu fundamento em dois pressupostos das ciências do espírito. O primeiro diz respeito a identidade **sujeito/objeto**, na qual essas ciências se apoiam:

"A primeira condição de possibilidade da ciência da história reside em que eu próprio sou um ente histórico, que aquele que pesquisa a história é o mesmo que faz a história." (Dilthey, 1968: 278.)

O segundo refere-se a situação privilegiada do intérprete, que sempre é tomado como estando em condição de compreender o autor do texto melhor que ele próprio se compreendia; mesmo porque, como vimos em Dilthey, a compreensão é sempre **retrospectiva**.

Este segundo ponto tem uma implicação importante, **trazida** à luz por um dos expoentes contemporâneos dessa orientação, **Gadamer**. E que o recurso a hermenêutica permite captar o sentido também quando não intencionalmente perseguido; ou seja, ela opera com **resultados** e não com **intencões** subjetivas.

"O problema hermenêutico somente deve sua universalidade à sua condição de fundamento para toda a experiência inter-humana da história e do presente **porque** é possível experimentar o sentido onde ele não é realizado de forma intencional." (Gadamer, 1973: 70.)

Essa postura em face do problema da objetividade assinala, por outro lado, a característica mais abrangente dessa concepção de ciência. Trata-se do seu acentuado tom **conservador**, que herdou do velho historicismo. Isso transparece no tratamento dado ao tema da **verdade** no conhecimento histórico-social. Se Dilthey desemboca na **constatação** do caráter intrinsecamente finito é, portanto, relativo desse conhecimento, para um autor contemporâneo como Gadamer,

que se preocupa explicitamente com a questao da "verdade e metodo" (que usa como titulo da sua principal obra), as coisas se colocam de maneira mais desconcertante. Para ele, a discussao dos procedimentos hermeneuticos nao se faz em termos metodologicos e somente numa acepcao muito particular em termos epistemologicos. "Nao proponho um metodo — escreve ele — mas descrevo *o que e*". Ou seja, a questao se poe no plano ontologico, inspirada em Heidegger — (Ricoeur, 1919: 29-42). O que justifica a reflexao hermeneutica e unicamente

"a abertura de possibilidades de conhecimento que nao sao percebidas sem ela. Ela não ministra de per si um criterio de verdade." (Gadamer, 1973: 300.)

E a que se referem essas possibilidades de conhecimento? A compreensao do significado historico de objetos significativos (textos) veiculados por uma tradicao. Aqui, de certo modo, se joga com a dupla acepcao de "significativo" — dotado de significacao e importante — para propor o problema final da hermeneutica, que e o da justificativa da selecao do objeto. Numa retomada do problema de que a compreensao implica examinar uma parte com base num acesso previo ao todo do qual e segmento, chega-se a ideia de que os procedimentos interpretativos estao fundados em *preconceitos* acerca do seu caráter historicamente significativo. Em outras palayras, responde-se ao problema de que so temos acesso as partes mas não podemos compreende-las senao recorrendo ao todo mediante a ideia de que o significado da parte, que constitui objeto da compreensao e interpretacao, ja vem prejudgada.

A questao basica, assim, passa a ser a do fundamento da legitimidade dos preconceitos. Nesse ponto, Gadamer recorre a nocao de "historia dos efeitos", pela qual se enfatiza que o objeto historicamente significativo e aquele que foi incorporado e veiculado por uma tradicao, que envolve o autor original e tambem o interprete. Isso lhe permite, tambem, dar uma resposta a primeira vista paradoxal a questao de como o recurso a compreensao pode superar os efeitos do distanciamento temporal entre o interprete e o texto: ela encontra precisamente nesse distanciamento temporal sua condicao de exercicio, posto que

"o sentido de um texto nao esta determinado apenas pelo autor e seu publico original, mas tambem pela situacao historica do interprete e, portanto, tambem pela totalidade do decurso historico objetivo." (Borrmann, 1973: 91.)

A interpretacao esta subordinada, portanto, a *autoridade* do texto, garantida por uma *tradicao*, e transcorre num plano *supra-indivi-*

dual, mediante a "fusao dos horizontes historicos" do autor e do interprete. No interior desse horizonte de experiencias e representações comuns torna-se possivel o "dialogo" entre o interprete e o "outro Eu" que produziu o texto.

Merece ainda ser assinalado um aspecto ambiguo nas posicoes hermeneuticas aqui mencionadas. Essa ambiguidade deriva da despreocupacao com distinguir claramente entre a compreensao do sujeito produtor de significados (o autor individual do texto, sendo tomado este termo numa acepcao ampla, mesmo quando a preocupacao basica e com a expressao discursiva e a linguagem) e a interpretacao do texto. Ha uma oscilacao continua entre esses dois polos, e e em parte por isso que afirmo acima que Diltney pode ser lido "psicologica" ou "sociologicamente". Nessas condicoes, falta tambem uma exploracao mais rigorosa do tema das relacoes entre essas duas dimensoes da pesquisa. Encontra-se ai um problema que reaparece, a sua maneira, na obra de Max Weber e que tem causado consideravel confusao entre os seus comentaristas. E verdade que ha para isso uma solucao que, sem descaracterizar o sujeito individual como a entidade nuclear na analise, permite no entanto trata-lo sem incorrer num psicologismo. Ela ja aparece ocasionalmente em Diltney (por ex., Diltney, 1968: 153 e seguintes) e esta presente com todo o vigor em Max Weber. Trata-se do recurso a nocao de *portador*, pela qual o individuo (autor ou agente) aparece como o ponto de convergencia e sobretudo de realizacao efetiva de linhas possiveis de elaboracao significativa e de acao, sem que, no entanto, os processos que conduzem a esses resultados possam ser reduzidos aquilo que ocorre no interior do seu sistema psiquico. Interessa sempre que esses resultados se exprimem de alguma maneira, sao relevantes para outros e, por essa via, ganham carater "objetivo".

Isso remete a um exame das consequencias, em termos sociologicos, de um tema fundamental na concepcao hermeneutica das ciencias do espirito, ainda que nas suas formulacoes *originais* ele se apresente num registro mais propriamente filosofico. Trata-se da polaridade *interior/exterior* que, desde logo, serve de fundamento para a distincao entre o conhecimento do mundo historico e o da natureza em Diltney. Esse tema e suficientemente central para poder ser tomado como base para se extrair as consequencias ultimas daquilo que, nessa linha de pensamento, pode ser trabalhado sociologicamente. Uma formulacao de Gadamer, que por sua vez se apoia na obra do filosofo e sociologo Arnold Gehlen, propicia essa passagem. A ideia e que so ao homem e dado "ter um mundo", precisamente porque ele goza de uma "liberdade em relacao ao ambiente", gracias a sua capacidade criadora. Na linguagem de Gehlen, trata-se de uma

"abertura para o mundo" que lhe abre, em princípio, uma infinidade de possibilidades. Nessa linha de raciocínio, Gehlen, e Gadamer com ele, chega a ideia de que o homem "descarrega" na cultura e, mais especificamente para Gehlen, nas instituições (educação, moral etc.) que articulam o seu mundo, a carga representada por essa abertura para todas as possibilidades. Com isso, volta-se a noção de *tradicao* como instância articuladora do mundo no qual os homens se movem. Temos aí os elementos para uma das mais sofisticadas variantes do pensamento conservador nas ciências sociais contemporâneas. O seu componente básico é a ideia de que o homem é um ser intrinsecamente *ativo* em relação ao ambiente mas simultaneamente *afetado* por uma necessidade "análoga a um instinto" de *estabilidade ambiental* (Gehlen, 1957: 15). Às instituições caberia então estabelecer os vínculos entre ambas essas características.

Embora as formulações de Gehlen tenham sido incorporadas por sociólogos influentes (um bom exemplo é dado pela sociologia do conhecimento de Berger e Luckman), o desenvolvimento da temática que nos interessa diretamente tem o seu melhor representante em outro autor alemão, Niklas Luhman, que se vem empenhando, ao longo de copiosa obra, na construção de uma teoria sociológica cujos pilares são os conceitos de *sistema* e *sentido*. Se recordarmos que já foi salientado antes como esse par conceitual é nuclear no pensamento de Dilthey, fica claro por que esse desenvolvimento teórico particular se torna pertinente para a presente análise. Ele nos permite ver como a exploração *consequente* — e altamente sofisticada em Luhman — da temática já presente em Dilthey conduz, não a uma sociologia compreensiva de tipo weberiano, mas a uma versão matizada e enriquecida dos desdobramentos mais modernos da teoria "estrutural-funcional"; portanto, aos antipodas de Weber, em que pese as tentativas de Parsons e seus seguidores para unir Weber e Durkheim.

Seja dito aqui apenas de passagem que o exame dos desdobramentos da corrente de análise representada por Dilthey, passando por Simmel — que será examinado a seguir — sugere que poderia haver um caminho mais direto do que o adotado por Parsons para articular, num esquema analítico abrangente, os conceitos de sentido, sistema e ação. Que Parsons não tenha cogitado disso é fácil de ser constatado quando se considera que, nas quase 800 páginas de texto da sua obra dedicada ao tema, Dilthey só merece três referências e Simmel outras tantas, sempre sumárias ou negativas. É verdade que, em relação a Simmel, Parsons julga inadequada "por razões que não serão tratadas aqui" (Parsons, 1964: 773) sua fundamentação da especificidade da Sociologia e, sobretudo, considera que ela conduz a

um isolamento da Sociologia em relação às outras ciências do "mesmo nível metodológico", obstando com isso a construção de uma teoria *geral* da ação, almejada por Parsons. Nesse momento importa que, pela via aqui seguida, estaremos em condições de apontar os contrastes entre o pensamento de Weber e o representado por Dilthey, para além das supostas convergências, e ao mesmo tempo fundamentar uma crítica ao modo dominante de incorporação da obra de Weber na Sociologia contemporânea.

Luhman parte da ideia de que o conceito fundamental da Sociologia é o de *sentido* e que, mediante o recurso às noções polares de *interior/exterior*, pode-se derivar desse conceito o outro, também fundamental, de *sistema*. Ambos combinados, por seu turno, permitem uma definição precisa da noção de *sujeito*, como "sistema que usa sentido", o que permite evitar sua caracterização em termos da subjetividade do pensar. O sentido, por seu turno, é definido como "uma estratégia de conduta seletiva sob condições de alta complexidade" (Luhman, 1972: 12). A presença do sentido e condição para o controle de um meio-ambiente — o "mundo" — que oferece uma variedade inesgotável de referências a possibilidades de vivência, através da restrição seletiva desse "complexo de referências". Enfim, a presença do sentido corresponde a um processo de redução sistemática da complexidade do mundo. Feita uma seleção, o meio-ambiente — o "mundo" — permanece enquanto "horizonte de referências para novas possibilidades e portanto como domínio para novas seleções". Dessa forma, o sentido se apresenta como o "centro das referências". Sua presença assegura a manutenção da identidade do sistema — podemos aqui falar de sujeito — num mundo que, tomado de per si, é marcado pelo caráter contingente do que nele ocorre. Essa identidade se mantém pela estabilização de "fronteiras de sentido" em relação a outros sistemas e ao mundo em geral, que se constituem precisamente pelos procedimentos seletivos específicos postos em prática. O decurso da existência do sujeito é pensado em termos de *vivências*. Estas se articulam conforme dois processos. Um diz respeito a "identificação" de possibilidades alternativas propiciadas pelo mundo e a sua articulação num sentido. O outro, propriamente social, é de caráter intersubjetivo.

"A dimensão *social* da vivência, constitui-se (...) mediante o reconhecimento de um não-eu como outro-eu e na experiência desse outro-eu como portador de vivências e perspectivas do mundo, próprias mas diversas (...) Por esse processo de constituição intersubjetiva do mundo significativo-objetivo o pressuposto essencial é a não-identidade dos sujeitos vivos. Somente ela ensina o distanciamento do sujeito (...) dos seus conteúdos vividos. Seus objetos são os mesmos dos outros sujeitos, e portan-

to tem sua independência naquilo que os torna acessíveis a todos — no seu sentido. Isso conduz a uma recuperação perspectivista do mundo e, em consequência disso, a uma consciência reflexiva da própria perspectiva como uma entre outras possíveis (...) Os outros sujeitos envolvidos aliviam a consciência atual do indivíduo da carga de (...) funcionar sozinho como condição de todas as possibilidades. E somente assim que um mundo complexo se constitui como horizonte das potencialidades de consciência atual, como matéria impositiva de todas as seleções." (Luhman, 1972: 51-52.)

Até mesmo na linguagem usada essas formulações remetem a Dilthey. Isso persiste apesar de se caracterizarem os sistemas sociais como "sistemas de ação", no sentido de que eles se definem em termos de seu próprio desempenho seletivo, levando-se em conta que a ação se distingue da vivência porque se identifica a partir das seleções que opera no interior do complexo funcional do sistema, ao passo que a vivência retira sua identidade da ordem já "reduzida", já dada no sistema. Uma citação específica conquanto longa permite caracterizar de vez as analogias aqui apontadas.

"A constatação de que a contingência de todo o sentido é um elemento funcional essencial elimina qualquer reducionismo naturalista, qualquer envio a um ser não contingente, a causas últimas ou a um suposto substrato de grandezas ou probabilidades mensuradas. A intersubjetividade do conhecimento não pode mais ser fixada em algo dado, acessível à experiência de toda pessoa racional (...) Aquilo que foi designado por possibilidade de transferência intersubjetiva de representações e conhecimentos só pode ser realizado através de uma forma de elaboração significativa da vivência. A questão é: qual? Há pelo menos uma resposta difundida de há muito. Ela remonta a tese iluminista de que o homem só conhece aquilo que pode produzir (...) O critério pragmático do sentido, emergente no final do século XIX, assim como a tentativa de Max Weber de racionalizar os conceitos científicos com o auxílio de uma relação meios-fins simulada ideal-tipicamente são apenas variantes tardias dessa ideia fundamental. Hoje, no entanto, os limites dessa garantia de transferência técnico-pragmática desenham-se nitidamente. Eles foram primeiro explicitados principalmente pela ciência histórica e pela hermenêutica, mas atualmente também se impõem nas formulações para uma teoria geral dos sistemas altamente complexos — portanto não apenas com Dilthey e Habermas, ainda que não tão explicitamente, também em von Bertalanffy, Ashby ou Simon. Elas se vinculam aos limites da concepção causal clássica e dos cálculos lógicos atualmente disponíveis, que não prometem resultados precisos na aplicação a sistemas altamente complexos e, por isso, não podem neutralizar o sujeito como intérprete ou elemento de decisão. São precisamente os sistemas de ação constituintes do sentido, não eliminados da contingência mas redutores da complexidade, que caem tipicamente nesse domínio, no qual o sujeito agente não pode ser abstraído para a condição de [sede de] funções desencadeadoras." (Luhman, 1972: 87-89.)

Não importa aqui acompanhar a solução proposta por Luhman para os problemas que propõe, em termos de uma redefinição do conceito de *função*. Cabe assinalar, no entanto, a prioridade que no seu esquema é atribuída ao componente de "negação" envolvido em toda seleção: "ria sua linguagem, ao 'primado funcional da negação na vivência constituinte de sentido'". A ideia envolvida corresponde a uma rejeição dos esquemas dualistas comuns na Sociologia, dos quais um exemplo conveniente seria a redefinição de um tema *weberiano* em termos de "pattern variables" por Parsons. Rejeita-se o esquema simplista das escolhas fechadas, em que a decisão por uma alternativa implica não considerar a outra. Isso é feito em nome da ideia de que as seleções significativas entre possibilidades oferecidas pelo mundo exterior ao sistema não eliminam aquelas que são, explicitamente ou implicitamente, negadas no processo seletivo mas as retêm ainda como possibilidades presentes no modo de operação do sistema, sempre orientado significativamente. Assim, num exemplo que lembra Simmel,

"em toda a cooperação anuncia-se também a possibilidade de um conflito, que funciona como regulador secreto das formas e das condições da cooperação. O conflito, por sua vez, só é possível com base em definições da situação concebidas como comuns, sobre as quais não se está em conflito." (Luhman, 1972: 91.)

Esta claro que essas formulações conduzem a uma neutralização, não só das oposições polares como da própria ideia de "negação". Esta, aliás, é reincorporada em termos da capacidade dos sistemas para "diferenciar" as suas seleções/negações, tornando-se mais flexíveis e aptas para um "aprendizado". Baseia-se esse aprendizado na capacidade reflexiva dos sistemas significativos complexos, que os conduz a tomar crescente consciência do componente negador presente nas seleções que neles se operam. É por isso que Habermas articula sua crítica a essa concepção de Sociologia, em sua polémica com Luhman, em torno da ideia de que se trata de uma modalidade de "tecnologia social", preocupada fundamentalmente com o domínio das formas de controle da sociedade (Habermas, 1972: 142-190).

Essa redefinição da polaridade exterior/interior em termos da manutenção de "fronteiras significativas" entre complexos de processos seletivos e um ambiente marcado pela contingência, constitui a versão mais acabada e mais rigorosa de ideias presentes ao longo de todas as variantes da chamada "filosofia da vida", a qual o próprio Dilthey aderiu na sua última fase. O ponto básico nessa concepção é a redefinição da noção metafísica de vida em termos da infinita *complexidade* do "mundo" ambiente. Com isso, as noções de *compreen-*

são e interpretação ficam incorporadas a de *seleção* significativa. Isso permite manter a ênfase idealista no papel ativo e criador do sujeito num quadro analítico compatível com os desenvolvimentos técnicos e científicos contemporâneos, incorporados na teoria geral dos sistemas. Na passagem de Dilthey a Luhman, Schleiermacher e a hermenêutica teológica são substituídos por Ross Ashby e a cibernética, e a ênfase passa da *tradicuo* para o *controle*. Mas essa transição não é linear e um exame das outras variantes dessa corrente de pensamento nos levaria a nomes com Sombart, Freyer e, fundamental para nós, Simmel.

3

Simmel e a depuração das formas

"Falando por paradoxo: o homem é o ser limitado que não tem limites. Ultrapassar limites é inato ao homem. Para ultrapassar limites é preciso tê-los, é preciso ter o real e o possível, o determinado e o indeterminado. (Por isso a vida do homem de espírito está confinada na insegurança e na imperfeição, entre a vida e a forma.) O mundo de cada animal é completo e seguro, mas nós sabemos que **estamos** limitados, e para isso temos que ultrapassar os limites, tê-los visto de fora."

Essas formulações são de **Simmel**, e retiradas não de sua obra publicada, mas de anotações que um seu aluno fez de um curso proferido no final de sua vida, quando já estava no seu exílio acadêmico de Strasbourg, em 1914 (Rammstedt, 1969: 223). Elas não só permitem ver como em **Simmel** são retomados problemas que vinham sendo discutidos aqui como nos dá um retrato do seu estilo de pensamento. Um pensamento que não teme o paradoxo, que se move sempre "na margem", extraíndo as nuances mais sutis de temas sobre os quais outros também vinham escrevendo, mas no mais das vezes com a segurança irrefletida dos burocratas bem instalados no seu mundo completo e seguro. Claro que isso não é ocasional. **Simmel** é o protótipo do intelectual marginal, que sempre esteve e não esteve na Universidade prussiana e que, a medida que essa situação se ia configurando com clareza também para ele, a foi assumindo cada vez mais decisivamente. Lewis Coser demonstra isso em seu estudo de **Simmel** como o "estrangeiro na academia", mediante um confronto entre o número de suas publicações em revistas acadêmicas e **não-acadêmicas**. Até 1900, quando ainda parecia haver possibilidades de sua integração na Universidade de Berlim, na qual atuava sem fazer parte do quadro acadêmico, na precária condição de "livre-docente", as duas categorias de publicações dividem-se exatamente pelo meio; após 1900, quando essas possibilidades se revelaram ilusórias apesar dos esforços de alguns poucos colegas, entre eles Weber, suas publica-

coes academicas reduziram-se a 28% do total, ficando os 72% restantes para revistas nao-academicas. Para o conjunto de seus artigos publicados ao longo de sua vida (180 trabalhos), 36% seguem a via academica e 64% atingem um publico mais amplo (Coser, 1965: 35).

Essa condicao singular, de marginal dentro da academia, distingue Simmel de todas as outras grandes figuras da fase heroica da Sociologia, embora tambem nesse particular ele se aproxime mais de Weber do que qualquer outro. Com efeito, tambem de Weber e licito dizer que

"com todo o respeito que lhe era dispensado, permaneceu um marginal no mundo cientifico do seu tempo." (Jonas, 1969: 62.)

Claro que no caso de Simmel essa condicao era muito mais radical e suas possibilidades de resposta incomparavelmente mais fracas do que as de Weber. Em suma: jamais o judeu Simmel poderia aspirar a qualquer tipo de participacao mais direta na vida politica oficial — vale dizer, nao-revolucionaria — na Alemanha da sua época, ao passo que Weber criou-se numa casa em que o debate politico de alto nivel era cotidiano. Por outro lado, jamais se poderia esperar de Weber que dedicasse suas energias à redacao de um ensaio sobre o "estrangeiro", cuja posicao no grupo em que vive e caracterizada como envolvendo uma "unidade do proximo e do remoto" e que, na medida em que nao pertence ao grupo desde o inicio, e visto como introduzindo nele "qualidades que nao derivam, nem poderiam derivar, do proprio grupo". Tampouco se poderia esperar de Weber que cogitasse do problema da *objetividade* da percepcao, compreensao e avaliacao da realidade historico-social com referencia direta a *liberdade* pratica e teorica que precisamente e um dos atributos basicos do "estrangeiro" (Simmel, 1964: 402-405). O contraste final e dado pela distribuicao das publicacoes. No caso de Weber a grande maioria dos trabalhos foi publicada em prestigiosas revistas academicas, das quais no mais das vezes ele fazia parte da comissao editorial. O que escapava dessa categoria era destinado aos grandes jornais e consistia de artigos altamente engajados, referentes às grandes questoes politicas e economicas do dia.

Nem por isso, no entanto, e possivel tratar de Weber sem passar por Simmel. Ha pelo menos quatro pontos, a serem examinados mais adiante, em que Simmel antecipa posicoes fundamentais de Weber. O primeiro diz respeito a disposicao de Simmel de assumir o carater plenamente fragmentario do conhecimento historico-social, sem buscar apoio em quaisquer principios totalizadores ultimos; embora seja precisamente nesse ponto que a diferenca mais profunda entre ambos tambem se manifeste, na insistencia de Simmel em cons-

truir sua analise em termos da distincao entre as *formas* e essa nocao de carater irracionalista que e a *vida*, concebida como fluxo dos eventos. O segundo ponto e fundamental, e refere-se a explicitacao da modalidade de abstracao adequada para tratar de fenomenos que ocorrem como processos empiricamente fluidos de interacoes entre entidades individuais, na ausencia de uma estrutura abrangente dada de antemao: os *tipos*, que Simmel deriva do seu tratamento das formas de interacao. O terceiro refere-se a postura basica do cientista diante da realidade a ser compreendida, que e a de poder assumir um *distanciamento* em relacao a ela. Nesse ponto, como em varios outros, Simmel leva ate o fim certas sugestoes já presentes em Dilthey, que no entanto assumira uma posicao ambigua em relacao ao tema. Quando Simmel diz que "nao e preciso ser Cesar para compreender Cesar", no fundo ele esta dizendo, de maneira muito mais forte do que o faria Dilthey, que e preciso ser plenamente *outro* para compreende-lo. Nesse particular Weber teve muito que aprender com Simmel, e nao parece ter perdido as oportunidades, como ainda veremos. (Vale lembrar, de passagem, que embora Dilthey tivesse sido frequentador assiduo da casa paterna de Weber — mas nao da sua propria, da qual Simmel era um dos convivas frequentes ao lado de outros sobre os quais exerceu *influência* direta, como Lukacs — nunca houve contato direto entre Simmel e Dilthey, apesar de trabalharem na mesma Universidade e, finalmente, que a atencao de Simmel ja estava voltada para outros temas quando Weber comecou a preocupar-se com Sociologia.) Finalmente, o quarto ponto decorre dos anteriores, e refere-se ao carater intrinsecamente *unilateral* do conhecimento historico-social, devido a presenca simultanea de pontos de vista (ou "perspectivas", se quisermos falar como Nietzsche, no qual Simmel muito se inspirou nesses pontos) inconciliaveis. A diferenca entre ambos, nesse passo, e que Simmel, ao contrario de Weber, nao dedicou atencao sistematica as consequencias *metodológicas* do problema da adesao a valores envolvido nisso. Isso merece uma consideracao mais especifica.

Quando Simmel trabalhou com temas axiologicos ele o fez ou bem de maneira "naturalista" mas ja preocupada com as colisoes entre mandatos eticos, no inicio da sua carreira, com a *Introducao a ciencia moral*, de 1892-93 (Glockner, 1968: 1.082-1.083), ou entao, ja na sua fase final, nas suas reflexoes sobre a "visao da vida", de 1918. Nestas reflexoes, os temas que o preocuparam nos seus trabalhos mais importantes sao retomados com um impeto que permite destaca-los na sua expressao mais extrema. Seu ponto de partida e a *contraposição* entre a ideia de *vida*, como fluxo concreto de eventos dotado de carater intrinsecamente *criador*, cujos portadores sao

sempre *individuos* (mas não subjetividades autônomas, posto que imbricados num transcurso que os ultrapassa), e qualquer concepção que separe os conteúdos normativos e a existência concreta. O fundamental, para ele, é eliminar a ideia da separação entre um domínio dos valores e outro dos sujeitos para os quais eles têm vigência; um programa, portanto, que o afasta de qualquer escola “neokantiana”, embora não tanto de Weber como possa parecer a primeira vista. A própria vida, diz ele, deve encerrar em si a exigência ética, no seu próprio processo de desenvolvimento. Repele-se, pois, um confronto entre ser e dever, enfatizando-se a imanência do processo real, sempre individual, nas normas reguladoras da conduta. Subjacente a isso está a ideia do *sujeito* como unidade que se constitui na sua história de vida. Disso deriva a ideia de uma “lei individual”, que exprime essa imanência do decurso de fato da vida do sujeito nas suas decisões (pois, trata-se de decisões fundamentalmente responsáveis; cada ação singular, ao ser entendida como normativa, envolve a responsabilidade por toda a existência do sujeito, diz ele), cujo sentido é dado pela sua vida como um todo. Este é o ponto fundamental: o sentido de cada ação concebida como obrigatória não é dado por máximas de conduta externas à existência concreta, mas pela própria unidade do processo vital. Enquanto Weber distingue analiticamente entre uma “ética da convicção” e uma “ética da responsabilidade”, referidas ambas à orientação subjetiva da ação e tratadas como *tipos*, Simmel trata ambas essas dimensões no interior de uma unidade concebida simultaneamente como objetiva e, portanto, *geral* na medida em que deriva do próprio processo vital do qual o sujeito compartilha e não dos seus conteúdos, e *individual*, posto que se traduz em conteúdos que só fazem sentido e têm poder normativo numa manifestação real e, portanto, particular desse processo. Por essa via Simmel buscava dar bases sólidas para seus esforços para preservar a integridade do sujeito no interior de processos que o transcendem e o absorvem, como os de formação de grupos sociais.

Essas formulações exprimem a versão final de um tema que reaparece, com suas variações, ao longo de todos os trabalhos mais importantes de Simmel. Trata-se do confronto entre *vida* e *forma*.

“A vida está inescapavelmente condenada a somente se apresentar na realidade na forma do seu oposto, vale dizer, numa *forma*.” (Simmel, 1968: 172.)

As formas, das quais se constituem tanto a cultura como a sociedade, têm sua gênese na própria vida, cujos portadores são sujeitos. Uma vez realizadas, contudo, tendem a contrapor o seu caráter aca-

bado, fechado, a existência concreta dos sujeitos, que deveriam servir. Mais: na medida em que também as formas têm sua dinâmica, ela passa a ser a sua e não mais a da vida. Com isso, as formas passam a existir segundo sua lógica própria e a submeter os homens aos seus desígnios ao invés de assegurarem sua autonomia e individualidade.

Entre *vida* e *forma* Simmel traça aquilo que já foi chamado de “dialética sem conciliação” (Landmann, 1968: 16). A expressão plena disso está na ideia de *tragedia*, que Simmel explora no domínio da cultura.

“Entendemos por fatalidade trágica o seguinte: que as forças aniquiladoras dirigidas contra um ente tenham sua origem precisamente nele; que com sua destruição fique consumado um destino que é o seu próprio e que, por assim dizer, é o desenvolvimento lógico dessa mesma estrutura, com a qual o ente construiu sua própria positividade. E do conceito de toda cultura que o espírito crie algo, independentemente objetivo, pelo qual o desenvolvimento do sujeito de si mesmo para si mesmo tome seu caminho; mas precisamente nisso esse elemento integrador, condicionante da cultura, está predeterminado para um desenvolvimento próprio que ainda consome forças dos sujeitos, ainda arrasta sujeitos na sua trilha, sem no entanto conduzi-los à altura de si próprios. O desenvolvimento dos sujeitos não pode agora mais seguir o caminho tomado pelo objeto...” (Simmel, 1968: 142-143.)

Nessa passagem, a linguagem por vezes soa hegeliana; mas, nesse caso, trata-se realmente de um simples “flerte”. A ideia, contudo, é clara: as formas, enquanto objetivações significativas da existência, destacam-se dela, ganham vida própria e passam a impor-se aos homens. Trata-se explicitamente de uma generalização da ideia marxista do fetichismo da mercadoria (Simmel, 1968: 140). Simmel não se contenta, no entanto, com assinalar o problema, mas busca uma explicação para ele, e a encontra no incremento do processo de divisão do trabalho. Na sua perspectiva, a divisão de trabalho na produção de objetos culturais tem por consequência notável que o objeto cultural assim produzido “como totalidade e como unidade especificamente eficaz *nao tem produtor*, não emergiu de uma unidade correspondente de um sujeito individual” (Simmel, 1968: 138). Aqui, claramente, se problematizam ideias que encontramos em Dilthey, mas já com base num *contato* com a obra de Marx; coisa que não deve ser subestimada, no ambiente intelectual da *época*, se levarmos em conta, por exemplo, que nas 1.200 páginas dos fundamentais volumes I, V e VII das Obras Completas de Dilthey não há uma única referência ao nome de Marx, e nem os seus leitores esperariam que houvesse.

Essa mesma "dialética sem conciliação" está presente na própria concepção da relação mais profunda entre a vida e essas formas que se opõem a ela mas constituem sua única maneira de manifestar-se. Essa relação é de *conflito*, no qual a solução para o inevitável descompasso entre a vida e uma forma específica é sua substituição por outra forma, que igualmente está fadada a entrar em conflito com sua origem e também com aquela que irá substituí-la.

"Mas também é um preconceito totalmente filisteu supor que todos os conflitos e problemas somente existam para serem resolvidos. Ambos tem, na gestão e na história da vida, outras tarefas, que desempenham independentemente da própria solução, e por isso não foram inuteis mesmo quando no futuro o conflito não é substituído por uma conciliação, mas apenas por uma troca de formas e conteúdos por outros (...) Com isso, no entanto, realiza-se a legítima marca da vida, que é uma luta no sentido absoluto, que abrange a oposição relativa entre luta e paz." (Simmel, 1968: 173.)

Assinale-se que essas palavras são de 1918, quase contemporâneas das conferências que Max Weber proferiria em 1919 sobre "Ciência como Vocação", nas quais se insiste na ideia da "luta eterna entre os deuses das ordens e dos valores diferentes". É verdade que nesse ponto, como em muitos outros, o pensamento de Simmel é mais complexo e mais matizado que o de Weber. Este, no entanto, levava a vantagem da maior proximidade dos grandes temas do dia, enquanto Simmel cada vez mais era empurrado para uma posição que seus adversários não hesitavam em qualificar como *marcada* por uma atitude esteticamente contemplativa. E que tudo em Simmel são alusões, rodeios aparentemente fúteis em torno do tema central. Mas, como demonstrou Lukács em seus trabalhos até 1923, a assimilação intensiva de formulações suas pode contribuir para uma reflexão bastante radical, e claro que *com* a condição de abandonar-se a sua esfera de atuação na periferia das instituições e também desde que o trato com os problemas da dialética seja mais seguro do que nele. Em sua obra, contudo, ainda que desfigurada ela está mais presente do que na de qualquer outro sociólogo acadêmico da época. Nesse particular ele nunca recorreu a construção de dualidades rígidas, como Max Weber sempre esteve tentado a fazer. Tampouco a distinção positivista entre metafísica e ciência empírica teve jamais qualquer importância *para* ele, em novo contraste com Weber; na realidade, os mesmos contemporâneos que o rejeitavam por ser excessivamente especulativo também recuavam perante o componente positivista no pensamento de Weber. Nesse ponto faz sentido a observação de Aron, segundo o qual a "trágica da cultura" é algo ine-

xorável para ele precisamente porque suas raízes são simultaneamente metafísicas e sociais (Aron, 1964:207).

No plano estritamente sociológico o programa de Simmel sempre foi tratado como o da construção de uma sociologia *formal*, sendo que esse termo deve ser entendido como a busca das formas básicas que o processo de interação social assume, com relativa independência dos seus conteúdos particulares. A expressão "relativa independência", que é de Simmel, tem aqui uma importância estratégica. Ela visa a cortar desde logo qualquer interpretação que busque atribuir-lhe uma separação sumária entre forma e conteúdo, que conduzisse a essa quimera que é a forma vazia, sem mais. Isso evidentemente não faria justiça a um pensador tão avesso a rigidez analítica. O problema das formas aparece em Simmel no contexto de uma análise da *interação*. A ideia básica aqui é que as formas de interação so podem ser entendidas a partir da totalidade da situação em que se manifestam. Isso significa que elas não podem ser reduzidas a processos que ocorrem inteiramente no interior dos indivíduos envolvidos. Vale dizer, transcendem as motivações subjetivas dos agentes (interesses, impulsos, etc.). Se considerarmos que são precisamente essas motivações que constituem o conteúdo ou "substância" da interação, fica clara a razão da busca das formas. Para chegar a elas, basta prolongar a análise.

Nas suas interações, os indivíduos não se defrontam como entidades singulares sem mais, mas se definem mutuamente em termos das situações em que se encontram. Ocorre entre eles o que, no contexto de uma crítica a Weber, o filósofo Alfred Schutz chamou de "tipificações de senso comum" em contraste com aquelas construídas pelo pesquisador, já com base nas anteriores (Schutz, 1964:98-115). Ou seja, os parceiros da interação, ao se defrontarem, já partem da inclusão recíproca em certas categorias, congruentes com a situação. A isso acresce que, nas suas ações recíprocas, os parceiros vão delimitando mutuamente a margem de escolhas possíveis de linhas de conduta, de tal maneira que se estabelece uma correspondência entre essas restrições recíprocas a autonomia da ação. A configuração resultante é a forma, que persiste mesmo quando variam as motivações puramente individuais, ou seja, os conteúdos particulares da interação, e orienta as predefinições da situação para as relações sociais futuras. Processos como a divisão de trabalho, a cooperação e o conflito não são, portanto, redutíveis às intenções subjetivas dos sujeitos envolvidos mas, ao contrário, *informam-nas*, no sentido exato do termo. Em consequência, a tarefa do sociólogo pode ser descrita conforme a seguinte regra, proposta por um comentarista de valor:

"Nao considere o que os individuos fazem segundo o seu ponto de vista, mas atente para as correspondencias nas suas relacoes. Nao considere a regularidade das acoes singulares de individuos, mas sim a regularidade nas relacoes entre as acoes de varios." (Tennbruck, 1958:599.)

Em suma, a Sociologia formal nao envolve a abstracao dos *fenômenos* de conteudos mas da *perspectiva* do conteudo, em favor da perspectiva da forma (Tennbruck, 1965:78). Esse e, com efeito, o ponto fundamental; e dele Simmel extrai da maneira mais coerente as consequencias teoricas e metodologicas.

"A imbricacao imediata entre conteudo e forma, tal como se apresenta na realidade historica, nao impede o isolamento cientifico de cada qual. Assim, a Geometria so considera a forma espacial dos corpos, que tambem so existe com e numa materia, que cabe a outras ciencias examinar. Igualmente o historiador, no sentido estrito, somente trabalha com uma abstracao de eventos reais. Tambem ele destaca da infinidade do agir e do falar reais (...) os desenvolvimentos conformes e certos conceitos. Nem tudo o que Frederico II [fez, pensou e sentiu] e narrado na 'historia'; mas o conceito de politicamente importante e aplicado aos eventos reais e entao os que lhe correspondem sao selecionados e narrados, embora nao tenham ocorrido assim, ou seja, nessa pura coerencia interna e nesse isolamento (...) A Sociologia se propoe destacar para exame especifico o momento puramente social da totalidade historica, vale dizer, o que ocorre na sociedade ou, numa formulacao um tanto paradoxal, ela pesquisa aquilo que e 'sociedade' na sociedade." (Simmel, 1968:44-45.)

As formas de interacao derivam, portanto, dos limites que as situacoes em que as relacoes sociais se dao impoem a plena realizacao dos conteudos particulares envolvidos. Se avancarmos mais um passo nessa linha de raciocinio, veremos que a plena realizacao das proprias formas no seu estado puro tambem e impossivel, devido a presenca simultanea no cenario social de uma multiplicidade delas, entre as quais algumas conflitantes entre si. Segue-se que nao podemos encontrar empiricamente formas puras de interacao: temos que *construi-las* como instrumentos analiticos indispensaveis. O procedimento de abstracao envolvido nisso esta claramente explicitado numa passagem do ensaio de Simmel sobre "dominacao e nivelacao", no qual se trata de examinar as relacoes entre o despotismo e a reducao do conjunto de suditos ao mesmo nivel mediante procedimentos eliminadores das gradacoes sociais entre eles.

"O entendimento sociologico visa a captar o conceito fundamental de socializacao [ou seja, da constituicao de multiplas formas atraves da interacao] nos seus significados e formacdes particulares. Visa a analisar complexos de fenomenos em seus fatores minimos ate o ponto de aproximar-se de regularidades indutíveis. Isso so pode ser feito mediante a constru-

cao auxiliar de linhas e figuras absolutas, por assim dizer. Estas so podem ser encontradas na vida social real como esbocos e fragmentos, como realizacoes parciais que sao constantemente interrompidas e modificadas. Em cada configuracao socio-historica singular operam numerosas reciprocidades, provavelmente inumeraveis, entre os elementos (...) O conhecimento sociologico transforma os fenomenos historicos de tal modo que sua unidade e decomposta em numerosos conceitos e sinteses que sao definidos de uma maneira puramente unilateral e que ocorrem como que numa linha reta. Como regra, um deles apanha a caracteristica principal do fenomeno historico em exame. Ao se curvarem e se limitarem mutuamente, todos eles combinados projetam sua imagem com crescente exatidao sobre um novo plano de abstracao (...) Todos esses regimes de dominio unipessoal [mencionados] sao tao profundamente diferentes entre si quanto o sao as 'nivelacoes' correspondentes entre seus suditos. No entanto, o motivo dessa correlacao opera do mesmo modo em todos eles; as imensas diferencas entre os fenomenos materiais imediatos dao lugar a essa linha ideal, por assim dizer, na qual essa correlacao e traçada neles. Na sua pureza e regularidade, contudo, essa correlacao e uma construcao cientifica, abstrata." (Simmel, 1964: 200-201.)

As passagens citadas acima sao de importancia fundamental para a presente analise, na medida em que permitem estabelecer ja de maneira mais precisa os enlaces e as separacoes basicas entre a corrente que veio sendo examinada desde Dilthey, e cujo ponto nuclear para os atuais propositos e Simmel, e o pensamento de Max Weber. Em consonancia com o plano de exposicao que venho desenvolvendo, vou ocupar-me antes das diferencas mais salientes para em seguida procurar estabelecer as aproximacoes.

A enfase de Simmel sobre a perspectiva analitica da forma ja foi apontada, especialmente por Kurt H. Wolff, como

"acercando-o da moderna preocupacao com a 'estrutura social'; faz-se justica a uma grande parte da Sociologia de Simmel ao dizer-se que ele buscou lancar luz sobre a estrutura da sociedade." (Wolff, 1964:XXXVI.)

Tomada nesses termos, essa formulacao soa um pouco sumaria demais, e Tennbruck tem toda razao ao salientar repetidamente que a ideia de uma estrutura social ja dada e persistente esta exatamente entre aquelas que nao cabem no seu *esquema* e que grandes vantagens derivam disso. E que o uso exclusivo do conceito de *socializacao* ao invés do de *sociedade* confere ao seu pensamento toda a flexibilidade e sensibilidade as questoes de mudanca social (desde que localizadas e nao referidas a uma sociedade tomada como sistema mais abrangente) que derivam da enfase na dimensao de *processo* da vida social (Tennbruck, 1958: 604, 613; 1965: 92 e seguintes). Claro que nesse ponto reaproximamo-nos de Weber e tambem, diga-se de pas-

sagem, das modernas correntes norte-americanas inspiradas no pragmatismo de Herbert George Mead (e no próprio Simmel, através de Robert E. Park) representadas especialmente pela obra de Herbert Blumer e seus discípulos (Blumer, 1962:180-191). As alusões às possíveis afinidades entre os conceitos de *forma* e *sistema* não são, porém, de todo infundadas. Prova-o a presença muito clara na obra de Simmel de um conceito totalmente alheio a Weber, que é o de papel social. Em se tratando de Simmel, não é de surpreender que a caracterização mais clara desse conceito não se encontre nos seus escritos especificamente sociológicos mas num ensaio que trata, é verdade que bem a propósito, da "Filosofia do Ator". Nesse texto lê-se que

"o 'desempenho de um papel' — não como simulação e engodo, mas como o afluir da vida pessoal para uma forma de expressão que ela encontra como de algum modo preexistente e pre-indicado — faz parte das funções que constituem nossa vida efetiva (...) Quem é padre ou oficial, professor ou chefe de escritório comporta-se conforme um padrão que transcende a sua vida individual (...) No geral, encontramos de modo crônico e variável formas ideais de que nossa existência deve revestir-se (...) No mais das vezes, deparamos com uma forma preexistente, que preenchemos com nossa conduta individual." (Simmel, 1968:79-80.)

Mais que refletir uma idiosincrasia do modo de pensar de Simmel, não é acidental que essas considerações sobre o desempenho de papéis na sociedade apareçam num ensaio sobre o ator e não em alguma exposição sistemática de conceitos básicos sociológicos. E que isso ilustra como em Simmel o fato de se reservar a Sociologia a perspectiva da forma não implica abandonar, por um momento que seja, a atenção sobre o jogo frequentemente sutil entre interesses (no sentido mais amplo do termo) e as formas que moldam suas possibilidades de expressão, ou entre individualidade e papel desempenhado, na medida em que se recusa uma separação dualista entre indivíduo e situação, entre conteúdo e forma. Enfim, a maneira como Simmel trata desse tema ilustra aquela que talvez seja sua mais profunda diferença em relação a Weber; e, como vimos, essa diferença não reside no fato de ele dedicar alguma atenção unilateral a "estrutura social". O que está em jogo é sua capacidade de estabelecer distinções analíticas, não para mantê-las limpamente separadas na análise, mas para melhor poder examinar, por todos os ângulos, as mudanças provocadas em ambos os termos pelas suas relações recíprocas. Talvez se possa dizer que a concepção que Simmel tem desse tema o leva a enfatizar, não o papel nem o ator ou sua ação, mas, recorrendo-se a um termo que não aparece nele, as estratégias de ação disponíveis para o indivíduo num contexto de filiações grupais múltiplas e nem sempre compatíveis entre si, em que ele se define ple-

namente como o "ponto de interseção de múltiplas esferas" sociais (Simmel, 1955: 125-195). Essa linha de ideias somente pode ser reconstruída, ainda que no mais das vezes empobrecida, em formulações contemporâneas como as de *role set* em Merton (Merton, 1957) e, especialmente, no modo pelo qual esse herdeiro de Simmel que é Erving G. Goffman explora suas inspirações mediante conceitos como o de *role distance* (Goffman, 1959:1961: 85-192), sem falar no seu fascínio sobre o tema da interação social como jogo, que também se encontra em Simmel.

Num ensaio sobre Thomas Mann e André Gide, Kenneth Burke distingue entre os estilos de ambos mediante um exemplo paradigmático. Gustav Aschenbach, o protagonista de *Morte em Veneza*, sempre viveu com a mão fechada, os dedos crispados; nunca a deixou cair confortavelmente dos braços de uma poltrona. Para Burke, o gesto do seu personagem é também aquele que define a postura de Thomas Mann, verbalizável em termos de "senso de responsabilidade" e "solidão", em contraste com a mão relaxada de Gide, verbalizável, nos termos do seu Diário, como "nouveauté, vice, art". O exemplo pode ser estendido para Weber e Simmel. A mão de Weber é como a de Aschenbach (e a de Thomas Mann?), mas a de Simmel, embora não ociosa, aproxima-se da postura esteticista de Gide, embora talvez se salve do cultivo de uma certa decadência pela sua vivacidade. Os testemunhos daqueles que assistiram a suas aulas destacam sua capacidade de dar uma dimensão visual aos seus esforços para trazer à luz os ângulos mais inesperados de um problema.

"No momento mesmo (...) em que se julgava que ele havia chegado a uma conclusão, ele erguia seu braço direito e, com três dedos da sua mão, girava o seu objeto imaginário para exibir mais outra faceta." (Wolff, 1964: XVII.)

Se combinarmos esse gesto de exibir sempre novas facetas do seu objeto com a passagem citada mais atrás, segundo a qual os diversos elementos do fenômeno a ser analisado "projetam sua imagem com crescente exatidão sobre um novo plano de abstração", temos algo mais que a caracterização de um modo de pensar em que o caráter dinâmico atribuído aos objetos enquanto processos é concebido como variação infundável das suas características espaciais. Vale assinalar, de passagem, que esse traço do pensamento de Simmel pode ter ajudado o seu ex-discípulo Lukács a tomar por traço essencial da *reificação* o pensamento espacializado, que elimina a temporalidade, evidentemente ainda presente em Simmel mas já filtrada por essa sua ótica espacial ou então reduzida ao puro fluxo da vida.

Recorde-se que essa Última concepção, do tempo como fluxo qualitativo dos eventos, embora não diretamente vinculada a noção de “vida”, ainda marca fortemente as ideias de Lukacs na sua primeira fase. Vale lembrar também que Lukacs relaciona a espacialização do tempo a uma posição contemplativa em face do mundo, reduzido a um processo mecânico exterior à consciência (Lukacs, 1960: 117). E que isso envolve uma questão teórica das mais sérias, a saber, a da *objetividade* do conhecimento histórico-social. À primeira vista, Simmel não parece duvidar da possibilidade de um conhecimento objetivo nesse domínio, sempre que o objeto seja tomado como expressão parcial e unilateral de um processo para o qual não há como encontrar a referência a uma totalidade abrangente já dada. Um exame mais atento, contudo, sugere uma conclusão mais radical: a de que Simmel na realidade é indiferente a esse problema, não o tematiza na sua análise (novamente em óbvio contraste com Weber). Com efeito, ele propõe que a seleção do objeto e sua análise são comandados pelo conceito segundo o qual o pesquisador se aproxima da realidade. Na citação acima, o exemplo seria o do conceito de “politicamente importante”. Não lhe ocorre, contudo, questionar-se sobre os fundamentos da seleção e construção do próprio conceito: afinal, em nome do que tais ou quais eventos caem na categoria de politicamente importante e, sobretudo, por que aproximar-se dos fenômenos munido desse conceito e não de outro?

Isso enfraquece a ênfase que ele próprio dá ao caráter necessariamente unilateral do conhecimento histórico-social, visto que isso é pensado como derivando simplesmente do caráter parcial em relação à complexidade dos fenômenos que um ponto de vista particular imprime ao seu conhecimento, mas não problematiza os fundamentos dessa unilateralidade em oposição a outros possíveis e concorrentes. Em suma, nesse ponto Simmel não vai além da posição de Dilthey, embora lhe imprima sua marca própria, ao substituir um *relativismo* de base historicista por uma concepção da gradativa *integração* do conhecimento formulada, por assim dizer, *more geometrico*: o unilateral é visto como um lado entre outros existentes num objeto finito — uma forma — e basta girar o objeto para que os demais sejam igualmente bem projetados no plano da análise. O mínimo que se pode dizer é que, se Weber fosse operar com analogias desse tipo, ele não falaria de retas e planos, mas de *vetores* e entenderia aquilo que Simmel chama de formas como um *campo de forças*, levando até as últimas consequências o caráter relacional do conceito. Aqui novamente se manifesta o contraste entre uma postura contemplativa e uma participante.

Essa mesma recusa de Simmel a estabelecer quaisquer dicotomias rígidas manifesta-se também no seu tratamento de dois temas que novamente o colocam em confronto com Weber, sendo que num dos casos é este próprio que o formula. Logo no início de *Economia e Sociedade*, Max Weber adverte que estará preocupado com estabelecer uma distinção nitida entre o “sentido” subjetivamente visado e o “sentido” (as aspas são de Weber) objetivamente válido,

“que não somente Simmel nem sempre separa quanto frequentemente permite de modo deliberado que confluem entre si”. (Weber, 1972:1.)

Sem dúvida isso é intencional em Simmel, posto que para ele o sentido de uma configuração social só pode ser captado mediante o exame das relações específicas que se estabelecem, no caso dado, entre formas e conteúdos, ou seja, entre os enquadramentos que se desenhavam para a expressão dos interesses (na acepção mais ampla do termo) e estes mesmos. Portanto, o sentido é da *configuração* social, não da ação individual de cada um dos parceiros das múltiplas *interações* envolvidas, nem da pura relação social entendida em termos *weberianos*, como ação de vários reciprocamente referida.

É em consequência disso que Simmel se desvia de Weber (seria mais correto dizer o contrário, visto que a *obra* de Simmel é anterior) num ponto metodológico importante. E que, enquanto Weber busca sempre estabelecer conexões significativas individuais entre *tipos* de ação social definidos pelo seu *sentido*, Simmel persegue modalidades de *correlação entre formas*. Em suma, busca localizar *congruências sistemáticas* entre formas, tal como o faz na passagem citada mais atrás, em que as formas correlacionadas são as de *superordinação* despótica e *subordinação* niveladora. Disso deriva, ainda no caso de Simmel, que nas suas análises os indivíduos comparecem não como *agentes* típicos nem como meros portadores de *papeis*, mas se definem mais propriamente como a expressão da *tensão em processo* entre essas duas dimensões. Neles ganha corpo a dialética entre a vida e a forma. Por isso eles ocupam posição nuclear na sua análise, mas não têm posição garantida nem como agentes nem mesmo como *sujeitos*; basta lembrar o exame das consequências do processo de divisão do trabalho por Simmel, quando ele examina a “tragédia da cultura”.

Até aqui apareceram mais diferenças que semelhanças entre Simmel e Weber; diferenças essas que oferecem uma visão mais clara e simultaneamente mais matizada do confronto, implícito naquela ocasião, entre Dilthey e sua corrente de pensamento (a qual Simmel se filia de mais de um modo) e Max Weber. No entanto, o ponto comum inquestionável entre Simmel e Weber é fundamental, e diz res-

peito ao uso do *tipo* como instrumento analítico básico no conhecimento histórico-social.

Na apresentação do seu ensaio sobre a questão da objetividade nas ciências sociais, Weber adverte que suas considerações não têm pretensão inovadora, pois

"quem conhece os trabalhos de lógicos modernos — apenas menciono Windelband, Simmel e, para nossos propósitos, especialmente Heinrich Rickert — perceberá de imediato que em todos os pontos essenciais eles constituem o apoio". (Weber, 1973:146.)

Comentando essa passagem, Tennbruck assinala com razão que os nomes de Windelband e Rickert podem-se justificar por uma série de motivos, mas seguramente não no que concerne a uma das *passagens* mais importantes do ensaio, referente a construção e utilização do *tipo ideal* (Tennbruck 1956: 609). Com efeito, nesse particular a contribuição de Simmel é decisiva, embora, como veremos mais adiante, não possa ser considerada isoladamente. O essencial dessa contribuição é que Simmel traz a luz a *modalidade de abstração* que logicamente se ajusta a uma análise que opera com aqueles pressupostos básicos que são comuns a ambos os autores. Esses pressupostos são os de que as unidades últimas e fundamentais de existência histórico-social são indivíduos envolvidos em processos de interação; de que aquilo que convencionalmente é designado por *sociedade* é um processo em fluxo e não uma estrutura dotada dos atributos de uma totalidade persistente; e, mais genericamente, de que as manifestações empíricas dos fenômenos são inesgotavelmente diversificadas e desprovidas de qualquer capacidade espontânea ou já dada de antemão para estruturar-se fora do âmbito das interações correntes.

Em Simmel essa modalidade de abstração corresponde ao *isolamento e a depuração* analítica de segmentos do transcurso empírico da existência social. Isso é feito tendo em vista, inicialmente, identificar as suas formas para, em seguida, pelos motivos já expostos, submeter as próprias formas ao mesmo tratamento, visando a atingir aquilo que na sua terminologia é ainda ambigualmente designado por "tipo de forma". A ideia básica do recurso a construção tipológica está aí exposta claramente, apesar da ambiguidade terminológica, que de resto não é acidental. É que em Simmel a passagem da ideia de forma para a de tipo não é completamente realizada, pelo menos nas suas formulações explícitas. Isso se deve a circunstância de que o seu pensamento, nesse particular, move-se a meio caminho entre premissas de caráter empirista e uma adesão a princípios rigorosamente idealistas. Digamos, esquematicamente, que sua solução de compromisso consiste em concentrar sua atenção sobre os problemas mais

propriamente metodológicos do que epistemológicos, a partir da delimitação do campo teórico específico da Sociologia. Essa posição, por sinal, será levada avante da maneira mais consequente por Weber, que nunca se desviou do domínio estritamente metodológico ("lógico", na sua terminologia) ao refletir sobre a ciência.

Uma distinção básica entre o tratamento que Simmel dá ao procedimento tipológico e aquele que viria a ser adotado por Weber consiste em que, para este, não há como encontrar uma instância intermediária entre a multiplicidade de ações sociais e a construção dos tipos particulares de ação pelo pesquisador. Da perspectiva weberiana a presença da forma como a concebe Simmel, como entidade a ser identificada pelo pesquisador na realidade antes de isolá-la como tipo, *vicia* a própria prática tipológica. Isso não se deve apenas a que o recurso a noção de forma já pressupõe a presença de regularidades universais de ordenação da interação social. É que também nesse ponto reaparece a diferença entre uma visão rigorosamente analítica e dicotomizadora do real, que é a de Weber, e a de Simmel, que não persegue as unidades últimas da existência social nas suas expressões mais puras e contrapostas analiticamente entre si mas se detém num plano intermediário — precisamente o das formas — em que os polos das dicotomias weberianas ainda se encontram imbricados, em oposições que não são concebidas como puramente analíticas mas como reais.

Nessas condições, a perspectiva da forma permite incorporar os fenômenos de conteúdo na própria análise, não apenas geneticamente mas também como elementos persistentes de resistência às próprias formas, numa tensão cujas sedes são os indivíduos envolvidos nas interações. E ainda por isso que Simmel não estabelece uma distinção que aparece claramente nas formulações programáticas de Weber: aquela entre *ação social* e *relação social*. Aparentemente, a ele apenas interessa a segunda, mas na realidade ele opera simultaneamente com ambas, sempre problematizando a primeira, isto é, o sentido que sua ação pode ter para o agente num campo de interações dado. Enfim, Simmel está sempre atento para o intrincado jogo entre as ações conscientes dos homens e suas *objetivações* e para os possíveis descompassos entre ambas, sem correr o risco de Weber, de ser apanhado de surpresa pelas manifestações disso.

De qualquer modo, a noção de forma ainda ostenta uma forte marca empirista, na medida em que essa entidade é concebida como efetivamente dada na realidade, como objeto a ser trabalhado e não, como seria o caso de uma postura radicalmente idealista, como algo semelhante a uma categoria do entendimento ordenadora do real. É por isso que a ênfase de Simmel, mais que na sua construção do ob-

jeto de análise, esta no seu isolamento e depuração. Para ele, uma vez corretamente realizada essa depuração, o conhecimento científico deixa de ser problemático quanto a sua validade universal; mesmo porque as próprias formas de interação, como objeto da análise sociológica, são concebidas como tendo caráter universal, na medida em que estão presentes em conexão com os mais diversos conteúdos.

E exatamente nesse ponto que sua concepção dos problemas do conhecimento histórico-social é insuficiente para dar conta da posição assumida por Weber. É que para este o problema se concentra naquilo que Simmel é levado a negligenciar, vale dizer, na questão dos critérios que comandam as operações de isolamento e depuração de aspectos da realidade histórico-social. Em consonância com isso, Weber dedica muito mais atenção que Simmel às questões relacionadas com o caráter construtivo do tipo. E como se, no confronto entre ambos, Simmel se distinguísse como o mais complexo e matizado nas análises concretas ao passo que Weber levasse vantagem na sofisticação do tratamento de questões metodológicas. Nessas condições, é preciso ampliar desde já o quadro, com o exame dos outros autores mencionados por Weber na passagem citada acima.

4

Windelband, Rickert e os valores

Em que medida a contribuição de Windelband pode ser considerada fundamental para o desenvolvimento das ideias de Weber, tal como este mesmo o sugere? A resposta imediata seria a de que isso decorre da sua celebre distinção entre ciências generalizadoras e ciências individualizadoras. Uma atenção maior ao tema sugeriria, logo em seguida, que essa importância advém da introdução da problemática dos *valores* na consideração da especificidade das ciências históricas. Com mais um passo, chegaríamos a assinalar o próprio critério que Windelband oferece, em seu clássico ensaio sobre *História e ciência da natureza*, de 1894, para estabelecer a distinção entre essas modalidades de "ciências da experiência" (que ele distingue das "ciências racionais", como a Matemática e a própria Filosofia, cuja relação com a experiência é indireta; no que se torna claro que ele utiliza o termo "ciência" no seu sentido mais amplo e tradicional, de um "saber", como parte da sua reação ao positivismo). Esse critério é

"puramente metodológico, fundado em conceitos lógicos precisos (...) O princípio de classificação das ciências e o caráter formal dos seus alvos de conhecimentos." (Windelband, 1970: 224.)

Quanto à classificação propriamente dita, vale recordar a passagem mais citada da sua obra:

"Podemos então dizer: as ciências da experiência procuram no conhecimento do real quer o geral, na forma da lei natural, quer o singular, na configuração historicamente determinada. Elas observam num caso o fato sempre idêntico, noutro o conteúdo *único* do evento real determinado de per si. Uma são ciências de leis, outras são ciências de acontecimentos; aquelas ensinam o que sempre existe, estas, o que existiu uma vez. O pensamento científico e (...) num caso *nomotético* e noutro *idiográfico*. Se quisermos ater-nos às expressões usuais podemos falar, nesse sentido, da oposição entre disciplinas naturais e históricas, desde que se tenha em mente que nessa concepção metodológica a Psicologia deve ser plenamente incluída entre as ciências naturais." (Windelband, 1970:224.)

Diante dessa observação final, não admira que Dilthey tivesse rejeitado vigorosamente a classificação proposta e tivesse preferido manter como critério o próprio *objeto* das ciências para identificá-las.

Quanto a relevância disso para o pensamento de Max Weber, ela ainda é bastante remota, até aqui. Cumpre então acompanhar mais o texto. A sequência da passagem acima talvez seja mais significativa. "É possível e verificável que os mesmos objetos possam ser submetidos a um exame nomotético e também idiográfico", visto que essa distinção é relativa. **Afinal**, ela "classifica o tratamento e **não** o próprio conteúdo do conhecimento". Do ponto de vista substantivo, Windelband está preocupado com o domínio das ciências nomotéticas nas construções lógicas e epistemológicas suas contemporâneas. Seria desejável, diz ele, que "a reflexão fizesse a mesma justiça a grande realidade histórica, (...) como o faz com as formas de pesquisa da natureza". Isto se justifica tanto mais quanto ambas as modalidades de ciência compartilham as mesmas modalidades de demonstração: experiências, dados sensoriais. Além disso, nenhuma delas se satisfaz com o que o senso comum oferece. "Ambas necessitam **para** seu fundamento uma experiência cientificamente depurada, criticamente formada e provada no trabalho conceitual" (Windelband, 1970: 226).

Até aqui temos uma distinção que ainda promete chegar a especificidade decisiva dos seus componentes e que os associa sob o signo de algo assim como um empirismo crítico. Na realidade, já se torna nitido nesse ponto que Windelband está empenhado em encontrar uma solução de compromisso, definível no plano estritamente metodológico, entre as posições positivistas de cunho "naturalista" que se encontravam então em plena ofensiva e a consideração pela legitimidade e **especificidade** do conhecimento histórico. Tratava-se, em suma, de abrir um espaço para a historiografia e as áreas afins no domínio das ciências. Nesse sentido, a preocupação está voltada mais para o modo de associação possível entre as duas modalidades de ciências propostas que para o simples estabelecimento de uma distinção entre elas; e é por isso que o caráter puramente formal da sua classificação desempenha um papel tão importante no seu trabalho. O passo seguinte, no entanto, já permite estabelecer melhor a base última da distinção proposta:

"A diferença entre pesquisa da natureza e história somente começa quando se trata de ajuizar os fatos conforme o conhecimento. Aqui vemos: uma ciência busca leis; a outra, configurações. Numa, o pensamento conduz da constatação do particular para a captação de relações gerais, na outra ela se detém na caracterização atenta do particular. Para o pesqui-

sador da natureza o objeto singular dado a sua observação jamais tem valor científico como tal; ele só **lhe** e de valia na medida em que o pesquisador se sinta justificado a tratá-lo como tipo, como caso especial de um conceito genérico, e desenvolver este último a partir dele. Assim, a reflexão é apenas sobre aquelas características que se prestam a percepção de uma generalidade conforme as leis. Para o historiador a tarefa consiste em reavivar novamente para uma experiência contemporânea ideal qualquer constelação do passado na sua expressão mais individual. Compete-lhe fazer em relação aquilo que ocorreu algo análogo ao que o artista faz com o que está na sua fantasia. Nisso reside a afinidade do trabalho histórico com o estético e das disciplinas históricas com as *belles lettres*." (Windelband, 1970: 227.)

Até aqui tudo indica **que estamos** nos afastando, ao invés de **nos** aproximarmos, daquilo que seriam as formulações de Max Weber. É inequívoco que o afa de Windelband no sentido de livrar-se do "naturalismo" e do "positivismo" leva-o a descuidar-se do componente de historicismo tradicional que a todo momento adere às suas formulações. Isso fica ainda mais nitido na sequência da sua exposição.

Para Windelband, as duas modalidades de ciência que propõe distinguem-se pelo lugar que a "abstração" ocupa nas generalizações e, a "plasticidade", no tratamento da experiência individualizada. Para perceber isso, diz ele, cabe comparar os resultados da pesquisa. E, ao fazê-lo, tem o seguinte para dizer da historiografia:

"A sua meta final sempre é extrair com esmerada nitidez da massa de dados a figura verdadeira do preterito. O que ela fornece são quadros de pessoas e vidas pessoais com toda a sua riqueza característica, conservados em toda a sua vida individual." (Windelband, 1970: 228.)

Portanto, reprodução do objeto na sua integridade individual. Decididamente, quanto mais tentamos nos aproximar de Weber, mais nos afastamos dele. Esta claro, pelo menos, que Windelband tem pouco ou nada para oferecer no tocante ao caráter construtivo do conhecimento histórico e a utilização do *tipo* como instrumento de análise. Talvez a referência a *avaliacao* como traço intrínseco à ciência histórica nos de o ponto de contacto.

Essa questão é posta por Windelband em termos de qual o valor que o conhecimento de um objeto tem; e esse valor é dado pela possibilidade de integrá-lo no conhecimento mais amplo, para o qual contribuiria.

"Assim, num sentido científico, o próprio fato já é um conceito teleológico. Nem tudo o que é real, arbitrariamente dado, é fato para a ciência, mas só aquilo do qual — expresso em termos sumários — se pode aprender algo."

E preciso ter-se em consideração que

"todo interesse e avaliação, toda determinação de valor humano refere-se ao singular e ao único". (Windelband, 1970: 230, 231.)

Independente do tratamento que ainda se venha a dar, mais adiante, ao ensaio sobre a objetividade e aos demais escritos metodológicos de Weber, a mera recordação desses trabalhos já deixa patente a distância que os separa dessas posições de Windelband, tal como se apresentam no seu trabalho, que, a primeira vista, constituiria o melhor lugar para encontrar a justificativa de sua menção pelo próprio Weber. Na realidade, as passagens em que mais seguramente se poderiam estabelecer algumas convergências são precisamente aquelas que dizem respeito ao caráter não rigidamente excludente, não hermeticamente oposto, das duas modalidades de ciência propostas por Windelband.

Assim, pode-se reconhecer uma possível fonte da preocupação weberiana com um conhecimento empírico de caráter mais geral, relativo a regularidades observadas de ação, para se postularem conexões causais particulares na História quando Windelband afirma:

"As ciências idiográficas necessitam constantemente de enunciados gerais, que podem justificadamente tomar emprestados das disciplinas nomotéticas. Qualquer explicação causal de um evento histórico pressupõe representações gerais sobre o decorrer genérico das coisas; e se queremos dar forma puramente lógica as demonstrações históricas, então elas sempre terão por premissas últimas leis naturais do acontecer, especialmente do acontecer espiritual",

ou 'seja, acerca de como "os homens como tais pensam; sentem e querem"' (Windelband, 1970: 232). No caso de Weber, as regularidades de conduta envolvidas na explicação não são tão genéricas e muito menos "leis gerais", mas pelo menos a linha de raciocínio é semelhante. Da mesma maneira, na última passagem que nos interessa da *História e ciência da natureza*, o início evoca Weber para logo em seguida o raciocínio orientar-se no sentido oposto aquele que ele adotaria sobre o tema; neste caso, alias, um tema central, o da relação entre causalidade e liberdade. Para Windelband, a cadeia da sequência causal que as ciências possam estabelecer não tem fim, não há "fórmula universal" que explique o conjunto. Por isso

"sempre nos resta um resíduo de incompreensível em tudo que experimentamos histórica e individualmente — algo inefável, indefinível (...): isso aparece a nossa consciência como o sentimento do caráter não causal da nossa essência, ou seja, da liberdade individual". (Windelband, 1970: 254.)

Aqui, portanto, reaparece o tema da identificação da liberdade com uma dimensão irracional da existência, que Weber rejeitaria resolutamente.

Na realidade, o ponto mais importante desse trabalho de Windelband, para quem o encara da perspectiva de Weber, consiste na sua sugestão de que a diferença entre as ciências da natureza e da história é fundamentalmente de caráter *formal*, e diz respeito a perspectiva pela qual nos aproximamos do objeto. Segue-se, de maneira perfeitamente coerente com essas ideias, que o *mesmo* objeto pode ser tratado tanto idiograficamente quanto nomoteticamente, já que, nas próprias palavras de Windelband, essa distinção é só "relativa". Essa expressão, alias, é infeliz, bastando lembrar que o próprio caráter formal da distinção proposta já conduz a consequência apontada. Essa carencia de rigor, visível na própria linguagem, não é, de resto, acidental. Ela trai o caráter indeciso que ainda assume, nesse ponto, o confronto entre a posição de Windelband e a de Dilthey, favorável a um critério substantivo para a separação entre esses domínios da ciência. Será preciso esperar por Rickert para que as posições fiquem melhor delineadas e sua relevância para Weber possa ser também melhor examinada.

De qualquer maneira, a constatação de que esse texto clássico de Windelband não é suficiente para justificar a referência que Weber faz a esse autor como um dos precursores de suas concepções metodológicas complica a nossa tarefa. Será necessário, agora, alinhar os elementos que permitem uma reconstrução, naquilo que aqui é relevante, do campo de ideias em que se move o pensamento de Windelband, sempre tendo em vista a continuidade que, em pontos essenciais mas não em todos, há entre ele e Rickert.

Não é difícil assinalar a preocupação básica que norteia o seu pensamento e que caracteriza a chamada escola neokantiana de Baden (mais precisamente, da capital dessa província, Heidelberg, onde Weber também trabalhou). Sua intenção manifesta é estender o apriorismo kantiano do domínio do conhecimento da natureza para o da história. Vale dizer, buscava-se estabelecer em moldes rigorosos as condições da possibilidade do conhecimento histórico-cultural. Isso se fazia na luta contra três adversários de peso: o historicismo, o psicologismo e o naturalismo positivista.

Nessa linha de interesses, o pensamento de Windelband desenvolve-se numa trajetória que não é uniforme, ao longo de 30 anos em que se preocupou diretamente com o tema. Uma tentativa digna de nota de fazer frente aos problemas dos quais também trataria no trabalho citado acima, sobre *História e ciência da natureza*, aparece num ensaio um pouco anterior, de 1882, em que ele examina

as relações entre "normas e leis naturais". Nesse trabalho, ele ainda está claramente voltado para uma tentativa de conciliação entre esses dois domínios. O conceito de que ele se vale para isso é o de *seleção* entre manifestações da realidade.

"As normas são sempre (...) formas específicas de realização de leis naturais. O sistema das normas representa uma *seleção* entre a imensa multiplicidade de formas e combinações das quais possam destacar-se as leis naturais da vida psíquica, com referência às condições individuais de cada caso. As leis da lógica são uma seleção entre as diversas formas possíveis de associações de ideias; as leis da ética, uma seleção entre as formas de motivação possíveis; as leis da estética, uma seleção entre as formas possíveis de nossos sentimentos e de seu modo de manifestar-se." Para que isso possa ocorrer, impõe-se que tais leis ou normas tenham validade universal. Assim, "as normas são aquelas formas de realização das leis naturais que devem ser aprovadas pressupondo-se que se ajustem ao fim da vigência geral". (Windelband, 1949: 266, 267.)

Ao desenvolver essas ideias, Windelband chega à conclusão de que

"a razão não é engendrada, mas já está contida no interior da variedade infinita dos processos naturalmente necessários: cumpre reconhecê-la e, ao revelá-la à consciência, convertê-la em fundamento determinante. O reino da liberdade é aquela província do reino da natureza na qual só rege a norma. Nossa missão e nossa ventura consistem em instalarmo-nos nessa província". (Windelband, 1949: 284.)

Essa formulação é significativa quando nada porque sugere claramente que o rótulo de "neokantismo" aplicado a Windelband não nos deve levar a procurar diretamente em Kant a inspiração última das suas ideias. Na verdade, já nesse passo ele está mais propriamente a meio caminho entre Kant e Hegel (do contrário, como interpretar a ideia de que a razão *não é engendrada*, mas por outro lado, *está contida* nos "processos naturalmente necessários?"). Já aqui encontramos elementos para considerar plausível a observação de Habermas, feita em relação a Rickert mas igualmente aplicável a Windelband, de que seu problema básico é precisamente haver formulado um problema hegeliano mas ter sido "incapaz de completar a transição entre Kant e Hegel" (Habermas, 1970:76). O "problema hegeliano" a que se refere Habermas é o da ideia de um "espírito objetivo", que no entanto colide com a concepção da validade universal e incondicional dos "sistemas de normas" de que fala Windelband. Enfim, em ambos os trabalhos examinados até aqui, e também nos posteriores, Windelband oscila entre a ideia de uma constituição transcendental do domínio da natureza e da cultura, em termos das condições *a priori* para o seu conhecimento, e a ideia de sistemas normativos dados de fato embora com validade universal.

Na realidade, a fonte imediata das concepções de Windelband, que ele mesmo aponta, é a obra de seu mestre, Hermann Lotze, um filósofo atualmente esquecido mas que parece ter exercido forte influência sobre seus contemporâneos. Para esse autor, o conhecimento jamais pode ser concebido como cópia ou símile de coisas, e a verdade consiste na descoberta de significados e na compreensão de algo dotado de sentido. Isso remete diretamente ao tema dos *valores*, que são concebidos como tendo caráter independente e *definível* estritamente em termos de sua *vigência* (Glockner, 1968: 974). Esse conceito de *vigência* passa a ocupar posição central no pensamento de Windelband, e o conduz a conceber toda a Filosofia como girando em torno da questão dos valores. Já nas concepções de Lotze encontram-se os elementos de uma espécie de "hegelianização" de Kant, no sentido de uma busca da normatividade, de um "espírito", se se quiser, imanente aos fenômenos. Windelband leva essas sugestões até o fim, e acaba propondo, num ensaio de 1910, uma "renovação do hegelianismo".

Esse ensaio está explicitamente dedicado a um apelo para que se considere a

"responsável seriedade pela qual a filosofia hegeliana se esforça por compreender e trazer à tona conceitualmente (...) a razão dentro do mundo, nesses "tempos espiritualmente agitados" em que não se busca 'uma filosofia que se dedique a indagar ou compreender os valores racionais, mas a criá-los normativamente com valores novos'." (Windelband, 1949: 208.)

Constitui, portanto, uma tomada de posição de um pensador que sempre esteve mais voltado para o compromisso. Seu ponto de partida é uma concepção muito particular do significado do pensamento de Kant.

"Sua filosofia transcendental é, quanto aos resultados, a coerência dos princípios de tudo o que hoje resumimos sob o nome de cultura. Examinam-se nela os fundamentos conceituais do saber, da moral, do direito, da história, das artes, da religião, tendo em vista encontrar o que nelas haja de evidência intrínseca, independente de toda captação empírica pela consciência individual ou mesmo pela consciência histórica comum, de tal modo que sejam válidos para todos os lugares e todos os tempos. Assim, e não de outro modo, deve ser interpretado o apriorismo kantiano." (Windelband, 1949: 198.)

Essa interpretação está diretamente fundada na noção de *vigência*, tomada de Lotze, que também é aplicada ao pensamento pós-kantiano, cujos desdobramentos o ensaio procura examinar.

Para Windelband, os problemas legados por Kant encontram duas grandes linhas de resposta entre seus sucessores: a de Fries, que conduz a um psicologismo, e a de Hegel, que conduz a um historicismo. Ambas carregam consigo o risco do relativismo, que Windelband quer evitar. A saída que ele encontra é a de se separar nitidamente os domínios do *ser* e do *dever*, da existência e da validade. Por essa via, procura impossibilitar a solução relativista de derivar o normativo do empiricamente dado. Em suma, ele propõe que se distingam a esfera dos valores do campo de suas realizações, tomando-se aquela como dotada de vigência universal e incondicional. No seu entender, isso já se encontra em Hegel (Windelband, 1949: 205), embora envolva o risco de uma recaída em posições puramente metafísicas.

"Esta vigência dos valores racionais (...) é o ponto extremo ao qual pode chegar a filosofia crítica. Fazer valer de um modo efetivo ante a consciência empírica sua evidência imediata mediante sua própria razão de ser imanente e objetiva; nisso consiste a missão do filósofo. E isso é o que a distingue, a rigor, da nova metafísica." (Windelband, 1949: 206.)

Essa é, então, a saída proposta por Windelband: a Filosofia como ciência crítica dos valores, entendidos esses não em termos de *existência* mas de *vigência*. No entanto, como demonstra Andrew Arato em importante ensaio de síntese sobre a "defesa neo-idealista da subjetividade", Windelband não tem condições, com esse esquema, de fazer frente ao seu principal adversário, o positivismo; mesmo porque já sucumbe a ele ao sancionar a sua visão fragmentária do universo teórico no momento em que concebe a Filosofia como ciência especializada (Arato, 1974:114).

Entre esses dois momentos, contudo, há pelo menos um escrito de Windelband em que sua posição é mais definida e formulada com maior rigor; e coincide explicitamente com as formulações de Rickert. O trabalho em questão é de 1904 (ano da publicação do ensaio sobre a objetividade nas ciências sociais, de Max Weber) e está dedicado a comemoração do centenário da morte de Kant. Aqui, apresenta-se uma concepção do conhecimento histórico, cuja origem é atribuída a filosofia kantiana, que constitui simultaneamente uma espécie de resumo de ideias que vinha sendo desenvolvido por Rickert e uma prova das afinidades entre ambos os autores (ou de falta de originalidade de Windelband).

"A natureza, considerada como objeto da ciência, é um cosmos cuja ordenação somente podemos representar-nos em ideias e em conceitos partindo das formas da nossa razão. Pois bem, o mesmo pode dizer-se da história, *mutatis mutandis*. Tampouco o historiador propõe-se descrever o

ser e o acontecer soltos, no tempo, em toda a sua variedade individual; não pensa nisso pela simples razão de que, embora quisesse fazê-lo, não o poderia. Também ele seleciona entre a massa infinita dos fatos historicamente dados alguns, que em nada são determinados pelo destino da tradição, mas antes essencialmente pelo interesse que os diversos elementos do passado estão chamados a despertar. São incontáveis as coisas que 'acontecem' e que jamais entrarão na 'história'. E o interesse que preside tanto a tradição quanto a **seleção** do historiador depende, nesse caso, dos conceitos de valor da vida humana; somente se reconhece como fato histórico aquilo que tem alguma importância para a memória da espécie, para seu valioso conhecimento de si mesmo. E o próprio interesse determina, essencialmente, as relações em que o historiador deverá vincular entre si os fatos; o que ele busca não são conceitos genéricos mas formas e complexos de formas, condicionados por essas relações de valor. A investigação histórica vale-se também, às vezes, do conhecimento de certas relações gerais, tomadas em certas **ocasiões** das ciências normativas e em outras obtidas por ela própria para esse fim, mas sempre como meio para chegar a compreender aqueles vínculos. Portanto, também a 'história', considerada como objeto da ciência, constitui uma conexão ordenada, que podemos extrair e preparar com base nos fatos dados, conforme o padrão dos interesses racionais necessários e da validade geral. Com efeito, a ciência histórica somente se distingue do relato individual por tomar como princípio de seleção e de relação entre os fatos, não o interesse pessoal do indivíduo, mas os valores necessários e de vigência necessária." (Windelband, 1949: 111-112.)

A circunstância de que essa tentativa de Windelband para sintetizar as ideias básicas de seu colega Rickert ocorre no mesmo ano em que Max Weber publica seu ensaio fundamental sobre esses mesmos problemas é evidentemente significativo, embora nada nos permita concluir acerca da questão que nos interessa, que é a da real influência dos neokantismos de Baden sobre as concepções de Weber. Temos que examinar um pouco mais a fundo as ideias do próprio Rickert. Para isso, recorrerei fundamentalmente a seu trabalho sobre os *Problemas da Filosofia da História* (cuja primeira edição, por sinal, também é de 1904) e só secundariamente a sua exposição sobre *Ciência cultural e ciência natural*, de 1899, que é na realidade uma espécie de obra de divulgação das ideias contidas na sua obra máxima nesse campo, sobre os *Limites da conceptualização na ciência natural*, de 1896. Esse procedimento justifica-se, a meu ver, porque no livro que usarei como base as ideias de Rickert sobre o tema apresentam-se na sua forma mais sistemática e acabada (além de oferecer a vantagem nada negligenciável de serem de mais fácil acesso que o livro sobre os "limites").

As ideias básicas de Rickert são bem conhecidas. Segundo ele, a realidade apresenta-se como um "continuo heterogêneo" de eventos discretos.

"Na realidade não existem objetos gerais, mas apenas individuais; somente existe o único, e não há nada que realmente se repita." (Rickert, 1961: 45.)

Fiel à orientação da sua escola, ele sustenta que o apriorismo kantiano já forneceu uma resposta plenamente elaborada para um domínio do real, que é o da natureza. Resta desenvolver de modo conseqüente os conceitos correspondentes a outro domínio, que é o da história.

No tocante ao primeiro ponto, a reflexão de Rickert, assim como a de Windelband, ajusta-se a definição contida no parágrafo 14 dos *Prolegomenos a toda Metafísica futura*, de Kant, segundo a qual "natureza é a existência das coisas na medida em que é determinada conforme leis gerais". Isso lhe permite delimitar o campo das ciências da natureza: ele se constitui quando o sujeito se defronta com o real munido do conceito de lei geral, ou seja, busca o que é genérico a uma multiplicidade, ou classe, de fenômenos. Por contraposição, delimita-se o campo das ciências históricas: ele se constitui pela aplicação de conceitos individualizadores aos fenômenos. Portanto, a diferença entre ciências da natureza e ciências históricas não é dada por quaisquer atributos intrínsecos à realidade, mas esta se constitui como *natureza* ou como *história* conforme os interesses de conhecimento do sujeito sejam de caráter generalizador ou individualizador. Como também ocorre com Windelband, naquilo que este tem de kantiano, Rickert elabora a sua maneira ideias cuja expressão em Kant está dada nas suas obras dedicadas a "razão prática", especialmente a de que o conhecimento do mundo não lhe confere nenhum valor de per se, mas apenas quando envolve a ideia de um *fim*. Este, por seu turno, implica um *interesse* que, no caso do conhecimento, opera como o princípio que aciona a própria vontade de conhecer, em conformidade com a formulação na *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, de que é pelo interesse que a razão se torna prática, ou seja, "causa determinante da vontade". E nesse contexto, de resto, que faz sentido a observação de Windelband, em passagem citada atrás, de que a própria noção de coisa é teleológica.

No caso das ciências históricas, o que fundamenta esse interesse? Para responder a isso, Rickert recorre a ideia, que já vimos em Windelband, da vigência de *valores* universais e incondicionais. O problema básico para Rickert consiste em vincular o existente ao *sentido* da sua existência a partir de uma perspectiva não formal, mas

dotada de um conteúdo: precisamente o dos *valores*. Rickert insiste em que nesses valores importa exclusivamente a *vigência*, não a *existência*. Essa concepção o levou, num certo momento da elaboração de seu pensamento, a conceber a ideia da definição de um sistema de valores universais que pudessem desempenhar, em relação ao conhecimento histórico, o papel das categorias *a priori* no conhecimento da natureza em Kant. A impossibilidade de derivar esse sistema da multiplicidade de manifestações empíricas de valores no mundo histórico levou-o a abandonar esse projeto, mas não conduziu a rejeição do princípio de que os valores universais e suas formas historicamente dadas de realização constituem dois universos distintos. É em nome desse princípio que ele *ganhou* condições para sua distinção fundamental entre avaliação prática de um fenômeno e referência teórica a valores com vistas ao seu conhecimento.

Essas considerações de Rickert permitem-lhe propor a existência de uma categoria específica de objetos que não fazem parte nem da realidade captada por via sensorial nem do mundo psíquico. São os *complexos de sentido*, entidades significativas acessíveis a *compreensão*, de modo análogo ao que ocorre "com uma palavra ou o sentido de uma proposição". Num primeiro momento, Rickert propõe chamar esse domínio de "espírito", para logo abandonar o termo, devido a suas ressonâncias hegelianas e também diltheyanas, e substituí-lo por *cultura*. Com isso, a história identifica-se como "ciência da cultura humana". Nesse ponto, fecha-se a distinção entre natureza e história:

"A vida cultural apresenta-se sempre como um *acontecer significativo e pleno de sentido*, ao passo que a natureza se desenvolve sem significado e sentido." (Rickert, 1961: 36.)

A cultura refere-se, então, ao universo significativo em que os homens vivem, e se manifesta através de realizações individuais e irrepetíveis, na história, de valores universais. O conhecimento da história consiste, portanto, em examinar precisamente esse caráter individual e particular que valores universais assumem em configurações concretas e irrepetíveis; daí o seu caráter necessariamente individualizador.

Um problema que se levanta imediatamente é o do papel de uma ciência individualizadora no interior de uma realidade na qual nada há senão objetos individuais. Ocorre que, para Rickert, assim como para toda a escola de pensamento a que pertence, o conhecimento de um objeto não pode ser concebido como uma cópia, símile ou imagem da sua expressão integral. O conhecimento da individualidade de um objeto, diz ele, não implica que conheçamos a

"multiplicidade *íntegra* do seu conteúdo, mas se realiza numa determinada seleção e transformação, vale dizer, destaca-se num complexo de elementos que nessa combinação particular so pertencem a *um* objeto determinado (...). Devemos distinguir então a 'individualidade' que corresponde a todo objeto ou processo qualquer (cujo conteúdo coincide com sua realidade e cuja cognição não é nem alcançável nem desejável) da individualidade *significativa* para nós (que consiste somente de determinados elementos) e devemos entender com toda a clareza que a individualidade no sentido mais estrito, a **qual** nos referimos comumente, assim como o geral do conceito específico, não são elas próprias uma realidade mas um produto da nossa interpretação da realidade, de nossa **concepção** pre-científica." (Rickert, 1961: 45.)

No estudo dos fenômenos histórico-culturais, portanto, os conceitos são mais pobres em conteúdo que as manifestações individuais da realidade a que se aplicam; eles envolvem uma **seleção**, em busca daquilo que é "essencial" para o historiador no conteúdo dos seus objetos. Surge, assim, a questão do "princípio que informa essa seleção e modificação". A solução de Rickert é que

"o individual pode tornar-se essencial *unicamente* com relação a um valor, e por isso a **eliminação** de toda conexão com valores traria consigo a eliminação do interesse histórico pela realidade, e a própria história". [Assim,] "a história não só pressupõe seu **próprio fim** científico como valor, como o faz toda ciência, mas a sua essência lógica pertencem *outros* valores vinculados a seus *objetos*, sem os quais nem mesmo seria possível uma concepção individualizadora." (Rickert, 1961: 67-68.)

Aqui aparece com toda força a exigência da distinção entre **avaliação prática e referência teórica a valores**.

"A referência teórica a valores na história não só é independente da valorização positiva ou negativa como também deve ser livre de *arbitrariedade* em mais outro sentido, a saber, acerca de quais são os valores a que os objetos são referidos. Mas isso se consegue quando o historiador divide a realidade individual em elementos essenciais e não essenciais unicamente mediante referência a valores *gerais*, vale dizer, a valores tais como se encontram materializados nos exemplos do Estado, da arte, da religião, etc." [Em termos sumários,] "a individualidade de um objeto obtém sentido e significado na história devido a que se acha em relação com um valor universal para cuja realização contribui mediante sua estruturação individual". [Assim,] "as estruturas de sentido concretas que se podem achar nos objetos reais não se encontram então da mesma forma que os princípios históricos da seleção, na esfera do real, mas na dos valores, e a partir disso deve ser compreendida a conexão do método individualizador, referido a valores, com o material significativo e pleno de sentido da história." (Rickert, 1961: 71, 78, 79.)

Nesse contexto esclarece-se uma observação de Rickert, ao discutir a possibilidade de se operar com "leis" históricas.

"A cultura não é de modo algum uma realidade livre de concepções, que possa ficar sujeita a qualquer elaboração e transformação mediante conceitos, mas aquilo que é concebido como cultura é, em primeiro lugar, um determinado *fragmento* da realidade da qual não se sabe se valem justamente para **ele** e somente para **ele** os conceitos da lei; e, ademais, esse fragmento é uma realidade já *estruturada* e transformada em uma forma muito determinada através de valores culturais." (Rickert, 1961: 101.)

Essa ideia, de **que** o cientista encontra o seu objeto **já estruturado**, é de importância decisiva, não só para um confronto entre Rickert e Weber, mas também para entender o próprio Rickert. Ela sugere claramente que, no desenvolvimento das suas concepções, ele caiu numa armadilha. Sua preocupação, tal como a de Windelband, era a de fundamentar uma concepção de ciências histórico-culturais que fosse imune tanto ao historicismo quanto ao positivismo. Ao mesmo tempo que ele sustenta que "a Filosofia sempre terá que combater o historicismo como visão do mundo" (Rickert, 1961: 26), ele repele a ideia da existência de leis ou regularidades gerais na história e, numa clara manifestação de suas preocupações **antipositivistas**, proclama que "a afirmação da 'unidade do método científico' contradiz de modo absoluto os fatos" (Rickert, 1961: 53). Aqui se encontra a raiz do seu afa por separar os domínios das ciências naturais e históricas, de uma maneira tal que "as proposições de umas não possam ser traduzidas para proposições das outras" (Habermas, 1970: 74-75). É nessa caminhada que se apresenta a armadilha a que aludi acima. É que, apesar de todos os seus esforços para evitar o próprio termo "espírito", porque poderia evocar o "espírito absoluto" hegeliano (ou a noção correspondente em Dilthey) ele acaba chegando perigosamente próximo do historicismo. Isso ocorre porque, a despeito de todos os seus esforços em contrário, ele tende a transferir os sistemas de valores universais **a priori** que buscava definir no início da sua reflexão para a própria realidade empírica. Os valores que conferem significado ao objeto e orientam a sua seleção pertencem ao próprio objeto, ainda que como expressão de valores universais que o transcendem. O objeto (a cultura) individual é **intrinsecamente** significativa. Uma consequência paradoxal disso é que, para não cair na ideia hegeliana da realização **histórica** dos valores no "espírito", ele enfatiza tanto a sua contrapartida, que é a da realização **dos valores** na história, que acaba correndo o risco de "desistoricizar" a própria história, ao concebê-la como congerie de complexos significativos individuais, retirando-lhe qualquer dinâmica própria.

Em suma, constroí uma espécie de "historicismo sem história", ao identificar a realização dos valores na história com a noção de sistemas culturais. Cabe lembrar, nesse contexto, a observação de Habermas já mencionada com referência a Windelband, acerca da transição frustrada de Kant a Hegel.

E verdade que há passagens em que uma concepção da dinâmica histórica parece estar presente, como ocorre quando Rickert afirma que

"se tornam historicamente essenciais unicamente aqueles objetos que possuem significação com respeito a interesses de grupo ou **sociais**, ou cuja estrutura de sentido, as quais servem de portadores, deixam-se compreender como constituídos por valores sociais. Disso decorre que o objeto principal da investigação histórica não seja o homem pensado como desligado da sociedade mas o homem como **ser social**, devido a conexão histórica real das partes com o todo histórico. Dever-se-a levar especialmente em conta a medida em que [ele] participa da realização dos valores que são importantes para a conexão social." (Rickert, 1961: 87.)

É fácil-ver, contudo, que essa observação mais reforça que atenua a presente argumentação, sobretudo se atentarmos para a presença um tanto insolita nesse contexto da questão do "todo histórico" e das relações necessárias **parte/todo**, que envolvem primordialmente a noção de sistema. Nesse ponto, e como já ocorrerá com Windelband, não **estamos** tão longe de Dilthey. Além disso, e como advertência fundamental, temos que considerar que, no esquema de Rickert, os interesses que comandam o conhecimento são de ordem **formal**, não substantiva. A questão da **oposição de interesses**, quando aparece, diz respeito aos meios da orientação do conhecimento para o domínio da natureza ou para o da história.

"Uma divisão em ciências naturais e ciências culturais baseada na especial significação dos objetos da cultura poderia manifestar melhor do que qualquer outra a **oposição de interesses** que separa os dois grupos de investigadores." (Rickert, 1943: 44.)

Para evitar uma concepção mais propriamente histórica ou sociológica dos valores (que implicaria precisamente buscar as condições empíricas da sua vigência) Rickert **redefine** o problema da expressão dos valores na história. Ao invés de serem tomados como exprimindo as formas de organização da existência dos homens, eles são concebidos como expressão, na história e através da cultura, de algo que está fora dela. No entanto, isso acaba revelando-se insuficiente para dar conta do problema. De modo semelhante, na sua luta com o naturalismo positivista, Rickert é levado a uma formulação aparentemente paradoxal: se a realidade histórica é constituída de fe-

nômenos discretos, e preciso mais uma vez individualizá-los para conhecê-los cientificamente e não subordiná-los a leis gerais, como faz o "naturalismo" positivista, partindo, por sinal, da mesma premissa. Enfim, o grande problema com que Windelband e Rickert se defrontam é o da relação entre o particular e o geral, entre o individual e o universal. Sua solução para isso é a mais radical possível: fazem um corte entre ambas essas dimensões, criando duas ordens heterogêneas entre si de conceitos e de domínios do conhecimento correspondentes, e levam seu dualismo até a sua consequência última, que é a de postular dois universos separados, o do **ser** e o do **dever**, entre os quais não há conciliação possível.

É comum ler-se que entre as duas principais escolas neokantianas rivais da época, a de Baden e a de Marburgo, a primeira orientava seu pensamento em termos do primado da "razão prática", e a segunda em termos da "razão pura". Isso pode valer para um confronto (que, evidentemente, não tenho condições para fazer) entre, digamos, Wilhelm Windelband e Hermann Cohen. Mas, e no grande representante da escola de Marburgo na área da reflexão sobre as ciências humanas, Ernst Cassirer, que encontramos uma visão muito clara dos limites em que se debatiam seus colegas de Baden. Cassirer, que elaborou toda uma fascinante teoria sobre os problemas das relações entre existência, expressão e forma na história e na cultura, e que soube fazer uso do estudo da linguagem para elaborar uma concepção da **forma** que lhe permite evitar a visão "trágica" da cultura presente em Simmel — com o qual polemiza explicitamente (Cassirer, 1972: 155-191) — apresenta uma concepção de **conceito** bastante mais flexível que aquela presente em Windelband e Rickert. Após criticar, e verdade que de modo um tanto sumário, o caráter arbitrário das distinções que eles propoem, lembra que

"todo conceito científico é, na realidade, algo geral e particular ao mesmo tempo; sua missão consiste precisamente em realizar a síntese entre um e outro". (Cassirer, 1972: 60.)

Mas, entre a síntese e o dualismo, aqueles autores com que Weber teve **contato** acadêmico mais direto seguiram a linha do dualismo.

A controversia metodologica

De modo geral e independentemente do confronto mais **pormenorizado**,/pode-se assinalar desde logo que naquilo que Max Weber incorporou das formulacoes desses autores, ha uma decisiva mudanca de enfase, no sentido de que sua preocupacao primordial e com consideracoes de ordem estritamente metodologica. Sua perspectiva, em suma, e a do cientista pratico, mais do que a do filosofo/ Isso torna tanto mais relevante a circunstancia de que a fase de formacao do seu pensamento acerca desses temas tenha sido **marcada** pela presenca daquilo que se tornou conhecido como a "controversia metodologica" no interior de um campo cientifico definido, o da Economia. Cumpre entao passar em revista aqueles aspectos dessa polemica, que se estendem por quase 20 anos, ate o inicio desse século e, conforme a observacao caracteristicamente irônica de Schumpeter, extinguiu-se por cansaco dos seus participantes. Da perspectiva da formacao do pensamento de Weber, contudo, os temas nela tratados sao de importancia crucial, alem de que e preciso levar em conta que essa polemica e contemporanea dos desenvolvimentos filosoficos que vimos examinando, quando nao os precede. Tratava-se, em suma, de saber se a Economia deve ser concebida como ciencia historico-individualizadora e dotada de conteudo normativo ou como ciencia valorativamente neutra e voltada para a busca de determinadas regularidades gerais de acao humana. Temos aqui a contrapartida, cientifica e metodologicamente localizada, do persistente tema do pensamento alemao da epoca, do confronto entre "historicismo" e "naturalismo positivista".

A aplicacao do pensamento historicista a Economia encontrou terreno especialmente fertil na Alemanha do século XIX, nao so porque havia uma tradicao intelectual ja firmada para apoiar-se mas tambem pelas condicoes especificas da propria sociedade em que ocorria. Desde meados do século autores como Wilhelm Roscher e

Karl Knies polemizavam contra o pensamento econômico inglês, cujo racionalismo abstrato repeliavam em nome de uma descrição daquilo que os homens concretos em condições específicas "tentaram e alcançaram na vida econômica", para usar a expressão de Roscher. Claro que teria que ser assim, comenta Werner Stark, pois

"os teóricos da economia alemã de 1840 não podiam admitir como correta a doutrina dos seus colegas economistas ingleses, **deduzida** como era do princípio do interesse próprio, simplesmente porque esse interesse não prevalecia em seu país [no qual] dois terços da população estavam entregues a agricultura numa economia feudal e tradicional." (Stark, 1961: 75.)

Dai a ênfase dos autores alemães na peculiaridade da estrutura institucional na qual se dá a atividade econômica. Dai também a tendência para conceber a ciência econômica não só como uma **historiografia** mas também, e principalmente, como uma **sociologia**. "A Economia atualmente é uma ciência só na medida em que se expande numa Sociologia", sustentava Gustav Schmoller, o expoente dessa posição na "**controvérsia metodológica**", na qual seu principal adversário seria Carl Menger.

Cabe aqui uma observação acerca da relação que Stark **propõe** entre o desenvolvimento das ideias econômicas e seu contexto social. Ela é plausível nesse ponto particular, mas revela-se bastante frágil quando se submetem suas formulações a um exame mais detido. Por exemplo, ele procura dar conta do fato de que o pensamento **marginalista** desenvolveu-se, nos seus pontos essenciais, no período de 1854 a 1874 porque esse foi (pelo menos na Inglaterra, presume-se) um período em que algo próximo a "concorrência perfeita" encontrou sua expressão mais acabada, o que obviamente é congruente com uma concepção do processo econômico atomista e fundada na ideia do interesse individual. A data inicial, 1854, já envolve um fato embaraçoso: ela assinala a primeira expressão coerente dessa teoria, nada menos do que produzida na Alemanha, por Hermann Gossen. Quanto a data final, as obras relevantes de Menger e Jevons são ambas de 1871 e a de Walras é de 1874. No tocante a concentração de representantes do pensamento marginalista na Áustria, de 1870 em diante, Stark argumenta que esse país já vinha então "desenvolvendo uma atmosfera comercial e capitalista" que lhe permitia oferecer "uma ciência econômica germanica para os ingleses" (Stark, 1961: 78). Vale lembrar aqui que os pressupostos últimos do marginalismo costumam ser apontados pelos comentaristas (por exemplo, Myrdal, 1963: 54-77) como de origem inglesa, e encontram sua expressão mais acabada na corrente filosófica "utilitarista". Restaria explicar o caso do suíço Leon Walras.

Não tenho condições, aqui, para deter-me no tema, que creio merecer atenção. De qualquer modo, e apesar de seu caráter reconhecidamente sumário, a ideia de Bukharin, de que o marginalismo é expressão da "psicologia do consumidor" que caracteriza a condição de **rentiers** que se beneficiam do afluxo de excedente acumulado para seus bolsos de pessoas desvinculadas do mundo da produção através do desenvolvimento das formas de crédito (Bukharin, 1967: 19-71), não me parece desprezível, como ponto de partida. Uma situação desse tipo é bastante plausível para os casos dos economistas **continentais**, e ocorre de fato no caso de **Jevons**, a julgar pelo testemunho de um seu admirador que se destacou como economista e hábil investidor na Bolsa (Keynes, 1956: 126). Por outro lado, não se pode desprezar a advertência de Eric Roll, quando aponta (pretendendo, sem sucesso nesse ponto, refutar Bukharin) o dado complementar de que, na época, a ciência econômica já estava institucionalizada como disciplina acadêmica **exercida** por intelectuais profissionais (Roll, 1959: 339-340). De qualquer maneira, é visível que ainda há muito no que pensar nessa área.

Foi Menger quem desencadeou a controvérsia metodológica, ao publicar, em 1883, as suas *Investigações sobre os métodos das ciências sociais*. Nessa obra, cuja influência sobre Max Weber não pode ser subestimada (no entender de Friedrich Tenbruck, em seu importante ensaio sobre a gênese da metodologia de Max Weber, ela é simplesmente decisiva), Menger assinala e defende, de uma perspectiva muito pessoal, precisamente aquelas concepções que os membros da "escola histórica" mais abominavam. Seu ponto de partida é o clássico problema proposto de maneira alegórica por Mandeville e em termos de análise econômica por Adam Smith na Inglaterra **oitocentista**, qual seja, o da emergência de instituições socialmente benéficas de modo independente da vontade dos homens, que agem individualmente em defesa de seus interesses pessoais. Com isso, fica descartada a prioridade para o exame das instituições (embora Menger não se opusesse, em princípio, a pesquisa histórica ou sociológica) para concentrar-se a atenção sobre o agente econômico individual, tomado como "átomo" da sociedade. Isso lhe permite tratar as categorias econômicas sem consideração pelo contexto social em que se manifestam, visto que esse é um simples resultado não intencional de um conjunto de ações realizadas **por indivíduos** com vistas a seus fins pessoais. Do ponto de vista metodológico, sustenta Menger, essa perspectiva coloca as ciências sociais em vantagem em relação às naturais, visto que nestas as unidades últimas de análise, os "átomos" e "forças", não são de natureza empírica, ao passo que seus correspondentes nas ciências sociais, os "indivíduos humanos e seus **empe-**

nhos", o são. Assim, as dificuldades analíticas nas ciências sociais são menores e não maiores do que nas ciências naturais, ao contrário do que julgava Comte, baseado na sua concepção de sociedade como um "organismo" real e especialmente complexo e não na concepção adequada para uma ciência social empírica, que é a da sociedade como agregado de ações e interesses individuais (Menger, 1963: 142, nº 51).

Menger, como fundador que foi, juntamente com Jevons e Walras, da teoria econômica da utilidade marginal, e como autor de uma apresentação considerada pelos especialistas como particularmente vigorosa da teoria subjetiva do valor ("O valor dos bens é independente da existência da sociedade", diz ele), é especialmente importante para a presente análise por dois motivos: pelo modo como traz a tona todas as implicações da noção central de *escassez* para uma teoria baseada na ação individual e pela sua capacidade de perceber o papel central que deve ser atribuído a procedimentos *tipológicos* nessas condições.

Numa passagem realmente fundamental da sua obra sobre os "princípios da doutrina econômica", de 1871, Menger escreveu:

"O esforço dos membros individuais de uma sociedade para dispor, com exclusão de todos os demais membros, das quantidades adequadas de bens tem (...) sua origem no fato de a quantidade de certos artigos a disposição da sociedade ser menor que a demanda. Portanto, como sob tais condições é impossível a satisfação plena da demanda de todos os indivíduos, cada qual tem o incentivo para prover o necessário a sua demanda mediante a exclusão de todos os outros sujeitos econômicos. Entretanto, em virtude da competição de todos os membros da sociedade por uma quantidade de artigos que sob nenhuma circunstância é completamente suficiente para satisfazer a todas as necessidades dos indivíduos (...) uma solução prática do conflito de interesses que aqui se suscita unicamente é concebível entregando-se ao indivíduo quantidades parciais da quantidade total disponível na sociedade em poder dos sujeitos **econômicos** individuais e protegendo-os em sua posse mediante a exclusão simultânea de todos os outros sujeitos econômicos." (Stark, 1961: 79.)

A importância de uma formulação como essa para o pensamento de Weber é muito grande, como logo veremos. O que fica patente desde logo é que as ideias de Menger, formuladas num registro puramente **econômico**, trazem implicações sociológicas e mesmo políticas muito mais nitidas do que se poderia esperar de um adversário do historicismo e sociologismo de Schmoller e seus companheiros. Além disso, parece ser conveniente encarar com certa reserva a ideia de que autores como Menger e também Böhm-Bawerk estivessem fazendo uma Economia em língua alemã "para ingleses", como quer Stark, e

que portanto seja possível estabelecer vínculos inequívocos entre seu pensamento e o utilitarismo inglês da linhagem Adam Smith-Jeremy Bentham. Afinal, a ideia de uma harmonia natural de interesses, que tanto fascínio ainda exercia sobre Bentham (Halevy, 1966: 88-150, esp. 108), parece sair um tanto prejudicada do seu confronto radical com os desdobramentos sociais e políticos da noção de *escassez*, tal como a vê Menger. É bem provável que os marginalistas de língua alemã estivessem escrevendo para alemães e austríacos mesmo. Vale dizer, suas ideias possivelmente fazem mais sentido no contexto de um capitalismo retardatário, extremamente desigual no seu padrão de desenvolvimento e bem menos suscetível de interpretações amenas como as dos ideólogos da Revolução Industrial inglesa.

A grande contribuição de Menger, no que nos interessa, é contudo a constatação, não plenamente elaborada mas no entanto observada com maior precisão do que por qualquer seu contemporâneo (incluindo, portanto, Simmel), de que a decisão metodológica de tomar as ações e interesses individuais como unidades de análise implica **necessariamente** tratar os fenômenos mediante a construção de *tipos*. A questão, aqui, ainda que tenha sido apenas entrevista por Menger e que ele talvez não tivesse plena consciência do seu alcance, é que há uma conexão lógica entre conceber o objeto de análise em termos de agentes individuais e conduzir a análise em termos **tipológicos**. Não se trata de uma opção metodológica entre outras possíveis, mas de uma necessidade inerente ao esquema metodológico adotado. Sem levar isso em conta é impossível entender o esquema que seria posteriormente proposto por Weber.

Para Menger a ciência econômica se divide em três ramos: o prático, o histórico e o teórico. Quanto a este último, pode-se ainda distinguir entre uma orientação "realista" e uma "exata". Esta distinção é formal, posto que se trata do mesmo objeto, que pode ser encarado a partir daquelas duas perspectivas estritamente **metodológicas**. A perspectiva "realista" busca encontrar regularidades e formas mediante a observação empírica, e seu resultado é a obtenção de "tipos reais". A perspectiva "exata" preocupa-se com leis gerais, que precisam ser desentranhadas da multiplicidade dos fenômenos empíricos, e se apresentam como "tipos rigorosos". A questão, neste caso, consiste em

"descobrir os elementos **mais simples** de toda a realidade, os quais, na medida mesma em que são os mais simples devem ser pensados de modo rigorosamente típico. Por essa via a investigação teórica alcança qualitativamente formas rigorosamente típicas de manifestação dos fenômenos (...). É verdade que essas **não** podem ser testadas na realidade empírica plena (pois as formas de manifestação de que aqui se trata em parte **exis-**

tem apenas na nossa ideia). De modo semelhante a investigação exata resolve a segunda tarefa das ciências teóricas: o estabelecimento das relações típicas, das leis dos fenômenos (...). Já mostramos que leis dessa natureza não são alcançáveis com referência a plena realidade empírica dos fenômenos, devido ao caráter não rigorosamente típico dos fenômenos reais. A ciência exata também não examina, portanto, as regularidades nas sequências e nas demais formas de manifestação dos fenômenos *reais*. Ela examina (...) como, a partir dos elementos mais simples e em parte diretamente não-empíricos do mundo real, em seu isolamento (igualmente não-empírico) de todas as outras influências, desenvolvem-se fenômenos mais complicados sempre levando em consideração a medida exata (igualmente ideal!)." (citado por Tennbruck, 1959: 588-589; cf. Menger, 1963: 60-61.)

É evidente que Weber não compartilharia da preocupação de Menger com a busca de leis gerais; mas, igualmente evidente é a proximidade de ambas as linhas de pensamento, no plano que lhes é próprio, vale dizer, o metodológico, como demonstra a alusão favorável que Weber faz a essa passagem de Menger (Weber, 1973: 35).

Cabe lembrar, finalmente, como já foi assinalado de passagem, que a "disputa metodológica" ofereceu importante material para as reflexões de Weber sobre a "objetividade" nas ciências sociais, na medida em que envolvia o confronto entre a concepção favorável a um caráter neutro da teoria econômica de Menger e a postura de Schmoller, que defendia firmemente a ideia de uma ciência econômica diretamente *voltada* para as questões práticas e dotada de conteúdo normativo intrínseco. Como é sabido, Schmoller, juntamente com outros representantes do chamado "socialismo de cátedra", como Adolf Wagner e Georg F. Knapp, foi o fundador da "Associação para Política Social", entidade voltada para a pesquisa e promoção de medidas práticas relativas aos grandes problemas da sociedade alemã da época. O período de existência dessa associação é significativo: vai do apogeu do Estado prussiano, em 1872, até as vésperas da ascensão de Hitler, em 1932.

Schmoller, como líder do seu grupo fundador, tinha posições bem definidas a respeito do papel da ciência econômica. Ele a concebia como uma espécie de função de assessoria do Estado, na busca da harmonização dos conflitos sociais latentes na sociedade. Competia-lhe, no seu entender, formular "juízos de valor objetivos" acerca das questões do dia, com o que suas conclusões ganhariam estatuto normativo. O caráter "objetivo" desses juízos derivaria da circunstância de que

"os bons e elevados homens do mesmo povo e da mesma época cultural cada vez mais se unem com respeito aos principais julgamentos práticos de valor".

Dai a força do "juízo de valor ético", que deriva da "crescente percepção de todas as relações causais" (von Ferber, 1967: 170, 172). Em suma, entre conhecimento e julgamento prático de valor haveria uma continuidade indiscutível.

No início do século uma nova geração de intelectuais aderiu a Associação, entre eles Max Weber e Werner Sombart. Em 1905, esses "jovens" (Weber tinha então 41 anos) provocaram a ira dos veteranos, para os quais representavam a ala "esquerda radical", ao defenderem a ideia de que a entidade deveria dedicar-se ao desenvolvimento da teoria econômica e social, sem restringir-se ao exame empírico de problemas específicos para fins práticos diretos. Esse novo confronto seria responsável, em parte, pela criação da "Sociedade Alemã de Sociologia", em 1909, da qual Weber participou intensamente até 1912, quando se retirou ao verificar que a nova querela, dessa vez sobre a questão da "neutralidade valorativa" nas ciências sociais, se desenvolvia sem esperanças para a sua posição, que era a da nitida separação entre a pesquisa científica e avaliação e implementação de medidas imediatas. Enfim, na própria linguagem da época, passava-se da "disputa metodológica" para a "disputa sobre juízos de valor". Em ambos os casos, a posição de Weber assumiu contornos que poderiam sugerir a busca de um compromisso entre as posições em pugna, mas na realidade ela estava, mais do que nunca, buscando o seu próprio caminho. É essa sua solução independente que vai interessar-nos, nos seus pontos básicos, para os quais as tomadas de posição alheias servem de balizamento.

Antes de passar a essa fase final do trabalho, é necessário lembrar um último ponto de interesse para se localizarem as fontes de inspiração para as soluções metodológicas de Weber. Até agora foram levantadas questões ligadas à formação de Weber como economista e também como historiador. No entanto, outra área básica de sua formação intelectual, a dos estudos jurídicos, também lhe propiciou sugestões importantes, sobretudo no que se refere à concepção do seu conceito de tipo ideal. A referência, no caso, é ao jurista Georg Jellinek, a quem vários comentaristas atribuem a paternidade desse conceito e pelo menos um (Guenther Roth) atribui papel fundamental para a formulação da análise da dominação de Weber, que se inspiraria na sua teoria do Estado (Roth, 1973: 312). Jellinek fala, com efeito, do "tipo ideal" como um instrumento básico na análise jurídica, e o distingue do "tipo empírico", que seria aquele realmente relevante para a reflexão de Weber.

"O tipo empírico distingue-se do tipo ideal sobretudo por não pretender expor uma realidade objetiva mais elevada. Ele significa uma conjugação de características dos fenômenos que depende totalmente da posição ado-

tada pelo pesquisador. Ele ordena a multiplicidade dos fenômenos ao destacar logicamente o que eles tem em comum. Assim, ele é obtido através de uma abstração que ocorre na cabeça do pesquisador, e em confronto com ele, a realidade persiste como a plenitude contínua dos fenômenos",

escreve Jellineck em sua Teoria Geral do Estado.

São evidentes as analogias entre o que Jellineck chama de "tipo empírico" e o que Weber chamaria de "tipo ideal", assim como é obviamente significativa a mudança de terminologia, quando Weber despreza totalmente aquilo que em Jellineck aparece como "tipo ideal", visto que em Weber o qualificativo "ideal" tem significado estritamente metodológico e se refere ao caráter construtivo e não objetivo (portanto, não empírico) do tipo. Não falta, na bibliografia sobre o tema, quem atribua a Jellineck a influência mais direta sobre a concepção do conceito weberiano (por exemplo, Fleischmann, 1964: 199, nota 24) ou quem conteste isso diretamente (Tennbrück, 1959: 629, nota 24). Para os presentes propósitos as polémicas desse tipo são irrelevantes. Afinal, o objetivo deste trabalho não é tratar um histórico minucioso da gênese das ideias de Weber, nem expor o seu pensamento no conjunto da sua obra, mas sim localizar as perspectivas intelectuais mais importantes a partir das quais seja possível destacar o que é realmente específico e mesmo original no seu pensamento. Weber, portanto, não comparece aqui nem como simples sistematizador de ideias alheias ou como epígono de tal ou qual corrente de ideias isoladas, nem como uma espécie de criador de ideias a partir do nada. Claro que isso envolve uma opção, quanto à organização do trabalho. Entre a posição de um Tennbrück, que considera impossível entender Weber sem estudar as ideias do seu tempo (e verdade que com exigências que nas minhas condições de trabalho eu não teria como cumprir, mesmo que tentasse), e a de um Runciman, que repudia explicitamente esse ponto de vista e procura concentrar-se na análise interna dos escritos metodológicos de Weber (Runciman, 1972: 3), penso que, apesar de tudo, deve-se dar preferência a primeira (que, evidentemente, não exclui a segunda). Enfim, trata-se de escolher — na medida em que aqui se possa falar de escolha e não simplesmente de competência profissional — entre encarar Weber da perspectiva do sociólogo interessado em esclarecer questões teóricas relevantes para sua atividade ou daquela do especialista em *metodologia da ciência*, disposto a testar instrumentos analíticos contemporâneos na obra de um autor clássico. Tenta-se aqui, portanto, fazer análise da teoria do ponto de vista do sociólogo, a despeito de todas as armadilhas e problemas que isso possa envolver.

PARTE II · Coerência e Compromisso

1

Racionalidade e compreensao

Passemos entao ao exame **direto** das posicoes assumidas por Weber, sobretudo nos seus escritos metodologicos, sempre polemicos, em face das ideias que demarcaram o seu campo de preocupacoes. Dos seus trabalhos na area de metodologia, interessam-nos diretamente aqueles produzidos na fase decisiva do amadurecimento das suas ideias, entre **1903** e **1906**. Seus outros escritos serao utilizados apenas subsidiariamente, naquilo que for diretamente relevante para chegar a minha tese **central** quanto a contribuicao de Weber a teoria sociologica.

Entre **1903** e **1905**, Weber publicou uma serie de artigos em que assumia posicao diante dos problemas do historicismo, representado pela obra de Wilhelm Roscher, e da "irracionalidade da acao", examinada na obra de **Karl Knies**. Paralelamente, desenvolvia uma critica as concepcoes positivistas. No conjunto, esses ensaios representam uma definicao de Weber em face da "controversia **metodologica**" examinada mais acima. Como ocorre com a maioria dos trabalhos metodologicos de Weber — sempre escritos a contragosto — trata-se de ensaios ocasionais, em que os mais variados temas e autores sao tratados, praticamente ao correr de uma pena tao infatigavel no autor quanto fatigante para o leitor. A vantagem desse procedimento esta em que torna possivel encontrar alguns dos fios mais importantes da intrincada teia que o vincula ao pensamento de sua epoca.

Logo no inicio do seu exame das ideias de Roscher, Weber dirige-lhe uma critica muito **reveladora**. No contexto de uma **constatacao** da incapacidade de Roscher para distinguir entre a formacao de conceitos nas ciencias naturais e na historia, Weber comenta que esse autor estava empenhado em rejeitar a dialetica hegeliana, e que ele "jamais se empenhou numa discussao com aquela forma de **dia-**

lética hegeliana representada pelo Capital de Karl Marx"; além do que as referências a Marx no seu livro sobre a história da economia política, em uma única página, são de "alarmante insuficiência" (Weber, 1973: 17). Embora Weber faça referência, mais adiante, ao fato de as formulações de Roscher serem vulneráveis diante da "nossa atual maneira de ver, orientada em relação a Marx", o fato de ser desde logo salientado aqui é que o próprio Weber também **jamais** se dedicou a um confronto explícito com a dialética marxista. É precisamente por isso que, apesar da óbvia importância de Marx — ou melhor, das concepções do marxismo que circulavam na época de Weber — para as suas próprias ideias, enquanto ponto de referência negativo, não há necessidade, no presente trabalho, de estabelecer um confronto direto entre ambos esses pensadores. Primeiro, porque isso não é diretamente relevante para uma análise preocupada com o universo de ideias que efetivamente, através do estudo e do contato direto, contribuíram para formar um esquema teórico original, além de que tais confrontos já existem na bibliografia (por exemplo, Ashcraft, 1964). Depois, porque parece estar suficientemente comprovado que realmente Weber sempre trabalhou a margem do pensamento de Marx, sem jamais atravessá-lo criticamente. Pelo menos até 1906 — ou seja, quando suas concepções metodológicas já estavam cristalizadas — tudo indica, conforme estudiosos autorizados, que Weber não havia feito uma leitura aprofundada de Marx (Mommsen, 1974a; 147; Giddens, 1972: 190 e seguintes).

Convém, de qualquer modo, advertir desde logo contra a tendência, encontrada na bibliografia, de apresentar Weber como uma espécie de paladino antimarxista, preocupado basicamente com a formulação de uma contrapartida idealista ao **materialismo** histórico. Essa interpretação tem sido sustentada, em grande medida, por autores mais interessados em apresentar Weber como um porta-voz do antimarxismo que eles próprios sustentam do que em realizar uma análise séria da sua obra. E isso já ocorria durante a vida de Weber, para seu desgosto. Segundo um **ex-discípulo** e amigo seu, Paul Honigsheim, quando o historiador Hans Delbrück tentou difundir a ideia de que a tese de Weber sobre a relação entre calvinismo e capitalismo constituía um caso exemplar de idealismo antimarxista, este protestou dizendo: "Não posso aceitar isso; sou muito mais materialista do que Delbrück pensa" (Honigsheim, 1968: 43). Deixando de lado as conhecidas afirmações de Weber de que ele estava mais preocupado com "completar" a obra de Marx do que com refutá-la através da inversão da sua perspectiva, e também ignorando por ora a sua evidente e declarada oposição prática ao socialismo, cumpre reconhecer que essa sua observação tem fundamento até na

sua Sociologia da Religião, se sairmos dos limites da sua obra sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Com uma ponta de exagero, mas de maneira plausível no geral, um comentarista contemporâneo escreve:

"Cumpro parar de ver em Weber um 'anti-Marx', pois Weber chega, no conjunto da sua obra e em particular nos seus ensaios sobre Sociologia da Religião, a uma conclusão exatamente inversa daquela que formula na **Ética protestante**. Toda a sua obra está permeada por uma convicção: a organização de uma sociedade e as correntes de pensamento que a animam são, em última análise, o produto da relação de forças **entre** as camadas que a compoem. Eis o que nos aproxima consideravelmente da concepção de Marx!" (Stern, 1971.)

Por sua vez, o próprio Weber não regateava elogios a obra de Marx, que considerava de penetração quase profética na realidade histórica que se propunha examinar. Já em 1920, numa das suas últimas apresentações em público, Weber opôs-se energicamente as formulações depreciativas que Oswald Spengler dedicava a Marx, numa conferência. "Se Karl Marx soubesse do tumulto hoje e olhasse em volta, teria razão para dizer, apesar de algumas discrepâncias importantes: o que vejo é realmente carne da minha carne, sangue do meu sangue" (Baumgarten, 1964: 554).

De qualquer modo, é evidente que há um ponto em comum entre as preocupações de Marx e de Weber, e que não deve ser subestimado: a posição central atribuída aos problemas da sociedade capitalista na obra de ambos, ainda que com a diferença de que num caso isso conduz a uma crítica revolucionária e no outro a uma crítica **marcada** pela resignação.

Na sua crítica a Roscher e especialmente a Knies, contudo, Weber está mais preocupado com as implicações da posição historicista que eles assumem. Mais amplamente, suas objeções dirigem-se tanto ao "historicismo" quanto ao "psicologismo" ou ao "naturalismo" como fontes supostamente legítimas de "visões do mundo" (Weber, 1973: 63). Mas, no caso de Roscher e Knies o alvo principal é o **historicismo**, representado por ideias desses autores como a de que os "povos" constituem "unidades orgânicas" impulsionadas por "forças" internas, e que o complexo orgânico mais abrangente é a "humanidade", ou por noções como a de "condicionamento recíproco" dos fenômenos (Weber, 1973: 142 e seguintes). Ao sustentar ideias desse tipo, por sinal, Knies está na mais direta linha que tem sua origem em Herder, que é afinal algo assim como o patrono das diversas variantes do pensamento historicista no século XIX, incluindo, em boa medida, Dilthey (Gregory, 1963). Nesse mesmo contexto está a importante crítica que Weber dirige mais adiante contra

a ideia, que também já vimos em Windelband, de que há um componente fundamental de caráter *imprevisível* na ação humana, atribuído à irracionalidade que a caracterizaria e a qual ele vincula a *liberdade* da ação. A isso Weber responde com uma formulação que ocuparia posição central no seu pensamento. É a de que a associação entre irracionalidade e imprevisibilidade não pode ser identificada com liberdade mas, ao contrário, que esta só pode encontrar-se nas condições exatamente opostas, quando a racionalidade e a previsibilidade ensejam *opções* entre linhas de ação alternativas (Weber, 1973: 66, 69). Em suma, Weber está enfatizando, neste ponto, que tanto a liberdade do sujeito quanto a possibilidade de explicação científica da sua *ação* não podem ficar subordinadas à ideia de *acaso*, que da conteúdo à associação entre irracionalidade e imprevisibilidade.

Do ponto de vista mais amplo, a tese de Weber é a de que a *previsibilidade* do conhecimento científico da ação humana é tão possível, ou mais, do que no caso dos fenômenos naturais. Enfim, a ação humana é *explicável*, ou seja, pode ser posta em consonância com nosso conhecimento "nomológico", referente a regularidades *observáveis* dos eventos. Mas isso não conduz Weber ao campo de uma concepção positivista, segundo a qual o conhecimento de leis gerais é possível, necessária e suficiente também no domínio das ciências histórico-sociais. Seu argumento, neste ponto, é também da maior importância, *porque* prefigura as ideias que norteariam todos os seus trabalhos posteriores. Não adianta, sustenta ele, constatar da maneira mais precisa e rigorosa que, sempre que expostas a determinada situação, as pessoas reagirão de maneira idêntica. Falta "compreender" (as aspas são de Weber) porque sempre se reage assim. Vale dizer, precisamos ter condições para uma "reprodução interna" da motivação dessas pessoas.

Com isso, apesar das óbvias hesitações e imprecisões de linguagem, está dado um passo decisivo. A especificidade das ciências histórico-sociais reside no caráter *significativo* (o exame desse termo não é empreendido por Weber nesse ensaio) dos fenômenos de que tratam, embora Weber advirta também que a constatação disso não é suficiente para resolver o problema *lógico* dos procedimentos a serem adotados no conhecimento dessa realidade e, sobretudo, não responde à questão fundamental de como firmar a *validade* das conclusões alcançadas. Com isso, todos os grandes temas estão lançados e podem ser examinados tal como se desenvolvem nesse conjunto de ensaios, sempre levando-se em conta que na presente análise esses escritos, que se estendem de 1903 a 1906, estão sendo tratados como formando uma unidade. Recorde-se que, de permeio, Weber publicou seu ensaio sobre a objetividade, que, sob vários *aspectos*, pode

ser considerado uma espécie de sistematização e explicitação programática das ideias contidas nos trabalhos sobre Roscher e Knies, embora evidentemente não se reduza a isso.

Um problema de especial importância que é examinado intensivamente nesse conjunto de ensaios é o da *compreensão/interpretação* da ação ou dos seus resultados como recurso analítico nas ciências histórico-sociais. O tratamento que Weber dá ao tema é caracteristicamente complicado, com inúmeras hesitações, até *terminológicas*, e infundáveis digressões polemicas, mas as ideias fundamentais a que ele chega podem ser expostas de maneira razoavelmente integrada, no que diz respeito aos pontos realmente fundamentais. O caráter tortuoso do raciocínio de Weber *não* deve ser atribuído, é claro, a limitações de ordem intelectual ou a puros cacótes de estilo: é que ele estava lutando com problemas para os quais o repertório *conceitual* disponível não oferecia soluções. E, o que é pior, é normal nesses casos, o próprio vocabulário do qual era obrigado a servir-se dificultava a formulação nitida dos problemas que o preocupavam.

A própria noção de *compreensão* é um exemplo disso. Na tradição de pensamento em que ela se insere a tendência é no sentido de vinculá-la à ideia de *vivência* e concebê-la como uma reconstrução, mais ou menos enfaticamente pensada como ocorrendo pelo exercício de uma "empatia", das condições concretas da ação. Ora, Weber sustenta, contra o positivismo naturalista, que a compreensão é recurso acessível e indispensável nas ciências histórico-sociais: "sempre que pudermos, devemos usá-la". No entanto, ele dedica enorme esforço para demonstrar que essa compreensão, ou interpretação, nada tem a ver com qualquer "revivência empática" de ações alheias, sempre que seu objetivo seja conduzir a um conhecimento científico de fenômenos empíricos. Nesse particular, sua argumentação segue duas linhas principais. Primeiro, toda vivência (inclusive a de si próprio) é vaga e confusa, sendo incapaz de ministrar critérios analíticos seguros para *distinguir* o significativo do irrelevante nos fenômenos. Para chegar-se à compreensão é preciso romper os limites opacos da vivência e *converter-la em objeto* da análise (Weber, 1973: 104). Segundo, a tentativa de captar o significado de um fenômeno através de sua revivência acarreta o *risco* de confundir a *vivência* própria com a do sujeito da ação que se pretende conhecer. Enfim, o recurso à compreensão não envolve, de modo algum, qualquer modalidade de *intuição* e nada deve a qualquer tipo de *psicologismo*.

Na realidade, a compreensão envolve, antes de qualquer suposta "evidência imediata", dois recursos analíticos fundamentais: o acesso a um conhecimento "nomológico", referente a regularidades

observáveis de conduta dos agentes, e a construção de tipos. Ambos **esses** recursos, por sua vez, envolvem a consideração por valores, como princípios. Últimos orientadores da conduta: no primeiro caso, porque a observação de regularidades da conduta implica considerar **as** linhas alternativas de ação abertas para os sujeitos pelos valores vigentes no contexto em que agem; no segundo, porque e com referência a valores determinados, vigentes para o pesquisador, que se terão os critérios para os procedimentos seletivos inerentes a construção de tipos — e, sobretudo, que se despertara o interesse pela busca de nexos causais entre os fenômenos. Longe de acompanhar a tese intuicionista de que a compreensão permitiria captar uma "personalidade" ou um "indivíduo histórico" na sua integridade, a convicção de Weber e a de que a unidade de tais entidades só pode ser obtida por via construtiva e mediante a seleção de determinados atributos seus, precisamente os que são significativos para o pesquisador, com referência a determinados valores.

Assim, não há atributos intrínsecos aos fenômenos que permitam o seu conhecimento pleno através das supostas evidências **ensejadas** por alguma forma de captação intuitiva. Definitivamente, e isso nunca será suficientemente enfatizado, a compreensão não diz respeito às personalidades dos agentes, muito menos a quaisquer "vivências", mas às suas ações. A Weber não interessa a *vivência* dos sujeitos, mas sua experiência. Vale dizer, também não **lhe** interessam suas ações de per si, mas sim o estabelecimento de nexos causais entre várias ações do mesmo agente (típico) ou entre as ações de vários sujeitos diversos, num mesmo contexto. Daí a importância, nesse ponto, do conhecimento "nomológico" do pesquisador, pois o que importa é transcender a ação singular como puro evento. Daí também a importância dos procedimentos construtivos envolvidos no tipo, pois do contrário não há como transcender a pura realidade empírica vivida, que é um fluxo inesgotável de eventos singulares (um "contínuo heterogêneo", para usar a linguagem de Rickert, que aqui cabe). Tomado de per si o universo dos eventos singulares é puramente contingente; mas, como os homens criam valores e são capazes, em função desses, de atribuir significado à sua conduta, está aberto o caminho não só para a racionalidade da ação como também para seu conhecimento pelas vias racionais próprias ao método científico. O estabelecimento de relações causais entre cursos de ação está, portanto, intimamente ligado à questão da racionalidade da própria ação. Mas, como a circunstância das ações terem causas não deriva de quaisquer atributos intrínsecos ao mundo mas da própria capacidade dos homens de criarem a racionalidade como valor e orientarem suas ações em consonância com isso, fica de pé a

ideia de que a causalidade não é a marca da servidão dos agentes às exigências "objetivas", mas de sua própria liberdade.

Isso nos **remete** ao papel que Weber sempre atribuiu, no seu esquema analítico, à ação racional, que envolve o domínio da relação entre meios e fins. Recorde-se que para ele a ação racional com referência a fins é a ação compreensível por excelência. Uma das grandes contribuições dos ensaios que **estamos** examinando consiste precisamente em levar isso até às suas conclusões últimas e, especialmente, em associá-las a uma ideia de extrema importância, a saber, que a compreensão não incide simplesmente sobre a ação, nem muito menos sobre o agente, mas sobre a situação em que a ação se dá. No fundo, compreendem-se **complexos**, ou encadeamentos, de ações dotadas de sentido, das quais os agentes são portadores, para usar um termo repetido e sugestivamente adotado pelo próprio Weber. Aqui cabe uma longa citação, que exprime as ideias centrais de Weber com relação ao tema. Ela ocorre no contexto da discussão da utilidade do esquema típico-ideal da aplicação, pelo agente, da relação adequada e portanto racional, da relação **meios/fins**. Vale dizer, esta em jogo a ideia de que, conhecidas certas regras do decurso dos fenômenos, é possível estabelecer, como hipótese dotada de alta probabilidade de confirmação empírica, qual a linha de ação que oferece uma conexão "ótima" — o termo não é de Weber — entre os meios disponíveis para o agente e os fins por ele perseguidos. Trata-se, portanto, de avaliar empiricamente a eficácia racional da ação.

"Confrontamos a ação efetiva com aquela que, do ponto de vista 'teleológico' é racional consoante regras gerais da experiência causal, seja para estabelecer um motivo racional que possa ter guiado o agente, e que pretendemos conhecer, mediante a demonstração de que suas ações efetivas constituem os meios adequados para um fim que ele 'pudesse' ter perseguido, seja para tornar compreensível por que um motivo que conhecemos do agente tenha tido outro resultado que o esperado subjetivamente por ele, devido à escolha dos meios. *Em ambos os casos, contudo, não empreendemos uma análise 'psicológica' da 'personalidade' mediante quaisquer recursos peculiares do conhecimento, mas sim analisamos a situação 'objetivamente' dada com ajuda do nosso conhecimento nomológico. A 'interpretação' reduz-se aqui ao conhecimento geral de que podemos agir 'eficazmente', vale dizer, que podemos agir com base na ponderação das diversas 'possibilidades' de um decurso futuro no caso da realização de cada uma das ações (ou omissões) pensadas como possíveis. Em consequência da eminente importância fática da ação 'consciente dos fins' na realidade empírica, a racionalização 'teleológica' presta-se a ser usada como meio construtivo para a formação de figuras de pensamento dotadas do mais extraordinário valor heurístico para a análise causal de conexões históricas. E essas figuras de pensamento construtivas podem*

ser: (1) de caráter puramente individual, como hipóteses interpretativas para conexões singulares concretas [como na análise da política de Frederico Guilherme IV, condicionada por seus fins e pela constelação de 'grandes potenciais']; (2) ou então — e isso nos interessa aqui — podem ser construções típico-ideais de caráter geral, como as 'leis' da economia abstrata, que constroem as consequências de situações econômicas determinadas sob o pressuposto da ação rigorosamente racional. Em todos os casos, contudo, a relação entre essas construções teleológicas e aquela realidade de que tratam as ciências empíricas (...) e apenas a de um conceito típico-ideal, que serve para facilitar a interpretação empiricamente válida na medida em que os fatos dados são comparados com uma possibilidade de interpretação — um esquema interpretativo (...) Também não ocorre que 'conhecamos' através da interpretação racional (...) a 'ação real' mas sim conexões 'objetivamente possíveis'. A evidência teleológica tampouco significa, nessas construções, uma medida específica da validade empírica. Mas a construção racional 'evidente', quando corretamente executada, pode precisamente tornar cognoscíveis os elementos teleologicamente não racionais da ação econômica efetiva, e por essa via torna-la compreensível no seu transcurso real (...) E apenas pela circunstância de que as categorias 'fim' e 'meios' condicionam a racionalização da realidade empírica que se torna possível construir tais esquemas [de "formação de conceitos típico-ideais"]." (Weber, 1973: 129-131 — grifos meus.)

Com base nisso, Weber está apto a sustentar sua rejeição da ideia "romântico-naturalista" do caráter inefável e irracional da "personalidade" e da relação disso com a ação livre. Quanto mais a ação é livre de coerções externas ou internas,

“tanto mais a motivação conforma-se, *ceteris paribus*, as categorias 'fim' e 'meios', tanto mais sua análise racional e eventualmente sua inserção num esquema de ação racional se torna possível, mas também é igualmente grande, em consequência disso, o papel desempenhado pelo conhecimento nomológico, tanto para o agente quanto para o pesquisador, e tanto mais o agente está 'determinado' no tocante aos 'meios'. Há mais. Pois, quanto mais 'livre', no sentido aqui empregado, e a ação, vale dizer, quanto menos traz em si o caráter do 'curso natural', tanto mais se realiza finalmente aquele conceito de 'personalidade' que encontra sua 'essência' na constância de sua relação interior com determinados 'valores' e 'significados' da vida últimos, que se exprimem em suas ações e fins e assim se convertem em ação teleológica-racional. (...) Para o fabricante na luta concorrencial ou para o investidor na Bolsa a crença no seu 'livre-arbitrio' é de bem pouca valia. Ele tem a opção entre a aniquilação econômica ou a obediência a máximas muito determinadas de conduta econômica. Se ele não as segue, para seu prejuízo, seremos levados a considerar — entre outras hipóteses possíveis — a explicação de que ele carecia de 'livre-arbitrio'. Precisamente as 'leis' da economia teórica pressupõem, necessariamente, tal como naturalmente ocorre com qualquer interpreta-

ção puramente racional de um evento histórico singular, a presença do 'livre-arbitrio' em qualquer sentido possível do termo no plano empírico." (Weber, 1973: 132-133.)

De maneira ainda mais incisiva essas ideias aparecem condensadas quando Weber sustenta que

"as 'leis' econômicas são esquemas de ação racional que são deduzidas não da análise psicológica dos indivíduos mas mediante a reprodução típico-ideal do mecanismo da luta de preços a partir da situação objetiva assim construída na teoria. Esta, quando se exprime de maneira 'pura', somente deixa para o indivíduo envolvido no mercado a opção entre a adaptação 'teleológica' ao 'mercado' ou ruína econômica." (Weber, 1973: 140.)

Essa passagem final permite, numa observação circunstancial, lembrar a razão pela qual a noção de "mercado" aparece com tanta insistência na obra weberiana, inclusive para a construção do conceito de classe social. E que o mercado constitui uma *área de interação*, na qual os agentes se defrontam em termos do sentido das suas ações. Trata-se de um caso típico de *situação*, em que os sentidos das ações de vários se entrelaçam; sobretudo, constitui o caso mais extremo da situação *marcada* pela ação *racional* com referência a fins.

Para desenvolver a temática suscitada por esses ensaios, convém assinalar desde logo a íntima relação que há, no pensamento de Weber, entre as categorias de ação social, compreensão, situação, possibilidade objetiva, conhecimento nomológico e causalidade. Passemos ao exame disso, sem esquecer que o recurso metodológico que informa todo esse entrelaçamento é o da construção dos *tipos ideais* e que a premissa última, ou ideia diretriz, da reflexão weberiana nesse nível é a da *racionalidade* possível da ação.

Sabemos que para Weber a *ação social* é sempre significativa, e que a *relação social* o é de maneira ainda mais profunda, posto que nela não interessa somente a orientação da conduta do agente conforme a de outro mas, sobretudo, que o sentido da sua ação está condicionado pela sua orientação relativamente ao conteúdo significativo das ações de outro, ou outros. Aqui já desponta a razão *metodológica* da distinção entre ação e relação social, que, como vimos, aparece em Weber mas não em Simmel. A rigor, a noção de ação social desempenha um papel diminuto na análise weberiana, se comparada com a de relação social. Mas ela é necessária no seu esquema porque lhe permite, desde logo, descartar qualquer perspectiva "naturalista" desse esquema. Além disso, dá-lhe condições para sustentar que o único portador real de sentidos é o agente individual, o que elimina qualquer "historicismo" ou "sociologismo". Quanto a

ameaca de um "psicologismo", fica descartada, entre outros motivos (dos quais o principal é que a entidade compreensível é o sentido da ação e não o próprio agente), precisamente pela circunstância de que a análise efetiva incide mais sobre a relação social. Weber tinha nitida consciência, tal como **Simmel**, de que as ações sociais — mais precisamente, os seus sentidos — condicionam-se reciprocamente, conduzindo a um estreitamento da margem de opções disponíveis para os agentes. **Simmel** derivou dessa ideia o seu conceito de forma, ao passo que em Weber ela se traduz na ideia de situação. A grande diferença entre ambos os autores, nesse ponto, é que Weber problematiza aquilo que para **Simmel** era pacífico.

Essa diferença manifesta-se de duas maneiras fundamentais. A primeira diz respeito à ideia da necessidade de operar com tipos, presente em ambos mas com uma distinção da maior importância. É que, se em **Simmel** o tipo é obtido através de um processo de depuração dos dados empíricos cuja unidade já está presente, para Weber trata-se de construir os a partir de traços discretos tomados seletivamente de uma realidade que se apresenta como congerie de eventos singulares. Para Weber seria impossível partir, como **Simmel**, da perspectiva de forma, pois só é possível imprimir alguma forma a conjuntos de eventos com base nos seus conteúdos, vale dizer, nos sentidos das ações, ou nos seus portadores, vale dizer, nos agentes. A segunda distinção permite mostrar como noções de fundo metafísico são sistematicamente transformadas por Weber em questões metodológicas. Em **Simmel**, as formas derivam da vida, como fluxo irracional de eventos, e se contrapõem a ela. Deixando de lado que a expressão desses eventos, em **Simmel**, se dá no plano das vivências e que Weber se recusa a atribuir a essa noção qualquer utilidade na análise científica, o essencial é que aquilo que em **Simmel** aparece como "vida" converte-se em Weber na noção muito mais específica de *história, entendida* também como fluxo de eventos, mas não como intrinsecamente irracional e sim apenas como empiricamente inesgotável, e a noção de forma converte-se na de situação.

A noção de situação envolve a ideia de um complexo de ações reciprocamente referidas (sem que isso implique a presença concreta dos agentes; basta que as ações sejam orientadas conforme outros possíveis) que ganham seu caráter particular de algo assim como uma matriz de sentido, presente em todas essas ações. A constituição e sobretudo a persistência de uma situação são, contudo, problemáticas, porque ocorrem num contexto em princípio aberto — salvo num caso limite, que é precisamente o que mais preocupou Weber, ou seja, o da vigência plena da racionalidade da ação — e são, portanto, possíveis mas não determinadas nem necessárias; sempre há

alternativas. Por outro lado, da mesma maneira como a constituição da situação limita internamente o campo de opções dos agentes, ela limita externamente as possibilidades alternativas. Se associarmos a isso a ideia de Weber, de que é possível observar, empiricamente e não em princípio, certas regularidades nas ações de sujeitos — o que, creio eu, implica tomá-los como já situados — então abre-se o caminho para trabalhar a ideia da "possibilidade objetiva" das situações ou linhas de ação alternativas em termos daquela modalidade de "experiência mental" a qual Weber atribuía tanta importância nos estudos históricos e também sociológicos, na medida em que se possa afirmar que aquilo que para o historiador é um evento é uma situação para o sociólogo. Tome-se o exemplo utilizado por Weber ao discutir o caráter **significativo** e referido a **valores** da seleção de um fato histórico e ao elaborar o conceito de "possibilidade objetiva": a batalha de Maratona. Efetivamente, dado que gregos e persas comprovadamente se envolveram nessa batalha, havia objetivamente a possibilidade de qualquer dos lados sair vitorioso, como também eram objetivas as consequências prováveis que adviriam disso em cada caso, admitindo-se a hipótese da persistência das orientações regulares da conduta dos participantes observadas antes do seu confronto, pelo menos no tocante às relações com povos vencidos. O confronto entre o decurso histórico efetivo e o (objetivamente) possível mas (subjetivamente) construído permite mostrar, então, a importância do evento para quem o examina com a atenção orientada para o confronto entre valores e formas de conduta de vida que os oponentes representavam. Observe-se, no entanto, que, se a batalha de Maratona é um evento único e irrepetível da perspectiva do historiador, ela só ganha pleno sentido quando encarada sociologicamente como uma situação, na medida em que envolve a presença de regularidade de conduta dos participantes, influenciada pela própria relação entre eles. Reciprocamente, uma situação específica de mercado, para ficarmos na área tratada por Weber na citação acima, pode ser encarada como um evento: por exemplo, a promulgação das "corn laws" na Inglaterra novecentista. De todo modo, o conceito de "possibilidade objetiva" incorpora em sua formulação tanto a perspectiva histórica quanto a sociológica, e permite demonstrar como ambas são inseparáveis no pensamento weberiano.

Essas considerações permitem também por no seu devido lugar o papel da compreensão no esquema weberiano. Como tantos outros, esse termo adotado por Weber é infeliz, porque traz consigo a ideia de que se esteja procurando um recurso que assegure a evidência dos fenômenos analisados, dispensando quaisquer outros procedimentos científicos de controle dos seus resultados. Na realidade,

Weber sempre pretendeu, na sua concepção desse recurso metodológico, demonstrar precisamente o contrário. Como já demonstrou Tennbruck, uma das conclusões básicas que se podem tirar dos ensaios sobre Roscher e Knies é a da separação nítida entre *evidência* e *validade* científica. A compreensão de que fala Weber é um *instrumento de análise* recomendável porque o universo histórico-social *lhe* é acessível dado o caráter significativo da ação social. Sua função específica é a de auxiliar na formulação de hipóteses a serem verificadas empiricamente. Além disso, longe de ser "intuitiva", ela depende, para ser utilizada com alguma eficácia, de um certo grau prévio de conhecimento de regularidades empíricas ("nomológico") e da situação em que ocorre. Do contrário, cai-se no vazio, porque em princípio qualquer sentido pode ser atribuído a uma ação singular observada; o que equivale, nesses termos, a *neutralizar* a própria ideia de compreensão, porque se uma ação tiver qualquer sentido não terá nenhum em particular.

Em suma, também na análise o sentido da ação não pode ser concebido — e compreendido — independentemente da situação em que ocorre. Essa situação, diga-se de passagem, presta-se mesmo a ser entendida em termos de uma "lógica das interações" que ocorrem no interior de determinados "campos" de representações, tal como o faz Pierre Bourdieu na sua tradução do esquema weberiano para uma versão bastante sofisticada do chamado "interacionismo simbólico" e sua aplicação à Sociologia da Religião (Bourdieu, 1974: 79-98, esp. 81-82). Weber sempre desconfiou das "evidências" já dadas sem mais (embora elas constituam *meta* do conhecimento), assim como rejeitava qualquer busca de uma "visão de essências" de raiz fenomenológica (com a explícita restrição a Karl Jaspers, cujas tentativas apoiava). É contra isso que se dirige sua observação, na introdução a *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, de que "quem quer 'visões' que vá ao cinema". Da mesma forma, nada queria ter a ver com qualquer forma de "empatia", pelo contrário: sempre preconizou um certo *distanciamento* entre o cientista e os fenômenos observados, que ele afinal converte em *objetos* de análise. Na mesma passagem da *Ética* encontra-se também *uma clara referência* crítica a "falta de distanciamento" (ou de "perspectiva", na tradução brasileira) em relação aquilo que se estuda.

2

Cultura e sentido

Tudo isso relaciona-se com um problema particularmente espinhoso para Weber, que é o da causalidade. Sua ideia é a de que podemos estabelecer relações causais nas ciências histórico-sociais. Mas, como fazê-lo, se os fenômenos a serem relacionados causalmente ocorrem num universo mais ou menos marcado pela contingência? A solução imediata de Weber consiste em não falar diretamente de causalidade mas de *atribuição causal* a nexos *particulares* entre fenômenos. Portanto, também a análise, embora causal, move-se no campo do possível ou, para usar terminologia também adotada por Weber, do provável. Conhecemos o peso que as noções de "chance" e "probabilidade" têm no pensamento weberiano. Elas referem-se a ocorrência de certos nexos entre fenômenos sociais e, sobretudo, a sua persistência. E isso nos conduz a alguns aspectos centrais do seu pensamento. Dadas as premissas da análise weberiana, seu problema básico nunca poderia ser posto em termos da questão da *mudança* de condições estáveis e estruturadas da existência social (salvo no caso, muito mais radical, da *criação* de condições totalmente novas, através da formulação de novos valores, que se vincula sobretudo a sua análise da ação *carismática*, e que não será examinado mais detidamente aqui). Seu problema mais amplo é precisamente o oposto, relativo às condições de *persistência* de formas de ordenação social.

A que se deve essa persistência, que *afinal* se traduz na continuidade cotidiana de certas linhas de ação por uma pluralidade de agentes individuais? Como já foi apontado da maneira mais explícita por Guenther Roth, essa persistência deve-se ao fenômeno da *dominação*, ou, mais amplamente, a conexão *dominação/legitimação* (Roth, 1968: 82 e seguintes). Isso significa que não é casual a grande atenção dispensada por Weber a esse fenômeno, nem a posição nuclear ocupada pelos conceitos correspondentes, em sua análise. Pelas suas

próprias premissas, a sociologia weberiana é *necessariamente* centrada no estudo da dominação e na construção dos seus tipos. Mas o mesmo Roth também assinala que o conceito de dominação em Weber é precedido por um outro, que julgo poder ser considerado seu fundamento último. Trata-se do conceito de *apropriação* (Roth, 1968: 44). Esse conceito faz sentido no seu esquema porque ele opera com a premissa de que, na sua existência concreta, os homens sempre agem num contexto de carencia, de *escassez*. A dominação deriva da apropriação diferenciada, e tornada legítima em determinadas condições sociais, de bens materiais e/ou simbólicos escassos. E por isso que me parece de tanta importância a formulação de Carl Menger, citada mais acima, acerca do tema. Relida a luz das presentes considerações, ela se revela plenamente como uma reflexão apenas aparentemente econômica mas na realidade com implicações para uma teoria sociológica e política perfeitamente congruente com aquela desenvolvida por Weber.

E nesse contexto que me parece fundamental destacar que a ideia de *probabilidade* (ou de “chance”) de ocorrência efetiva de determinada ação com sentido desempenha em Weber, ainda que de modo jamais explicitado por ele, um papel de instrumento de medida informal (portanto não “estatístico”, apesar de Weber ter contemplado explicitamente a possibilidade de, nos casos-limites, torna-la quantitativamente mensurável) das condições de persistência de relações sociais. Vale dizer, opera como um *índice da presença e da eficácia do processo de dominação/legitimação*, na medida em que e nesse processo que encontramos a forte conversão de linhas de ação em condutas cotidianas (embora o próprio Weber também aponte a pura inércia dos hábitos como contribuindo para isso).

Pode-se avançar mais um passo e sugerir que ela também permite “medir” o grau de *racionalização* das ações. A ação perfeitamente racional é plenamente previsível (e “desencantada”, diria Weber). Ela oferece probabilidade máxima de previsão *correta* de sua ocorrência. Quanto aos outros tipos de ação social construídos por Weber, eles tem, conforme esse raciocínio, probabilidades decrescentes de previsão *correta* de sua ocorrência, até chegar no caso limite da ação de tipo “afetivo”, que quase *já* não é social. Observe-se a relação que *há* entre o grau de probabilidade de acerto na previsão da ação afetivamente realizada pelo agente e o seu grau de *compreensão*. A ação racional, a mais *previsível*, é também o caso privilegiado da ação *compreensível*: basta que o observador conheça o fim visado, os meios disponíveis e que leve em consideração que existe uma e apenas uma forma de maximização dos resultados, nas condições dadas. Vale dizer, basta que ele conheça a situação e sua lógica pro-

pria para compreender a ação, sem precisar preocupar-se com “personalidade” singular do agente, nem com quaisquer processos psíquicos internos a ele, salvo como *fontes de desvio* do tipo, o que os converteria em novos objetos para a formulação de hipóteses e análise.

Nesse sentido, é interessante a observação de Talcott Parsons, em seu livro sobre o sistema social, quando afirma que a *racionalização* “é uma ‘direcionalidade’ inerente ao processo de ação, como a *entropia* na mecânica clássica”, e que isso diz respeito ao próprio esquema conceitual adotado e não a uma generalização empírica (Parsons, 1964: 352). O esquema conceitual em questão é o do próprio Parsons, que nesse ponto se apoia em Weber, e a referência cabe também para o que estou argumentando a respeito do próprio Weber. Tenho plena consciência de que esse uso por Parsons de um conceito muito complexo, desenvolvido no século passado nos estudos da Mecânica estatística e sobretudo da Termodinâmica, e obscuro e só nos pode servir como elemento sugestivo no exame de certos problemas centrais do tratamento do processo de racionalização no esquema weberiano, a serem tratados mais adiante.

Cabe apenas lembrar, no plano puramente intuitivo que me é acessível, que a “*entropia*”, na sua acepção original, pode ser entendida como uma medida da homogeneidade da distribuição de energia em sistemas fechados. Referida a dinâmica dos processos térmicos, ela se aplica a um processo, ou tendência, que pode ser expresso em termos da passagem de estados “menos prováveis” para “mais prováveis” do sistema. Isso porque, encarados de uma perspectiva dinâmica, os elementos de um sistema definem-se como *variáveis* (isto é, podem assumir diferentes valores quantitativos), e o conjunto de valores assumidos por essas variáveis num momento dado define o seu *estado*. A ideia básica, aqui, é a de que, num sistema fechado, esses valores vão-se equalizando, até que, no ponto de *entropia* máxima, tenha-se um sistema no interior do qual não há mais variedade nem mudança; um estado estacionário, em que a probabilidade de ocorrência de um “fato novo” é mínima e, no limite, nula. Isso significa que o grau de previsibilidade dos eventos no interior do sistema é máximo, ou, em termos do processo, que ela aumenta na mesma proporção que a entropia. Devido a essas características, o conceito de *entropia* tem sido interpretado mais genericamente, fora do seu domínio de origem, como uma medida de *ordem* ou de *organização*, ou de *informação* (nesses casos em termos negativos, visto que todas essas noções tem em comum a ideia da *variedade* de eventos). Parece que, ao fazer essa analogia, Parsons pretendia simplesmente dizer que, num sistema (social) dado, a racionalidade da ação tende

necessariamente a crescer do mesmo modo como a **entropia** tende a aumentar em sistemas físicos; daí a referência a "direcionalidade" da racionalização. Convm lembrar que isso tudo só faz sentido para sistemas *fechados*, sem interação com o ambiente, o que não se aplica a sistemas sociais. (Recordem-se, de passagem, as ideias de Luhman examinadas em outra passagem deste trabalho, segundo as quais o *sentido* é um processo redutor da variedade e complexidade do ambiente no qual operam sistemas de ação. Segundo a analogia de Parsons, o processo de sentido seria, então, gerador da "entropia".) De qualquer forma, a ideia básica de Parsons é importante, e envolve uma advertência que é diretamente relevante para o entendimento do problema com que Weber se defronta no seu esquema. E que não se pode introduzir impunemente a ideia de um processo de racionalização num esquema analítico: uma vez instalado, ele se expande inexoravelmente, e leva de roldão todos os obstáculos empíricos e teóricos, e pode comprometer também as próprias premissas metateóricas.

Aqui, no entanto, interessam as ideias de Weber, e não seus desdobramentos em Parsons, por sugestivas que sejam. Cumpre então prosseguir no exame das suas noções centrais. Se o que é próprio da ação social é ser dotada de *sentido* para o agente, ou seja, ter um sentido *subjetivo*, temos que nos deter um pouco mais nos problemas que isso envolve. Uma ação não é uma entidade simples, embora a análise de Weber encontre nele o seu elemento mínimo. Realizar uma ação envolve o encadeamento de um conjunto de *atos* de tal modo que formem uma unidade, que, pelo menos no universo social, é sempre teleológica: busca um fim, aponta para algo, enfim tem um *sentido*. E é precisamente o sentido detectável na ação que funda a sua unidade. Por isso mesmo podemos dizer que a *compreendemos*, e a reconstruímos como unidade de atos singulares; unidade apenas *possível entre outras*, e portanto a compreensão não nos fornece evidências mas somente material para hipóteses. Não há condições, aqui, para desenvolver mais a fundo essas considerações muito sumárias. Isso demandaria não só maior estudo dos textos relevantes em Weber como o exame crítico de ampla bibliografia secundária, da qual não se poderia excluir a análise desses tópicos feita por Alfred Schutz com uma perspectiva "fenomenológica". Em Schutz, de resto, os termos "ato" e "ação" aparecem com sentido bem diferente e até oposto do adotado por mim (Schutz, 1972: esp. p. 61). Seria necessário, também, examinar comparativa e criticamente as contribuições nessa área apresentadas por W.G. Runciman, que adota uma linha inspirada na filosofia analítica inglesa e nos desenvolvimentos recentes da Lógica, e por Peter Winch, que se apoia direta-

mente em Wittgenstein e nos seus desdobramentos (Runciman, 1972; Winch, 1967). Weber exprime ideias que *vão nessa* mesma orientação ao definir o que entende por gestão econômica, no segundo capítulo dos fundamentos metodológicos de *Economia e Sociedade*.

"A definição de gestão econômica deve ser a mais geral possível e expressar claramente que todos os processos e objetos econômicos adquirem esse caráter enquanto tais pelo *sentido* que nele põe a ação humana — como fim, meio, obstáculo, resultado, acessório. So que isso não se pode expressar, como ocorre com frequência, dizendo que a Economia é um fenômeno 'psíquico'. De modo algum se pode dizer que são 'psíquicos' a produção de bens, o preço ou mesmo a 'avaliação subjetiva' dos bens, embora eles sejam, por sua vez, processos *reais*. No entanto, nessa expressão aponta-se algo justo: que eles possuem um *sentido* subjetivo peculiar e que *so esse constitui a unidade dos processos em questão e os torna compreensíveis*." (Weber, 1975: 31, final grifado por mim).

A unidade compreensível da ação é, então, dada pelo seu sentido. Resta saber onde se localiza esse sentido, posto que Weber não opera com a ideia de sistemas significativos objetivos já dados. So há uma resposta possível, no esquema de Weber. A única sede efetiva, empírica, possível do sentido é o agente, o sujeito, que comparece assim, para usar o sugestivo termo do próprio Weber, como seu *portador*. E por isso, e apenas por isso — longe, portanto, de qualquer "psicologismo" — que Weber insiste no caráter *subjetivo* do sentido da ação. O sujeito individual constitui, para ele, o limite "para cima e para baixo" da realização do sentido. A noção de sujeito desempenha um papel absolutamente fundamental no esquema weberiano por mais uma razão, ligada a anterior. E que ele é portador simultâneo de *Múltiplos sentidos* e, o que é decisivo, forma uma *unidade*, e verdade que não necessariamente homogênea e até contraditória, cujos elementos componentes são precisamente os diversos sentidos possíveis de suas ações. Não que o sujeito, enquanto agente social, preexistia como unidade já constituída aos sentidos das suas ações. Por a questão nesses termos equivaleria a perguntar pela gênese individual dos sentidos, quando o problema é o de sua *orientação*. O *sujeito/agente* constitui-se no próprio exercício da ação com sentido.

Importa enfatizar desde logo algo que me parece decisivo para entender o esquema de Weber: o *sujeito/agente é a única entidade na qual se podem efetivar relações entre sentidos diferentes de ações, nas suas múltiplas esferas de existência*. No sujeito cruzam-se e interagem (causalmente ou não) sentidos particulares e diferentes. Ele não é apenas o *único* portador efetivo de sentidos mas também é *a única sede possível do estabelecimento de relações entre eles*, pois e

nele que eles se encontram. Claro que, na análise de temas específicos, o sujeito é sempre *construído* em termos típico-ideais, mas o importante é que múltiplas construções podem ser feitas com base nele. Por outro lado, o sujeito não é simultaneamente portador. Essa situação define-se como um complexo de relações, e isso também é importante. Cada ação individual orientada pelo sentido esperado da ação de outro *compromete* de alguma forma os agentes em presença; e esse compromisso é tanto mais forte quanto mais intensa for a presença da racionalidade.

Examinemos isso sob um prisma mais amplo. Nas suas análises, Weber não opera apenas com indivíduos no sentido estrito do termo, mas também se ocupa de "individualidades históricas"; vale dizer, da construção de um todo unitário a partir de traços selecionados do próprio decurso histórico. O exemplo mais acabado disso é o da "civilização ocidental" ou, mais particularmente, do *capitalismo*. Sabemos que, na realidade, é a busca e a análise da especificidade dessa configuração histórica individual que está no centro de toda a reflexão *weberiana*. É o núcleo de sentido que permite articular essa individualidade e o processo de *racionalização*. E, nesse ponto, torna-se possível estabelecer uma aproximação importante entre Weber e o historicismo, apesar da sua firme e consistente recusa dessa postura. É inegável que Weber repudiou a posição antiteórica do historicismo clássico, e que sempre enfatizou a necessidade de um esquema analítico capaz de ministrar a explicação causal dos fenômenos, até em termos de uma recusa da distinção entre "ciência natural" e "ciência cultural", que substituiria pela distinção mais radical entre "ciência e não-ciência" (Parsons, 1971: 35). É também da maior importância apontar que, se há uma absorção de um componente historicista por Weber, esta se dá, como de costume nele, principalmente no plano metodológico. A expressão disso, que Florestan Fernandes considera "porventura a mais importante contribuição de Max Weber a lógica indutiva da Sociologia moderna", encontra-se, nas palavras do mesmo autor, em que

"embora os conceitos possam ser aplicados universalmente, por seu caráter geral e unívoco, e apesar da Sociologia ser uma ciência generalizadora (...), na explicação de situações concretas o sociólogo precisa respeitar os limites da abstração impostos pelo universo empírico considerado". (Fernandes, 1959: 100.)

Isso remete a um ponto fundamental da contribuição de Weber, que merece ser melhor examinado. Nesse exame as considerações feitas acima deverão ser matizadas. Desde logo é preciso assinalar que Weber não está preocupado somente com os limites para a generali-

zação dos resultados da pesquisa mas também, e sobretudo, com os limites da validade dos próprios conceitos que a informam e, mais profundamente, dos próprios problemas que lhe dão sentido. Uma formulação no seu ensaio sobre a objetividade pode dar-nos o ponto de partida para esse exame:

"O amadurecimento da ciência sempre significa, como efeito, a *superação* do tipo ideal, na medida em que seja concebido como empiricamente *válido* ou como *conceito genérico* [ou seja, como conceito que enfeixa num todo coerente determinados traços retirados da realidade empírica] (...) Há ciências destinadas a eterna juventude, e isso vale para todas as disciplinas históricas, as quais a corrente eternamente em fluxo da cultura constantemente apresenta novos problemas. Nelas, o caráter transitório de *todas* as construções típico-ideais mas também a inevitabilidade de construções sempre novas está na essência da sua tarefa." (Weber, 1973: 206.)

O tipo ideal é instrumento indispensável mas intrinsecamente provisório e de vigência limitada na trajetória do empreendimento científico. Indispensável na medida em que, tomado na sua acepção mais pobre a que Weber alude acima, de "conceito genérico" com forte referência empírica, ele opera como "porto de emergência, até que tenhamos aprendido a nos orientar no formidável oceano dos fatos empíricos". Nesse particular ele opera como referência precisa para a localização dos fenômenos reputados significativos, permitindo a identificação da sua presença ou ausência mediante o confronto entre as características do tipo construído e os dados observáveis. Mas, por mais importante que seja essa sua função preliminar, ela não esgota a natureza do tipo como conceito-chave na metodologia das ciências histórico-sociais, e na realidade apenas nos conduz ao umbral da sua tarefa básica. É que, antes de ser um instrumento na pesquisa empírica, ele é indispensável para a formulação rigorosa dos *problemas* de que ela própria tratará. É o caráter intrinsecamente histórico desses problemas que define mais profundamente os limites da validade dos tipos, tomados já agora na sua acepção mais plena, em que eles não aparecem simplesmente como "conceitos genéricos" mas como conceitos *genéticos*.

Aqui atingimos o ponto fundamental, que permite dar a real dimensão do modo pelo qual Weber incorpora a problemática historicista. É que nele encontramos uma íntima relação entre os limites empiricamente dados para a generalização dos *resultados* da pesquisa e os limites da validade dos próprios *conceitos* e, sobretudo, os limites da vigência dos *problemas* que exprimem os *interesses* dos pesquisadores. A síntese disso está dada precisamente pelo caráter *genético* do tipo, que remete aos pressupostos valorativos da atribuição

de um caráter significativo ao campo do real selecionado para exame. O caráter genético do tipo deriva da circunstância de que sua construção está subordinada à importância significativa que os traços dos eventos ou dos processos empíricos selecionados para compo-lo assumem para o pesquisador em termos das suas consequências aqui e agora (não importa, aqui, se se trata de eventos ocorridos no passado ou de processos que ocorrem no presente). Tomado na sua acepção plena o tipo é, portanto, a expressão metodológica da orientação do interesse dos cientistas que o constroem e aplicam. (Isso no caso "ideal": não estou considerando os casos, **efetivamente** frequentes, em que a tentativa de aplicação não leva em conta o caráter genético do tipo e o toma meramente como conceito genérico.) Assim, os limites da sua aplicação são dados sobretudo pela vigência dos problemas que o informam e, por conseguinte, do interesse de conhecimento específico que presidiu a formulação dos próprios problemas. E por isso que é totalmente equivocado conceber o tipo como um "esquema" ou "modelo" aplicável a qualquer análise, independentemente dos seus pressupostos ou, pior ainda, como livre de pressupostos, visto que estes são **inerentes** ao próprio conceito. São os problemas e seus pressupostos, e não um domínio empírico de fatos, que primordialmente definem o campo histórico e social da validade dos próprios conceitos e, por extensão, dos resultados da pesquisa. Enfim, não se trata somente de uma questão relativa a correta aplicação do método indutivo, embora esse aspecto seguramente não seja negligenciável, mas de um problema mais amplo, visto que em Weber a questão universal de método relativa a generalização dos resultados da pesquisa — portanto, da sua validade **empírica** — está inextricavelmente ligada a questão particular da validade **significativa** dos pressupostos da própria pesquisa.

Nesse ponto, convém tomar essa mesma questão por um outro ângulo, que concerne a relação entre conceito e realidade no pensamento de Weber. Para ele, a ciência não se constitui em termos da articulação objetiva entre "coisas", mas da articulação conceitual entre "problemas"; e já vimos como o tipo ideal desempenha um papel fundamental nisso, ao permitir uma formulação rigorosa dos problemas para a pesquisa, ao mesmo tempo que ensina a identificação das suas referências empíricas quando da sua aplicação a casos particulares. O importante é que, uma vez construído, o tipo passa a operar como conceito a ser relacionado com outros conceitos. Não lhe cabe "retratar" o real e, por isso mesmo, ele não tem valor se tomado isoladamente na pesquisa: um tipo só tem utilidade científica no confronto com outros tipos e através das relações causais hipoté-

ticas que permite formular. Isso possibilita introduzir uma ressalva importante em qualquer aproximação que se faça entre a postura weberiana e o historicismo. É que Weber repudia da maneira mais energética um componente básico das correntes historicistas com que se defrontou, que é o seu empirismo radical (que, para ele, é também um traço do "naturalismo" positivista, igualmente repudiado). Importa, reitera ele seguidamente, não confundir conceito e história. Recusa, portanto, a simples subordinação dos conceitos à experiência empírica, assim como a ideia de que se possa construir um sistema conceitual abrangente, de natureza dedutiva. Portanto, nem imersão dos conceitos nos fatos, nem **absolutização** dos próprios conceitos. Estes tiram sua autonomia metodológica em face da história do seu vínculo com os problemas que constituem a ciência, mas essa autonomia é limitada pela natureza histórica desses mesmos problemas.

"Precisamente *porque* o conteúdo dos conceitos históricos é variável e preciso formulá-los cada vez com maior precisão. [É necessário] apenas que ao *utilizar* tais conceitos, se mantenha cuidadosamente o seu caráter de tipo ideal, e que não se confunda tipo ideal e história. Dado que, devido a inevitável variação das ideias de valor básicas, não há conceitos históricos verdadeiramente definitivos suscetíveis de serem considerados como fim último geral, [segue-se] que, precisamente por se formarem conceitos rigorosos e unívocos para o ponto de vista *singular* que orienta o trabalho, será possível dar-se conta claramente dos limites da sua validade." (Weber, 1973: 209.)

Importa, portanto, manter-se nos limites do objeto tratado e da validade dos conceitos pertinentes. Ora, definir o objeto primordial da análise em termos de uma "individualidade histórica" cujo sentido nuclear e específico é o da **racionalização**, tem consequências que, associadas a ênfase posta na ação racional com referência a fins como a ação social por excelência (vale dizer, compreensível pelo seu sentido unívoco), comprometem as próprias premissas teóricas e também metateóricas de Weber.

Para que isso possa ser demonstrado em suas implicações fundamentais, no entanto, é ainda necessário delinear melhor aqueles outros aspectos do pensamento weberiano que são relevantes para a presente análise. É impossível, desde logo, passar por alto os problemas suscitados pela concepção de Weber acerca da relação entre ciência e valores e os temas correlatos, como os das suas noções de cultura e de sociedade.

"O pressuposto transcendental de toda *ciência da cultura* não consiste em que consideremos *valiosa* uma cultura, determinada ou qualquer, mas em

que somos *homens* de cultura, dotados de capacidade e de vontade de assumir conscientemente uma *posicao* perante o mundo e conferir-lhe um *sentido*",

escreve Weber numa das passagens mais celebres sobre a "objetividade" (as aspas são dele, convém lembrar) do conhecimento na ciência social. O seu exame permite distinguir, já nesse ponto, a posição de Weber daquelas de Dilthey e de Rickert, que sustentam, cada qual a sua maneira, posições formalmente semelhantes.

Para Dilthey, o conhecimento histórico nos é acessível porque participamos da história, **estamos** entre os seus autores. Por isso mesmo, a questão da objetividade do conhecimento histórico não o perturba. Afinal, para ele, **estamos** a vontade no universo das "objetividades da vida", e "a história não é algo separado da vida, algo isolado do presente pela distância temporal: ela permeia a nossa coexistência; até mesmo no modo pelo qual os objetos se dispõem e se apresentam para os nossos sentidos" (Dilthey, 1968: 147-148). Enfim, o mundo histórico é um dado, e **estamos** em casa nele. A ideia de *tomar* posição diante do mundo é totalmente estranha a Dilthey. A primeira vista, é essa mesma ideia que permitiria aproximar Weber de Rickert. Afinal, não é ele quem afirma que nossa relação com os objetos do mundo histórico-social passa necessariamente por valores e, mais amplamente, por "valores culturais"? Sabemos, no entanto; que Rickert e Weber falam de coisas diversas quando se referem a valores: no primeiro, um sistema atemporal de valores dos quais so interessa a vigência e a partir do qual o mundo empírico ganha sentido; o segundo, de valores historicamente concretos e particulares. Mas, isso não é tudo, nem talvez o mais importante. Na passagem de Weber que **estamos** examinando, a expressão "transcendental", que pode causar alguns embarços para uma interpretação não "neokantiana", e, segundo Weber, a expressão "puramente lógico-formal" correspondente a ideia de que "a 'cultura' é um segmento finito da infinidade carente de sentido dos eventos no mundo, concebido do ponto de vista do homem como tendo sentido e significado". Interessam as "ideias de valor" com que encaramos a "cultura" (as aspas são de Weber) em cada caso singular. Enfim, "o conceito de cultura é um conceito de valor" (Weber, 1913: 175 e 180).

Alem disso, Weber adverte, de passagem, que quando fala do condicionamento do conhecimento da cultura por ideias de valor ele está-se valendo da "terminologia dos lógicos modernos". Sabemos que entre os "lógicos modernos" a que ele está aludindo inclui-se o nome de Rickert. Essa referência ao uso da terminologia já da o que

pensar. Torna plausível a hipótese de que o débito das suas ideias em relação a esses "lógicos modernos" não vá mais longe do que isso. Mas a coisa ainda é pior. Weber não respeita rigorosamente essa terminologia, pois, enquanto Rickert fala de "valores" ou "valores culturais", Weber fala de "ideias de valores" ou "ideias de valores culturais". Só isso é suficiente para romper qualquer adesão à concepção da vigência de valores absolutos, e converter essa vigência em matéria de ideias, ou representações acerca da validade de uma linha de conduta sustentadas concretamente e em confronto entre si por homens historicamente situados. Sublinho a expressão "homens" porque Weber também o faz na sua formulação do pressuposto das ciências culturais. (Pouco importa, aqui, se no título do seu ensaio apareça a expressão "ciências sociais", completada, de resto, pela de "política social"; afinal, trata-se da apresentação programática de uma revista cujo título, já existente, demandava isso.) O que me interessa salientar é que, ao sublinhar o primeiro termo quando diz que somos homens de cultura (nas traduções, ambos os termos costumam aparecer grifados, o que é um erro) ele não só está evitando uma recaída em Dilthey através da reintrodução do tema da participação como fundamental no conhecimento histórico-cultural, como está descaracterizando qualquer caráter substantivo que se pudesse atribuir a cultura. Nesse contexto, a passagem citada pode ser lida como se fora uma resposta direta, até na escolha dos termos, a seguinte formulação de Rickert.

"Toda história trata no essencial não somente dos homens de cultura como também é escrita exclusivamente por homens de cultura. Os valores que o homem de cultura reconhece em geral devem ser, segundo parece, ao mesmo tempo os princípios de uma história universal da humanidade cultural. Assim, seria possível pensar em uma *psicologia social* que investigue a totalidade dos valores culturais gerais e os apresente sistematicamente, oferecendo assim simultaneamente um sistema dos princípios do decurso histórico, sistema no qual caibam e encontrem seu lugar todos os sistemas de valores obtidos através da análise das obras históricas e histórico-filosóficas, e com respeito ao qual devam ser avaliadas." (Rickert, 1961: 121.)

O ponto fundamental em tudo isso é que, enquanto Rickert concebe os valores como constituindo o mundo cultural pela sua vigência incondicional, Weber vê nos próprios homens historicamente concretos a entidade que confere valores a segmentos da realidade e a constitui como "cultura". Isso coloca-o praticamente nos **antípodas** de Rickert e sugere que devem ser levadas a sério as reservas contidas nas suas formulações acerca do simples uso da terminologia ou então de que os seus ensaios sobre Roscher e Knies deveriam servir,

entre outros fins, para "testar a utilidade" das ideias de Rickert (Weber, 1973: 7, nota 1). A tese que sustenta ser diminuída a importância substantiva das concepções de Rickert para Weber já está, de resto, amplamente documentada, e os testemunhos nesse sentido encontram-se em comentaristas contemporâneos como Friedrich Tennbruck e, sobretudo, Eugene Fleischmann, que os cita abundantemente em seu ensaio sobre Weber e Nietzsche (Fleischmann, 1964). É verdade que a tese oposta, de que Weber é basicamente um continuador de Rickert no plano metodológico, tem pelo menos um vigoroso defensor sistemático na bibliografia recente, Thomas Burger (Burger, 1976.)

O artigo de Fleischmann teve o mérito de chamar a atenção de maneira especialmente enfática para uma circunstância curiosamente negligenciada na maior parte da bibliografia sobre Weber. Trata-se da nítida afinidade entre seu pensamento e certos temas centrais em Nietzsche. Devo corrigir-me, aliás: a negligência em relação a esse fato não é simplesmente curiosa nem casual, mas é congruente com a tendência, dominante durante longo tempo, de tentar firmar uma imagem de Weber como um liberal pouco preocupado com um tratamento mais duro do problema do poder na sociedade. O consenso tácito a esse respeito só foi rompido em 1959, com a publicação do livro já clássico de Wolfgang Mommsen sobre a evolução do pensamento político de Weber entre 1890 e 1920 e, após isso, por artigos como esse de Fleischmann e alguns do próprio Mommsen, para explodir de vez no Congresso Alemão de Sociologia, de 1964, dedicado ao centenário de Weber, com as polémicas provocadas pelos trabalhos de Raymond Aron, sobre a política do poder, e de Herbert Marcuse, sobre industrialização e capitalismo na obra de Weber.

3

Weber, Nietzsche e a crítica dos valores

Um exame mais completo e aprofundado do tema ainda está por ser feito, no tocante às relações entre Weber e Nietzsche. É possível demonstrar, em numerosas passagens, sobretudo da sua obra de maturidade, como Weber praticamente copia o estilo de Nietzsche. Claro que isso não é suficiente, pois quem garante que não se trate novamente de uma simples manifestação do gosto de Weber pelo uso da terminologia mais à mão para exprimir suas ideias? Afinal, o uso de termos como "infraestrutura" e "superestrutura" em seu ensaio de juventude sobre as causas da decadência da cultura antiga não o convertem num marxista, assim como o recurso a uma terminologia emprestada de Rickert não o define como "neokantiano". Como lembra Aron, "é claro que se poderia substituir o vocabulário neokantiano dos valores por um outro, sem por em questão as ideias fundamentais de Weber" (Aron, 1964: 272.) É igualmente verdade, creio eu, que não se pode falar num Weber "nietzscheano", pois ele sempre usou ideias, terminologias e estudos alheios como meros instrumentos (toscos, no mais das vezes) para tentar abrir seu caminho. Weber é, teoricamente e praticamente, um mestre na visão instrumental das coisas. Para ele, as obras alheias, a sua própria, as noções de compreensão e sentido, os tipos ideais, a descoberta de regularidades na história, e, no final, a própria ciência e a racionalidade — se acompanharmos interpretações como a de Marcuse (1971: 133-151) — comparecem sistematicamente na condição de instrumentos. Quanto aos fins a que esses meios servem, podem estar no domínio da racionalidade, como no uso dos conceitos no processo de conhecimento científico, ou também fora dele, como ocorre com as decisões que se tomarão em face das indicações propiciadas pela própria ciência, ou como no recurso a valores equivalentes entre si no confronto constante entre os homens na sua disputa por bens materiais ou simbólicos escassos.

Em suma, Weber esta sempre mais preocupado com a discussao dos *meios* que dos *fins*, mesmo porque estes, embasados em valores entre os quais nao se pode estabelecer qualquer hierarquia ou criterio "objetivo" de seleção, nao se prestam ao exame sistematico. Pode-se, e claro, defender aqueles a quem se adere, e seguramente Weber tem os seus, pelos quais esta disposto a combater, e que tambem informam a sua obra cientifica, como premissas metateoricas: a autonomia do individuo, a razao, a liberdade, a verdade, a responsabilidade e assim por diante. E em nome desses valores que ele assume uma postura critica em relacao ao seu tempo e, frequentemente, aos seus interpretes — por exemplo, quando repudia a "forte veia burocratica" dos componentes da escola historica da Economia alema, como Schmoller. E e no mesmo sentido que ele se dedica a ciencia — por exemplo, quando escreve em 1920, numa carta ao economista Robert Liefmann, que

"se agora tornei-me oficialmente sociologo, e essencialmente para por fim nesse negocio de trabalhar com conceitos coletivos. Em outras palavras, tambem a Sociologia so pode ser realizada a partir da acao de individuos mais ou menos numerosos, portanto de modo estritamente 'individualista' quanto ao metodo." (Mommsen, 1965: 44, nota 2.)

A questao e saber como se articulam essas duas dimensões no entendimento de Weber: a pratica, na qual seus valores sao explicitados, e a teorica, na qual persistem na condicao de pressupostos necessarios, considerando-se ainda que o seu pensamento e permeado pela conviccao da necessidade de separarem-se rigorosamente ambas as esferas.

As afinidades de Weber com o pensamento de Nietzsche e seu afastamento de posicoes aparentemente mais proximas vai mais fundo, no entanto, do que o nivel apenas formal. Uma passagem de seu texto que estou comentando, na qual de resto se torna particularmente agudo o contraste com Rickert, e aquela na qual Weber enfatiza o carater radicalmente destituído de sentido intrinseco do "mundo" e que, portanto, compete aos proprios homens outorgarem significado a alguns entre os infinitos eventos que o constituem, como condicao previa para o seu conhecimento e tambem para agirem nele. E impossivel, nesse ponto decisivo, nao pensar em Nietzsche. Por exemplo, quando este critica, no paragrafo 22 de *Para alem do bem e do mal*, a concepcao oficial da natureza em termos da sua "legalidade". Apos identificar nessa posicao a ideia de que ha "por toda parte igualdade diante da lei — nisso a natureza nao esta de outro modo nem melhor do que nos", e de critica-la como exemplo dos "instintos democraticos da alma moderna", ele adverte que "isso e inter-

pretacao, no texto". E levanta a ideia de que "alguem, com a intencao e a arte da interpretacao opostas", concluisse, com base nos fenomenos, que o mundo

"tem um decurso 'necessario' e 'calculavel', mas *nao* porque nele reinam leis, mas porque absolutamente faltam as leis, e cada potencia, a cada instante, tira sua ultima consequencia". (Nietzsche, 1974: 280.)

Esse "alguem" e o proprio Nietzsche, claro. Em suas passagens mais radicais Weber desenvolve suas ideias numa linha sugestivamente semelhante. Mas, isso nao ocorre sistematicamente. Se ha uma presenca de Nietzsche em Weber, ela e sem duvida incomparavelmente mais forte e mais fecunda que a de qualquer "neokantiano", mas ainda e filtrada e atenuada, sem ir as ultimas consequencias. O que vou tentar demonstrar e que, mesmo que se possa argumentar, e nesse caso voltando contra mim minhas proprias consideracoes, que as ideias de Nietzsche afinal nao passavam de outros tantos *meios* para Weber em sua caminhada propria, e patente que se tratava de meios especialmente privilegiados na constituicao do seu esquema teorico.

E fora de duvida que Weber conhecia a obra de Nietzsche e dedicou-lhe consideravel atencao. Nao lhe faltaram, tambem, as mais variadas vias indiretas de acesso a esse pensamento, no clima intelectual em que vivia. Esta amplamente demonstrado o cuidado com que ele leu e releu o livro de Simmel sobre Schopenhauer e Nietzsche, alem de que entre os circulos intelectuais com que mantinha contato pessoal incluam-se literatos fortemente influenciados por Nietzsche. Deixando de lado o exemplo do poeta Stefan George, cuja obra ele chegou a apreciar mas com cuja postura basica nunca se identificou, ha o caso, muito mais sugestivo, do seu interesse pela poesia de Rainer Maria Rilke (Mitzmann, 1971: 262 e seguintes, esp. 265). Se aceitarmos, apesar das polemicas envolvidas, a interpretacao de um critico literario influente, segundo a qual ha grande afinidade entre a poesia de Rilke e temas nietzscheanos, ainda que esses aparecam atenuados nele (Heller, 1961: 109-155), entao o quadro torna-se mais completo. Para Heller, o principal ponto de contato entre Nietzsche e Rilke esta na ideia da necessidade da "audaz experiencia" de atribuir ao proprio homem o papel de redentor, num mundo secularizado e mediocre, já que Deus esta morto (Heller, 1961: 148). O tema classico do "desencantamento do mundo", incorporado por Weber encontra aqui o seu *pathos* mais radical. Afinal, somos "homens de cultura": so a nos compete instaura-la, na luta com outros homens portadores de outros valores e na persistente recusa da mediocridade (nocao que em Weber ganhava corpo *naque-*

la figura que ele chamou, certa feita, de "santo Burocracio"). E verdade que já aqui desponta o momento básico em que Weber evidentemente deixa de acompanhar Nietzsche. E o da emergência do "novo homem", que lhe é tão estranha quanto a ideia marxista da emergência da "nova sociedade". Poder-se-ia argumentar que pelo menos traços disso existem na sua noção de "carisma", o que já me parece um pouco forçado, apesar do inegável ponto em comum que é a preocupação dos dois autores com o problema da criação de *novos valores*. De qualquer modo, ambas as ideias soam-lhe como utopias, incongruentes com sua visão "realista" (ou resignada?) do mundo. Cabe lembrar que, muito caracteristicamente, Weber só admite a utopia num nível, precisamente o metodológico, e não hesita em usar afirmativamente o termo para caracterizar esse instrumento analítico que é o tipo ideal.

A postura de Weber em relação à literatura, alias, é também bastante característica do seu modo total de ser. Há claros indícios de que seus interesses por autores e obras sempre estiveram fortemente marcados por suas preocupações intelectuais mais imediatas e, mais **amplamente**, pela referência aos seus "valores últimos"; ou, já que **estamos** num parentese literário, por aquilo que ele chamava de os "demonios" que detinham em suas mãos os fios da sua vida. Esta claro, e não só por essa referência, que ele leu e releu o seu Goethe e que tinha a boa formação literária peculiar a um intelectual do seu meio e da sua época. Mas, no geral, parece que, tal como frequentemente ocorre com grandes intelectuais fortemente envolvidos numa linha de ideias (e também o caso de Freud, por exemplo), ele procurava na literatura o prolongamento das suas **preocupações** do dia. Assim, não é de surpreender que um dos seus autores favoritos, segundo Honigsheim, fosse o suíço Conrad Ferdinand Meyer, no qual "admirava a habilidade para compreender o mundo do passado e para retratar os aspectos trágicos do uso do poder" (Honigsheim, 1968: 78). Além disso, Meyer, escrevendo no clima pós-1848, preocupava-se intensamente com os problemas da unidade e independência nacionais, embora não estivesse imune a "ideologia abstrata do poder e da missão mística e fatalista de grandes homens", marcados pela sua "**solidão**" (Lukacs, 1963: 222,224). E Meyer, por sinal, quem atribui a um personagem seu, o rebelde protestante von Hutten, uma frase que dificilmente deixaria Weber indiferente: "Eu não sou um livro bem raciocinado; sou um homem, com suas contradições". Por outro lado, seu **contato** com a literatura russa parece ter sido bastante intensa. Além de suas repetidas referências a Tolstói, há indícios de que Dostoiévski exerceu considerável fascínio sobre ele, tanto assim que forneceu temas para boa parcela de seus **con-**

tatos com o jovem Lukacs, que na época estava às voltas com preocupações semelhantes (Mitzmann, 1971: 272-273). Isso, por sinal, suscita um aspecto muito interessante do clima intelectual em que Weber se movia e da formação da sua própria personalidade.

Em contrapartida, não encontrei indícios de qualquer interesse de Weber por Thomas Mann, a despeito das afinidades que se poderiam apontar entre eles quanto a problemática das suas obras e, sobretudo, a circunstância mais geral de que ambos estavam, na expressão de Lukacs acerca de Thomas Mann, "em busca do burguês", numa sociedade que sequer teve condições para desenvolver o equivalente lingüístico para *citoyen* (Lukacs, 1967: 223, 235). Claro que a obra de arte e a obra científica não são comparáveis termo a termo. Basta lembrar que, a despeito de toda a sua recusa de qualquer ideia de identificação do pesquisador com o objeto de análise, e da sua ênfase no *disranciamento* como atitude metodológica, e totalmente inacessível a Weber, enquanto cientista, o recurso literário da *ironia*, que é central em Thomas Mann. E verdade, por outro lado, que o distanciamento que Weber preconizava dizia respeito exclusivamente ao exercício da atividade científica. Quanto às questões políticas, ele não só não a recomendava como a repudiava na prática. Nisso reside uma diferença básica e talvez decisiva entre ele e o Thomas Mann seu contemporâneo, que ainda em 1918 (quando Weber preparava sua conferência sobre "Política como vocação") escrevia suas "Considerações de um apolítico" e vinculava expressamente o afastamento *irônico*, que defendia também no domínio político, a uma postura conservadora. "A ironia e o conservantismo são intimamente afins", escrevia ele. "A ironia é uma forma de intelectualismo e o conservantismo irônico e um conservantismo **intelectualista**. Nele contrapõem-se de certo modo o ser e o agir, e é possível que ele fomente a democracia, que estimule o progresso pelo modo como o combate" (Mann, 1977: 53-54).

Em face disso, a relação entre Weber e Nietzsche deve ser examinada de maneira matizada. Não se trata de uma continuidade direta e explícita na obra de Weber, embora em situação mais informal ele tivesse identificado Marx e Nietzsche como os pensadores decisivos para a sua época (Baumgarten, 1964: 554-555); o que, traduzido para o seu universo de discurso, significa que Weber considerava indispensável tomar posição perante eles. Ressalvado, no entanto, um problema particular (o da interpretação da religião em termos de "**ressentimento**"), será difícil encontrar uma tomada de posição clara e vigorosa de Weber em relação a Nietzsche, diversamente do que ocorre com Marx. E que sua relação com Nietzsche é mais sutil, e mais de afinidades que de contrastes. É possível que ela tenha **passa-**

do mais pelo domínio da experiência estética que pelo da reflexão filosófica. Assim, suas afinidades reforçam-se, enquanto as diferenças, que são profundas, tornam-se secundárias. Isso significa que, no caso específico de Nietzsche, a absorção por Weber de um estilo e de certos temas não é algo superficial e negligenciável, justamente porque não é submetida ao controle sistemático por ele, ao contrário do que ocorre em relação a terminologia e aos temas dos "lógicos modernos" que invoca.

Comum a ambos os autores, desde logo, é a postura de *distanciamento*, na análise, expressa na exigência nietzscheana, em *Ecce Homo*, de ter "um senso de distância, de ver em todo lugar a hierarquia, a graduação, a ordenação entre homem e homem, de distinguir"; o que não elimina em nenhum deles a paixão pelo conhecimento, antes a exacerba. Eles também compartilham uma atitude aberta, experimental em relação ao mundo, alheia a busca de sistemas fechados, sempre pronta para novas tentativas e para descartar as anteriores. Com uma diferença profunda, contudo: Nietzsche está disposto a submeter tudo às suas experiências de pensamento, expressas em seus aforismas, ao passo que Weber *pára* num ponto, que é o da validade do empreendimento científico metódico e racional.

A ideia de Nietzsche, em *Para além do bem e do mal*, de que os "filósofos do futuro" poderiam ser chamados, com todos os jogos de palavras envolvidos nisso, de "tentadores" e de que mesmo essa designação é uma "tentativa, uma tentação", vai além de tudo que Weber pudesse assimilar. Termos como "tentativa" e "experimentação" só podem ser levados ao pé da letra, por ele, na sua área específica de preocupações. Afinal, sua ciência nada tem de "alegre", nem ele é um "espírito livre". O cientista como vocação, *va lá*; mas como tentador, também no sentido de homem de tentação? Diante das implicações disso, ambos separam-se, mesmo porque Nietzsche está disposto a ir até o fim, e reivindicar para o filósofo a condição de legislador, que é exatamente o que Weber quer vedar ao cientista. (Não que haja um desacordo direto entre ambos quanto a este último ponto, visto que Nietzsche seria o último a conceber um cientista, tal como Weber o entende, como "legislador". São precisamente as diferenças de perspectivas entre eles que estão em jogo.) Essas diferenças refletem-se diretamente num aspecto importante dos seus estilos de exposição. Em Nietzsche, "o uso ocasionalmente frenético da dicação poética, do 'ditirambo', pode ser tomado como tentativa para desvencilhar-se dos hábitos *lingüísticos*", no contexto de uma reflexão obrigada a exprimir-se com o repertório *lingüístico* disponível mas que luta por firmar uma crítica radical a própria linguagem e aos seus pressupostos" (Danto, 1964: 389). Weber é sensível a pro-

blemas semelhantes, mas em escala muito atenuada, referente ao uso da terminologia científica e filosófica corrente. Sua postura é mais de reserva, de hesitação diante dos termos, que não são contestados a fundo e, portanto, ameaçam constantemente carregar consigo os significados já acumulados neles, na medida em que são apenas postos entre aspas.

Nisso revela-se o quanto Weber é afinal uma espécie de Nietzsche tornado "positivo", até mesmo no sentido de que, quando há ameaça de limites críticos do pensamento serem atingidos, ele recua onde Nietzsche prossegue; o que, de resto, o livra de cair no irracionalismo. Isso pode ser observado através da sua atitude em face da história e da historiografia. Sua visão é "poli-histórica" (Hirano, 1975: 16, 20 e seguintes): há uma multiplicidade de histórias possíveis, cada qual correspondendo a uma ordenação de um conjunto de eventos conforme determinados interesses de conhecimento *valorativamente* fundados. Até aqui, falar de uma história ou de outra é uma questão de "perspectiva", de interpretação, no que ainda estamos próximos de Nietzsche. Mas, Weber jamais *chega ao* ponto de negar a ideia de que se possa alcançar uma verdade científica a respeito da história e da sociedade, ainda que particularizada. Não acompanha a visão irracionalista de Nietzsche, pela qual no fim das contas só *há* interpretações mas nenhum texto (Habermas, 1973: 260), e muito menos essa forma sofisticada de naturalização e eliminação da história que é a noção de "eterno retorno". A ideia da verdade do conhecimento histórico reaparece em Weber, rebatida sobre o plano da verdade do conhecimento científico de tal ou qual história particular. E que Weber não está empenhado em desmascarar radicalmente os valores e suas manifestações históricas, não está procurando uma resposta genérica sobre o que valem afinal os valores, mas parte da vigência empírica e particular deles, para preocupar-se com o método adequado para estabelecer relações entre eles que possam ser aceitas como válidas por todos os que aceitam a verdade como valor legítimo, e a ciência como um modo de atingi-la. Nesse ponto ele move-se exatamente dentro do universo que Nietzsche está procurando aniquilar pela crítica imanente. E que aqui aparece a afinidade básica de Weber com o positivismo: existem muitas histórias, mas somente uma ciência legítima, ou, mais precisamente, existe a unidade do método *científico*. Diante disso, Nietzsche provavelmente o incluiria entre aqueles que, desde o século XIX, asseguraram "não a vitória da ciência, mas a vitória do método científico sobre a ciência".

Tanto Nietzsche quanto Weber estão de acordo em que o mundo não é intrinsecamente dotado de sentido e que não há um sistema

de valores já dado, independente da luta entre os homens. Ambos também coincidem em conceber a vigência de determinados valores como expressão da dominação de grupos humanos sobre outros; ou seja, vinculam estreitamente a temática dos valores a do poder. Claro que as ênfases das suas análises são diferentes. Enquanto Nietzsche está mais empenhado em trazer à tona os mecanismos psicológicos mais profundos que conduzem os homens a conceberem seus valores como verdadeiros, Weber busca a caracterização em termos sociais e históricos dos processos que engendram as próprias estruturas de dominação. Por isso mesmo um termo como "racionalização" ganha sentidos totalmente diversos nas obras de cada qual. Persiste, no entanto, a ideia comum a ambos de que, fora de condições específicas de dominação, não há como encontrar qualquer hierarquia "objetiva" de valores; tomados como tais, eles são todos equivalentes. Cabe também propor a ideia de que Weber acompanha Nietzsche quando este inverte a problemática clássica, ao

"sobrepujar a questão deixada aberta da verdade do valor para propor aquela que lhe parece mais radical, sobre o valor da verdade". (Fink, 1973: 127.)

Isso inclui a própria ciência; so que aquilo que para Nietzsche é uma questão crítica fundamental converte-se, em Weber, num problema metodológico.

Creio que é nessa ordem de ideias, e não nas palidas concepções de um Rickert, cuja terminologia ele insiste em adotar, que devemos procurar a razão última da exigência metodológica de Weber, segundo a qual a seleção do objeto particular de análise só pode ser feita com referência a determinados valores, posto que do contrário só restaria o ceticismo total ou o puro arbítrio irracionalista. A Weber, contudo, interessava *fazer ciência*; e mais nitidamente, fazer uma *ciência da realidade*. E isso conduz-nos de volta a um tema que agora ganha novos contornos. Trata-se da insistência de Weber no caráter *causal* da explicação em ciências sociais. É talvez esse o ponto em que ele mais se afasta de Nietzsche, na medida em que este submete ambas as noções — a de *causalidade* e a de *sujeito* como um *ego* integrado — a uma crítica intensa, fundada na ideia de que se trata de ficções, de "metaforas" fundamentalmente entranhadas na própria estrutura da linguagem de que se valem tanto o senso comum no trato cotidiano quanto a metafísica nas suas cogitações. Um dos corolários dessa crítica é a rejeição da ideia de que se possam tomar noções como as de "motivo" ou de "vontade" como tendo qualquer caráter causal (Danto, 1964: 388 e seguintes, esp. 389-90). Conforme comenta Habermas,

"o artigo de fé mais antigo é o conceito de *ego* como uma identidade. Essa identidade é projetada sobre todas as coisas, e é somente assim que emerge a categoria de 'coisa', a qual se podem predicar atributos (...) Na forma gramatical primordial da sentença, a relação sujeito-predicado cristalizou-se num esquema geral de explicação. Da mesma forma, a distinção fictícia entre o agente ativo e a ação está fixada como forma gramatical. Ela traz consigo as categorias de causa e efeito, pois a causalidade é representada conforme o modelo de uma obediência dos sujeitos agentes perante leis.." (Habermas, 1973: 253.)

No tocante ao papel das noções de ação, motivo e consequência para o conhecimento, Nietzsche tem passagens muito taxativas:

"Desconhecemos os motivos da ação; desconhecemos a *ação* que executamos; desconhecemos o que resultará dela. Mas cremos *o contrário* a respeito de todos os três. O suposto motivo, a suposta ação e as supostas consequências pertencem a história que conhecemos, mas elas também fazem parte da sua história desconhecida, enquanto soma, em cada caso, de três equívocos." (Nietzsche, 1969: 567.)

Ações, motivos, intenções não podem, portanto, ministrar qualquer base para o conhecimento objetivo do mundo humano pelos próprios agentes; mas, tampouco podemos recorrer a uma noção de sujeito-agente que as articule para convertê-las em objetos de conhecimento legítimos. Tudo indica que é difícil superar o hiato que separa isso de uma análise baseada no sentido visado da ação de sujeitos-agentes, como ocorre em Weber, ainda mais porque tampouco é possível recorrer a noção de causa e que tudo isso evidentemente tem a ver com a problemática da compreensão e da interpretação.

Na realidade, a categoria de causalidade cria tantos embaracos ao próprio Weber, obrigando-o mesmo a recorrer a formulas alternativas menos precisas como aquela, do maior interesse, de "afinidades eletivas" entre ordens diversas de sentidos da ação, que ocorre mesmo perguntar pela razão dessa insistência nela. Com efeito, consideremos suas principais concepções acerca do tema: qualquer fenômeno singular resulta de uma infinidade de causas; a análise causal só adquire caráter empiricamente verificável quando toma como unidades as ações de sujeitos individuais; é impossível encontrar *uma* causa final ou sequer fundamental em relação as demais para a história ou para sociedades tomadas como um todo; e, como *conseqüência* mais drástica disso tudo, uma relação causal estabelecida para relacionar processos históricos (no exemplo clássico, a relação *calvinismo/capitalismo*) não é *inívoca*, mas pode ser lida nos dois sentidos possíveis, vale dizer, pode aparecer invertida em outra análise igualmente legítima. Elas sugerem dificuldades metodológicas apreciáveis. No entanto, a resposta para a questão formulada é simples, e

permite ao mesmo tempo ajudar a esclarecer por que as reflexões de Weber se concentram sistematicamente sobre o plano metodológico. E que a exigência da análise causal *prende* o pesquisador as regras universalmente aceitas do método científico, e assegura o caráter também universal (o que, neste contexto, significa: válido como conhecimento para todos os interessados) das suas conclusões. Em suma, Weber apoia essas considerações de método na categoria de causalidade porque, já que não há garantia alguma de universalidade (vale dizer, no caso, de intersubjetividade) para os *fins*, que ao menos ela exista para a ciência enquanto *meio*.

Isso lhe permite ser congruente com a advertência de Nietzsche, na *Genealogia da moral*, de que a ciência

"necessita, sob todos os aspectos, de um ideal de valor, de uma potência criadora de valores, a serviço da qual ela pode acreditar em si própria — ela mesma nunca é criadora de valores" (Nietzsche, 1974: 328),

sem no entanto acompanhá-la até as últimas consequências. Pois, Weber limita-se a tirar disso a conclusão de que não se podem converter diretamente os resultados da atividade científica em critérios normativos para a ação. A ciência pode informar-nos sobre algumas implicações das nossas decisões possíveis em relação aos temas de que trata, mas não pode dizer qual delas deve ser adotada. Enfim, deve ser assumida pelo que é: um instrumento. Mas, Nietzsche vai mais longe. Para ele, a ciência é impotente para responder a pergunta decisiva, que, no caso dessa passagem da *Genealogia da moral*, diz respeito a encontrar-se "o antagonista natural do ideal ascético" e que se traduz na questão mais geral: "Onde está a vontade adversária, em que se exprime o *ideal adversário*?"

Esse tópico pode ser discutido em relação a Weber tomando-se como ponto de referência um tema que comparece reiteradamente em suas análises, desde a conclusão da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* até a conferência sobre "Ciência como vocação": o tema do *destino*. A ideia básica é a de que as ações investidas de sentidos e reciprocamente referidas dos sujeitos desenham, para além da sua vontade, do seu controle e mesmo da sua consciência, as figuras fixas no interior das quais as ações futuras estarão condenadas a se moverem, sempre repetidas, tornadas cotidianas. Intimamente ligadas a essa estão duas outras ideias. A primeira é a do "paradoxo das consequências", vale dizer, a de que os homens engendram nas suas ações resultados que não correspondem necessariamente ou mesmo se contrapõem as intenções que originalmente os moveram. (Os puritanos buscavam indícios de salvação e viram-se convertidos em burgueses racionais e metódicos, e assim por diante.) A segunda é a de

que a ação concreta de indivíduos reais raramente ocorre com plena consciência dos elementos envolvidos e das suas implicações.

Desta segunda ideia há um desdobramento importante, que por sinal também evoca um tema nietzscheano, que é o da relação entre *memória* e esquecimento (ou faculdade de reprimir a memória). Em consonância neste ponto com Nietzsche e em direto confronto com essa categoria central do historicismo que é a da memória, Weber levanta, no ensaio sobre a objetividade, a questão de que, no seu cotidiano concreto, os homens frequentemente agem esquecidos da "ideia" historicamente original que fundamenta os princípios orientadores das suas ações, seja porque essa ideia já pereceu, seja porque apenas se difundiu através das suas consequências (Weber, 1973: 198). E, completando isso, adverte, em sua conferência sobre a ciência como vocação, contra o desconhecimento dos valores últimos entre os quais as opções se fazem necessárias, pois "é fraqueza não saber encarar de frente a face severa do destino da época" (Weber, 1973: 605). As consequências diretas disso são, primeiro, de ordem puramente metodológica — não é possível fazer ciência com base no imediatamente vivido pelos agentes, cumpre construir *tipos* — e, depois, numa perspectiva mais ampla, que compete a ciência operar como órgão de uma memória que não é espontânea, ao chamar a atenção dos homens para os reais valores últimos que orientam as suas ações e para indicar consequências disso.

Essa ideia de destino ganha toda a sua força quando reposta no centro das preocupações weberianas, no qual a dominação do homem sobre o homem num contexto burocraticamente racionalizado aparece como convertendo-se numa força fatal, que fecha os homens na "prisão de aço" que eles próprios construíram enquanto buscavam outros objetivos.

"O puritano queria ser homem de vocação — nos somos forçados a sê-lo. Porque quando o ascetismo saiu das celas monásticas para a vida cotidiana e começou a dominar a moralidade intramundana, ele contribuiu com sua parte para a construção do formidável cosmos da ordem econômica moderna. Essa ordem está atualmente ligada aos pressupostos técnicos e econômicos da produção mecanizada que hoje determinam com força irresistível o estilo de vida de todos os indivíduos nascidos nesse mecanismo, não somente daqueles diretamente ocupados com a atividade lucrativa. Talvez continue a fazê-lo até que se queime a última tonelada de carvão fóssil. Nas palavras o cuidado com os bens externos deveria repousar sobre os ombros dos seus santos como um leve manto, que pode ser posto de lado a qualquer momento. Mas quis o destino que o manto se convertesse em ferrea prisão." (Weber, 1972a: 203.)

Numa análise da concepção de destino na antiguidade, citada por **Walter Benjamin** em seu ensaio "Crítica da violência", o filósofo **Hermann Cohen** (em obra cuja leitura Weber recomendava a **Robert Michels**, numa carta), define-o como "um conhecimento que se torna inescapável e cujos próprios mandamentos parecem originar e produzir essa infração, esse desvio" (Benjamin, 1965: 58). A formulação é interessante, mesmo quando, a rigor, esta sendo retirada do seu contexto. Pode sugerir algo a respeito do modo como a própria ciência acaba sendo simultaneamente reveladora e cúmplice do "destino" do homem moderno em Weber. Numa análise crítica dessa concepção weberiana, o teólogo e sociólogo **Jacob Taubes** fecha o círculo ao comentar que um autor como Weber, que tão bem conhecia os perigos dos conceitos coletivos, como o atesta sua insistência em que as entidades coletivas reduzem-se às "chances" de que ações determinadas sejam executadas por indivíduos determinados, "deveria, sempre que fala do destino, *dar os nomes*" (Taubes, 1969: 129-30, grifos meus). Isso parece atingir em cheio a incoerência fatal (o termo é intencional) do pensamento weberiano, e permite ver por outro ângulo um tema nuclear do presente trabalho, que é o de como o próprio esquema de Weber ameaça constantemente fechar-se sobre ele, de maneira análoga ao que ocorre com os agentes que ele demonstra, em suas análises, serem vítimas do "paradoxo das consequências".

No entanto, de certo modo a questão de Taubes é "nietzscheana", embora formulada com uma inspiração marxista. Com efeito, para Nietzsche é fundamental a substituição da questão sobre *o que* pela pergunta sobre *quem*, sempre que se queira chegar à essência das coisas.

"A interrogação: 'Quem?', segundo Nietzsche, significa isso: considerando-se uma coisa, quais são as forças que dela se apoderaram, qual a vontade que a possui? Nos apenas somos conduzidos à essência pela pergunta: Quem? Pois, *a essência é somente o sentido e o valor da coisa*; a essência é determinada pelas forças em afinidade com a coisa e pela vontade em afinidade com essas forças (...) A arte pluralista não nega a essência: ela a torna dependente em cada caso de uma afinidade entre fenômenos e forças, de uma coordenação entre essas forças e vontade." (Deleuze, 1973: 87.)

Esta claro que essa não é diretamente a ordem de preocupações de Weber, sobretudo se considerarmos que a resposta final de Nietzsche a essa questão não diz respeito a tais ou quais agentes sociais, mas a essa entidade impessoal que é a "vontade de potência". Também é patente que Weber nada tem a ver com qualquer variante de "filosofia da vida", no que difere de **Simmel**, que buscou muita inspiração

em Nietzsche nesse ponto. No entanto, nessa linha de raciocínio e possível, mesmo admitindo-se as diferenças entre o filósofo e o sociólogo preocupados com questões de método, sugerir que a crítica de Taubes, tal como é formulada, talvez seja correta para o tópico particular a que se aplica, mas no geral é discutível. Ocorre que precisamente Weber ensina, talvez com mais força que qualquer outro clássico da Sociologia, a questão sobre *quem*.

"Interesses (materiais ou ideais) e não ideias doninani diretamente a ação dos homens. Ihas: as 'imagens do mundo' criadas por ideais muito frequentemente determinaram, como eu arda-trilhos, os rumos pelos quais a dinâmica dos interesses impulsionou a ação" (Weber, 1972: 252).

escreve Weber em seu ensaio sobre a ética econômica das religiões mundiais (e não "Psicologia social das religiões mundiais", como traduzem Gerth e Mills, numa concessão a tendência norte-americana para incorporar Weber num registro psicologista). Basta ir aos textos para comprovar que a "dinâmica de interesses" que Weber buscava conhecer para cada caso não pode ser discutida sem "dar os nomes". O que se pode questionar é se ele realmente conseguiu dar os "nomes certos" em determinadas análises. E isso é apenas uma maneira de propor a questão mais profunda, sobre se, no seu esquema, Weber tem condições para *ir além* do ato de "dar os nomes" em cada caso; pois é disso (que não é simplesmente uma dúvida empírica) que se trata, pelo menos se a crítica busca sua inspiração no marxismo.

Dominacao e dialetica

A referencia ao marxismo sugere, nesse contexto, que talvez se encontre, na concentracao das suas preocupacoes na pergunta sobre *quem*, uma das raizes da aversao de Weber pelo que chama de "concepcao economica da historia". Isto porque, para ele, tal concepcao, fundada numa visao do mundo "monocausal", teria uma unica e obsessiva resposta para ela, aplicada a todos os casos concretos: os "interesses economicos". Claro que isso e uma caricatura, mas a referencia a ela serve para advertir o quanto Weber, como de resto Nietzsche, nada tem em comum com qualquer tipo de reflexao dialética, opondo-se mesmo resolutamente a ela. É por isso que dificilmente se podera encontrar equivoco maior que tentar estabelecer quaisquer vinculos que nao puramente circunstanciais entre Weber e Hegel, como o faz, por exemplo, Reinhard Bendix, em sua "biografia intelectual" de Weber (Bendix, 1962: 387-388 e 490-493). Essas relacoes estabelecidas por Bendix sao corretamente caracterizadas por Fleischmann, em seu artigo sobre Weber e Nietzsche, como "puramente imaginarias". O curioso e que, no livro que dedica a *Filosofia do Direito* de Hegel, o proprio Fleischmann pague seu tributo a uma tendencia comum aos comentaristas contemporaneos dessa obra e va encontrar nela a prefiguracao de ideias weberianas. Para isso, ele cita uma parte do paragrafo 198 da *Filosofia do Direito*, no qual Hegel sustenta que "o universal e o objetivo no trabalho repousa na *abstração* produzida pela especificacao dos meios e das necessidades, da qual tambem resulta a especificacao da producao e a *divisão do trabalho*", para comentar que isso "e o que Max Weber chamara mais tarde — muito mais tarde — de 'racionalizacao' da vida social" (Fleischmann, 1964: 219). Deixando de lado o seu carater ainda discutível, a observacao de Fleischmann e matizada e sugestiva — lembra um pouco o modo como Lukacs trabalha o tema — alem de nao envolver a afirmacao de afinidades mais fundas nos pensa-

mentos de ambos os autores. Nisso ele leva vantagem sobre os numerosos comentaristas que, fascinados pela forte presença de temas como o da burocracia em Hegel e Weber, acabam indo além das semelhanças temáticas para afirmarem a identidade dos fundamentos das ideias de ambos, pelo menos nesse particular. Isso pode conduzir a verdadeiras caricaturas, como ocorre na observação crítica feita por Nicos Poulantzas, nesse contexto:

"Conforme seu papel próprio a burocracia intervém assim na autonomia relativa do Estado capitalista: mas, seu papel não é nem a causa nem o fator principal dessa autonomia, como o apresentam o conjunto das concepções idealistas, que apanham o Estado como sujeito e que vinculam sua 'autonomia' a sua 'vontade racionalizadora', da qual a burocracia seria a **encarnação** (Hegel, Weber etc.)." (Poulantzas, 1974: 201, nota 1.)

No meu entender essas aproximações são equivocadas, sempre que não se limitem a apontar semelhanças temáticas (o que é trivial) mas sugiram analogias nos próprios fundamentos das linhas de pensamento envolvidas. O problema óbvio é que qualquer aproximação com Hegel tem que passar pela questão da dialética. Procurarei apresentar em seguida alguns pontos básicos de discordância entre as linhas de pensamento em exame, para em seguida deter-me num ponto específico e especialmente sugestivo.

A lista sumária das diferenças naturalmente começa pelo modo como se concebe o conceito e sua relação com o real. Na posição estritamente metodológica assumida por Weber o conceito é o instrumento que o pesquisador forja para ordenar um segmento da realidade e construir seu objeto. Entre o conceito e o real estabelece-se uma enfática separação. Na perspectiva hegeliana o conceito, em sua aceção mais ampla, é o próprio real no seu processo de constituição, ou então cada manifestação particular do conceito capta um momento desse processo. Cabe ao pensamento acomodar-se a esse movimento do real, acompanhá-lo e captar suas determinações (o que, naquilo que é mais que um mero jogo de palavras com a expressão alemã *bestimmung*, significa invocar o real pelo seu nome, que é o conceito). Além disso, não encontramos em Weber nada que se assemelhe a dialética entre o geral e o particular, sempre presente no pensamento hegeliano. Ao contrário, Weber restringe-se ao particular, tomado explicitamente de modo unilateral ("abstrato", diria Hegel), e repele qualquer referência ao geral. Por outro lado, Weber trabalha sempre com conteúdos subjetivos da consciência empírica dos agentes e jamais acompanharia a caminhada hegeliana em busca da constituição de um "espírito objetivo" (corporificado na moral,

no direito e no estado) e de um "espírito absoluto" (arte, filosofia, religião). Ainda mais, é fundamentalmente diversa a concepção da "negação" em ambas as linhas de pensamento. Em Hegel, ela aparece como imanente ao próprio movimento do real, ao passo que em Weber ela é externa, reflete uma recusa subjetiva de tal ou qual aspecto do mundo. Isso tem seu desdobramento na concepção de *crítica*, que em Hegel se refere a própria coisa e em Weber aplica-se ao modo de conhecê-la, no plano metodológico, ou então reaparece como simples recusa estribada em certos valores que se contrapõem a outros equivalentes, no plano substantivo; ou **ainda**, neste mesmo plano, pode assumir uma aceção neutra, de exame da eficácia da articulação entre meios e fins num tipo particular de conduta.

Uma outra distinção entre ambas as orientações, que conduz a um aspecto especialmente interessante do pensamento de Weber, refere-se às ideias de "mediação" em Hegel e de "elo mediador" em Weber. Em Hegel, a mediação refere-se a determinação da negação recíproca entre dois termos opostos, no seu movimento constitutivo de uma unidade, na qual esses próprios termos deixam de ser isolados, abstratos, indeterminados para se apresentarem como determinados no interior dessa unidade nova, que desencadeia já em outro nível o movimento mediador. Isso, que é central em qualquer reflexão de tipo dialético, é totalmente estranho a Weber. Nele temos, contudo, a noção de "elo mediador", no sentido não-dialético de "intermediário" (convém insistir, nesse ponto, em que a mediação dialética não é um terceiro termo, mas o próprio movimento que passa os termos opostos e os determina na sua unidade).

Ao discutir, por exemplo, a ética econômica da religião chinesa, Weber observa que "nenhum elo intermediário **conduzia do confucionismo para um método de vida burgues**" (Weber, 1972a: 524). Nisso ele retoma uma linha de preocupações que já estava presente em seu trabalho sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, no qual a ideia de "vocação" pode ser interpretada como desempenhando esse papel mediador entre a ética religiosa e a conduta metodicamente racional na esfera econômica. Numa análise ousada e estimulante um especialista em teoria literária, Fredric Jameson, submete a exame a estrutura narrativa da obra de Weber e sustenta que essa ideia de elo mediador desempenha um papel específico e central nela, na medida em que sua função na análise consiste precisamente em *desaparecer* no seu final. Assim, o conceito com que Weber **efetivamente trabalha**, ainda que implicitamente, seria o de "mediador **evanescente**", que caracterizaria "todo o pensamento sociológico e histórico **weberiano** e pode ser visto como a estrutura dominante da sua **imaginação**" (Jameson, 1974: 136). Na interpretação que Jameson

propoe para o estudo de Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, a primeira desempenha o papel de "mediador evanescente" entre o mundo "tradicional medieval" de que emergiu e o mundo "moderno e secularizado" que ajudou a preparar. Sua importância estaria num aspecto paradoxal da narrativa weberiana, e essencial nela: é que não encontramos nela a exposição um tanto trivial de uma transição para o "desencantamento" racional do mundo através do *enfraquecimento* da religião mas, ao contrário, é a *intensificação* do caráter religioso da vida pelo calvinismo que, ao converter o mundo todo no equivalente a um **monastério**, ajuda a desencadear as transformações cujo ponto final é o capitalismo moderno. É apenas ao reforçar sua presença histórica que a ética protestante promove a coerência entre os fins e sentidos religiosos e a organização racional dos meios. E ao fazê-lo, cria, de maneira não-intencional nos seus agentes, as condições para o seu desaparecimento da cena histórica no que diz respeito à organização e persistência do mundo racionalizado em moldes capitalistas. O capitalismo triunfante dispensa o apoio da ética religiosa, como diz Weber.

Para além do interesse específico da sua análise (e contrariamente, talvez, a algumas de suas intenções) o trabalho de Jameson permite ilustrar como a ideia de "elo mediador" em Weber, por importante que seja no seu pensamento, nada tem em comum com a "mediação" hegeliana, que jamais é concebida como intermediária e muito menos como "evanescente" nos processos em que figura. Essa mesma distinção pode também ser examinada com apoio num outro tema que apanha aspectos centrais das obras de Hegel e Weber. Trata-se do confronto entre a ideia hegeliana da "dialética entre o senhor e o servo" e a ideia weberiana da "dominação" como relação social fundamental. Parece-me que é aí que encontraremos o ponto de partida mais rico para o exame das eventuais afinidades e, sobretudo, das fundas diferenças entre essas linhas de pensamento, de preferência ao de burocracia, que afinal está subordinado à temática da dominação.

A seção sobre "dominação e servidão" constitui uma das passagens mais célebres da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. Na descrição do movimento do espírito para si próprio através de figuras de consciência que se desdobram e vão ganhando conteúdo concreto nesse processo de formação que constitui o tema geral da *Fenomenologia*, o exame da dominação e da servidão aparece na segunda parte da obra, **dedicada** a "consciência de si", e refere-se mais **diretamente** a "independência e dependência da consciência". Não tenho condições para pretender oferecer um comentário desse texto, e nem seria este o lugar para isso. Vou limitar-me a assinalar alguns

dos seus temas essenciais para a presente discussão, com base estritamente nessa parte da obra (Hegel, 1952: 133-150).

A descrição hegeliana fala do "senhor" e do "servo" e busca apanhar as relações dialéticas que os vinculam numa unidade. Essa unidade é uma *figura da consciência* que deve ser entendida como um todo e que trata especificamente não do servo e do senhor como entidades que compõem tratamento separado, mas da dominação e da servidão como momentos inseparáveis na formação da consciência de si independente e, em seguida, livre. Assim, quando se fala do senhor e do servo a referência é à consciência senhorial e à consciência servil, e não diretamente a indivíduos ou categorias sociais.

Trata-se, portanto, de examinar a formação da consciência de si; e esta somente se realiza através de uma outra consciência de si. Ela é "uma consciência de si para uma consciência de si". Para reconhecer-se a si própria ela carece do reconhecimento por outra e, para tanto, precisa reconhecer a outra. Mas esse reconhecimento precisa ser especificamente humano e não meramente natural: não pode ficar limitado ao desejo imediato e à sua satisfação. O senhor tornou-se tal justamente por ter superado, no combate, o âmbito meramente natural da vida e ter afrontado heroicamente — isto é, em nome de exigências e necessidades que escapam ao mundo natural — a morte, o "senhor supremo". O servo, vencido, torna-se tal ao aceitar sem mais a vida, na qual é mantido em troca da servidão. Na primeira relação entre ambos o senhor aparece como capaz de atingir a independência e a consciência de si, e o servo surge como inteiramente dependente dele, que dispõe sobre sua manutenção em vida, e subordinado a pura exterioridade natural. Sua relação com o senhor é de puro *temor*. Mas, as relações entre ambos se desdobram num movimento complexo que acaba invertendo a posição inicial, sem no entanto anulá-la. O senhor não reconhece o servo como outra consciência de si. Ele é o seu instrumento para satisfazer seus desejos, e suas relações com as coisas desejadas passam sempre por ele. Mas, o senhor depende para seu reconhecimento como consciência independente da consciência dependente e não reconhecida por ele do servo. Nesta caminhada o senhor não tem como atingir a consciência de si, e a consciência dependente do servo passa a ser a verdade da consciência do senhor. A consciência do senhor está subordinada ao desejo; a do servo, as coisas com que se relaciona para servir ao amo. Entre o senhor e as coisas interpõe-se a consciência servil; e entre o servo e a consciência senhorial interpoem-se os objetos da sua **atividade** servil. Mas na atividade do servo realiza-se algo inacessível ao senhor: a mediação do desejo e da satisfação, que é o *trabalho*. O trabalho é "desejo reprimido" e persistência da satisfação, ele é

"formador": sua relação com o objeto é negativa, ele o nega ao impor-lhe uma forma, e esta permanece. Nisso o trabalhador forma o objeto e se forma a si próprio, como ser para si. Mas o trabalho sobre as coisas abre também o caminho para que o servo negue, através da negação do objeto imediato no seu trabalho sobre ele, o próprio senhor que se contrapõe a sua consciência de si, e caminha para ela. O confronto com o objeto no trabalho é também seu confronto interno com seu temor e a abertura para sua superação, pela qual ele se torna formalmente (subjétivamente) livre e pode reencontrar o seu senhor nesse mesmo plano, nos momentos posteriores do desenvolvimento do processo.

Isso já permite trazer à tona o que efetivamente interessa apontar aqui, que é o caráter assumido pela *dominação* na relação entre o servo e o senhor. É verdade que esta formulação já é viciada pelo empenho no confronto com as ideias de Weber, porque apanha unilateralmente a dominação, quando em Hegel o processo é descrito de tal modo que dominação e servidão atravessam-se mutuamente numa unidade inextricável. O importante, contudo, é assinalar como em Hegel a *dominação/servidão* perpassa ambos os termos opostos, o senhor e o servo, determinando-os numa unidade em que cada termo também assume um caráter contraditório. Nesse movimento o senhor é também servo do servo e o servo é também senhor do senhor. Ao mesmo tempo, senhor e servo estão envolvidos não apenas num confronto externo mas também interno a cada qual: trata-se de tornar-se senhor de si próprio. Assim, a dominação está na relação entre os termos e nos próprios termos. Ao cabo do processo descrito por Hegel fica claro que, na dialética da dominação e da servidão, e ao servo que cabe efetivamente determinar-se como *sujeito*, em ambos os sentidos do termo. Vale, no entanto, frisar que em Hegel esse processo todo corresponde a descrição de uma figura particular da consciência, no interior de um movimento em que ela se desdobra em outras e que só ganha sentido da perspectiva mais desenvolvida (na aceção dialética do termo, de desentranhamento das diferenças) que é o "saber absoluto", do conceito constituído plenamente, no qual se estabelece a unidade consciente do subjéctivo e do objectivo; ou seja, da perspectiva da conciliação entre o conceito e o real, na qual, para lembrar a formulação celebre da Filosofia do Direito, a realidade tornada concreta, efetiva, e racional e o racional e realidade efetiva. Não faz muito sentido, assim, perguntar-se sobre quem é decisivo, o senhor ou o servo, e não faz sentido algum conceber essa relação como eterna e imutável, pois, como momentos de uma figura da consciência que é uma etapa na formação do espírito, ambos deverão ser superados.

Não se trata aqui, é claro, de caricaturar a reflexão hegeliana, reduzindo-a a sociologia ou a historiografia, quando sua preocupação é mais propriamente com os fundamentos últimos da sociedade e da história. A questão é sobre a possibilidade de reconhecer-se nisso algo da orientação das ideias de Weber acerca da dominação; pois, se isso não ocorrer aqui dificilmente ocorrerá em outro ponto, salvo no plano da mera semelhança temática.

Em Max Weber a *luta* é uma dimensão sempre presente nas relações entre os homens, que "não pode ser eliminada de toda a vida cultural" (Weber, 1973: 517) e "atravessa potencialmente toda e qualquer modalidade de ação [social]" (Weber, 1973: 463). Mas, para além disso, a *dominação* constitui processo fundamental na sua caracterização da vida social e no seu esquema analítico, como se vê em várias passagens do presente trabalho. Neste momento interessa o confronto entre a concepção weberiana dessas questões e a hegeliana, esboçada acima.

A luta a que Weber se refere não diz respeito a uma configuração de uma consciência que transcende os homens empíricos, mas sim a uma orientação básica nas condutas reciprocamente referidas de agentes sociais. Refere-se estritamente a conteúdos subjéctivos da ação de cada qual e não tem qualquer desenvolvimento fora das suas ações efetivas. Quanto a dominação, trata-se de conceito fundamental em Weber, quando nada porque permite associar duas premissas do seu esquema analítico: a da existência na vida social de uma multiplicidade de valores equivalentes, entre os quais não se podem estabelecer critérios estritamente racionais, objectivos e, muito menos, universais de escolha, e a da escassez como pano de fundo de toda ação social. Da associação entre ambas deriva a ideia de uma apropriação diferencial de bens valorizados materiais e simbólicos, que se tornam objetos de uma disputa, latente ou aberta, acerca da sua distribuição social e da sua persistência na condição de valorizados em detrimento de outros possíveis. Mais especificamente, a *dominação*, que envolve a possibilidade de obter-se obediência, repousa na legitimação pelos dominados dos valores que fundamentam a capacidade de mando dos dominantes. A legitimação implica, portanto, omissão, ou repressão, da busca de valores alternativos pelos dominados. O exame dos motivos subjéctivos para a legitimação permite construir uma tipologia da dominação, relativamente vazia de conteúdos históricos e portanto aplicável a situações concretas bastante diversas, conforme a orientação do interesse do pesquisador. Vale assinalar aqui que Weber constroi tipos de *dominação*, dos quais os motivos de legitimação são complementares. Não é possível estabelecer uma analogia entre o par conceitual *dominação/legitimação* e a *oposi-*

cao hegeliana consciencia senhorial/consciência servil, visto que, no caso weberiano, os termos nao se interpenetram e se desdobram na formacao de uma unidade nem, muito menos, são suscetíveis de qualquer inversao. Mas, o ponto decisivo para caracterizar o modo como Weber separa o que em Hegel são momentos de uma unidade — e o faz assumindo uma perspectiva senhorial — consiste em que sua grande questao esta na criação de novos valores e nao na mera opcao entre os possiveis existentes. E isso cabe exclusivamente aos dominantes (mais precisamente, a um tipo particular de dominante, o lider carismatico) e nunca aos dominados; o que contrasta fortemente com a imagem hegeliana do senhor ocioso e confinado no momento do desejo. Se observarmos esse contraste e considerarmos que a criacao de novos valores, que para Weber define o que ha de mais fundo na dinamica historica, e concebida por ele como irracional (no sentido de irreduzível a consideracoes puramente racionais fundadas em quaisquer condicoes objetivas ja dadas), transparece o peso que tem, para a formacao do seu esquema, o abandono do tema do trabalho, tao presente nas consideracoes hegelianas sobre a dominacao (e depois incorporadas criticamente por Marx). Como e sabido, o pensamento weberiano move-se no campo da apropriacao e da distribuicao e nao do trabalho e da producao; e aqui manifesta-se sua diferenca nao so em relacao a Marx mas ja em relacao a Hegel, expressa ambas as vezes na rejeicao de qualquer perspectiva dialetica, que, no concernente a Hegel, ele caracterizava negativamente como uma visao "emanatista" e "panlogista" da historia. A isso tambem se vincula a concepcao weberiana da luta e da dominacao como dimensoes sempre presentes na vida social, sem qualquer perspectiva de superacao.

Um ultimo ponto, que me parece especialmente sugestivo, diz respeito ao modo como aparecem, no tratamento do tema da dominacao, a ideia hegeliana de "mediacao" e a weberiana de "elo mediador". Como vimos no exame da dialetica da consciencia senhorial e da consciencia servil — que são ambas formas da "consciencia alienada" — o movimento *dominação/servidão* pode ser interpretado como sendo a mediacao na unidade desses momentos opostos, no interior do processo de constituicao da consciencia de si. E quanto ao mediador na analise weberiana da dominacao? A questao pode parecer um tanto artificial, pois a busca de um elo intermediario entre tipos contrastantes foi apontada antes como ocorrendo nas analises historicas concretas de Weber e sequer foi sugerido, e muito menos demonstrado, que ela tambem se encontre nas demais dimensoes do empreendimento weberiano, incluindo o seu esquema analitico. E possivelmente nem se poderia cogitar dessa generalizacao, sobretudo

tendo em vista a tendencia de Weber para operar com dicotomias rigidias, entre as quais nao há conciliacao nem terceiro elemento intermediario. Mas isso nao invalida a questao, antes a reforca, pois o conceito de dominacao ocupa posicao nuclear no esquema de Weber e, portanto, merece tratamento muito particular da sua parte. O fato e que há um mediador entre dominantes e dominados no esquema weberiano, e com caracteristicas muito peculiares. Trata-se do "quadro administrativo", que e assinalado por Weber como componente de qualquer tipo de dominacao que tenha vigencia ao longo do tempo. A peculiaridade do quadro administrativo consiste em que, se considerarmos a analise de Jameson citada acima, ele e um mediador nao evanescente. Ao contrario, quanto mais Weber enfatiza a eficacia de um tipo de dominacao; ou seja, quanto mais ele se aproxima do exame da dominacao de tipo racional-legal, cujo quadro administrativo é de tipo burocratico, mais se acentua a consistencia interna e a durabilidade desse mediador privilegiado, que e o quadro administrativo intercalado entre dominantes e dominados. O quadro administrativo nao e uma mediacao dialetica mas e estritamente concebido como um intermediario, externo aos termos que vincula. Como tal, figura como instrumento para assegurar a adequada efetivacao dos mandatos dos dominantes. Mas, como ele nao se limita a estabelecer a passagem entre os termos e depois desaparecer, introduz-se o risco sempre presente de que o instrumento venha a usurpar a competencia daqueles que o usam, e a por em xeque o proprio controle externo sobre ele por parte dos dominantes, ao mesmo tempo que se afasta ainda mais dos dominados; e isso ocorre com maior forca no caso da burocracia (recordem-se as analises weberianas sobre o conflito entre o politico e o burocrata, por exemplo). Atingimos aqui um ponto em que já nao se trata somente de demonstrar as diferencas entre o pensamento weberiano e outros, mas no qual um dos problemas mais fundos desse proprio pensamento vem a tona. Trata-se do empenho, sempre presente nele, no sentido de definir certas entidades como instrumentos subordinados a fins externos a elas — a burocracia, a ciencia, a propria razao — que entra em choque com a tendencia de ve-los oscilar entre a usurpacao dos fins e o simples desaparecimento, atraves da incorporacao das suas funcoes por um dos termos que intermediavam. Esse problema retornará mais adiante, apos um exame de alguns aspectos importantes do tipo-ideal como recurso metodologico basico em Weber.

5

Carater, destino e historia

Vimos que as afinidades entre o pensamento de Weber e o de Hegel são superficiais e no máximo de natureza temática. A busca de linhas de pensamento que revelem semelhanças mais profundas com a de Weber, relativas, portanto, aos seus próprios fundamentos metodológicos, nos conduziria para além de Hegel, a autores que não eram indiferentes, a ambos, quanto a temática, como Montesquieu, por exemplo. A propósito, Ernst Cassirer sustenta, em seu livro sobre a filosofia do Iluminismo, que

"é possível dizer acerca de Montesquieu que ele é o primeiro pensador a captar e exprimir claramente o conceito de 'tipos ideais' na história; O espírito das leis é uma doutrina política e sociológica de tipos" (Cassirer, 1955: 210).

Cassirer cita como exemplos disso as formas de governo analisadas por Montesquieu e, embora considere a capacidade de "exprimir uma certa estrutura" uma característica central dos tipos, sua interpretação não é irrelevante para o exame do tema em Weber.

"Montesquieu está plenamente consciente da natureza lógica peculiar dos conceitos básicos introduzidos dessa maneira. Ele não os considera simplesmente conceitos abstratos de caráter puramente genérico, concebidos apenas para destacar e cristalizar certos traços comuns encontrados entre os fenômenos reais. Montesquieu tenta estabelecer, mediante esses conceitos, para além de qualquer generalidade empírica dessa natureza, uma universalidade de sentido que se exprime nas formas individuais de governo; ele está empenhado em trazer à tona a regra interna pela qual esses governos são guiados. O fato de essa regra não encontrar expressão perfeita em nenhum caso particular de governo e não poder realizar-se completa e exatamente em caso histórico algum em nada diminui sua importância. Se Montesquieu atribui a cada uma dessas formas de governo seu próprio princípio (...) a natureza de cada qual jamais pode ser confundida com a existência empírica concreta, pois exprime mais um ideal que uma realidade." (Cassirer, 1955: 211.)

Claro que essa caracterização não diz respeito diretamente ao modo como Weber concebe o tipo ideal, mas ela não deixa de assinalar certos aspectos relevantes, como o seu caráter particularizador, "irreal", comparativo, e a circunstância de ser construído com base em um princípio que o articula e lhe dá sentido. Este último ponto é defendido vigorosamente como constituindo traço essencial do tipo ideal nos trabalhos de Maria Sílvia de Carvalho Franco (Carvalho Franco, 1972: 23-24). A propósito, essa circunstância pode ser útil também para explicar a perturbadora frequência do termo "estrutura" nas análises de Weber, especialmente em *Economia e Sociedade*. Assim, quando ele escreve que "em consonância com seu princípio estrutural o patrimonialismo foi o lugar específico do desenvolvimento da figura do 'favorito'" (Weber, 1972: 646), isso poderia ser lido em termos de que *segundo o princípio que informou a construção do tipo de dominação patrimonial*, destacam-se determinados fenômenos, entre os quais o apontado.

O conceito de tipo ideal aparece inicialmente como a expressão mais nítida da solução dada por Weber aos problemas suscitados pela sua concepção de ciência histórico-social. Essa solução consiste em assumir da maneira mais consequente o caráter *factício* dos conceitos com que operam essas ciências. Com isso, eles são entendidos estritamente como instrumentos para análises empíricas e particulares, no âmbito portanto de uma "ciência da realidade", como de resto fica explícito no ensaio sobre a objetividade. Vale dizer, de uma ciência preocupada unicamente com o modo de apresentação dos fenômenos e com as relações entre eles, sem questionar seus pressupostos para além do plano metodológico e sem preocupar-se com a busca de quaisquer "essências" não acessíveis a experiência empírica. É nesse ponto que, demais das eventuais inspirações neokantianas ou mesmo nietzschianas, ganha sentido a ideia de que há pelo menos tanto de Hume quanto de Kant incorporado ao pensamento weberiano (Jonas, 1964: 34).

"A razão enquanto tal não prescreve qualquer forma de agir. Ela pode mostrar, mediante um conhecimento de causas e efeitos, que o resultado de agir de uma certa maneira será este ou aquele; ainda persistirá a questão sobre se, ao cabo do raciocínio, o resultado será aceitável ou não para a inclinação humana. A razão é um guia para a conduta na estrita medida em que mostra quais meios atingirão uma meta desejada ou como pode ser evitado um resultado desagradável (...)"

A citação acima, com algumas pequenas adaptações, poderia apresentar-se como uma descrição sumária do papel da ciência social *segundo* Max Weber, tal como ele o expõe na introdução ao seu en-

saio sobre a objetividade. Na realidade, trata-se de trecho do comentário que George Sabine dedica a celebre frase de Hume, de que "a razão é e deve limitar-se a ser escrava das paixões e jamais pode aspirar a outra tarefa senão servi-las e obedecê-las" (Sabine, 1973: 551-552). Entre as "pequenas adaptações" a que aludi para tornar essa passagem congruente com as ideias de Weber estaria a substituição de "razão" por "ciência" e de "paixões" por "valores", o que, bem examinado, revelaria não ser pouco; mas as semelhanças entre as linhas de pensamento saltam aos olhos, e talvez pudessem ser desde logo acentuadas, para além das diferenças, se considerássemos o forte papel desempenhado em ambos os casos por noções como as de *escassez* e *interesse*. Efetivamente, seria possível assinalar vários pontos de afinidade entre o pensamento de Weber e aquele que tem Hume como seu ponto de referência, ou seja, a melhor linhagem positivista — entendida aqui não em termos comteanos mas como aquela que vai precisamente de Hume a tendências contemporâneas, como o empirismo lógico e o pragmatismo. As reiteradas objeções de Weber ao "naturalismo" (que interpretava basicamente como uma concepção do conhecimento que atribui a ciência a faculdade de legislar diretamente sobre a conduta) não devem obscurecer sua proximidade em relação ao positivismo em vários pontos importantes. Entre estes cabe assinalar: seu nominalismo, expresso na recusa em admitir outras referências que não individuais para quaisquer conceitos; sua crença, mantida apesar das interpretações em contrário, na unidade do método científico; sua preocupação com distinguir nitidamente entre enunciados sobre o "ser" e sobre o "dever ser". Este último ponto, é claro, já está também presente em Hume, com o qual o pensamento de Weber também guarda outras afinidades mais específicas. Apontarei somente uma, sempre com a ressalva de que não se trata de raciocinar em termos de "filiações" ou "influências" diretas, mas sugerir que determinados problemas relevantes para o entendimento de Weber podem ser descritos proveitosamente com referência a orientação classicamente representada por Hume.

O ponto em *questão* diz respeito à atenção que ambos os autores dedicam às características da ação individual, num contexto de ênfase nos processos particulares e de desconfiança diante das generalizações sumárias, mas sobretudo aquilo que concerne à ideia da regularidade das condutas humanas. Em ambos os casos a concepção da tendência humana para persistir numa orientação da conduta tornada habitual desempenha papel importante, tanto no trato com questões substantivas (como a da estabilidade da vida social) como na organização do próprio esquema analítico. No caso de Weber isto se manifesta na sua ideia de que o conhecimento de regularidades empí-

ricas da conduta (o conhecimento "nomologico") é importante para a explicação histórico-social, e constitui mesmo o fundamento da aplicação do conceito de "possibilidade objetiva", pela qual se busca "aprender conexões causais reais mediante a **construção** de conexões **irreais**" (Weber, 1973: 287); e essa construção só é viável quando se associa a ideia de decursos históricos alternativos possíveis a de que as regularidades empíricas de conduta observadas no curso efetivo se manteriam no curso alternativo construído pelo pesquisador. Essa ideia, da tendência dos motivos e das orientações da ação para se manterem constantes, permite aproximar Weber da concepção de Hume, de que esses motivos básicos são constantes e em número reduzido (o que não implica que as formas das suas combinações e da sua manifestação empírica sejam suscetíveis de análise exaustiva). O essencial, em Weber, é que o conhecimento "nomológico" refere-se a regularidades observadas que são insuficientes para estabelecer leis gerais mas ensejam inferências plausíveis, que assentam na probabilidade de se repetirem as conexões entre motivos e condutas já reiteradamente observadas.

No geral, contudo, a posição básica de Weber acerca dessas questões é clara. Ele está perfeitamente disposto a pagar o preço de operar com construções explicitamente fictícias, desde que isso crie condições para tornar cognoscíveis e controláveis determinados segmentos da realidade empírica, quando nada porque esse, mais que a vocação, é o destino do homem de ciência. Dificilmente seria possível associar um exame do pensamento de Weber à discussão do **ceticismo**, como costuma ocorrer com relação a Hume. E essa diferença está presente, entre outros pontos, no papel de relevo que ocupa no esquema weberiano a ideia de **destino**, que exprime a raiz **ética** do seu pensamento, em contraste com a postura mais propriamente **es-tética** de Hume (que se manifesta na sua concepção da história como espetáculo) e que afinal está na base da atração que ele exerce sobre o pensamento conservador. E essa própria ideia de destino pode ajudar-nos também a examinar alguns aspectos diretamente relevantes para a análise do problema da construção e aplicação dos tipos ideais.

O tipo ideal é um conceito fundamentalmente **caracterizador**. Ele não se aplica aos traços médios ou genéricos de uma multiplicidade de fenômenos, mas visa a tornar o mais unívoco possível o caráter singular de um fenômeno particular. Seu princípio básico de construção é genético: tais ou quais traços isolados da realidade são selecionados e associados no tipo na estrita medida em que a ordem de fenômenos a que ele se refere é significativa para o pesquisador,

porque permite formular hipóteses acerca da sua influência causal sobre o modo como se apresentam contemporaneamente certos valores a que o pesquisador adere; em suma, trata-se de examinar a **responsabilidade** histórica do tipo em face daquilo que importa ao pesquisador.

Em seu ensaio sobre "Destino e caráter" Walter Benjamin levanta, evidentemente em outro contexto, certas questões que são muito sugestivas para o nosso tema. Numa passagem, ele comenta uma fórmula de Nietzsche — "Se alguém tem um caráter, ele também tem uma experiência vivida, que sempre recomeça" — e a interpreta da seguinte maneira: "se ele tem um caráter, ele está submetido, por isso mesmo, a um destino que, no essencial, permanece constante" (Benjamin, 1959: 49). Ora, se transcendermos a experiência vivida e tomarmos esse alguém estritamente pelo que tem de característico, isso equivale a tomá-lo como **tipo**. Nada fazemos, então, senão definir univocamente e **fixar** sua experiência, isto é, entendê-la como **destino**. "O tempo do destino é um tempo fixo, e disso advém essa transparência das coisas que favorece a tarefa dos videntes", diz Benjamin; e favorece também a tarefa dos sociólogos weberianos.

O tipo ideal sociológico refere-se, contudo, sempre a indivíduos, sejam eles agentes ou constelações históricas. Mas, e nesse ponto que o termo "indivíduo" revela sua ambiguidade enganadora, pois o próprio do tipo é tornar **impessoal** a ordem de fenômenos a que se refere, e isso ele também compartilha com a noção de destino. "O sujeito do destino permanece indeterminável" (Benjamin, 1965: 72).

A identificação destino-caráter assim concebida, que Walter Benjamin critica, vincula atributos dos sujeitos a um veredito sobre eles; ambos são despojados de qualquer conteúdo moral, são como que naturalizados. As qualidades dos sujeitos são matéria de constatação, não de julgamento moral. Mas, "somente as condutas têm significação moral, não as qualidades", lembra Benjamin. O tipo ideal lida com condutas, com linhas de ação dotadas de sentido; mas, não só se trata dos sentidos **para os sujeitos** como, no processo mesmo de construir os tipos, as condutas convertem-se em **racos** dos agentes, em qualidades. Assim, também o tipo é valorativamente vazio.

Separemos, contudo, o caráter do destino — do "sistema de relações que liga o homem ao erro" — e examinemos a sua expressão mais pura. As comédias de um Molière, por exemplo, mostram-nos isso em sua plenitude. O que ocorre? Continua o caráter amoral, ou

pseudo-moral, do tratamento. As qualidades do caráter comico em questão — a avareza, a hipocondria — não são analisadas, e nada aprendemos sobre elas. Nos personagens de um Molière,

"O caráter se exhibe qual um sol; o brilho do seu único traço e tão poderoso que ao redor dele os outros tornam-se invisíveis. O que torna sublime a comédia de caráter é que o homem, como sua moralidade, nele permanece anônimo, no momento mesmo em que, no seu único traço de caráter, vê-se o indivíduo chegar ao seu apice. Enquanto o destino desenrola a iníqua culpabilidade da pessoa culpável, o múltiplo encadeamento de liames que se tecem ao redor do seu erro (...), o caráter traz a resposta do gênio. Ao complexo sucede o simples, o *factum* torna-se liberdade. O caráter do personagem comico não é o espantoso que os deterministas forjam; ele é a tocha que ilumina a liberdade dos seus atos." (Benjamin, 1965: 76.)

Em seu ensaio, Walter Benjamin está empenhado em distinguir as ideias de caráter e destino, em repô-las nos seus devidos lugares. No tipo ideal, contudo, elas aparecem entrelaçadas e privadas de quaisquer motivos éticos ou religiosos. O que faz com que o conceito sociológico de tipo, tal como o é concebido por Weber, vincule, numa construção unívoca, a ideia da liberdade do sujeito, ao caracteriza-la unilateralmente para ressaltar seus traços mais característicos, e a da trama inexorável do seu destino? E o procedimento *genético* envolvido na sua construção. Na medida em que apenas se tornam significativos os traços individuais (e pouco importa que se trate do agente, como, por exemplo, o "puritano", ou de um indivíduo histórico, como o "espírito do capitalismo") que tem a ver com o modo como influíram ou influem sobre determinados valores contemporâneos não questionados, seus desdobramentos no tempo já estão *prefigurados* na sua própria construção. Isso persiste mesmo quando o propósito em jogo é explicitamente o de formular hipóteses acerca dessas relações causais, pois assim apenas se torna condicional e sujeita a metódica verificação empírica a relação estabelecida.

O conceito de tipo ideal incorpora, na sua expressão mais pura, as ambiguidades do empreendimento weberiano. Ele combina, num "todo não contraditório", a concepção da liberdade e da autonomia do sujeito com a de que suas ações têm consequências que poderão questionar pela base esses mesmos atributos. Vale dizer, toma o indivíduo como "caráter", mas o faz mediante um procedimento que desde logo o vincula ao seu "destino". Isso permite lembrar, também, que dadas as premissas gerais e a postura básica de Weber, o conceito de tipo ideal é necessário ao seu esquema, mas ao mesmo tempo o particulariza. O equívoco de Weber, nesse ponto, foi imagi-

nar que toda e qualquer modalidade de análise científica no domínio histórico-social opera, ainda que espontaneamente, com tipos, e não se dar conta de que o esquema metodológico que propõe pode ser considerado ele próprio um "tipo ideal" (Ashcraft, 1971: 165, nota 169).

Creio que essa ordem de considerações — que faço porque Weber não era um simples metodólogo e pesquisador empírico, mas um homem integralmente voltado para o seu tempo e cujo pensamento se nutriu de todas as fontes a que teve acesso — poderia ajudar também a esclarecer um tópico que não será mais examinado aqui. Trata-se dessa conjugação de opostos representada pela presença de uma "ética da convicção" e uma "ética da responsabilidade" em Weber.

Enquanto instrumento caracterizador o tipo ideal não se confunde com conceitos generalizadores ou classificatórios. Ele particulariza certas modalidades de ações com sentido ou de seus agentes portadores precisamente ao torna-los "anônimos", de tal modo que sua presença, ou ausência, sem deixar de ser singular, possa ser localizada pela pesquisa empírica em tais ou quais manifestações da realidade histórico-social. Nesse sentido, ele exprime também o esforço de Weber para operar uma síntese, mais do que uma contraposição rígida, entre um conhecimento individualizador e um generalizador no domínio histórico-social. A construção do tipo pressupõe um certo grau de conhecimento de uma realidade específica, para a qual ela fornece os elementos básicos, além de demandar, em maior ou menor grau, o recurso ao "conhecimento nomológico". Este segundo ponto é salientado de maneira expressiva por Guenther Roth:

"Os tipos ideais são construídos com a ajuda de regras da experiência histórica, que são usadas como proposições heurísticas. Por exemplo, a teoria da monarquia de Weber inclui a observação de que os monarcas, ao longo do tempo, desde a Mesopotâmia antiga até a Alemanha imperial, tem-se preocupado com o bem-estar dos seus súditos, porque necessitavam do apoio dos estratos inferiores contra os superiores; entretanto, esses estratos superiores, a nobreza e o clero, normalmente mantêm-se importantes para a manutenção do poder e legitimidade monárquicos. Em consequência, a estabilidade da monarquia repousa em parte na habilidade do chefe em equilibrar ambos os grupos. E a partir de observações como essas, que permitem a especificação necessária, que emerge o tipo ideal do patrimonialismo." (Roth, 1968: 33.)

Uma vez construído o tipo, ele pode ser aplicado a todos os casos em que fenômenos comparáveis aqueles que comandaram sua construção se apresentam. Desde, naturalmente, que se considere que cada

um desses casos sera, por sua vez, individual e particular. Por essa via Weber tenta superar os impasses entre o historicismo e o positivismo.

Significa isso que os tipos construídos por Weber, ou em consonância com seu método, são a-históricos? Seguramente não. É verdade que os tipos ideais propriamente sociológicos — os de dominação, por exemplo — são relativamente vazios de conteúdo histórico, no que se diferenciam dos tipos caracterizadores de "individualidades históricas" — a ética protestante, por exemplo — em que o próprio conteúdo é historicamente saturado. Para todos os casos, porém, vale a consideração decisiva de que a natureza histórica do tipo ideal não está no seu *conteúdo*, mas no seu próprio procedimento de *construção*. Sua historicidade intrínseca reside no seu caráter *genético*, que lhe é essencial, como vimos. É verdade também que o próprio modo de exposição adotado por Weber (ou pelos responsáveis pela publicação de suas obras postumas) possa por vezes sugerir o contrário. Com efeito, nas passagens sistemáticas, sobretudo as introduzidas de *Economia e Sociedade*, pode-se ter a impressão de que Weber estaria buscando formular um sistema de tipos puros de ação e de dominação, com validade geral; em dado momento ele próprio levanta a ideia de uma "casuística", que implicaria ir tratando, passo a passo, de todos os casos possíveis, para logo abandoná-la.

Ambas essas ideias, contudo, entram em choque direto com as premissas básicas do seu pensamento, no tocante ao conhecimento científico. Com referência a primeira ainda é possível fazer uma concessão, e admitir que um pesquisador individual, ou um conjunto deles *com a mesma orientação*, pudesse elaborar um esquema tipológico fechado e exaustivo, *entre outros possíveis*, e não é improvável que algo assim estivesse na mente de Weber, ao realizar a sua obra. Feita essa ressalva, as objeções permanecem. Primeiro, porque o fundamento valorativo da seleção do objeto, num universo de valores equivalentes e irreconciliáveis, torna inconcebível a articulação da multiplicidade de tipos possíveis caracterizadores desses objetos em termos sistemáticos, pois eles são essencialmente heterogêneos quanto ao princípio de seleção. Tentar conjuga-los num sistema abrangente permitiria, ao máximo, reproduzir no plano analítico as pugnas entre valores presentes no mundo histórico-social concreto. Quanto a "casuística", é evidentemente incompatível, salvo como tarefa infinita, com as ideias weberianas sobre o caráter inesgotável dos nexos no universo empírico em cada momento e sobre o caráter histórico do próprio conhecimento, que se *redefine* a medida que novos problemas e perguntas vão emergindo.

Como *vimos*, no entanto, Weber é suficientemente tributário de uma concepção positivista sobre a unidade do método científico para insistir, no ensaio sobre a objetividade, em que a ciência é constituída não pela articulação objetiva entre "coisas", mas pela articulação conceitual entre "problemas". Pode-se, então, pensar numa ciência histórico-social unificada como conjunto de problemas? Não vejo como, se os próprios fundamentos para a formulação dos problemas e dos conceitos são heterogêneos e estão em constante mudança. Na realidade, nem mesmo no plano estritamente metodológico Weber tem como sustentar a ideia da unidade da ciência histórico-social, contraposta a ideia da multiplicidade de histórias. Se o faz, e para não cair num relativismo irracionalista, mesmo que a custa de hesitações e incongruências. Conviém ressaltar que não estou empenhado aqui em contrapor a Weber esquemas que lhe são alheios; interessa-me apenas acompanhar sua posição até o fim. E ele conhece muito bem os riscos que corre, pois dirige-se explicitamente aqueles que *querem* fazer ciência, que compartilham a sua maneira os valores da verdade e da razão. Mas ele não tem nenhuma garantia contra o perigo do isolamento. Talvez daí advinha, em parte, sua preocupação constante com a *coerência*. Diante do risco, perceptível já na sua época, de um isolamento real nas suas posições, ele age conforme a expressão de Lutero sobre o homem solitário, que "sempre deduz uma coisa da outra e pensa tudo até a sua mais amarga conclusão" (Arendt, 1960: 477).

Na realidade, o modo de exposição dos tipos puros em *Economia e Sociedade* que, na parte introdutória, segue a forma da *definição*, induz facilmente a equívocos graves. Muitos já foram levados a operar com os tipos weberianos em suas pesquisas empíricas como se eles fossem *modelos* (tanto no sentido de exemplar como na sua aceção analítica), tomando-os mesmo em numerosas *ocasiões* como se fossem paradigmas já prontos para utilização sobre qualquer objeto e livres de pressupostos. No limite, questiona-se a própria legitimidade do uso de tipos, com base numa análise em que esse aspecto não é devidamente levado em conta (por ex., Blau, 1963: 306-316).

É preciso, contudo, ter em mente que, se os tipos ideais, incluindo o mais notório que é o de dominação burocrática, já aparecem prontos na obra sociológica de Weber, isso não deve levar-nos a esquecer que para tanto eles tiveram antes que ser construídos. E *construídos* com base em premissas que os tornam inerentemente históricos, no sentido forte do termo, dado pelo seu caráter genético. Por outro lado, há uma distinção fundamental a ser feita neste ponto,

sem a qual tanto o caráter genético do tipo quanto a relação entre conceito e realidade em Weber ficam ininteligíveis. Pois, o fato de o tipo ser intrinsecamente histórico na sua construção não implica que ele se confunda com a história empírica. É preciso distinguir o decurso **histórico/empírico**, do qual se extraem os traços que compõem o tipo e ao qual este se aplica como instrumento de pesquisa, da **historicidade** do próprio tipo. Esta só se realiza na sua relação com outra historicidade, a do **pesquisador**. É nessa segunda relação que se manifesta a natureza genética do tipo, na medida em que ele é **construído** e aplicado tendo em vista a **clara** formulação de problemas que são significativos para o pesquisador, no momento e no contexto em que ele se move. É essa distinção que fundamenta a diferença mais profunda estabelecida por Weber neste particular, que está entre a sucessão empírica dos eventos e a sucessão genética típico-ideal; sempre considerando-se que o termo "genético" não se refere aqui à gênese do próprio tipo, mas ao papel que lhe pode ser imputado na gênese de situações ou eventos significativos nos quais possa figurar como fator causal. Em suma, *genético* como atributo do tipo ideal deve ser entendido como *causalmente significativo*; e isso é equivalente a *historicamente relevante*; e, por fim, a relevância histórica é definida em termos da *historicidade do pesquisador*. A distinção básica proposta por Weber transparece, por exemplo, quando ele escreve, numa passagem da sua apresentação das "categorias sociológicas fundamentais da vida econômica", em *Economia e Sociedade*, que, no estágio ainda preliminar de elaboração de um arcabouço de conceitos unívocos indispensáveis para a pesquisa em que a análise se encontra naquela passagem, "é evidente que *nao apenas a sucessão empírico-histórica como também a sucessão típico-genética* das formas [de ação social orientada economicamente] não são tratadas de modo satisfatório" (Weber, 1972; 63, grifo meu).

Entre as premissas da tipologia weberiana é essencial a da ênfase na racionalidade da ação e no processo de racionalização como características do universo cultural europeu, vale dizer, do mundo de Weber. Basta considerar isso para perceber que até mesmo os tipos aparentemente mais genéricos e vazios historicamente — os quatro tipos ideais de ação social — são construídos rigorosamente em termos dessa premissa. Eles se articulam, com maior ou menor afastamento, em torno do núcleo constituído pela ação racional com referência a fins. É por que somente essa construção seria possível?

6

As armadilhas da coerência

De modo geral, portanto, fazer sociologia "weberiana" não se reduz a fazer a sociologia de Weber. Não é simplesmente usar os *seus* tipos e alguma versão do seu método (salvo, no primeiro caso, se o pesquisador assumir explicitamente posição idêntica a de Weber em face da realidade estudada e demonstrar que isso é empiricamente válido). O requisito básico, no caso, é ter condições e disposição para construir os tipos adequados às situações cujo conhecimento se procura e incorporar, na sua aplicação, as propostas metodológicas fundamentais de Weber. Surge por vezes na literatura a crítica a Weber no sentido de que seu tipo ideal de dominação burocrática é demasiadamente calcado nas condições dos serviços públicos prussianos da sua época e que isso diminui ou mesmo elimina sua utilidade para o estudo de condições diferentes. Mas, supondo que seja o caso, isso não é uma crítica a Weber e sim aqueles que imaginam ser possível, ou até necessário, tomá-lo ao pé da letra. São numerosos os equívocos contraditórios tanto nas tentativas de aplicação dos tipos ideais à pesquisa empírica como em críticas e comentários a seu respeito. No mais das vezes, eles derivam da insuficiente consideração pelo **caráter construtivo** e genético do tipo; ou, em outras palavras, esquece-se que, para Weber, não são as qualidades objetivas de uma realidade **já** dada que comandam a construção e utilização dos tipos, mas os interesses específicos do conhecimento, em condições e com pressupostos também específicos. Três exemplos, sumariamente apresentados, são: (1) supor que apenas um único tipo possa ser construído para cada objeto, esquecendo-se de que, afinal, o tipo é constitutivo do objeto e de que, para cada segmento da realidade, tantos tipos podem ser construídos quantos forem os interesses da pesquisa envolvidos; (2) operar com um tipo isolado, esquecendo-se de que se trata de instrumento caracterizador e comparativo útil para formular *hipóteses* e de que isso implica operar com pelo menos dois deles, pa-

ra poder estabelecer as relacoes hipoteticas entre fenomenos relevantes para o caso; (3) confundir o conceito de tipo com o de *modelo*, ou seja, toma-lo como se fosse um sistema de variaveis que, pela manipulacao dos seus valores quantitativos, permite a simulacao das caracteristicas do objeto real.

De qualquer modo, e inegavel que o recurso aos tipos ideais e indispensavel e necessario sempre que se opere com as premissas **weberianas**, referentes a concentracao da analise no sentido da acao individual e no carater inesgotavel e indeterminado da multiplicidade de eventos que constitui a realidade empirica. Os tipos sao imprescindiveis, nessas condicoes, para introduzir uma certa ordem em segmentos da realidade no plano analitico, ou seja, para que se possa estabelecer relacoes entre modalidades diferentes de fenomenos.

Essa ordem nos sabemos de onde provem, na medida em que se encontre na realidade: da dominacao entre os homens e sua **legitimacao**. Em contrapartida, sabemos de onde ela *nao* provem, para Weber: de qualquer modalidade de *determinacao* objetiva de uma esfera do real por outra ou de todas elas por uma unica. A importancia analitica do conceito de dominacao e tanto maior em Weber quanto mais fortemente ele rejeita o conceito alternativo, de determinacao; pois, sao essas as categorias que realmente se opoem no seu pensamento e nao, como alguns parecem supor, as de **dominacao/conflito** e **consenso/harmonia**, visto que esses dois pares, longe de serem intrinsecamente incompativeis, podem ser vinculados entre si pela ideia de legitimacao. No pensamento de Weber esse confronto esta marcado pela **única** concepcao de determinacao que parece ser-lhe acessivel, segundo a qual, tomado qualquer aspecto da realidade historico-social, a analise sempre revelara que seu modo de apresentar-se pode ser derivado, desde que se estenda convenientemente a cadeia causal, da forma simultaneamente vigente de organizacao das atividades **econômicas**. E inegavel que o carater polemico de sua obra contra Marx reforca sua enfase sobre a categoria de dominacao e, em consonancia com isso, sobre o nivel **politico-ideologico** da analise. Mas isso nao e suficiente para explica-la, nem, a rigor, necessario. Ela deriva logicamente das suas premissas. Claro que se poderia argumentar que as proprias premissas sao **antimarxistas**. E inquestionavel que **são** opostas as do materialismo historico e que entre ambas nao ha, em principio, conciliacao possivel, apesar dos esforcos de um Merleau-Ponty para construir um "marxismo weberiano", nas suas *Aventuras da dialetica*. Mas, pessoalmente, nao vejo como afirmar sem mais que elas foram concebidas e **adotadas** com esse fim especifico em vista. Como de habito, a historia e mais complexa; Lukacs que o diga.

O que interessa salientar, nesse ponto, e o importante aspecto metodologico aqui envolvido, que e o da distincao entre uma analise centrada numa dimensao *analiticamente determinante* (no sentido de que a determinacao e real mas nao imediatamente observavel) e outra, como a de Weber, que opera em termos de uma dimensao *empiricamente dominante* na ordem dos fenomenos considerados. Negar a primeira perspectiva significa enfatizar a segunda. E isso implica que, se nada e determinado intrinsecamente, somente resta a capacidade efetiva de dominacao e de exercicio do poder por alguns para dar forma aos eventos, *em cada caso particular*.

Dadas as premissas weberianas da multiplicidade de valores equivalentes, da ausencia de determinacao objetiva dos fenomenos e da escassez de recursos materiais e simbolicos valorizados, e inevitavel que a dominacao ocupe posicao central em seu esquema. Em termos das ideias expostas acima, pode-se dizer que *a dominacao e a figura concreta assumida pelo "destino" na historia*, visto que e o processo responsavel pela persistencia de linhas de acao e de sentidos e, portanto, pela imposicao de uma certa *ordem* (sempre singular e apenas possivel) aos fenomenos.

E verdade que seria simplificar demais as **coisas** se interpretassemos o conceito de dominacao apenas pelo seu vies perpetuador de situacoes, mesmo porque tambem nesse ponto a analise weberiana esta preocupada fundamentalmente com a dinamica especifica dos fenomenos, que examina enquanto *processos*. Deixando de lado o caso da dominacao carismatica — a "grande forca revolucionaria da historia", porque cria as condicoes para a emergencia de *novos valores* mas que, convem **lembrar**, tambem se "rotiniza" — ja foi demonstrado por Bendix que na propria formulacao dos tipos de dominacao esta envolvido um componente dinamico. Esse componente deriva da "dualidade de regras" a que os proprios dominantes estao sujeitos, e que compromete constantemente a continuidade da legitimacao dos seus mandatos. O exemplo mais sugestivo e o da dominacao tradicional, no qual **há** uma tensao constante entre as exigencias do respeito a tradicao e da iniciativa pessoal por parte da chefia (**Bendix**, 1965: 21). Por outro lado, situacoes especificas de disputas grupais pelo acesso a condicao de portadores do poder de mando podem ser decisivas para as opcoes praticas realizadas entre valores equivalentes entre si, como sugere Terry Lowell para o caso da escolha entre jansenismo e puritanismo na Franca seiscentista (Lowell, 1973: 304-323). Uma tensao mais funda deriva do conflito entre os interesses dos dominantes e os dos membros do quadro administrativo indispensavel para a manutencao do seu dominio. "Parte da realizacao de Weber repousa no fato de que ele tratou empiricamente a 'va-

lidade' dos modos de legitimação em relação as perenes lutas pelo poder entre os dominantes e o *staff* (e parcialmente também os dominados)" (Roth, 1976: 312). Essa tensão interna ao próprio processo de **dominação/legitimação** pode, contudo, ser interpretado como mais propício a sedimentação que a ruptura das relações sociais que sustenta.

O mesmo tema permite examinar por outro ângulo a questão do caráter histórico dos conceitos weberianos. Tomemos os seus tipos ideais de dominação: são a-históricos? Visivelmente não, a despeito de serem relativamente vazios de conteúdo, pois não são independentes entre si no que diz respeito a sua construção e suas relações mútuas não se reduzem ao plano sistemático-formal. Eles não são concebidos como equivalentes. Um deles é dominante em face dos demais, tanto porque estes são construídos em função dele como porque esse predomínio é concebido como se exprimindo na forma de uma tendência efetiva no interior de uma história que precisamente ele permite caracterizar. Trata-se da dominação racional-legal, aquela **que particulariza** a "cultura ocidental". Isso tem uma consequência importante. É que, nessa linha de raciocínio, fica patente que a ideia de dominação é responsável não somente pela **ordem substantiva** dos eventos no esquema weberiano como também pela própria **ordem lógica** desse esquema.

E na ênfase na racionalidade e no processo de racionalização que reside a fraqueza, mas também a força do pensamento weberiano, como revela o seu exame imanente. Cumpre, então, completar esse exame.

Do que foi visto até agora, transparece que **sujeito e dominação** são categorias fundamentais do esquema analítico weberiano. No interior do seu quadro analítico elas estão estreitamente articuladas através da construção de tipos, mas, se tomadas cada qual de per si, revelam-se as diferenças de papéis que desempenham no conjunto. Se a dominação pode ser identificada antes com a figura do "destino", então o sujeito se apresenta como a tradução para o plano analítico da ideia de "caráter". Em outras palavras: se uma exprime a **visão** "realista" e "desencantada" de Weber, a outra incorpora os valores básicos aos quais adere, sobretudo os de autonomia e **liberdade**. Já vimos que a noção de sujeito-agente é indispensável no esquema weberiano, porque define a única entidade na qual os **diversos** sentidos possíveis nas diferentes esferas de ação se encontram e se relacionam. E mesmo fundamental que

"a ação real de indivíduos pode ser orientada com sentido subjetivo conforme *varias* ordens que, conforme os hábitos do pensamento convencio-

nais para cada caso, são contraditórias quanto ao seu sentido mas são simultaneamente 'vigentes' empiricamente". (Weber, 1913: 445.)

No entanto, as dificuldades suscitadas por essa ideia de sujeito vem a tona quando consideramos os seus estreitos vínculos com as noções de **compreensão** e de **sentido**. Na realidade, Weber jamais conseguiu dar conta de maneira inequívoca desses conceitos, supostamente centrais na sua análise. O mais claro sintoma disso é o caráter inconclusivo e logicamente viciado por um raciocínio circular da sua definição de **sentido**, no início de *Economia e Sociedade*. "Por sentido entendemos aqui o sentido visado e subjetivo do sujeito da ação..."; e segue-se uma enumeração de formas de manifestação de sentidos, sem que o termo mesmo seja melhor examinado. Procedimento semelhante é realizado com referência a **compreensão**, que de resto não é claramente distinguida da **interpretação**. Num autor rigoroso como Weber isso dá o que pensar. O problema, do qual essa imprecisão é um sintoma, é, em termos sumários, o seguinte: dadas as condições examinadas antes, e sobretudo o papel nuclear reservado para a dimensão racionalizada dos processos, o procedimento **metodológico** associado as ideias de sentido e sujeito, ou seja, a compreensão, tende a ficar irremediavelmente comprometido. Isso porque, para o caso puro de ação racional referente a fins, e perfeitamente plausível o argumento de que, conhecidos os fins, os meios e as máximas de ação correspondentes, o sentido mais adequado da ação pode ser derivado inequivocamente sem passar pelo sujeito, **mesmo** porque só há um único curso de ação que maximiza os resultados da relação meios-fins.

Isso não elimina a importância do recurso a compreensão no esquema weberiano, mas sugere claramente o modo pelo qual suas construções analíticas se contrapõem, em suas implicações últimas, aos valores a que ele adere. Com efeito, só se justifica a exigência a compreensão quando a margem de autonomia do agente não permite outra via mais direta de acesso a hipóteses adequadas sobre os seus cursos de ação. Lembro que Weber associa a racionalidade da ação a liberdade. Por que, então, no final, a racionalização da ação acaba imprimindo rumos unívocos as linhas de conduta dos agentes, mesmo dentro do esquema weberiano? A resposta mais plausível é a de que isso resulta da sua concentração na ação racional de caráter instrumental, voltada para a eficácia de uma relação entre meios dados e fins não questionados; ou seja, da racionalidade **formal**. Por outro lado, é verdade que Weber também fala de uma racionalidade material, que abrange o tratamento dos fins, mas essa passa para posição secundária no decorrer da sua obra, salvo na ideia de que, no domi-

nio da acao orientada economicamente, e impossivel incrementar simultaneamente ambas essas formas de racionalidade. Temos ai a "irracionalidade basica e inexoravel da economia" (Weber, 1972: 60) que reforca, para Weber, sua polemica com o socialismo. Isso nao impede que muitos autores, a comecar pelo texto classico publicado em 1932 por Karl Loewith sobre Weber e Marx (Loewith, 1970), tenham enxergado na tensao entre essas duas modalidades de racionalidade a fonte da dinamica da analise weberiana, o que, no meu entender, e insuficiente para caracteriza-la.

No tocante a nocao de compreensao, cabe assinalar que, alem do seu papel estritamente analitico, ela desempenha algo como um papel ideologico no pensamento weberiano. E que, apesar de todos os problemas e ambiguidades envolvidos no seu uso, e nela que se exprimem da maneira mais profunda os valores basicos que informam as concepcoes metodologicas de Weber, sobretudo a ideia de que os agentes sao sujeitos, vale dizer, entidades autonomas capazes de investir seus atos de sentido. Aqui, novamente, aparece uma dificuldade reveladora. Os agentes individuais (ou os grupos, na medida em que **são** redutíveis a eles) sao caracterizados como *portadores* de sentido. Simultaneamente, a insistencia na necessidade da compreensao desses sentidos "subjetivos" nao serve apenas para advertir que o que esta em jogo nao e a *subjetividade* dos agentes mas unicamente a *referencia a sujeitos* (aqui o raciocinio e analogo ao da distincao entre valorizacao e referencia a valores). Serve tambem para marcar a adesao a ideia de que esses portadores sao, afinal, sujeitos, e nao simples suportes empiricos de sentidos analisaveis sem consideracao pelas suas vontades, intencoes e opcoes. Weber tinha plena consciencia de que, com o avanco do processo de racionalizacao, os sujeitos convertem-se cada vez mais em meros portadores de sentidos e suas opcoes cada vez mais definem-se univocamente e de modo independente deles, nas *situacoes* em que estao envolvidos. Mas, sua postura critica basica em relacao a isso acaba exprimindo-se nas *ambigüidades* das suas formulacoes e conceitos.

E tambem em boa medida disso que deriva o carater *dualista* do seu pensamento, que opera sistematicamente com pares opostos: *racional/não-racional*, *cotidiano/extra-cotidiano* e assim por diante. Weber esta consciente dos dilemas com que seu pensamento se defronta, mas assume essas dualidades ate o fim, inclusive no tocante a oposicao entre conhecimento cientifico e acao pratica. Isso introduz uma tensao constante e fecunda no seu pensamento e, ao mesmo tempo, sugere muito acerca da sua postura basica enquanto cientista e homem de acao, preocupado com os problemas do seu tempo. Um episodio narrado por Karl Jaspers pode ilustrar isso de forma sinteti-

ca. Weber combateu com todas as forcas, seni ser ouvido, a extensao da guerra submarina pela Alemanha, durante a I Guerra Mundial, advertindo sempre que isso acabaria envolvendo os EUA, o que seria desastroso para a causa alema. Quando, no entanto, soube que o fato que temia estava consumado, seu comentario foi: "Entao, agora e o destino, e com ele nos nos arranjamos". Ou seja, enquanto estamos envolvidos num processo em curso, agimos, criticamos e combatemos, mas, diante dos fatos consumados, resignamo-nos. Em face disso, nao seria o caso de perguntar se, na limpida separacao que Weber faz entre ciencia e acao pratica, nao caberia a ciencia o dominio da *resignacao*, do conhecimento *distanciado* dos fatos que, pela propria natureza do esquema analitico adotado, estao, senao consumados, pelo menos prefigurados?

Por outro lado, Jaspers tem razao quando diz que Weber fracassou no seu empreendimento total, mas que se trata de um malogro fecundo. A prova disso esta num aspecto do seu trabalho cientifico que, no meu entender, constitui sua contribuicao mais pessoal e decisiva para a reflexao no dominio historico-social. Passemos, entao, a esse ultimo topico.

Em repetidas oportunidades, como vimos, Weber adverte que, nas hipoteses que formulamos para dar conta de eventos particulares, valemo-nos de um "conhecimento nomologico", referente a certas regularidades da acao observaveis ao longo do tempo. Com isso ele procura assegurar a possibilidade geral de fazer-se *ciencia*, ao impedir a confusao entre a ideia de carater nao determinado dos fenomenos com a de simples acaso. O que desejo apontar, em relacao a isso, **é que** por essa via alcancamos a ideia mais importante de todas em Weber, aquela que permite articular todas as demais e reduzi-las as suas devidas proporcoes no conjunto. E que essas regularidades ocorrem no interior de esferas especificas da acao social. Avancando mais um passo, chegamos a ideia, totalmente decisiva em Weber, da *autonomia das esferas da acao*, tomando-se o termo autonomia no seu sentido exato, de *legalidade propria* (que e, alias, a traducao mais aproximada do termo originalmente usado por Weber). Vale dizer, cada esfera da acao desenvolve-se, enquanto processo, conforme sua *logica imanente particular*, ao mesmo tempo que entra em *contato* e estabelece relacoes com as demais, *atraves dos sujeitos individuais*.

Nao ha condicoes aqui para examinar passo a passo a ideia; isso exigiria um estudo especial. Tenho que limitar-me a apontar algumas de suas implicacoes.

Os textos de Weber em que essa ideia e mais intensivamente explorada sao os da Sociologia da Religiao, a partir da *Ética protestan-*

te e o espirito do capitalismo, e as referencias mais explicitas encontram-se no ensaio sobre "Orientacoes e etapas da rejeicao religiosa no mundo". Nao admira que assim ocorra: e nesses estudos que Weber examina da maneira mais minuciosa e consequente o problema das afinidades ou tensoes entre sentidos da acao em esferas diferentes da existencia dos sujeitos. Para tomar uma passagem, entre muitas possiveis:

" A racionalizacao e sublimacao conscientes das relacoes do homem para com as diversas esferas da propriedade de bens exteriores e interiores, religiosas e seculares, presscionaram no sentido de tornar *conscientes as autonomias [legalidades proprias] internas* das esferas singulares pelas suas consequencias, permitindo que entrassem naquelas tensoes mutuas que estavam ocultas para a primitiva relacao ingenua com o mundo exterior." (Weber, 1972a: 541-542.)

O quadro que se desenha, a luz dessas ideias de autonomia, e o de linhas da acao com sentido, cada qual correspondendo a uma esfera da existencia historico-social, que seguem suas legalidades proprias, sua logica interna, mas que nao sao indiferentes umas as outras naquilo que realmente interessa, que e a orientacao das acoes dos sujeitos. E nele que elas se cruzam, aproximando-se ou repelindo-se. E em termos delas que podemos estabelecer relacoes que Weber, a falta de melhor termo, chama de causais mas que sao bem melhor caracterizadas por uma expressao que ele tambem usa — significativamente, tomada da literatura e nao da bibliografia filosofica ou cientifica — e que e a de *afinidades eletivas*.

A contrapartida disso, fundamental mas só implicita em Weber, e a premissa da *unidade do sujeito*. Sem ela a visao atomistica dos eventos no universo historico-social *empírico* conduziria a um irracionalismo incompativel tanto com as questoes de metodo como com os principios ultimos que preocupavam Weber. O recurso aos tipos ideais de acao com sentido pressupoe o caracter *dividido* do sujeito-agente; mas, o estabelecimento de relacoes entre eles e o recurso a compreensao pressupoe a sua *integridade*, embora tensa e mesmo contraditoria. Dificilmente houvera caso mais nitido de traducao dos dilemas de uma epoca e de uma formacao social para o plano conceitual.

A isso vincula-se a questao da *autonomia* como atributo basico do sujeito. Na concepcao weberiana o agente social e identificado com o conjunto das suas acoes, de cujos sentidos e portador. Essas acoes, tomadas cada qual de per si, sao dotadas de sentido para ele mas constituem, no conjunto de relacoes que estabelecem entre si nas multiplas situacoes em que se realizam, uma rede significativa que escapa ao seu alcance e que, nas suas inumeraveis conexoes, desafia

qualquer apreensao ou mesmo descricao exaustiva. Assim, ter o dominio do sentido das proprias acoes singulares (ou poder te-lo: a rigor, isso so e plenamente acessivel ao agente tipico-ideal) envolve uma participacao na trama significativa da historia, mas nao implica faze-lo conscientemente. Ha um sentido na acao, mas nao ha um sentido imanente a historia, nao porque ela seja insensata (assim formulada, esta questao nem se coloca para a ciencia), mas porque nao tem um sentido único e inequivoco. Os multiplos sentidos da historia constituem-se atrás das costas dos agentes, a partir de ações que para eles esgotam seu significado em suas realizacoes singulares. Entre sentido da acao e sentido da historia ha um hiato insuperavel; e, como nao ha sentido senao na acao efetiva, nao ha como realiza-lo no plano totalizador de uma historia da humanidade, pois esta simplesmente nao existe (nem vale argumentar que possa vir a existir, pois nao cabe a ciencia propor utopias salvo como instrumentos metodologicos). O que existe efetivamente e um fluxo de eventos recortado internamente por ordens heterogeneas de sentidos. Enfim, se quisermos falar de historia — e Weber evitava faze-lo com qualquer *conotação* substantiva, e preferia falar em "decurso das coisas", "acontecimentos no mundo" ou termos semelhantes, procurando sempre evitar a confusao entre a historia como ordenacao conceitual de uma certa ordem de eventos, como analise historica, e o proprio decurso empirico dos fenomenos — ha tantas historias quanto valores *últimos* e equivalentes que fundamentem a atribuicao de importancia a determinadas configuracoes de eventos e situacoes. Isso, no entanto, nao conduz sem mais ao *relativismo*, porque, embora nao haja criterios universalmente *válidos* e objetivos para hierarquizar os valores — e, portanto, as multiplas historias que eles permitem articular — os ha *subjetivos*: eles sao hierarquizados praticamente por homens concretos, que sustentam valores especificos e combatem em seu nome, e buscam mesmo tornar efetivamente dominantes. Para Weber, a multiplicidade dos valores nao conduz a indiferencia relativista, mas exacerba o compromisso com a luta por aqueles a que se adere e impoe aos agentes sociais concretos uma carga tanto maior de *responsabilidade* (outra *idéia* central nele) pelas consequencias dos seus atos.

Assim, a autonomia do agente — ou seja, sua constituicao em sujeito — nao pode ser concebida como sendo conquistada na construo pratica da historia de todos os sujeitos, mas na luta com outros agentes. Portanto, nao pode haver autonomia generalizada, emancipacao do genero humano. A autonomia e um ponto de fuga, um valor particular entre outros (ao qual Weber adere e que informa o seu pensamento, de tal modo que e impossivel usar o seu esquema

analitico sem incorpora-lo tambem) sem o qual nao e possivel falar em sujeitos. Sua realizacao, contudo, e problematica, devido a exterioridade entre a acao significativa individual e o decurso coletivo e tornado objetivo dos eventos. E e essa exterioridade que provoca o descompasso entre as metas perseguidas pelos agentes individuais e as efetivamente realizadas no decurso historico, naquilo que Weber chamou de "paradoxo das consequencias". E e tambem ela que conduz Weber a reintroduzir a categoria de causalidade na analise historico-social, contra toda a heranca kantiana, para a qual a ideia de autonomia so e compativel com uma concepcao teleologica da acao, voltada para um "reino dos fins" livremente perseguidos. Finalmente, e a preocupacao com nao perder de vista, apesar de tudo, a ideia de autonomia que em boa medida esta na base das **ambigüidades do tratamento da causalidade por Weber.**

Na realidade, a categoria de causalidade, tomada no seu sentido estrito de uma sequencia linear e univoca com validade universal, pouco tem a ver com o esquema analitico weberiano. Para ele interessa saber como, em situacoes particulares, as legalidades proprias das diversas esferas da acao se articulam para resultar numa orientacao especifica das acoes de muitos agentes, e como essas **configuracoes singulares** podem dar origem a linhas de acao, a sentidos ou **entao** a valores novos, que por sua vez possam ser reincorporados na dinamica das diferentes esferas da existencia historico-social. Por exemplo: em que condicoes foi possivel ao judaismo antigo (que Weber toma como o nucleo historico do "desencantamento do mundo") ou ao protestantismo ascetico desdobrarem-se em significados e orientacoes da conduta novas no conjunto da existencia de multiplos individuos? Nos estudos em que procurou responder a isso Weber utilizou sistematicamente sua ideia da autonomia, nao dos sujeitos, mas das diversas esferas da acao. Na realidade, **para** Weber as acoes sociais nao sao nem contingentes nem univocamente determinadas, nem tributaveis a causas isoladas. Dada a presenca decisiva da autonomia das esferas de acao e a circunstancia de que elas entram em **contato** atraves dos agentes e em configuracoes sempre particulares, o curso efetivo dos eventos nao e determinado somente pela legalidade propria da esfera em que ocorrem, nem por alguma determinacao sempre presente em ultima instancia, nem muito menos por alguma determinacao inerente a alguma totalidade de que facam parte, mas pela **conjugacao conjuntural** (mas "rotinizavel" nos seus efeitos) e significativa de esferas de acao diferentes. E nesse espirito que ele escreve, nas paginas iniciais do seu estudo sobre a "etica econômica das religioes mundiais"

"Nenhuma etica economica foi jamais determinada so religiosamente. É evidente que ela possui, em face de atitudes perante o mundo determinadas por componentes religiosos ou outros de carater 'interno' (nesse sentido do termo). Mas, de todo modo a determinacao religiosa da conduta de vida tambem se inclui como uma — bem entendido: somente uma — das determinantes da etica economica. Esta mesma, por seu turno, naturalmente sofre profundas influencias de componentes economicos e politicos no interior de limites geograficos, politicos, sociais e nacionais dados." (Weber, 1972a: 238-239.)

Nesses termos, e possivel propor algo que creio ser mais do que um jogo de palavras. O pensamento de Weber esta centrado na ideia de uma sobredeterminacao dos eventos e situacoes, sem qualquer **determinacao** final, geral ou univoca.

O aparente jogo de palavras envolvido nessa ideia de uma "sobredeterminacao sem determinacao" na realidade repousa numa distincao conceitual importante. E que nos defrontamos aqui com duas acepcoes distintas de "determinacao". A primeira delas e compativel com o esquema weberiano, na medida em que e pertinente a uma analise de natureza causal, na qual o termo determinado figura como efeito ou modo de expressao de um termo determinante que **lhe** e externo, ou de varios simultaneamente, quando entao ocorre a "sobredeterminacao". A segunda, que e incompativel com ele, quando nada porque tem como nucleo a ideia de uma totalidade determinada, esta associada a dialetica marxista. Numa formulacao muito sumaria ela pode ser definida como a especificacao das diferencas no interior de um processo tomado como um todo, no qual um dos termos — no caso, o momento da producao — figura como determinante na medida em que necessariamente esta presente no interior do conjunto das formas **também** necessarias assumidas pelas demais, passando no entanto pela especificidade de cada qual; sendo que "necessario" significa aqui que somente se realizam as formas adequadas a dimensao determinante e que esta, por sua vez, nao se realiza senao atraves dessas formas, e que o processo todo nao tem como assegurar a sua continuidade senao pelo retorno ao seu momento determinante. A sugestao, portanto, e que a ideia da autonomia das esferas da acao em Weber, associada a sua preocupacao com a analise causal, e eminentemente compativel com a nocao de "sobredeterminacao" conforme a primeira das acepcoes acima, mas claramente elimina a possibilidade de cogitar-se da "determinacao" na segunda delas. E esse, alias, o ponto basico em que Weber se opoe a Marx.

Num texto recente encontra-se uma referencia a essa questao, que merece comentario. Nele, lê-se que "Miriam Glucksmann [em

seu livro *Structuralist Analysis in Contemporary Thought*] aludiu a possibilidade de que a noção estruturalista de sobredeterminação poderia ser simplesmente outro termo para descrever as explicações multicausais de Weber" (Turner, 1977: 12). Mas, como é sabido, a ideia de sobredeterminação não é originalmente "estruturalista", e talvez valha a pena ir a sua fonte, ou seja, a Freud. Numa exposição de 1901 acerca do seu estudo sobre a interpretação dos sonhos, Freud escreve:

Cada elemento do conteúdo [manifesto] do sonho está **sobredeterminado** pelo material das ideias oníricas [que formam o conteúdo latente do sonho e somente são acessíveis a análise]. Ele não se filia a um único elemento dessas ideias mas a toda uma série deles, que de modo algum precisavam estar próximos nelas mas podem pertencer aos domínios mais diversos da trama de ideias. O elemento onírico é, no sentido exato, a **representação substitutiva no conteúdo do sonho** para todo esse material dispar. Mas, a análise ainda revela uma outra **faceta** das **relações** complexas entre o conteúdo onírico e as ideias oníricas. Assim como cada elemento onírico se vincula a várias ideias oníricas, também em regra **uma ideia onírica** está **representada** por mais de um **elemento onírico**; as linhas de associação não convergem simplesmente da ideia do sonho para o conteúdo do sonho, mas cruzam-se e entrelaçam-se multiplamente no caminho." (Freud, 1972: 26.)

Pode-se sustentar, em face dessa formulação, que essa noção original de **sobredeterminação** (deixando-se de lado, portanto, suas elaborações mais recentes) tem algo a ver com o esquema weberiano? Do ponto de vista estritamente metodológico, creio que sim, como também acredito que essa aproximação pode suscitar questões muito interessantes; do ponto de vista mais amplo, que implicaria identificar as orientações mais profundas de ambas as linhas de pensamento, já não seria possível responder afirmativamente, pois **há** diferenças insuperáveis entre elas. Freud nunca abandonou, pelo menos em sua concepção da ciência que criara, a ideia de um determinismo causal radical, que Weber somente poderia repudiar como uma forma de "naturalismo" monocausal que, como todo naturalismo, **engendra** uma "visão do mundo" e regras éticas em nome da ciência. Já em 1907 Weber sustentava ter lido as "principais obras" de Freud e prestava homenagem ao seu valor científico, valor que, no entanto, restringia a contribuição que poderia dar ao estudo da cultura, negando-o totalmente no aspecto **terapêutico**, visto que este **lhe** parecia envolver postulados éticos inadmissíveis: os de uma "ética da mediocridade", cujo lema é "admite o que **és** e o que **desejas**" e que por isso contrasta com a "**ética heroica**" defendida por Weber, pela qual cada homem deve defrontar-se sempre com tarefas acima das suas forças no cotidiano. Quem não tem condições para lembrar-se dos

aspectos "vergonhosos" de sua vida, quando poderia muito bem fazê-lo se quisesse, e procura o "diva de Freud" para tanto, nada ganhara com isso do ponto de vista ético, sustenta Weber numa carta na qual vetava a publicação de um artigo de um adepto de Freud nos **Arquivos para a Ciência Social**, e da qual estou retirando os dados da presente exposição (Baumgarten, 1964: 644-648; Mitzmann, 1971: 281-282).

Quanto a convergência metodológica — na medida em que se dá, pois não vou estender minhas considerações além desse ponto — o apoio mais direto para minha argumentação consiste em que tanto na ideia freudiana de sobredeterminação quanto na weberiana de autonomia das esferas da ação estamos diante de esquemas analíticos preocupados com procedimentos de **inrerpreracao**. Além disso, em ambos encontramos a ideia de que esses motivos normalmente (para Freud, necessariamente) não estão presentes na consciência dos sujeitos empíricos. Esta ideia é evidente em Freud, mas também se encontra em Weber, a sua maneira. Já vimos antes como ele considera o esquecimento dos motivos originais da ação pelos agentes; cabe agora lembrar que, para ele, o próprio sentido da ação deve ser analisado de modo análogo: "A ação real transcorre no mais das vezes na obscura semiconsciência ou inconsciência do seu 'sentido visado'", escreve ele nas páginas iniciais de **Economia e Sociedade** (Weber, 1972:10). **A** isso soma-se que, em ambos, os encadeamentos dos motivos para a formação do sentido (impulsos ou interesses) figuram como uma cadeia causal, ou melhor, como um conjunto de cadeias causais em relação a estas. De todo modo, temos aqui uma pista para explorar os possíveis desdobramentos dessa ideia central em Weber, de que as configurações significativas singulares são engendradas pela presença simultânea de múltiplas cadeias **motivacionais** — e portanto causais — pertencentes a esferas diversas e **autônomas** da ação.

Diante disso tudo faz sentido a aspiração de Weber, referida no início deste trabalho, de ter acesso a uma forma de escritura semelhante a musical, "**para** poder dizer várias coisas ao mesmo tempo"; e para poder mostrar como as sequências de eventos na complexa pauta da realidade histórico-social formam composições sempre novas, somente possíveis porque não correm numa única linha mas também não seguem vias paralelas e indiferentes entre si.

Creio que é nessa concepção que se encontra o **caráter** específico do pensamento weberiano, e a ideia que permite articular os componentes de suas análises, e não nos conceitos de "compreensão", de "sentido" ou mesmo de "tipo ideal". Por outro lado, é inegável que também essa ideia é afetada pela ênfase weberiana no processo de ra-

cionalização, visto que ele se distingue precisamente por imprimir sua logica propria a *rodas* as esferas da existencia, comprometendo, portanto, e pela base, sua autonomia. No entanto, penso que vale a pena pelo menos sugerir, já que isso não será examinado aqui, que o esquema weberiano, tal como foi exposto, constitui poderoso instrumento de análise sempre que se trate de trazer a tona a dinamica de interesses, de orientações da ação e de relações de força num momento particular de um processo em curso, sobretudo em situações de *crise*, ou seja, quando as legalidades proprias de diferentes esferas de ação apresentam descompassos que demandam decisões fortes dos agentes sociais. Tanto as suas análises particulares no campo da Sociologia da Religião revelam isso quanto, talvez mais ainda, os seus exames de conjunturas políticas. No geral, pode-se dizer que no esquema de Weber as diferentes dimensões do real cruzam-se e relacionam-se entre si em três níveis: em termos das suas premissas gerais, *no sujeito-agente*; metodologicamente, *no tipo ideal*; empiricamente, *na situação*, sobretudo nos momentos de crise.

O pensamento de Weber tematiza o particular sem ter como articulá-lo ao geral, que repele. Sua crítica científica é metodológica, não é do objeto nem o transcende. Daí a ênfase na dimensão do poder em suas análises. O objeto particular apresenta-se assim e não de outro modo, igualmente possível, porque há uma força que o constrange a ser assim, e essa força é social e também particular: dominação, poder. Daí também a contrapartida valorativa disso, no que concerne a tomada de posição extracientífica, que é a negação heroica, individual, marca de adesão a ideia de uma autonomia cuja realização efetiva não se concebe em termos universais mas que não se admite ver *sufocada* no particular. Nesse contexto a ciência e o domínio da resignação, não é preciso lembrar que, se ela não pode prescrever formas específicas de ação, tampouco prescreve a resignação. Ela não prescreve nada fora do seu domínio. Weber não quer a resignação, mas também não quer abrir mão da racionalidade; e não tem como conceber uma crítica racional com validade objetiva e capaz de ministrar diretrizes práticas. Assim, a crítica racional fica confinada ao domínio do conhecimento. Cumpre, portanto, não ter ilusões quanto ao alcance da ciência e ficar atento para as lutas que se desenrolam na arena dos valores e dos interesses inconciliáveis, não para ficar inerte, mas para tomar posição de maneira adequada. Na realidade, a ciência não prescreve nada *salvo fazer ciência*. A neutralidade valorativa do cientista enquanto tal não significa subordinação ao objeto dado nem indiferença ao moveis e as consequências do empreendimento científico, mas implica uma tomada de posição: aquela que é compatível com a ciência. Há outras possíveis,

mas não são científicas; para fazer ciência cumpre assumir essa. A ética da responsabilidade também tem vigência no interior do domínio científico; e nisso que Weber incansavelmente insiste.

O essencial nisso tudo é novamente a ideia da autonomia das esferas de ação, que agora aparece no seu significado mais pleno no pensamento weberiano. Na sua luta contra a confusão entre o conhecimento científico e as "visões do mundo" orientadoras da ação prática, ele via nela a causa tanto da ilusão de que a ciência enquanto tal possa servir como guia da ação quanto da recusa irracionalista da ciência em nome de algum decisionismo ou voluntarismo arbitrários. Só há para ele uma maneira de escapar disso, que consiste em **ênfatisar** e respeitar a legalidade própria, a autonomia das esferas de ação, e localizar o domínio específico da ciência nesse contexto. Sua preocupação com problemas metodológicos pode ser pensada como um esforço para explicitar essa legalidade própria da ciência, contra as distorções oriundas de fora e sobretudo de dentro dela. Com isso fica **marcada** a coerência interna da sua obra, articulada em torno dessa ideia básica. **Por** outro lado, cabe lembrar que concentrar a atenção sobre a autonomia da esfera de ação científica — vale dizer, em termos weberianos, daquela pertinente a ação orientada para o conhecimento racional e metodico dos fenômenos — somente acentua a circunstância de que, como toda modalidade de ação social, também o conhecimento científico está *sobredeterminado*; tanto mais quando ocorre em contextos institucionais definidos, como divisão de trabalho, quadros administrativos e tudo mais que diga respeito a dominação racional-legal, da qual é inseparável.

Weber procurou sempre fazer frente ao grande dilema a que seu pensamento o conduzia: aquele entre a *crítica* que se traduz na ação e a *resignação* que se traduz no conhecimento neutro nos seus resultados, vale dizer, disponível para quaisquer fins. Talvez se possa sustentar que ele incorporava algo como o "máximo de consciência possível" nos quadros do pensamento liberal-burguês da sua *época*, na qual ele apareceria como uma espécie de Maquiavel tardio, que enfatiza tanto mais a noção de *virtu* quanto mais a de *fortuna* e substituída pela de *destino*. Ocorre que essa época ainda não está superada, no essencial, e portanto **ele permanece atual**, para quem se dispuser a assumir o desafio das consequências do seu estilo de pensamento.

Creio que Weber apreciaria a formulação do poeta Novalis, de que "um impulso absoluto para o terminado e o completo é uma doença, tão logo se revela destrutivo e hostil contra o incompleto, o inacabado". Se sua obra ficou incompleta e permanece como um desafio, não compete a nós assumirmos uma doença contra a qual sempre lutou e que não é dele, mas do seu e do nosso tempo.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W., (1964) *Versuch uber Wagner*, Droemer **Knaur**, München/Zürich.
- _____, (1966) *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Tradução para o inglês, *Negative Dialectics*, Beacon Press, Boston.
- ARATO, Andrew, (1974) "The New-Idealist Defense of subjectivity", *Telos*, n.º 21.
- ARENDT, Hannah, (1960) *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Nova York.
- ARON, Raymond, (1964) *La Philosophie Critique de l'Histoire — Essai sur une Theorie Allemande de l'Histoire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 3.ª edição.
- ASHCRAFT, Richard, (1971) "Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology", *Comparative Studies on Society and History*, n.º 1 (também em Gabriel Cohn (org.), *Sociologia: para ler os classicos*, LTC, Rio, 1977, p. 186-239).
- BAUMGARTEN, Eduard (org.), (1961) *Max Weber — Werk und Person*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen.
- BENDIX, Reinhard, (1962) *Max Weber — an Intellectual Portrait*, Doubleday/Anchor Books, New Jersey.
- _____, "Max Weber et la Sociologie Contemporaine", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, XVII, n.º 1.
- BENJAMIN, Walter, (1965) "Schicksal und Charakter", in *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, p. 66-77; também em
- _____, *Oeuvres Choises*, Tradução de M. de Gandillac, Julliard, Paris, 1959, p. 47-56.
- BLAU, Peter, (1963) "Critical Remarks on Weber's Theory of Authority", *The American Political Science Review*, LVII, n.º 3.

- BLUMER, Herbert, (1962) "Society as **Symbolic Interaction**", *in: Arnold Rose (org.), Human Behavior and Social Processes*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- BORMANN, Klaus v., (1973) "Die Zweideutigkeit der Hermeneutischen Erfahrung", *in: Karl-Otto Apel et al., Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp am Main, p. 83-119.
- BOURDIEU, Pierre, (1974) "Uma interpretação da Sociologia da religião de **Max Weber**", *in: A economia das trocas simbólicas*, seleção e introdução de Sergio Micelli, Ed. Perspectiva, São Paulo.
- BUKHARIN, Nicolai, (1967) *L'Economie Politique du Rentier — Critique de l'Economie Marginaliste*, EDI/CNRS, Paris.
- BURGER, Peter, (1976) *Max Weber's Theory of Concept Formation — History, Laws, and Ideal Types*, Duke University Press, Durham, Carolina do Norte.
- BURKE, Kenneth, (1957) *Counter-Statement*, The University of Chicago Press (Phoenix Books), 28 edição.
- CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia, (1972) "Sobre o conceito de tradição", *Cadernos CERU*, volume especial sobre a XXIII Reunião da SBPC, n.º 5.
- CASSIRER, Ernst, (1955) *The Philosophy of Enlightenment*, Beacon Press, Boston.
- _____, (1962) *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven.
- _____, (1972) *Las Ciencias de la Cultura*, FCE, Mexico.
- COSER, Lewis A. (1965) "The Stranger in the Academy", *in: Lewis A. Coser (org.), Georg Simmel*, Prentice-Hall, New Jersey, p. 29-39.
- _____, (1965a) "Introduction", Lewis A. Coser (org.), *Georg Simmel, op. cit.*, p. 1-26.
- DAHRENDORF, Ralf, (1968) "Homo Sociologicus — on the History, Significance and Limits of the Category of Social Role", *Essays in the Theory of Society*, Routledge & Kegan Paul, Londres, p. 19-87.
- _____, (1969) *Society and Democracy in Germany*, Anchor Books, Doubleday, Garden City, Nova York.
- DANTO, Arthur, (1964) "Nietzsche", *in D.J.O'Connor (org.), A Critical History of Western Philosophy*, Free Press/Macmillan, Nova York.
- DELEUZE, Gilles, (1973) *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, Paris, 48 edição.
- DILTHEY, Wilhelm, (1956) *Introducción a las Ciencias del Espíritu — Ensayo de una Fundamentación del Estudio de la Sociedad y de la Historia*, tradução de Julián Marias, Revista de Occidente, Madrid.
- _____, (1964) *Gesammelte Schriften*, V Band, *Die Geistige Welt — Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner, Stuttgart/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 4.ª edição.
- _____, (1968) *Gesammelte Schriften*. VII Band, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner, Stuttgart/Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 5.ª edição. Tradução para o inglês de trechos selecionados em H.P. Rickman (org.), *Wilhelm Dilthey, Patern and Meaning in History — Thoughts on History and Society*, Harper Torchbooks, Harper & Row, Nova York, 1962.
- FERNANDES, Florestan, (1959) *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. Cia. Editora Nacional, São Paulo.
- FINK, Eugen, (1973) *Nietzsches Philosophie*, Kolhammer — Urban Taschenbücher, 3.ª edição, revista.
- FLEISCHMANN, Eugene, (1964) "De Weber a Nietzsche", *Archives Européennes de Sociologie*, IV, 2 (também em Gabriel Cohn (org.), *Sociologia: para ler os clássicos*, LTC, Rio, 1977).
- FREUD, Sigmund, (1972) *Über Träume und Traumdeutung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.
- _____, (1964a) *La Philosophie Politique de Hegel*, Plon, Paris.
- GADAMER, Hans-Georg, (1973) "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'", *in: Karl-Otto Apel et al., Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 57-82.
- _____, (1973a) "Replik", *in: Karl-Otto Apel et al., Hermeneutik und Ideologiekritik, op. cit.*
- GEHLEN, Arnold, (1957) *Die Seele in Technischen Zeitalter — Sozialpsychologische Probleme in der Industriellen Gesellschaft*, Rowolt, Hamburg.
- GIDDENS, Anthony, (1972) *Capitalism and Modern Social Theory*, Heinemann, Londres.
- GLOCKNER, Hermann, (1968) *Die Europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Reclam, Stuttgart, 3.ª edição.
- GOFFMAN, Erving, (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday (Anchor Books), Garden City, Nova York.
- _____, (1961) *Encounters — Two Studies in the Sociology of Interaction*, Bobbs-Merrill, Indianapolis.
- GREGORY, James, (1963) "Herder's Treatment of Causation and Continuity in History", *Journal of the History of Ideas*, XXIV, n.º 2.
- HABERMAS, Jürgen, (1970) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- _____, (1971) *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. Tradução para o inglês: *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston.
- _____, (1972) "Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhman", *in: Jürgen Habermas/Niklas Luhman, Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 142-290.
- _____, (1973) "Zu Nietzsches Erkenntnistheorie", *in Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HALEVY, Elie, (1966) *The Growth of Philosophic Radicalism*, Beacon Press, Boston.
- HAMEROW, Theodore S., (1966) *Restoration, Revolution, Reaction — Economics and Politics in Germany, 1815-1871*, Princeton University Press.

- HAYEK, Friedrich von, (1953) *Scientisme et Sciences Sociales*, Plon, Paris.
- HEGEL, G.W.F., (1952) *Phdnomenologie des Geistes*, org. J. Hoffmeister, F. Meiner. Hamburg, 6ª edicao.
- HELLER, Erich, (1961) "Rilke and Nietzsche" in *The Disinherited Mind*, Penguin Books.
- HIRANO, Sedi, (1975) *Castas, estamentose classes sociais — Introdução ao pensamento de Marx e Weber*. Edicoes Alfa-Ômega, Sao Paulo. 2ª edicao.
- HONIGSHEIN, Paul, (1968) *On Mau Weber*, Free Press/SSRB, Nova York/Michigan.
- HUGHES, H. Stuart, (1967) *Coscienza e Societa — Storia delle Idee in Europa del 1890 al 1930*, Einaudi. Torino, 3ª edicao (traducao de *Consciousness and Society*, Knopf, Nova York, 1958).
- JAMESON, Fredric, (1974) "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber", *Working Papers in Cultural Studies*, n.º 5, p. 111-149.
- JONAS, Friedrich, (1969) *Geschichte der Soziologie*, Rohwolt, Hamburg, vol. IV.
- KAUFMANN, Walter, (1956) *Nietzsche — Philosopher, Psychologist, Anti-christ*, Meridian Books, Nova York.
- KEYNES, John Maynard. (1956) *Essays and Sketches in Biography*, Meridian Books, Nova York.
- LANDMANN, Michael, (1968) "Introducao a Georg Simmel", *Das Individuelle Gesetz*, Suhrkamp. Frankfurt am Main, p. 7-29.
- LOEWITH, Karl, (1970) "Weber's Interpretation of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principle of 'Rationalization' " in Dennis Wrong (org.), *Mau Weber*, Prentice-Hall, New Jersey (tambem em Marialice M. Foracchi e Jose de Souza Martins (orgs.), *Sociologia e Sociedade*, LTC, Rio, 1977).
- LOWELL, Terry, (1973) "Weber et Goldmann", *Archives Europeennes de Sociologie*. XIV, n.º 2.
- LUHMAN, Niklas, (1972) "Moderne Systemtheorien als Form Gesamtgesellschaftlicher Analyse" in: Jürgen Habermas/Niklas Luhman, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 7-24.
- _____, (1972) "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", *op. cit.*, p. 25-100.
- LUKÁCS, Georg, (1959) *El asalto a la Razon*, Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- _____, (1960) *Histoire et Conscience de Classe*, Des Editions de Minituit, Paris.
- _____, (1963) *The Historical Novel*, Beacon Press, Boston.
- _____, (1967) *Faust und Faustus*, Rohwolt, Hamburg.
- _____, (1968) "Marx y Weber: Reflexiones sobre la Decadencia de la Ideologia", in: Irving Louis Horowitz (org.), *Historia y Elementos de la Sociología del conocimiento*, EUDEBA. Buenos Aires, 2ª edicao, tomo I, p. 49-55.
- MANN, Thomas, (1977) "Ironie und Radikalismus", in *Essays, II, Politik*, Fischer Taschenbüch Verlag, Frankfurt am Main, p. 241-258.
- MANNHEIM, Karl, (1959) "Conservative Thought", *Essays on Sociology and Social Psychology*, Routledge & Kegan Paul, Londres, p. 74-164.
- MARCUSE, Herbert, (1971) "Industrialization and Capitalism", in O. Stammer (org.), *Mar Weber and Sociology Today*, Harper Torchbooks (também na *Revue Internationale des Sciences Sociales*, XVII, n.º 1).
- MEINECKE, Friedrich, (1919) *Weltburgertum und Nationalstaat — Studien zur Genesis des Deutschen Nationalstaates*, R. Oldenbourg, Munchen und Berlin, 5ª edicao revista.
- MENGER, Karl, (1963) *Problems of Economics and Sociology*, edited with an introduction by Louis Schneider; translated by Francis J. Nock, University of Illinois Press, Urbana (traducao de K. Menger, *Untersuchungen über der Methode der Sozialwissenschaften und der Politischen Oekonomie insbesondere*, 1883).
- MERTON, Robert K., (1957) "The Role-Set: Problems in Sociological Theory", *The British Journal of Sociology*, vol. VIII. n.º 2.
- MITZMANN, Arthur, (1971) *The Iron Cage — an Historical Interpretation of Mau Weber*, Grosset & Dunlap, Nova York.
- MOMMSEN, Wilhelm, (1949) *Grösse und Versagen des Deutschen Bürgertums — Ein Beitrag zur Geschichte der Jahre 1848-1849*, Deutsche Verlags — Anstalt, Stuttgart.
- MOMMSEN, Wolfgang J., (1964) *Max Weber und die Deutsche Politik — 1890-1920*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen, 2ª edicao revista ampliada.
- _____, (1965) "La Sociologie Politique de Max Weber et sa Philosophie de l'Histoire Universelle", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, XVII, n.º 1.
- _____, (1974) *Max Weber und die Deutsche Politik — 1890-1920*, J.C.B. Mohr, Tubingen.
- MYRDAL, Gunnar, (1963) *Aspectos politicos da teoria econômica*, Zahar Editores, Rio.
- NIETZSCHE, Friedrich, (1969) *Umwertung aller Werte — aus dem Nachlass herausgegeben von Friedrich Würzbach*, DTV, Miinchen, 1960, volume 2.
- _____, (1974) *Obras Incompletas, seleção e notas de Gerard Lebrun e traducao de Rubens Rodrigues Torres Filho*, Coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, vol. XXXII.
- PARSONS, Talcott, (1964) *The Structure of Social Action*, Free Press/Macmillan, Nova York (edicao "paperback").
- _____, (1964) *The Social System*, Free Press, Nova York.

- _____, (1971) "Value-freedom and Objectivity" *in* O. Stammer (org.), *Max Weber and Sociology Today*, Harper Torchbooks.
- PLESSNER, Helmuth, (1974) *Die Verspätete Nation — "Über die Politische Verführbarkeit Bürgerlichen Gektes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (edicao original, 1935).
- POULANTZAS, Nicos, (1974) *Les Classes Sociales dans le Capitalisme Aujourd'hui*, Editions du **Seuil**, Paris.
- RAMMSTEDT, Otthein, (1969) "Georg Simmel: Logik — Eine Kollegmitschrift von G. Salomon — Delatour", *Soziale Welt*, 20, n.º 2, p. 221-237.
- RICKERT, Heinrich, (1943) *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires.
- _____, (1961) *Introduccion a los Problemas de la Filosofia de la Historia*, Editorial Nova, Buenos Aires.
- RICOEUR, Paul, (1977) *Interpretação e Ideologias*, organizacao e traducao de Hilton **Japiassu**, Livraria Francisco Alves Editora, Rio de Janeiro.
- ROLL, Eric, (1959) *Hkoria de las Doctrinas Economicas*, FCE, Mexico.
- ROTH, Guenther, (1968) *Introducao para a edicao norte-americana de Economia e Sociedade (Economy and Society*, Bedminster Press, Totowa, New Jersey).
- _____, "History and Sociology in the Work of Max Weber", *British Journal of Sociology*, XXVII, p. 303-313.
- RUNCIMAN, W.G., (1968) *A Critique of Max Weber's Methodology of Social Science*, Cambridge University Press.
- SABINE, George, (1973) *A History of Political Theory*, Dryden Press, Illinois, 4.ª ed., revista e ampliada por **Thomas L. Thorson**.
- SCHUTZ, **Allfred**, (1968) "Elaboracion de los Objetos Mentales en el Pensamiento de Sentido Comun", *in*: **Irving L. Horowitz** (org.), *Hkoria y Elementos de la Sociologia del Conocimiento*, EUDEBA. Buenos Aires, vol. 1, p. 98-115.
- _____, (1972) *The Phenomenology of Social Life*, Heinemann, Londres.
- SIMMEL**, Georg, (1955) *Conflict and the Web of Group-Affiliations*. The Free Press, **Glencoe, Illinois**.
- _____, (1964) *The Sociology of Georg Simmel — translated, edited and with an introduction by Kurt H. Wolff*, Free Press/Macmillan, Nova York (edicao "paperback").
- _____, (1968) *Das Individuelle Gesetz — Philosophische Exkurse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- STARK, Werner**, (1961) *Historia de La Economía en su Relacion con el Desarrollo Social*, FCE, Mexico.
- STERN, Henri**, (1971) "Religion et Societe selon Max Weber", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, X, n.º 4.
- TAUBES, Jacob**, (1969) "Kultur und Ideologie", *in* Th. W. Adorno (org.), *Spdtkapitalismus oder Industriegesellschaft?* F. Enke Verlag. **Stuttgart**.
- TENNBRUCK, Friedrich H.**, (1958) "Georg Simmel", *in*: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 10, n.º 4, p. 587-614.
- _____, (1959) "Die Genesis der Methodologie Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, XI, n.º 4.
- _____, (1965) "Formal Sociology" *in*: **Lewis A. Coser** (org.) *Georg Simmel*, Prentice-Hall, New Jersey, p. 29-39.
- TURNER, Bryan**, (1977) "The Structuralist Critique of Weber's Sociology", *British Journal of Sociology*, XXVIII: I-16.
- VON FERBER, Christian**, (1959) "Der Werturteilstreit 1909-1959", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, XI, n.º 1.
- WEBER, Max**, (1972) *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (**Paul Siebeck**) Tiibingen, 52 edicao revista.
- _____, (1972a) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr (**Paul Siebeck**), Tubingen, 62 edicao, volume I.
- _____, (1973) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (**Paul Siebeck**), Tubingen, 42 edicao. Traducao para o frances de trechos selecionados em Max Weber, *Essais sur la theorie de la science*, Plon, Paris, 1965, traducao e introducao de **Julien Freund**.
- WINCH, Peter**, (1967) *The Zdea of a Social Science*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- WINDELBAND, Wilhelm**, (1949) *Preludios Filosoficos*, Santiago **Rueda**, Buenos Aires.
- _____, (1970) "Geschichte und Naturwissenschaft", *in*: **H. G. Gadamer** (org.). *Philosophisches Lesebuch 3*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, p. 219-234.
- WOLFF, Kurt H.**, (1964) "Introduction", *The Sociology of Georg Simmel, Translated, edited and with an introduction by Kurt H. Wolff*, Free Press/Macmillan, Nova York.
- WRIGHT MILLS, Charles**, (1962) *A imaginação sociologica*, Zahar Editores, Rio.

Neste trabalho os textos de Max Weber sao sempre citados nas edicoes originais. Entre os utilizados com maior frequencia, os seguintes tem traducao brasileira disponivel:

- A ética protestante e o espirito do capitalismo*, traducao de **M. Irene de Q.F. Szmrecsányi** e **Tamás I.M.K. Szmrecsányi**, Livraria Pioneira Editora, Sao Paulo, 1967.
- "A psicologia social das religiões mundiais", "Rejeicoes religiosas do mundo e suas direcoes", "Política como vocacao" e "Ciencia como vocação", incluídos em: **Max Weber**, *Ensaio de Sociologia*, volume organizado por **Hans Gerth** e **C. Wright Mills**, traducao de **Waltensir Dutra** com revisao técnica de **Fernando Henrique Cardoso**, Zahar Editores, Rio, 2.ª ed., 1971.
- "A objetividade nas ciencias sociais", em **Gabriel Cohn** (org.), *Max Weber, Coleção "Grandes Cientistas Sociais"*, direcao de **Florestan Fernandes**, Editora Atica, Sao Paulo, 1979.

Índice onomástico

- Adorno, Theodor, **4,5**
Alemanha imperial e a revolução industrial, A (Veblen), 12
Arato, Andrew, 58
Arendt, Hannah, 133
Aron, Raymond, **15, 40**, 41, 100, 101
Ashby, Ross, 32, 34
Ashcraft, **Richard**, **78**, 131
Aventuras da dialética (Merleau-Ponty), 136
- Baumgarten, Eduard, 3, 79, 105, 147
Bendix, Reinhard, 115, 137
Benjamin, **Walter**, 112, 129, 130
Bentham, Jeremy, 71
Berger, Peter L., 30
Bertalanffy, **Ludwig** von, 32
Bismarck, 8
Blau, Peter, 133
Blummer, Herbert, 44
Böhm-Bawerk, Eugen, 70
Bormann, **Klaus** von, 28
Bourdieu, Pierre, 88
Bukharin, **Nicolai**, 69
Burger, Thomas, XII, 100
Burke, Kenneth, 45
- Capital, O* (Marx), 78
Carvalho Franco, Maria Sylvania, 126
Cassirer, Ernst, 16, 65, 125
- Ciencia cultural e ciencia natural (Rickert)*, 59
Cohen, Hermann, 65, 112
Comte, Auguste, 22, 70
Cosser, **Lewis A.**, 35, 36
Cunha, Mario Wagner **Vieira** da, **XIV**
- Dahrendorf, Ralf, 12, 25
Danto, Arthur, 106, 108
Debnm. Michel, XIV
Delbrück, Hans, 78
Deleuze, Gilles, 112
Diario (Gide), 45
Dilthey, Wilhelm, **15-34, 37, 39, 43**, 46, 47, 52, 55, 63, 64, 79, 98, 99
Dostoievski, F., 104
Durkheim, **Emile**, **5, 25, 30**
- Ecce Homb* (Nietzsche), 106
Economia e Sociedade, 3, 47, 93, 126, 132, 133, 134, 139, 147
Engels, Friedrich, 11
Espírito das leis, O (Montesquieu), 125
Etica protestante e o espírito do capitalismo, A, 3, 5, 79, 88, 110, **141-2**
- Faoro, Raymundo, XIV
Fenomenologia do espírito (Hegel), 118

Ferber, Christian von, 73
 Fernandes, Florestan, 94
Filosofia do Direito (Hegel), 115
 Fink, Eugen, 108
 Fleischmann, **Eugène**, 74, 100, 115
 Fredenco **II**, 42
Frederico Guilherme IV, 10, 84
 Freud, Sigmund, 104, 146, 147
 Freyer, Hans, 34
 Fries, Jakob Friedrich, 58
Fundamentação da metafísica dos costumes (Kant), 60

 Gadamer, Hans-Georg, 27-30
 Gehlen, **Arnold**, 29, 30
Genealogia da moral (Nietzsche), 110
 George, Stefan, 103
 Giddens, Anthony, 78
 Gide, **André**, 45
 Glockner, Hermann, 15, 23, 37, 57
 Glucksmann, **Miriam**, 145
 Goethe, Wolfgang, 4, 7, 104
 Goffman, Erving G., 45
 Gossen, **Hermann**, 68
 Gregory, James, 79

 Habermas, **Jürgen**, 19, 32, 33, 56, 63, 64, 107-109
Halevy, Elie, 71
 Hamerow, Theodore S., 10, 11
 Hegel, **Friedrich**, 22, 56, 58, 64, 115-122, 125
 Heidegger, **Martin**, 28
 Heller, **Erich**, 103
 Helmholtz, Hermann von, 12
 Hempel, Carl, XI
Herder, J.G. von, 23, 79
Hertz, Heinrich, 12
Hirano, Sedi, 107
Historia e ciência da natureza (Windelband), 51, 54, 55
História e consciência de classe (Lukács), 6
 Hitler, Adolf, 72
 Honigsheim, Paul, 78, 104
Hughes, H. Stuart, 15

Humboldt, W. von, 16
 Hume, **David**, 126-128

Investigações sobre os métodos das ciências sociais (Menger), 69

Jameson, Fredric, 117, 118, 123
 Jaspers, Karl, 88, 140, 141
 Jellineck, Georg, 73, 74
 Jevons, **William Stanley**, 68-70
Jonas, **Friedrich**, 36, 126

Kafka, **Franz**, 23
 Kant, Immanuel, 13, 23, 56-58, 60, 61, 64, 126
 Keynes, John Maynard, 69
 Knapp, Georg F., 72
Knies, Karl, 68, 77, 79, 81, 88, 99

 Landmann, Michael, 39
 Liefmann, Robert, 102
Limites da conceptualização na ciência natural (Rickert), 59
 Lotze, Hermann, 57
 Lowell, **Terry**, 137
 Luckman, Thomas, 30
 Luhman, Niklas, 30-34, 92
Lukács, Georg, 6, 12, 37, 40, 45, 46, 104, 105, 115, 136
 Lutero, Martinho, 17, 133

 Mach, Ernst, 12
 Mandeville, Bernard, 69
 Mann, Thomas, 4, 45, 105
 Mannheim, Karl, 10
 Maquiavel, 149
 Marcuse, Herbert, 100, 101
 Marx, Karl, XI, 4, 8, 39, 78, 79, 105, 122, 136, 145
 Mead, Herbert George, 44
 Meinecke, Friedrich, 10
 Menger, Carl, 68-72, 90
 Merleau-Ponty, Maurice, 136
 Merton, Robert K., 45
Mestres cantores, Os (Wagner), 4
 Meyer, **Conrad** Ferdinand, 104
 Michels, Robert, 112

Mill, John Stuart, 15
 Mitzmann, Arthur, 103, 105, 147
 Moliere, 129, 130
 Mommsen, Theodor, 11
 Mommsen, Wolfgang, 8, 11, 78, 100, 102
 Montesquieu, 125
Morte em Veneza (Mann), 45
 Myrdal, Gunnar, 68
 Nietzsche, **Friedrich**, 4, 7, 8, 15, 24, 37, 100-113, 115, 129
 Novalis, 149

 Oliveira Filho, Jose Jeremias, de, XII

Para além do bem e do mal (Nietzsche), 102, 106
 Park, Robert E., 44
Parsons, Talcott, 30, 31, 33, 91, 92, 94
 Plessner, Helmuth, 8
 Poulantzas, Nicos, 116
Problemas da Filosofia da História (Rickert), 59
Prolegomenos a toda Metafísica futura (Kant), 60

 Rammstedt, Otthein, 35
 Ranke, Leopold von, 10, 23
Regras do método sociológico, As (Durkheim), 25
 Rickert, Heinrich, XII, 48, 51, 55-65, 82, 98, 100, 101, 102, 108
 Ricoeur, Paul, 28
 Rilke, Rainer Maria, 103
 Roll, Eric, 69
 Roscher, Wilhelm, 67, 68, 77-79, 81, 88, 89
 Roth, Guenther, 73, 89, 90, 131, 138
 Runciman, W.G., 74, 92, 93

Índice onomástico — 161
 Sabine, George, 127
 Schleirmacher, Friedrich, 34
 Schmoller, Gustav, 68, 70, 72, 102
 Schopenhauer, A., 103
 Schumpeter, Joseph A., 67
Schutz, Alfred, 41, 92
 Simao, Azis, XIV
Simmel, Georg, 18, 19, 24, 30, 33, 34, 35-50, 65, 71, 85, 86, 103, 112
 Simon, Herbert A., 32
Sistema de Logica (Stuart Mill), 15
 Smith, Adam, 69, 71
Sociologia da Religião, 79, 88, 141
 Sombart, Werner, 34, 73
 Spengher, Oswald, 79
 Stark, Werner, 68, 70
 Stern, Henri, 79

 Taubes, Jacob, 112, 113
 Tennbruck, Friedrich H., 42, 43, 48, 69, 72, 74, 88, 100
Teoria geral do Estado (Jellineck), 74
 Toennies, Ferdinand, XI
 Tolstói, L, 104
Tristão e Isolda (Wagner), 3
 Turner, Bryan, 146

Veblen, Thorstein, 12
 Virchow, Rudolph, 11

 Wagner, Adolf, 72
 Wagner, Richard, 3-5
Walras, **Léon**, 68, 70
 Weffort, Francisco C., XIV
 Winch, Peter, 92, 93
 Windelband, Wilhelm, 48, 51-65, 80
 Wittgenstein, Ludwig, 93
 Wolf, Kurt H., 43, 45
 Wright Mills, Charles, 20, 113