

Universidade Federal de Minas Gerais

Max Weber, o conhecimento sociológico da história:
uma interlocução com a filosofia hegeliana

Dissertação apresentada ao Programa de
Mestrado em Sociologia da Universidade
Federal de Minas Gerais, sob orientação do
professor Renarde Freire Nobre.

Daniel Vasconcelos Campos

Maio de 2006

“Não é um gênio que vos escolherá, vós mesmos escolhereis vosso gênio. Que o primeiro designado pela sorte seja o primeiro a escolher a vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor: cada um de vós, consoante a venera ou a desdenha, terá mais ou menos. A responsabilidade é daquele que escolhe. Deus não é responsável”

Platão

“cada qual considera claras as idéias que estão no mesmo grau de confusão que as suas”

Marcel Proust

Índice

Introdução	3
1. Uma referência para a análise da teoria de Weber: a ciência de Hegel	8
1.1. Conhecimento e fenomenologia	8
1.2. A ciência do espírito	13
1.3. A história universal	15
1.4. O contraponto com Leopold von Ranke	19
1.5. Uma relação entre fenomenologia e ciência	24
2. Panorama do método compreensivo: a sociologia weberiana	30
2.1. A sociologia compreensiva	30
2.1.1. Orientações teóricas: entre o historicismo e o neo-kantismo	33
2.1.2. Realidade e disposições metodológicas	35
2.1.2.1. Conceito	37
2.1.2.2. Tipo ideal	40
2.1.2.3. Valor	43
3. Estrutura e indivíduo na concepção weberiana de história	47
3.1. História	47
3.2. Estrutura	51
3.3. Indivíduo	65
3.3.1. Sentido	66
3.3.2. Causalidade	70
4. A racionalidade na história	74
4.1. Racionalidade e método	74
4.1.1. O conceito de racionalidade	76
4.1.2. Relatividade e modernidade da razão	80
4.2. Racionalização e consciência	82
Conclusão	91
Bibliografia	94

Introdução

Dividindo-se em diferentes fases ou unificando-se numa tendência interdisciplinar, o pensamento de Max Weber transita por diferentes ramos das ciências sociais e culturais. Ainda que a fundamentação e a prática de uma abordagem sociológica determinem seu campo de atuação mais famoso, ele também é marcado, de maneira decisiva, pela discussão de outras disciplinas, no meio das quais a sociologia não se distingue totalmente. Sobretudo, é preciso destacar o interesse de Weber pela economia e pela história, cuja constatação, com alguma frequência, levou os comentadores de sua teoria a reconhecê-lo como economista ou historiador por essência, a despeito de sua identificação com a sociologia. Definida aqui a intenção de observar as perspectivas histórica e sociológica de seu pensamento, pede-se licença para que seja negligenciada a análise do economista.

Os primeiros trabalhos de Weber sequer mencionam a sociologia e, não raro, identificam-se como estudos em história. A passagem desta disciplina para aquela, no desenvolvimento de sua teoria, parece acontecer mais como releitura do que como ruptura efetiva, sendo que muito do historiador se conserva nas pretensões científicas do sociólogo. Como se nota na “Introdução” aos *Ensaio Reunidos sobre a Sociologia da Religião*, um dos últimos momentos de sua produção textual, Weber manifesta a pretensão de ser (e a certeza de ter sido) sociólogo mas também historiador.

Nesta dissertação, se não uma unidade, busca-se discernir ao menos uma continuidade entre as diferentes épocas do pensamento de Weber. Procuram-se as bases de sua sociologia num debate da história e, também, a singularidade de sua proposta epistemológica, mediante algumas matrizes teóricas que a antecedem nesse debate. Particularmente, é sugerido um diálogo, em que se investigam afinidades e contradições, entre os fundamentos da sociologia weberiana e a dimensão filosófica da história propugnada por G.W.F. Hegel. Através da confrontação com uma das tradições teóricas que, na “Alemanha reconstruída”, norteiam a discussão sobre a história, pretende-se localizar o pensamento de Weber no contexto intelectual em que é formulada sua idéia de saber sociológico. Nesse sentido, não ambicionando competir com esforços interpretativos realizados em outras direções (dos quais o mais comum talvez seja uma filiação, ainda que

circunstancial, do ponto de vista weberiano a concepções teóricas kantianas ou neo-kantianas), e repetindo o que fez Jaspers (1977), confere-se uma identidade de “historiador universal” ao sociólogo que assume o “espírito” (entenda-se, a cultura) como matéria a ser discutida: “nas ciências sociais, trata-se da intervenção de fenômenos espirituais, cuja ‘compreensão’ por revivência constitui uma tarefa especificamente diferente da que poderiam, ou quereriam, resolver as fórmulas do conhecimento exato da natureza.” (Weber, 1986a: 90).

Como essa passagem faz notar, não são poucas as reservas com que Weber presente a possibilidade de conhecimento da realidade. Jaspers (1977: 127), em seu esforço de interpretação da teoria weberiana, enxergou nela a manutenção de uma espécie de “medo do real”, cujo resultado seria um projeto científico avesso a quaisquer visões essencialistas. Efetivamente, o ideal weberiano de conhecimento científico reage contra a fundamentação metafísica da discussão epistemológica, o que se reflete numa grande preocupação com que se estabeleça claramente a insuficiência conceitual do saber produzido pelas ciências sociais. Nesse sentido, entende-se a posição crítica de Weber diante do sistema filosófico hegeliano, do qual se denunciam o *emanatismo* e o *panlogismo*. Apesar de tal posição, bem como das divergências que ela anuncia, espera-se ainda que não esteja totalmente vedada a possibilidade de estudo aqui sugerida. Com Sica (1988: 27), supõe-se o influxo do contexto de discussões epistemológicas vivido por Weber sobre sua visão de ciência e pergunta-se que espécie de relação pode haver entre sua teoria e a de Hegel.

Deve-se dizer que o impulso inicial deste trabalho deu-se pela pretensão de encontrar, nas idéias de Weber, mais afinidades com o pensamento hegeliano do que geralmente se assume, ou seja, mais que sua mera admiração pela arquitetura abstrata do filósofo, ou ainda, mais que nenhuma afinidade. Contudo, adianta-se que, em maior quantidade, ao invés das afinidades procuradas, são visíveis as diferenças. Contrariando a proposta que lhe dá origem, em atenção ao que foi efetivamente encontrado durante a pesquisa, o resultado deste trabalho está mais próximo da constatação do que é divergente entre os pontos de vista de Weber e Hegel.

Para comparar suas teorias, questiona-se como um e outro sugerem a relação entre ciência (o saber que defendem) e consciência (a idéia geral que têm do saber). Em Hegel,

esse problema se traduz na conjunção da ciência do espírito com a fenomenologia. Em Weber, das ciências culturais com o pressuposto de que as ações individuais possuem um sentido subjetivo.

Ambos concebem uma posição para o indivíduo, para o portador da consciência, no mundo da cultura. Em contraste com o hegeliano, cujo pensamento reflete diretamente o imperativo da substância e reproduz um momento da cultura, o indivíduo presente na teoria de Weber caracteriza-se como responsável pelo provimento de sentido à realidade, é um ponto de partida para que o mundo das ações seja traduzível nos termos de uma fundamentação subjetiva e, portanto, para a fixação do método compreensivo como o que deve ser adotado pelo sociólogo.

Isso não impede que, a exemplo de Hegel, Weber trabalhe a história através de generalizações fundamentalmente conceituais. Apesar de ter a ação individual como principal elemento de ancoragem filosófica, suas análises do “sentido subjetivamente visado” pressupõem a validade de um substrato normativo, um contexto de diretivas coletivamente aceitas, em que o agir, condicionado a estruturas, é destituído da multiplicidade real (seria irreal, para Hegel) de suas justificativas e situado dentro de grandes tendências históricas.

Na tentativa de aprofundar a investigação sobre a existência de uma teoria do conhecimento na perspectiva científica de Weber e questionar as suas semelhanças ou dessemelhanças com relação à filosofia hegeliana, também o tema da racionalidade é abordado neste texto. Conceito de difícil apreensão, nem sempre definido com clareza, a racionalidade é uma referência decisiva para o questionamento daquilo que Weber entende tanto por saber científico como por saber da consciência (dos indivíduos que compõem o mundo social), um elemento fundamental para proposição do sentido das ações e para que se observe o encadeamento das bases da metodologia compreensiva com uma dimensão de subjetividade caracteristicamente moderna. Quando Weber, numa fórmula comparável à que Hegel utiliza em sua noção de história (posto que, no pensamento de ambos, é possível encontrar uma idéia de “racionalização”), aplica seu conceito de racionalidade a uma tese para o desenvolvimento específico da Europa ocidental (incluindo o caso da Nova Inglaterra), pode ser entrevisto o estabelecimento de uma matriz de conhecimento única, em

que se definem ciência e consciência como dimensões modernas, orientadas por um mesmo princípio, pela mesma racionalidade.

Na problematização weberiana da modernidade, através da idéia de racionalização, é observável uma hipótese de distanciamento da percepção humana com relação à naturalidade das coisas, a partir de que é possível cogitar a fundamentação conceitual de um conhecimento moderno, consciente de si mesmo (de sua artificialidade), que rejeita o contato direto com a verdade. A perspectiva científica de Weber sustenta-se numa atitude de reserva: “Nada há de certo de mais perigoso que a *confusão* entre teoria e história, nascida dos preconceitos naturalistas” (1986a: 110). Essa negação da comunicação direta entre realidade e conceitos pode ser vista por meio de uma metáfora, uma das que Zenão de Eléia, no século V a.C., usa para ironizar as teses pitagóricas. Nela, apresenta-se o paradoxo: mesmo Aquiles, o homem mais rápido de todos, não pode alcançar uma tartaruga se der a ela uma vantagem, dado que a trajetória que os separam, qualquer que seja, pode ser dividida infinitamente. O objetivo de Zenão, com essa metáfora, é mostrar o absurdo de que se tomem operações matemáticas por verdade; em troca, ele oferece uma noção de essência — a unidade primordial de tudo que existe. Em alguma medida, denunciando os enganos da consciência, Hegel também se depara com essa imagem essencial, mas Weber, quando distingue conceito e realidade, a rejeita. A discussão que se segue é sugerida, então, como tentativa de observar, na teoria weberiana, uma reorganização do ponto de vista cultural da história após considerada a perda da referência metafísica.

No primeiro capítulo, pretende-se estudar o pensamento de Hegel, particularmente a relação entre sua teoria fenomenológica e sua proposta de ciência do espírito. O objetivo desse capítulo é tentar entender como a filosofia hegeliana define a história e, nessa definição, como o indivíduo (consciência) é posicionado dentro de uma dimensão universal (espírito). Com isso, espera-se operacionalizar a comparação das teorias de Weber e Hegel.

No segundo capítulo, discute-se, em termos gerais, a proposta weberiana de ciência compreensiva, sendo cogitadas suas afinidades com outras matrizes teóricas além da hegeliana, a saber, o historicismo e o neo-kantismo.

No terceiro, a exemplo do que é sugerido no primeiro para estudo do ponto de vista hegeliano, considera-se a problematização weberiana da história, em cuja referência é investigada a possibilidade do uso de elementos estruturais pelas ciências da cultura e questionado qual o papel do conceito de indivíduo para elas.

No último capítulo, o trabalho se volta para um dos principais fundamentos do pensamento de Weber, a idéia de racionalidade. Com cujo estudo, pretende-se completar a noção de indivíduo tratada no capítulo anterior e, a partir disso, abordar a hipótese em que Weber sugere o desenvolvimento histórico da cultura ocidental.

Ao final de cada um dos três últimos capítulos, tem lugar a tarefa de comparar alguns pontos das teorias weberiana e hegeliana.

Na conclusão, é apresentada uma breve síntese do trabalho, em que relacionam-se as disposições epistemológicas de Weber e de Hegel, tendo em vista a forma que cada qual confere à abordagem científica da história.

1. Uma referência para a análise da teoria de Weber: a ciência de Hegel

Quanto ao pensamento de Hegel, discute-se agora uma dimensão filosófica da história, com a qual pretende-se orientar o posterior estudo das idéias de Weber. A partir do conceito de fenomenologia, coloca-se em questão a forma como Hegel apresenta sua noção de conhecimento. Neste capítulo, faz-se uma tentativa de associar as idéias hegelianas de *fenomenologia e ciência do espírito*, sendo questionada, particularmente no que se refere a sua proposta investigativa da história universal, uma ligação entre teoria do conhecimento e perspectiva epistemológica.

1.1. Conhecimento e fenomenologia

A teoria de Hegel, no momento em que trabalha o assunto da fenomenologia, deixa transparecer um controverso interesse pela consciência. Hyppolite (1999), em sua tentativa de entender a “Fenomenologia do Espírito” e situá-la no sistema filosófico de Hegel, chama atenção para uma aparente incoerência entre diferentes épocas do pensamento do filósofo: enquanto, na “Fenomenologia do Espírito”, é ressaltada a importância de uma problematização da consciência, nas obras posteriores, dissociam-se os saberes fenomenológico e filosófico. Esse é um problema para interpretação, pois Hegel não diz claramente qual é a função da fenomenologia em seu sistema, e a questão da consciência efetivamente parece perder força com o amadurecimento de sua teoria.

No próprio título “Fenomenologia do Espírito”, quando se tenta relacionar esse trabalho com outros momentos da obra de Hegel, pode ser cogitada uma contradição. Ao ser reduzida a fenomenologia, na “Propedêutica” e na “Enciclopédia” (Hyppolite, 1999: 73-78), ao que era a primeira parte do texto da “Fenomenologia do Espírito” — ou seja, às figuras da *consciência*, da *consciência de si* e da *razão — o espírito*, pertencente à segunda parte, fica de fora do conceito. Daí a estranheza que pode causar a idéia contida naquele título, quando se tem a intenção de entender a obra hegeliana como sistema coeso.

Efetivamente parece heterodoxo falar de fenomenologia utilizando a referência de Hegel e não de Kant, Fichte ou, sobretudo, Husserl — este cuja alusão é quase iconográfica

para o termo. Isso talvez aconteça por a proposta da fenomenologia hegeliana não ser tão “decidida” quanto as que esses outros autores apresentam. Ela não restringe o saber filosófico à investigação da consciência. Note-se que, na “Fenomenologia do Espírito”, não se trata apenas da consciência, há também o *espírito*, já mencionado, e ainda a *religião* e o *saber absoluto*¹.

O conceito de fenomenologia, na “Enciclopédia” ou na “Propedêutica” de Hegel, designa unicamente uma filosofia da consciência, não mais compreendendo as *figuras* que expressam a verdade (espírito, religião e saber absoluto). A partir disso, nota-se uma ruptura em seu pensamento: o objeto principal do saber filosófico são essas figuras e não mais a consciência. Isso não significa que, com relação à “Fenomenologia do Espírito”, Hegel cria um panorama conceitual inteiramente novo. Mantendo suas definições, ele apenas oferece uma distinção mais clara entre fenômeno e verdade. E, quando realizada essa distinção, a fenomenologia parece transformar-se num peso morto: o saber fenomenológico perde importância para a filosofia que se assume como especulação da verdade.

Nesses termos, apresenta-se um dilema teórico que não existe em Kant ou Fichte². Enquanto esses autores constroem sua filosofia como teoria do conhecimento, ou seja, como interesse pela consciência, Hegel defende uma forma de reflexão que, à primeira vista, não depende de qualquer idéia de conhecimento. Se, para Kant, a consciência interfere inevitavelmente na possibilidade de apreensão da realidade e, para Fichte, ela é o princípio criador de toda realidade, em Hegel, ela se torna um nível primário tanto de criação como de relação do sujeito com uma imagem de mundo. Não mais se trata, nesse caso, de um nível particular e imperfeito de contato com a realidade, como era em Kant, mas de um momento incompleto da verdade transcendental. Para Hegel, o estudo da consciência não estabelece um limite para a filosofia, pois o saber verdadeiro, como ciência do espírito ou do Absoluto, ultrapassa o saber da consciência.

No que um idealismo à maneira hegeliana tem de peculiar, encontra-se a possibilidade de distinguir teoria do conhecimento e ciência. Essa distinção é entendida,

¹ “Consciência”, “consciência de si”, “razão”, “espírito”, “religião” e “saber absoluto” são os capítulos em que Hegel divide sua “Fenomenologia do Espírito” (1966).

aqui, como uma adaptação do par aparência/realidade³, que, em Hegel, pode ser visto na separação entre consciência e filosofia. A partir disso, tomando emprestada a questão de Hyppolite (1999: 72): “se a filosofia de Hegel é em si mesma uma *Fenomenologia* ou uma *Ontologia*”, parece evidente que, ao refletir uma necessidade de falar do verdadeiro, ela se identifica mais como ontologia. A fenomenologia, por sua vez, aparenta ser apenas um resíduo da discussão idealista característica do contexto intelectual vivido por Hegel. Ela não define, como acontece em Kant, qualquer dilema inexorável a partir do qual a verdade deva ser vista como um mistério para o entendimento humano, mas traduz a atitude comum (que não é definitiva) de um saber que se engana sobre suas próprias categorias.

O que se sugere na primeira parte da “Fenomenologia do Espírito”, no que diz respeito à definição de consciência, não contém grandes surpresas relativamente aos parâmetros que a “Crítica da Razão Pura” de Kant já havia estabelecido ao idealismo; o fundamento é o mesmo: o mundo sentido pela consciência está dentro dela própria. O que há de diferente, sobretudo quando se observam os trabalhos que Hegel produziu posteriormente à “Fenomenologia do Espírito”, é que ele propõe um olhar do lado de fora desse mundo. E uma idéia de ciência definida nesses termos situa a consciência como engano processado por uma forma vulgar de pensamento. Para Hegel, apesar da fenomenologia (que por algum motivo não é desconsiderada), um trabalho ontológico é possível e necessário.

Hegel (1966) pensa seu conceito de consciência a partir de um princípio dialético: a experiência transforma verdades em ilusões que, assim, dão lugar a novas verdades. A *dialética* é um processo em que o “conceito” estranha o “objeto”, ou seja, o pensamento estabelece as bases de um mundo que, ganhando materialidade em verdades temporárias, parece anterior ao próprio pensamento. Esse processo (“negação”) repete-se indefinidamente; uma história da consciência (fenomenologia) funda-se na idéia da sucessão entre convicção e dúvida. O homem sente, percebe e entende o mundo de diversas

² A relação que se apresenta, aqui, entre os pontos de vista de Hegel, Kant e Fichte sobre a fenomenologia tem como base a forma como Hyppolite (1999) a sugere.

³ A idéia desse “par filosófico” pode ser encontrada, por exemplo, em Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996: 78), em que aparece para designar uma posição fenomenológica. Tem-se, contudo, consciência de que a mesma distinção é utilizada em outros momentos para acusar uma postura metafísica, como em Nietzsche (1998: 16). Isso não configura, entretanto, uma contradição: a distinção é um ponto de partida comum para as opções pela aparência (fenomenologia) ou pela realidade (metafísica).

formas, sendo que a morte de uma significa a concepção de outra. Assim, a consciência é um alheamento de si mesma, ela se nega numa imagem do mundo que parece ser real, mas que, na verdade, nunca deixa a condição de fenômeno; e, mesmo quando reconhece sua própria existência (consciência de si), ela o faz unicamente em relação a essa imagem do mundo, vendo-se como parte dela e não o contrário.

O princípio da dialética é colocado na base da relação do homem com a realidade, que, a rigor, não é mais do que a sua relação consigo mesmo. A razão, como síntese dessa dialética, é um esclarecimento, ou a “atitude positiva” da consciência de si, que, se antes podia ser reconhecida unicamente pela negação⁴, agora identifica a realidade como sua própria expressão. Com isso, o conceito hegeliano de consciência inverte o que Kant sugere através da idéia de que as verdades da razão são anteriores a qualquer experiência sensível. A razão, enquanto síntese dialética, precisa de uma prática para que possa existir. Ela deixa de ser vista como categoria *a priori*, mas também não representa uma ruptura com o idealismo, pois Hegel considera que toda prática consiste na manifestação do próprio pensamento⁵. A realidade nunca deixa de ser abstrata e a razão apenas permite que ela seja percebida enquanto tal.

Já em sua noção de fenomenologia, Hegel afirma ser possível uma apreensão completa da realidade; se esta não se distingue do pensamento, não há obstáculo natural para que seja compreendida, há apenas o engano da consciência. O *Dasein* (Hegel, 1966: 61), ou “ser aí”, como manifestação imediata da natureza, não tem qualquer significado para a consciência e não encerra, portanto, uma limitação a que se chegue à certeza da razão. Nesse sentido, pode-se afirmar, com Hyppolite (1999: 78), que, no pensamento hegeliano, a fenomenologia é uma “introdução geral a todo o sistema do saber absoluto”. A partir dela, é possível vislumbrar a verdade do espírito. Mas isso já significa que o nível da consciência foi transcendido. Para Hegel, a fenomenologia não parece conter, em si, qualquer preocupação com o espírito, ela corresponde a uma tentativa puramente descritiva de observar aquilo que a consciência define como sendo a realidade, que, por ser fruto de

⁴ Hyppolite (1999: 83-84) sugere uma complexificação quanto à forma de definir a consciência de si: ela surge como manifestação de uma vontade, em que a realidade é “somente um meio com vistas à satisfação de seus (da consciência) desejos”. O desejo que se projeta sobre o mundo experimentado é, pois, a forma de afirmação de um interesse da consciência por ela mesma.

uma atitude negativa, serve como espelho para definição do que deve ser a consciência. Disso, pode-se extrair uma relação entre o *saber* e seu *objeto*, em que um e outro só têm sentido na medida em que existe uma referência entre eles. A fenomenologia se interessa diretamente pelo objeto da consciência, pelo mundo criado por ela, em cujos termos se vê refletido um saber específico. A tarefa da fenomenologia é uma apreensão direta desse mundo e, portanto, não comporta a formação de instrumentos cognitivos de qualquer espécie — pois, se o fizesse, manifestaria a crença em que o pensamento, quando os observa, modifica os objetos que ele mesmo criou.

A perspectiva fenomenológica abre caminho para o ponto de vista da *razão observante*, que transforma o mundo sensível em conceitos e que “converte, portanto, o pensamento em um pensamento que é ou o ser em um ser pensado e afirma, de fato, que as coisas só possuem verdade como conceitos.” (Hegel, 1966: 150). A fenomenologia somente sugere questões sobre os objetos da consciência, mas, com isso, não é remetida a um tratamento do natural, trabalhando sempre com conceitos. Os termos de uma teoria do conhecimento extraída do pensamento hegeliano não se distanciam definitivamente da posição teórica assumida por Kant, visto que, neles, as possibilidades de observação da realidade também estão limitadas ao nível dos conceitos. A diferença é que, no caso de Hegel, (o que o faz estar mais próximo de Fichte) toda a realidade do espírito está contida nos limites conceituais. A observação, portanto, só não modifica as coisas porque não existe realidade independente da ação de observar.

O conhecimento, nesse aspecto, é uma problematização que tem por assunto seus próprios conceitos, ao mesmo tempo em que nasce deles. A possibilidade de conhecer vale para toda a realidade. Não há uma essência por trás desta que não traga consigo um fundamento pragmático: ela existe para que seja conhecida. E, preservando-se a dimensão dialética da teoria hegeliana, o conhecimento só faz sentido quando é conhecimento sobre a realidade; ele reflete unicamente a função de conhecê-la, só podendo realizar-se enquanto tal na medida em que encontra um objeto para si. Mas então, em que medida o estudo da verdade transcende o questionamento da consciência? Como o saber filosófico supera a teoria do conhecimento, lançando-se ao tratamento de uma dimensão ontológica, em que se

⁵ “(...) su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta hacia ella como idealismo”

descobre a realidade mas também o engano nas manifestações da consciência? No que se segue, procuram-se respostas para essas questões.

1.2. A ciência do espírito

A ciência do espírito, na filosofia de Hegel, expressa uma escolha pelo questionamento da história. Com essa referência, define-se o material a partir de que se deve pensar a manifestação do Absoluto, que, enquanto princípio traduzido numa idéia de espírito objetivo⁶, aparece efetivamente na história. A consciência deixa de ser um tema fundamental para a filosofia, o que não impede que o princípio da racionalidade se transfira como um legado para a problematização da ciência do espírito. Isso se faz, como indicado no trecho abaixo, não no sentido de um recurso heurístico, mas, de maneira análoga ao que ocorre à consciência, na medida em que a razão pode ser vista como uma essencialidade da história:

“O único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história; é a simples idéia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional. Essa convicção, essa idéia, é uma ‘pressuposição’ em relação à história como tal; na filosofia isso não é um pressuposto. Mediante o conhecimento especulativo, comprova-se que a razão — ficamos com essa expressão sem discutir a relação e a ligação com Deus —, a substância como força infinita, é em si mesma a matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também a forma infinita da realização de seu próprio conteúdo. A substância é, pois, aquilo através do qual e no qual toda realidade tem o seu ser e sua existência.” (Hegel, 1995: 17)

A razão aparece, nesses termos, como *substância* que organiza numa *força infinita* a complexidade tanto da natureza como do espírito. Isso implica que haja uma única motivação para qualquer espécie de acontecimento. E ainda que Hegel tenha evitado, nesse momento, uma explicação divina para a motivação racional da vida, a sua tentativa de

(Hegel, 1966: 143).

⁶ Hyppolite (1999: 77) diz sobre o espírito objetivo: “o espírito que já não é somente interior, mas se tornou um mundo espiritual, existindo como instituições morais e políticas, como os povos e os Estados, a história do mundo.”

estabelecer uma analogia entre “vida natural e espiritual” só poderá encontrar fundamento nesse tipo de explicação:

“Mas a sabedoria divina, isto é, a razão, é idêntica nas grandes e pequenas coisas, e nós não precisamos considerar Deus por demais fraco por utilizar a sua sabedoria nas grandes coisas. Nosso conhecimento visa ganhar noção de que o fim da sabedoria eterna se produziu à base da natureza e do espírito real e ativo no mundo.” (Hegel, 1995: 21)

Afirmando que também o espírito deve ser entendido a partir de um fundamento racional, Hegel iguala, em termos de justificativa, as problematizações da história e da natureza: ambas se sustentam na mesma verdade, ou seja, numa racionalidade divina. É uma providência justa o que, em última análise, garante a racionalidade da vida espiritual. O que Hegel propõe, com sua noção de ciência do espírito, é uma *teodicéia*⁷, em que a observação da história (ou do princípio racional da história) produz as evidências da manifestação divina. Com isso, o primeiro elemento que surge com importância para unificar o sistema hegeliano parece ser a razão. Ela não existe no momento da consciência propriamente dita, mas a fenomenologia a traz como uma “descoberta” da experiência da consciência que, a partir daí, serve para orientação das operações do espírito.

O conceito de substância, já mencionado acima, serve como elemento para a afirmação da moralidade de um *povo*, definindo-se a consciência pela aprendizagem dessa moralidade. Uma *substância ética* (Hegel, 1966: 203) é, nesses termos, o resultado da síntese racional da operação fenomenológica e conduz o pensamento para uma história da humanidade. Uma idéia de cultura pode ser extraída do momento em que a consciência se torna parte do espírito: ao mesmo tempo, ela (a cultura) é o resultado da história da consciência e a prática de uma teodicéia. O sistema de Hegel, nesse ponto, distancia-se decisivamente do idealismo kantiano, já que, enquanto afirma a predominância do pensamento sobre tudo o que diz respeito ao homem⁸, interessa-se por uma ética, que não sendo apenas a indicação do que *deve ser*, fundamenta uma ciência da cultura que não

⁷ Segundo Hyppolite (1999: 44), a imagem da história como teodicéia, uma herança de Schelling no pensamento hegeliano, representa a idéia de que a profusão das “metas individuais que os homens acreditam perseguir” reflete a realização de uma única razão.

conhece limites teóricos. Nessa perspectiva científica, os conceitos, ao falarem de si próprios, falam da realidade; isso se confirma, por exemplo, na noção de *Estado*, na medida em que ele é tido como “a vida geral do espírito, na qual — em virtude do nascimento — os indivíduos confiam e à qual estão acostumados, nele desenvolvendo a sua essência e realidade.” (Hegel, 1995: 93). O Estado é sugerido como um momento de orientação efetiva para o indivíduo, não como solução analítica. Isso parece possível, e até mesmo necessário, pelo posicionamento do indivíduo somente como portador de sua consciência⁹.

Semelhante ao conceito de Estado, também o de *povo* é apresentado como referência real para a consciência: “ele [o indivíduo] considera a maneira de ser do povo a que pertence como um universo acabado e fixo, ao qual ele deve incorporar-se” (Hegel, 1995: 66). Através desse conceito, como já foi dito, define-se uma espécie de aprendizagem moral, a partir de que a consciência se torna parte de uma substância ética e incorpora uma existência histórica. A idéia de povo, que generaliza quando absorve as individualidades, é, contudo, afirmação de uma particularidade no tempo; Hegel estende seu princípio dialético da fenomenologia para a proposição da história e prevê, com isso, um desenvolvimento objetivo pela substituição de um povo por outro.

Assim, é estabelecido algo como uma unidade para análise histórica na sugestão do espírito de um povo. A ciência do espírito torna-se o questionamento daquilo que se apresenta concretamente à observação, posto que a prática comum denuncia a legitimidade de uma substância ética. Através desse pensamento, por meio de um mesmo princípio, a filosofia hegeliana subordina a consciência ao estudo do espírito, ao mesmo tempo em que viabiliza uma imagem da história como desenvolvimento racional.

1.3. A história universal

A forma como Hegel utiliza a razão em sua teoria tem o sentido de uma problematização; através dela não se estabelece um meio ou um ponto de partida para se

⁸ “E há pensamento no sentimento, na ciência e no conhecimento, na vontade e nos instintos — desde que humanos.” (Hegel, 1995: 16).

⁹ Para Dumont (2000: 33-34), o Estado hegeliano é o momento da fusão entre o indivíduo e a sociedade, sendo que a percepção da realidade social depende unicamente de que se manifeste a vontade individual para construção de um “consenso”.

chegar à realidade, sendo direcionado o interesse especulativo da ciência para o estudo da razão enquanto tema imposto pela realidade. A ciência do espírito, quando questiona o mundo sobre seu funcionamento e suas motivações, tem o interesse fundamental de dizer como a razão se revela nele. Fixado esse propósito (em que se apresenta uma necessidade e não uma escolha), a história universal se legitima como uma maneira de observar a racionalidade do mundo. Para Hegel, essa definição contém, ainda, um significado evolutivo, em que a efetividade de um princípio racional para a história se traduz como marcha do espírito em direção à liberdade. A história é decomposta em três momentos (Hegel, 1995: 55) nos quais o espírito se relaciona com a natureza: 1) reconhecendo-a como toda a realidade, 2) separando-a de si e 3) assumindo uma posição livre, em que deixa de ter qualquer relação com ela. Contudo, a história universal não reflete um interesse pela significação própria (isolada) de seus momentos; o presente (aquele em que Hegel situa o saber filosófico) é definido como portador de todo o significado da história e, assim, a filosofia, “ao ocupar-se do verdadeiro, só tem a ver como o eternamente presente” (Hegel, 1995: 72). O tempo sugerido para análise filosófica é universal à medida que o espírito pode ser considerado uma realidade que encontra sua justificativa em si mesma; não existe espírito incompleto, sendo que seu desenvolvimento se faz apenas no sentido de uma expiação daquilo que interfere em seu auto-conhecimento.

A divisão apresentada acima, em que a história se traduz em três etapas da vida do espírito, desenvolve um sentido fenomenológico (para o indivíduo) a partir da sua associação com diferentes formas de Estado. Essas formas se localizam geográfica e historicamente (Hegel, 1995: 93): a) a primeira etapa é identificada com um padrão de Estado oriental, despótico, em que apenas o “um” é livre, ou seja, em que todos os indivíduos compartilham a mesma personalidade a partir de uma orientação patriarcal; b) a segunda é vista como o momento em que “alguns” são livres, o que se expressa no Estado aristocrático ou democrático do mundo greco-romano; c) por fim, considera-se uma circunstância em que a liberdade se realiza plenamente, para todos, na configuração que o mundo germânico dá ao Estado monárquico. Por meio dessa complexificação da noção de história, assume-se um tratamento da particularidade, em que a posição de contextos específicos na história é definida no processo de produção do espírito. Hegel toma para si a

tarefa de dizer o quanto diferentes épocas se afastam ou se aproximam da razão e, com isso, o quanto os indivíduos de diferentes épocas se afastam ou se aproximam de uma consciência de toda a história, ou seja, da consciência que corresponde ao presente do questionamento filosófico, à *modernidade*¹⁰.

Ao mesmo tempo em que se sugere esse desvelamento do espírito para uma consciência que se liberta de suas próprias limitações, pode-se considerar que, proporcionalmente, uma vontade natural é suprimida. A negação do racional se expressa através da vontade, que existe como categoria para uma orientação irreflexiva da vida dos indivíduos. Na parte da “Filosofia da História” consagrada ao “mundo oriental”, Hegel parece se preocupar sobretudo em demonstrar como uma realidade específica pode fixar suas bases no desconhecimento de um princípio racional:

“Na China, a vontade universal determina de imediato o que o indivíduo deve fazer; este a segue e obedece de forma abnegada e irrefletidamente. Caso não obedeça, se ele se separa de sua própria substância, uma vez que essa fuga não acontece pela interiorização, a punição que ele vai receber não atingirá a sua interioridade, mas apenas a sua existência exterior. Por isso, o elemento da subjetividade falta nesse todo do Estado, assim como este não se baseia na convicção. A substância é diretamente um sujeito, o imperador, cuja lei representa a convicção.” (Hegel, 1995: 108)

O exemplo do caso chinês talvez seja o mais forte para a definição hegeliana do Oriente, nele a vivência do “único” como realidade estranha ao indivíduo se manifesta com toda clareza. Executando um rapto da substância, o imperador se torna o dono da única subjetividade, outorga aos outros indivíduos, seus súditos, uma imagem pronta do mundo, uma “existência exterior”. O Estado chinês existe enquanto proposição de uma circunstância natural; é análogo à família, que, na sangüinidade, justifica-se como influência para o comportamento de seus membros.

¹⁰ No pouco que esta dissertação explora da obra de Hegel, não se recorda de um momento em que a noção de “modernidade” seja efetivamente trabalhada. Aqui, propõe-se o termo para identificar o tempo de Hegel, em que ele mesmo se reconhece — o contexto de sua filosofia. Seria leviano utilizá-lo para representar uma disposição verdadeira de seu pensamento (até porque não se sabe se em algum momento Hegel o apresenta em significação diversa da trabalhada aqui). Sugere-se, portanto, uma função analítica para o termo, com que se pretende promover a comparação: modernidade de Hegel/modernidade de Weber, significando: época científica, para Hegel/época científica, para Weber.

Nesse exemplo, percebe-se como o conceito de vontade situa a realidade numa substituição da consciência do espírito (subjatividade) por uma ordem que se insinua como natural. Através dele, Hegel oferece um contraponto para a manifestação da racionalidade na história; o que significa, num raciocínio dialético, a negação do princípio que orienta a realidade. O irracional, como desconhecimento do verdadeiro, representa uma situação primitiva no desenvolvimento do espírito.

Menos nítida é a maneira como a irracionalidade é vista em outro caso do mundo oriental, o indiano, em que já não cabe a afirmação de que, à existência espiritual, está sobreposta uma imagem natural do mundo. Para Hegel (1995: 123), a personalidade do indiano se explica num “idealismo da imaginação”, que é o pensamento que sonha e constrói a realidade com base na negação do indivíduo. A consciência segue dominada pelo fenômeno, já que não pode perceber a si mesma. Mas a substância não se configura mais como uma moralidade ordenada relativamente ao imperador, como foi sugerido para a China. Então, despojada da imagem objetiva da família, ela tem unicamente um fundamento onírico em que se afirma uma totalidade que apenas pode ser sentida e que, por isso, não admite subjatividade. Hegel assevera que, na visão de mundo hindu, “As coisas carecem tanto de entendimento, de estabilidade finita e de relação de causa e efeito quanto o homem carece de integridade, de uma livre existência, de personalidade e de liberdade.” (1995: 124). Esse raciocínio estabelece uma relação entre as carências de racionalidade e de subjatividade: a vida não possui sentido na mesma medida em que o homem não é livre. Assim, a observação do mundo hindu acaba por se adequar à proposição de que seja estudado como se conduz a razão na história. Note-se que o reconhecimento do indivíduo é necessário para que se identifique algum grau de liberdade no contexto analisado.

Se Hegel não elimina de todo a consideração da consciência (como poder-se-ia supor através de conceitos, como o de povo, em que é indicada a prevalência de uma substância), pode ser cogitado se a visão hegeliana da história se conduz sempre por um matiz fenomenológico. Como um elemento fundamental, a consciência continua a existir para a análise histórica: é por meio dela que se pode dizer se num momento há liberdade ou não. Hegel trabalha na interface entre a consciência e a substância. Nesse sentido, fala de

indivíduos genéricos e defende ser impróprio para a apreensão filosófica da história um estudo de cunho biográfico:

“A história universal poderia ignorar inteiramente a esfera em que se situam a moralidade subjetiva e a distinção, de que tanto se tem falado, entre a moral e a política, não somente no sentido de se abster de qualquer julgamento — pois os seus princípios e a referência necessária às ações em relação a esses princípios já são em si um julgamento —, mas também deixando completamente de lado os indivíduos, sem citá-los. O que cumpre lhe registrar são os atos do espírito dos povos. As formas individuais de que ele se revestiu no domínio exterior da realidade poderiam ser abandonadas à historiografia.” (1995: 63)

Assim, a referência idiossincrática torna-se inconveniente; existindo formas gerais de pensamento que traduzem o espírito de um povo, são elas que devem compor o assunto da história universal. Os indivíduos apenas têm importância pela sua relação com a dimensão do povo, podendo-se estabelecer uma referência geral, segundo a qual os indivíduos assumem a mesma característica (se eles são livres ou não e em que medida). Essa operação permite que se trabalhe com a alusão a somente um indivíduo, ou no máximo dois: o que é livre e o que não é. Entende-se, com isso, porque então o povo é situado como foco, visto que o seu fundamento diz como serão todos os indivíduos que dele fazem parte. Dessa forma, Hegel procura se distanciar de uma postura denominada por ele como historiográfica, na qual estaria representada a preocupação em conhecer, através de uma atenção ao contexto isolado e à personagem histórica, verdades particulares e independentes umas das outras. Esse ponto de vista entende-se aqui como sendo o de Leopold von Ranke, cuja concepção de história, bem como alguns pontos de divergência ou convergência com o pensamento hegeliano, serão agora brevemente tratados.

1.4. O contraponto com Leopold von Ranke

Estabelecida a posição central de Hegel no cenário intelectual da universidade de Berlim, na primeira metade do século XIX, e sendo, portanto, majoritariamente aceita uma visão filosófica da história, Ranke representa, de início, uma alternativa. Mas, como argumenta Vogt (1974: 23), esse panorama seria mudado até mesmo ao ponto de que

praticamente todos os historiadores da Alemanha, ainda no mesmo século, viessem a ser discípulos de Ranke em alguma medida. Seu pensamento torna-se, com efeito, uma pedra angular para o movimento epistemológico que se convencionou chamar de “Escola Histórica Alemã”, cujos princípios sugerem um modo historiográfico (não mais filosófico) de estudo.

As proposições analíticas de Ranke vão justamente no sentido oposto ao ideal hegeliano de filosofia da história. Uma “resistência ao racionalismo” (Colliot-Thélène, 1995: 21), que nelas se sugere, leva ao estabelecimento de uma referência de empiricidade, em que os fatos constituem uma realidade histórica que se apresenta diretamente a quem os estuda; a investigação é feita sem qualquer interferência teórica no conhecimento dos fatos. Como já acontece com o ideal científico de Hegel, a argumentação de Ranke se justifica num fundamento divino; mas, agora, esse recurso torna legítima a visão do historiador que tem certeza de dizer a verdade do fato (ou seja a versão divina dele) quando o mundo o aceita como verdadeiro. Essa noção de história sustenta uma forma de pesquisa, que, segundo Gay (1990: 80), coloca-se em termos mais de uma “vocação” do que propriamente de uma “teologia”, pois, para ela, não parece ser correto modificar, através de uma tradução, o “poema eterno” escrito por Deus. Torna-se necessário que se procure ouvir o que diz a história; é ela que deve falar por si. É preciso que a intuição substitua a formulação teórica na orientação do método, quando este se sustenta unicamente como constituição de uma narrativa baseada na crítica das fontes. Daí, a importância dos documentos¹¹ produzidos à época estudada, posto que apenas as emissões genuínas de determinado período podem dizer a verdade sobre ele. Ranke direciona seu pensamento a uma crítica do evolucionismo; para ele, todas as épocas possuem a mesma importância, contendo seu próprio significado — ao que parece injusto que algumas possam estar mais próximas da providência do que outras (Colliot-Thélène, 1995: 19-20 e Gay, 1990: 70). A história universal se define como um agregado de contextos autônomos; e a totalidade somente pode ser cogitada pela referência do particular: “da diversidade das percepções isoladas irá surgir natural e espontaneamente uma noção de unidade” (Ranke, 1979: 146).

¹¹ A análise de um contexto pela utilização de documentos por ele produzidos é considerada (Colliot-Thélène, 1995: 21 e Gay, 1990: 72) uma “invenção” bem como o principal legado da Escola Histórica Alemã.

Nesses termos, a filosofia é discriminada como artificialidade. E o que parece ocorrer, quando se coloca a discussão historiográfica no contexto do idealismo, é que a distinção entre realidade e aparência deixa de remeter a uma limitação cognitiva, tal como acontecia em Kant. Ao invés disso, Ranke sustenta que, reduzida a aparência ao nível de uma sofisticação teórica, o conhecimento da realidade é possível em sua plenitude. Tal posicionamento de sua historiografia se estabelece sobretudo pela negação da matriz hegeliana do idealismo, indo contra a afirmação de que os sistemas filosóficos, enquanto expressão do saber absoluto, configuram a própria verdade. Pode-se afirmar que, com isso, Ranke procura fundamentar uma distinção entre história e filosofia, condicionando a cientificidade da sua tarefa à ausência de juízos filosóficos. Essa distinção, segundo Holanda (1979: 20 e ss.), define a história como especulação do “único” (entendido aqui como o que é específico), enquanto à filosofia cabe a proposição de “leis gerais”. Estabelecido, pois, que a realidade é o particular, a visão geral aparece sempre como uma abstração; e a história, quanto à formulação de teorias, é apenas uma potencialidade de generalização fundada no conhecimento anterior e imediato do fato.

A perspectiva da Escola Histórica Alemã se estabelece, portanto, dentro daquilo que Hegel anuncia (e de que se afasta) como característica principal da historiografia: o interesse pelo particular. Na discussão de Ranke sobre como deve aparecer o indivíduo no estudo da história, fica clara essa posição. A individualidade é, para ele, um elemento crucial da observação, não mais como generalização pela referência de uma substância ética, mas no sentido de que as próprias pessoas e suas ações particulares têm relevância na consideração da história. Os indivíduos que interessam a Ranke são os príncipes, os nobres, os embaixadores, ou qualquer pessoa que o historiador entenda ter, com seu comportamento, influenciado efetivamente a história de seu tempo. Essa posição transparece em momentos como a tentativa de situar a Inglaterra ante uma predominância francesa nos séculos XVII e XVIII:

“A Inglaterra foi a primeira nação a tomar consciência do seu poderio. Até então, essa tomada de consciência era reprimida tanto pela atitude de Luís XIV, quanto pela de Carlos II, cada qual influenciando no parlamento e utilizando-o para seus fins pessoais. Com Jaime II, Luís

XIV mantinha relações ainda mais estreitas, que vinham, em primeiro lugar, do fato de serem ambos fiéis devotos da Igreja Católica.” (1979: 153)

Nessa citação, é clara a maneira como Ranke condiciona a identidade dos Estados à biografia das figuras políticas mais proeminentes; a realidade que ele pretende analisar (aquela das “potências européias”) torna-se, muitas vezes, uma equação entre a disposição moral (que não significa uma abertura para a generalização) e a instrumentalidade de algumas pessoas. Inverte-se, então, o raciocínio de Hegel, em que se apresentavam o Estado e o povo como determinantes da identidade dos indivíduos. Se a história universal existe na relação entre os Estados europeus — com Holanda (1979: 27), pode-se definir as fronteiras desse universo como as de uma “Europa latina e germânica, protestante ou católica”—, esses Estados, por sua vez, manifestam-se através daqueles que os conduzem por meio de sua liderança. Essas reduções (em que, por exemplo, à história universal passa a interessar mais a crença religiosa de um governante do que a do povo por ele governado) talvez sejam reflexo da característica dos documentos com que Ranke trabalha. Ao menos parece natural que se pense assim, pois, se quaisquer implicações teóricas devem ser consideradas como corrupção dos fatos, quando as fontes falam unicamente dos príncipes, a historiografia se direciona legitimamente à biografia destes; se alguns indivíduos são mencionados na análise histórica, é porque os documentos asseguram que, acima de todos os outros, eles existem. Mas essa idéia pragmática da história não impede de todo que se façam considerações sobre um sentido geral e essencial da vida:

“A história universal não apresenta apenas o espetáculo de combates fortuitos, ataques recíprocos, Estados e povos que se sucedem, como pode parecer à primeira vista. Nem consiste apenas na imposição tantas vezes duvidosa de valores da cultura. O que vemos evoluir são forças, espirituais em verdade, forças geradoras da vida, forças criadoras e, em suma, a própria vida. São energias morais. Não podem ser definidas por meio de abstrações, mas contempladas e captadas; podemos senti-las e compreendê-las.” (Ranke, 1979: 179)

Dessa forma, qualquer princípio em que se afirme um funcionamento geral da realidade fica condicionado à apresentação de exemplos; contanto que estabelecido a partir do fato (ou dos documentos em que ele é verdadeiro), um nível de teorização é permitido.

Essas forças espirituais de que se fala, Ranke procura defini-las tendo por base a política internacional; a *liberdade* existe como uma necessidade efetiva das nações que transparece em atitudes de auto-preservação. Nessa perspectiva, tudo gira em torno da política, supremacia e sobrevivência são os elementos a partir de que se pode falar de uma instrumentalidade das nações. A cultura transforma-se, com isso, numa espécie de capital com que determinado Estado pode ter melhores ou piores condições para efetuar seu posicionamento no mundo. Ranke se interessa tanto mais pelas ações do que pela cultura, ou seja, interessa-se pela forma como os Estados, ou as pessoas que os representam, cumprem as atribuições de sua finalidade.

Em busca da forma verdadeira de enxergar a história, Ranke nega que exista um domínio da abstração sobre as coisas. Acreditando que as especulações do idealismo exemplificam uma espécie de falseamento da realidade, concebe o mundo empírico dissociado do pensamento, independente deste e, por isso mesmo, passível de apreensão. Por meio de uma imagem fenomenológica, pode-se dizer que a historiografia de Ranke trabalha no nível da *certeza sensível*, ou seja, de um contato intuitivo e direto com a realidade. Comparada ao sistema hegeliano, ela representa uma nova solução para o conhecimento; não denuncia a manifestação de uma consciência no mundo, não mais questiona a realidade para saber da consciência, mas para ouvir o discurso divino. O que era fenômeno para Hegel, nessa nova perspectiva transforma-se em realidade, sendo recuperada a instrumentalidade dos personagens históricos¹².

A forma como Ranke estabelece sua distinção entre historiografia e filosofia, se traduzida para uma dimensão puramente metodológica, pode ser observada na contraposição, comum às ciências humanas, dos métodos indutivo e dedutivo, posto que o verdadeiro problema de um tratamento filosófico da história estaria em que se assumisse, com ele, um nível de generalização anterior ao tratamento da realidade. Note-se, contudo, que o recurso a esse nível de generalização parece representar, na teoria hegeliana, não um instrumento analítico, mas a manifestação da própria realidade. Portanto, enxergar nisso a utilização de um método dedutivo é coisa que só faz sentido quando se toma a opinião de Ranke. Nela, a filosofia da história deixa de ser a afirmação de um princípio metafísico para

se tornar um instrumento ilegítimo de observação. Abstraída essa interpretação crítica, tem-se, nos moldes aqui sugeridos, uma convergência entre os estatutos da historiografia e da filosofia; para ambas (e então atribuir um método indutivo a Ranke é também um exercício heurístico) é desnecessário o uso de instrumentos para que se chegue à realidade histórica. Uma contradição entre os preceitos científicos de Hegel e Ranke se estabelece sobretudo por que eles partem de noções distintas de realidade. Assim, pode-se dizer que, na Alemanha da unificação, discute-se a história mais na aporia de uma questão metafísica, em que se diverge sobre o assunto compartilhado da verdade divina, do que em termos metodológicos.

1.5. Uma relação entre fenomenologia e ciência

Quando fixa a história como teodicéia, Hegel elimina a possibilidade de contingência. A idéia que ele tem da realidade implica uma totalidade evidente, não no sentido de que todos os atos do espírito se relacionam e se explicam (não se sugere nada com um teor tão funcionalista); a totalidade da história se justifica na crença em um princípio único, uma substância: a razão, que é a gênese e a explicação verdadeira para toda manifestação subjetiva.

Para entender a importância da fenomenologia na teoria hegeliana, propõem-se duas linhas de pensamento, em que a consciência, despojada do trabalho do negativo, ora a) é a descoberta da liberdade pelo desenvolvimento da razão na história, ora b) um modelo para o questionamento do espírito. Nessas duas formas, é preciso considerar o fenômeno; ele é a antítese na operação dialética. Há fenômeno nos níveis da consciência e do espírito e, para ambos, a história resulta num descobrimento da verdade, daí a possibilidade de que sejam observados paralelamente — história da consciência e história do espírito. Essa fusão é personificada pelo filósofo, que enxerga o conceito na construção do objeto e, ao mesmo tempo, transforma a profusão e a contingência das consciências particulares na unidade necessária que é a sucessão dialética das experiências de uma mesma consciência. Assim, a fenomenologia parece requerer um lugar efetivo no sistema hegeliano; na atividade do

¹² Recordando o que já foi tratado aqui, Hegel posiciona as liberdades individuais na função de um princípio

filósofo está representada a consciência individual que reconstrói toda a história em si mesma, e que busca o sentido e a unificação de seus momentos particulares. Hyppolite (1999: 57) afirma que, no pensamento de Hegel, está prevista uma reconciliação entre a consciência e a “história do mundo”, o que significa uma interiorização desta pelo indivíduo — o presente, em si mesmo, desenvolvendo conscientemente suas próprias representações, contém a história universal.

Quanto à distinção feita acima, em que se apresentam duas formas de pensar a fenomenologia hegeliana (pelo progresso da consciência em direção à razão ou em seu estabelecimento como metáfora do espírito), observa-se que, para o primeiro tipo de consciência, podem ser definidas algumas possibilidades de indivíduo (como o chinês ou o hindu), as quais variam de acordo com o desenvolvimento histórico, enquanto que, para o segundo, há apenas um indivíduo (o filósofo), que, em sua própria consciência, enxerga todos os estágios desse desenvolvimento. Como já foi visto neste capítulo, a razão existe, primeiramente (ao menos no esquema da “Fenomenologia do Espírito”), como resultado da dialética que se procede no nível da consciência. No sistema hegeliano, o sujeito portador dessa consciência é aquele em cujo conhecimento se traduz a história do mundo, a quem torna-se possível ver todo o passado a partir do presente. É assim que se pode compreender a consciência como modelo do conhecimento filosófico. Hegel transfere as propriedades da consciência para o espírito: “O que o espírito quer é realizar o seu conceito, ele o oculta de si mesmo, e nessa alienação de si próprio sente-se orgulhoso e satisfeito.” (1995: 54). Nisso, o espírito é análogo ao sujeito cuja consciência impede o conhecimento de si próprio. Há, na noção hegeliana da história, implícita uma teoria do conhecimento e, isso, à revelia de que se tenha fixado uma idéia de ciência em que se rejeita como assunto a experiência das consciências individuais. A fenomenologia é, por Hegel, expatriada de um interesse efetivo pela consciência e reaplicada numa função de propedêutica ao sistema do saber absoluto; mas seu legado não se limita nessa função, pois a ciência do espírito reflete a operação básica da fenomenologia, estruturando-se através do mesmo princípio dialético: a negação da consciência se estende ao espírito objetivo, que toma sua atitude positiva na religião e produz a síntese do Absoluto.

racional da vida, existindo uma única finalidade para toda a história.

No Absoluto, momento em que Hegel situa sua perspectiva filosófica, o indivíduo e a substância são agregados; a afirmação da liberdade de todos é também afirmação da sua igualdade: todos são livres da mesma maneira. Essa noção de Absoluto remete a um tipo de indivíduo: aquele que tem consciência de toda a história, um indivíduo total, em cuja definição se manifesta o grau máximo da generalização filosófica. Para além da condição de metáfora, a fenomenologia se integra, portanto, ao estatuto do saber absoluto, sendo que a história também resulta numa experiência fenomênica. A ciência do espírito se justifica diretamente na substância, na razão que predomina sobre tudo. Seu fruto, o saber produzido por ela, é um saber do sujeito, da razão realizada na história, é o espírito a se desfazer da natureza, mas também a consciência que se liberta da tirania de suas próprias criações.

A consideração científica da história se orienta, da mesma forma como a fenomenologia, pela observação do objeto (espírito objetivo), e isso sempre no sentido de que a ciência seja um saber do sujeito (Absoluto). Análoga ao saber da consciência, a ciência investiga no espírito objetivo a manifestação do Absoluto, ou seja, na história, a manifestação de seus próprios conceitos. Para a ciência do espírito, o objeto é a orientação efetiva do comportamento de um povo:

“É o espírito concreto de um povo que devemos saber reconhecer com precisão — e, por ele ser espírito, só espiritualmente, ou seja, pelo pensamento, ele pode ser apreendido. É somente ele que se manifesta em todas as ações e tendências de tal povo, ocupado em efetuar sua própria realização, em satisfazer o seu ideal e em se tornar autoconsciente, porque o objetivo do espírito é a produção de si mesmo — assim como a sua maior realização é o autoconhecimento, alcançando não somente a intuição, mas também o pensamento, o claro conceito de si próprio.” (Hegel, 1995: 66)

Nesse aspecto, pode-se dizer que as “ações” e as “tendências” de um povo delimitam o objeto do espírito. E aquilo que tem materialidade para o espírito, o que o torna concreto, é o assunto de uma filosofia da história. O estudo desse espírito concreto parece implicar o mesmo raciocínio que foi usado para a fenomenologia. Nele, o ponto de partida também é a criação de um objeto que se sustenta na negação do próprio criador; imerso nesse objeto, o espírito, tal como a consciência, almeja o autoconhecimento. Assim, a matriz válida para a filosofia da história, como na fenomenologia, é o próprio pensamento; a ciência, quando

enxerga na história o objeto do espírito, estabelece conceitos e, neles, conhece a verdade. A ciência é espírito também, mais precisamente, é a parte dele em que se define a autoconsciência e que, trabalhando a consciência ou o espírito em seus próprios conceitos, entra em contato direto com a verdade. O filósofo não precisa de instrumentos cognitivos, já que o pensamento não se dissocia da verdade.

A definição do foco da filosofia como sendo o espírito não exclui, portanto, o exame da questão fenomenológica. O estudo da história universal estabelece uma noção de conhecimento e supõe existir uma consciência que contém todo o universo, sendo a história determinada pela dialética dessa única consciência. A distinção entre fenomenologia e verdade não é uma operação muito clara na teoria hegeliana. Como afirma Hyppolite, trabalhando a tese dessa distinção, a fenomenologia “é, de fato, um momento que corre o risco de absorver tudo o mais” (1999: 78). A diferenciação entre teoria do conhecimento e ciência deve ser considerada como artifício de interpretação e não como problematização efetiva da obra de Hegel, pois, no que diz respeito à especulação do espírito, ao mesmo tempo em que se reconhece a matéria fenomenológica como dilema temporário e incompleto, a evolução do espírito na história surge como um movimento forçoso da consciência em direção à liberdade e à razão. Há, assim, a possibilidade e talvez a necessidade de que se suponha uma teoria do conhecimento, não apenas como parte do sistema filosófico, mas como orientação indispensável para as perspectivas científica e metafísica de Hegel. A ciência que se coloca nesses termos produz respostas sobre o espírito mas também sobre a consciência. Ela é em grande medida uma fenomenologia, sendo que a realidade do espírito objetivo também se define numa exteriorização (numa negação), mas é, sobretudo, uma ontologia, pois o conhecimento, ou a idéia que se faz dele, manifesta uma verdade, e o espírito, repetindo a consciência, é um caminho inevitável para sua própria verdade.

O que permite esse casamento entre consciência e espírito é que, em Hegel, a única dimensão da realidade, ao que parece, não se projeta para além do pensamento. O ser se torna tão abstrato (e de maneira mais legítima) quanto o fenômeno: os conceitos são verdadeiros se há uma consciência que os percebe enquanto conceitos e, assim, enquanto parte de si mesma; como também o mundo é verdadeiro quando deixa de ser objeto para se

tornar conceito da consciência¹³. O divisor de águas tanto para a ciência (que trata do espírito) como para a teoria do conhecimento (que trata da consciência) é essa espécie de “revelação” em que se apresenta uma dimensão geral da realidade; a história deixa de ser uma sucessão de momentos particulares, apresentando-se como um único momento, para o qual tudo tem significado e se relaciona através da razão. É nesse sentido que se sugere aqui, na forma do diagrama que se segue, uma síntese para a maneira como é resolvido, no pensamento hegeliano, o dilema (enxertado para fins heurísticos) entre ciência e teoria do conhecimento:

	ciência	teoria do conhecimento
1)	generalização	
	a) contexto total	
	b) indivíduo total	
2)	desenvolvimento	
	a) repetição do modelo	
	b) desvelamento da razão	

Nesse esquema apresentam-se duas soluções para a ligação entre os termos do dilema proposto. Ciência e teoria do conhecimento se interceptam nos pontos: 1) das generalizações do saber verdadeiro, seja a) no presente que explica toda a história ou b) na consciência que assimila o espírito; 2) da fixação de um desenvolvimento como caminho necessário para a verdade, que implica a) a validade do princípio dialético em qualquer dimensão e b) que o resultado da experiência da consciência seja o conhecimento do espírito, ou ainda, a revelação da verdade.

Para reduzir isso, pode-se dizer que 1), mesmo quando fala do indivíduo, Hegel não trata do particular, 2) enxergando a história como desenvolvimento (uma sucessão de

¹³ Embora seja o espírito a figura legítima para se tratar do que é verdadeiro no sistema hegeliano, usa-se falar da consciência para ênfase de que o espírito, naquilo em que ele se define, parece sempre prestar contas à consciência, como acontece para a determinação da liberdade ou da racionalidade.

maneiras de pensar) orientado para a realização plena (libertação e racionalização) da consciência no espírito.

O estabelecimento desses pontos pressupõe uma comunicação entre ciência e teoria do conhecimento: a verdade, tanto para o espírito como para a consciência, sustenta-se em generalizações, por um lado, e significa o término de um processo, por outro. São faces da mesma moeda — o desenvolvimento cabal da capacidade cognitiva coincide (em função determinante) com a primazia do saber filosófico que, por meio de suas generalizações, deve procurar, nesse mesmo desenvolvimento, a manifestação histórica da verdade.

A imagem de um pensamento estabelecido nesses pontos, do sistema hegeliano como unificação entre teoria do conhecimento e ciência, é a referência que se conserva para a disposição dos próximos capítulos desta dissertação, que tratam do pensamento de Weber. Após algumas considerações gerais sobre o método da sociologia weberiana, explora-se, no terceiro capítulo, o papel da *generalização* para ele, e depois, no último, uma noção de *desenvolvimento* que, tal como em Hegel, conjuga-se com uma idéia de racionalidade. No estudo dessas duas dimensões, pergunta-se como Weber enxerga as possibilidades individual (da consciência) e científica de conhecimento da realidade.

2. Panorama do método compreensivo: a sociologia weberiana

Para norte do estudo proposto nesta dissertação, trabalham-se, neste capítulo, alguns aspectos da perspectiva científica sugerida por Weber em seu esforço de fundamentação da “sociologia compreensiva”. Com essa orientação, discute-se: a) o método, em seus elementos básicos, b) suas interlocuções com o neo-kantismo e o historicismo, c) seu condicionamento a uma concepção particular de realidade e d) a possibilidade de relacioná-lo à matriz epistemológica representada pelo pensamento de Hegel.

2.1. A sociologia compreensiva

Sendo boa parte de sua obra composta no sentido de que se determinem as bases metodológicas para tanto, Weber define sua perspectiva sociológica numa proposta de compreensão, em que se conjugam interesse pela realidade e atenção aos limites do conhecimento. Notadamente, a tarefa de estabelecer instrumentos para viabilização desse intuito epistemológico encontra-se, com sistematização ímpar, em seus textos publicados postumamente sob o título “Economia e Sociedade”. Tal tarefa é particularmente assumida no primeiro capítulo do livro, quando são apresentados os pressupostos gerais da sociologia compreensiva. Nos “Conceitos sociológicos fundamentais”, acreditando que o ponto de partida para a análise sociológica seja o reconhecimento de sua gênese numa perspectiva cultural, Weber (1991a) defende um trabalho cuidadoso de formação de conceitos. Por um lado, ao supor que sua atitude cognitiva corresponde a um ponto de vista particular, propõe a *interpretação* como procedimento básico da sociologia; mas, por outro, adota a *causalidade* como princípio necessário para explicação do mundo empírico, confiando na validade (ainda que parcial) do conhecimento sociológico da realidade.

No limite máximo de sua idéia de fragmentação cultural, Weber condiciona o acesso aos processos subjetivos da realidade histórica a um questionamento das *ações*, ou seja, da participação objetiva dos indivíduos no estabelecimento do mundo social. Relaciona as dimensões subjetiva e objetiva da realidade ao considerar que as ações possuem *sentido* para aqueles que as praticam. A sociologia, em seu interesse pelo *sentido subjetivamente*

visado, é apresentada como ciência interpretativa da ação ou, mais especificamente, da *ação social*, em que fica caracterizada a relação entre agentes que se orientam por expectativas e projeções de comportamentos futuros.

Weber supõe haver uma correspondência entre o pensado e o praticado e, com isso, admite a possibilidade de que sejam obtidas *evidências* para compreensão do empírico. Tais evidências não justificam a afirmação de uma verdade de validade incondicional; a ciência compreensiva é também um reconhecimento de limites e trabalha apenas com a “hipótese causal de evidência particular” (1991a: 7).

Através da menção à evidência, em que se estabelece a comunicação do pensamento com um comportamento efetivo, Weber define a sociologia como esforço de interpretação (de atribuição de sentido) que se deve regular pela constatação do que ocorre no universo objetivo das ações. As análises sociológicas não são exercícios de abstração, refletem uma tentativa de conhecer o que ocorre na prática, de abordar a realidade infinita por meio da conjugação entre elementos empíricos e cognitivos.

Nota-se, na forma como Weber prevê o uso de “regras gerais” para apreensão da realidade, a crença em que o conhecimento sociológico deva rejeitar a solução dada pelas ciências da natureza à formulação de suas “leis”. Ele questiona a validade de uma postura *funcionalista* para as ciências humanas, sustentando que, se dispensada a interpretação em favor da observação “pura”, perde-se a oportunidade de estudar a justificação subjetiva dos fatos. O uso de “conexões e regras funcionais” (1991a: 10) deve pertencer apenas ao expediente das ciências da natureza. Weber reconhece, nisso, uma limitação da sociologia: ela somente pode produzir um conhecimento fracionado da realidade, irremediavelmente preso aos pontos de vista que se manifestam nas próprias questões sociológicas.

Tal forma de conhecimento rompe com a pretensão de igualar o método das ciências da natureza, contrapondo-se definitivamente a uma psicologia que promove a distinção (1991a: 12) entre o “físico” (objetividade) e o “psíquico” (subjetividade). Quando se trata de estudar a ação, Weber acredita que essas duas dimensões não devem ser separadas, elas se conjugam na problematização do *sentido*. Por outro lado, aproxima-se, com isso, a sociologia da história, pois ambas devem pressupor que, com suas análises, costuram um

sentido subjetivo às ações individuais. A tarefa compreensiva é condicionada à conjectura de uma relação (nunca necessária) entre as realizações da ação e do pensamento.

Na obra de Weber, o que diferencia a sociologia da história nem sempre é muito marcante. Geralmente, as mesmas características servem para designar as duas disciplinas: como, por exemplo, o interesse pelo sentido subjetivo das ações, o uso de “tipos ideais” e a problematização causal da realidade. Em alguns momentos da teoria weberiana, pode-se mesmo questionar se essa diferenciação realmente existe. No texto que até agora tem servido para a redação deste capítulo, o investimento mais claro no sentido de estabelecer uma distinção entre as duas disciplinas parece ser:

“A Sociologia constrói — o que já foi pressuposto várias vezes como óbvio — conceitos de tipos e procura regras gerais dos acontecimentos. Nisso contrapõe-se à História, que busca a análise e interpretação causal das ações, formações e personalidades individuais culturalmente importantes.” (1991a: 12)

Dessa maneira, apresenta-se uma possibilidade de observar a peculiaridade da sociologia compreensiva dentro da definição mais ampla de ciência da ação: ela tem a atribuição de generalizar, enquanto a história se limita ao caso particular. Essa distinção faz sentido sobretudo quando se enxerga uma concepção de história tal como a que foi apresentada no capítulo anterior desta dissertação como sendo a historiográfica, ou seja, quando se enxerga, na história, uma ciência de matiz fundamentalmente idiográfico. Não é presumível que Weber queira, com isso, abrir mão de considerar a história nas disposições do método sociológico; não parece totalmente injusto que se faça uma afirmação, como a de Vogt (1974: 43), de que a sociologia compreensiva estabelece as diretivas de uma “fenomenologia estrutural da história universal”. Aliás, é essencial para o decorrer deste trabalho que seja possível reconhecer, na proposta weberiana de sociologia, não apenas o uso eventual de exemplos históricos, mas o desenvolvimento de uma forma específica de problematizar a história. Apesar da distinção vista no trecho de “Economia e Sociedade” citado acima, a sociologia weberiana encontra muitos de seus fundamentos no questionamento da história.

O ideal de “interpretação histórica”, defendido por Weber em seu ensaio consagrado à “‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais” (1986a: 81), por exemplo, não sugere muita coisa que contradiga a tarefa da sociologia compreensiva; a análise de “fenômenos culturais”, por meio de “complexos culturais”, a fim de discernir seu “significado cultural”, ou mesmo a atribuição, característica do “conhecimento histórico”, de “causas individuais” a “fenômenos culturais”, não limitam a ciência dos acontecimentos “sócio-econômicos” à idiossincrasia, mas antes abrem caminho para a consideração de estruturas subjetivas e ações regulares. Como mostra o ensaio sobre a “objetividade”, Weber situa as bases das ciências sociais (seja a economia ou a sociologia) nas questões e limites da investigação histórica.

2.1.1. Orientações teóricas: entre o historicismo e o neo-kantismo

Para investigação das bases da sociologia compreensiva, pergunta-se em que medida elas podem ser observadas numa continuidade do debate epistemológico da história. Tome-se como referência para isso o ponto de vista apresentado por Boudon (1996: 31) ao contextualizar a sociologia alemã clássica na discussão das ciências do espírito, classificando a proposta especulativa de seus grandes expoentes como “uma maneira original de apreender a história”. Segundo Boudon, no pensamento sociológico que se origina dessa conjuntura, é observável uma necessária tomada de posição no quadro das teorias majoritárias da história, que, na Alemanha do final do século XIX, ainda seriam determinadas pela polarização entre as visões de Hegel e Ranke¹⁴.

Sobre isso, Habermas (1983: 153) afirma que o ponto de vista weberiano converge com as disposições do historicismo de Dilthey e, conseqüentemente, com a tradição do pensamento de Ranke, no sentido de que faz também uma crítica aos modelos dialético e

¹⁴ Em Boudon, sobretudo pela importância de Marx, o pensamento econômico também é destacado como raiz para a Sociologia alemã. O que ainda se faz pelas teorias de Hayek e Menger, das quais Boudon extrai um “triplo princípio” (1996: 32) a partir de que se teria fundamentado a Sociologia alemã: 1) uso de uma causalidade “microscópica” para explicar dimensões “macroscópicas”; 2) ligação dessa causalidade às “razões” particulares dos agentes; 3) simplificação da realidade através de tipos. Ao se estudar apenas as influências de uma discussão histórica, não se pretende defender aqui que esteja sendo cursado o único caminho, nem ao menos o mais proveitoso, para investigação das bases da sociologia compreensiva; isso representa somente uma escolha que, num sentido já assumido em Weber, serve à operacionalização do estudo de um conteúdo muito amplo.

evolucionista da história. Ao que parece, Habermas pretende filiar a noção de valor, conforme esta aparece em Dilthey e é adotada por Weber, à disposição de Ranke em defender a identidade particular de cada momento da história; sendo que uma abertura para o tratamento do contexto, através do congelamento do tempo numa conjuntura específica, fixaria a possibilidade de um ponto de vista estrutural. Seguindo com a opinião de Habermas, o posicionamento epistemológico de Weber se estabelece também através da adoção de princípios neo-kantianos pela influência de Windelband e Rickert, o que, sobretudo no que diz respeito a uma teoria do valor, significa um distanciamento com relação a qualquer abordagem evolucionista.

Como argumenta Colliot-Thélène (1995: 27), a posição assumida por Weber, diante da idéia hegeliana de história, reflete a crítica neo-kantiana a um embasamento metafísico da ciência. Essa crítica se estabelece pela referência na imagem de um necessário dilema do conhecimento, diante do qual o pensamento de Hegel passa a ser visto como uma solução peculiar, que se pode identificar como “hipóstase conceitual” (Vieira, 2005: 134) — uma resposta ao *hiatus irrationalis* (cisão definitiva entre conceito e objeto), em que se determina que o conceito, derivando-se da essência, traz em si o objeto. A opinião de Weber sobre a teoria hegeliana se esclarece no trecho extraído por Colliot-Thélène de seus “Ensaio sobre a Teoria da Ciência”:

“A pressuposição metafísica do conteúdo de verdade desse conhecimento é que os conteúdos conceituais situam-se, como as realidades metafísicas, atrás da realidade, e que esta procede necessariamente deles, à maneira pela qual as proposições matemáticas decorrem umas das outras” (1995: 27)

Esse jeito de entender a teoria hegeliana expressa um claro viés, pois ela mesma não se propõe a função de resolver o referido dilema, evidente na forma como Weber relaciona saber e realidade, mas que não é fundamental para Hegel.

Adotando esse viés, Weber reconhece, no pensamento do filósofo, a manifestação de um “panlogismo” (1986a: 102), que suprime o *hiatus irrationalis* e impede a consideração efetiva do relacionamento entre conceito e realidade. Nesse sentido, ele vê o “trabalho dos historiadores” como um impulso para que sejam substituídas as perspectivas axiológicas,

ou seja, as formas de uma aceitação tácita dos valores e de uma conseqüente imprudência no uso dos conceitos, pela problematização efetiva das bases da ciência. Note-se, contudo, que a historiografia de Ranke não se conta entre as referências de que se compõe essa “reforma”. Como mostra Colliot-Thélène (1995: 27-29), pode-se encontrar, nos pareceres de Weber sobre a Escola Histórica Alemã, a mesma crítica feita ao hegelismo: a de que a argumentação realizada por ela, apesar de sugerir um interesse pelo empírico, preserva a justificação metafísica na forma da legitimidade de um elemento divino para a explicação. É, portanto, em seu próprio trabalho que Weber enxerga a tarefa de uma ciência que se desprende da exigência metafísica; ele se reconhece num contexto de “revisão das formas lógicas” (Colliot-Thélène, 1995: 31) e, adotando uma postura de questionamento dos conceitos quanto a seu potencial para garantia de vigência de um olhar sobre a realidade, propõe que o estudo do empírico ocorra através de uma fundamentação pragmática (e não mais convicta) dos conceitos.

2.1.2. Realidade e disposições metodológicas

No que a teoria de Weber converge com a visão neo-kantiana da ciência, pode-se estabelecer uma idéia de realidade. Há um problema essencial para o conhecimento, uma espécie de axioma para definição do método weberiano, contido no pressuposto de que é imperfeita a comunicação entre o conceito e o objeto. Esse problema reflete, por um lado, uma teoria sobre o pensamento e, por outro, uma forma de conceber a realidade: a limitação do pensamento é imposta na conjunção de sua própria natureza, que apenas pode dar conta do fragmento, com uma realidade que é infinita. Assim, quando trabalhada pela sociologia, a significação do momento particular deve ser, ao mesmo tempo, fruto da simplificação e da generalização de referências possivelmente reais. Weber parte da premissa de um “espírito humano finito” (1986a: 88) que é transcendido pela realidade, enxergando nisso um problema cognitivo para o qual não existe solução definitiva; sua proposta metodológica supõe uma convivência com esse problema: a sociologia é uma tentativa de relacionar parcialmente (conhecendo-se a insuficiência de seus conceitos) o pensamento formal às manifestações empíricas.

Mantém-se um nível de comunicação do conhecimento limitado com a realidade infinita: o conceito é uma parte e, sendo assim, não nega ou abrange inteiramente a realidade; não há totalidade anterior ao pensamento — como lembra Cohn (1979: 88), Weber rejeita qualquer “visão de essências”. De um lado, a realidade é apresentada como universo empírico das ações e serve de substrato concreto para as formulações do pensamento; de outro, é um recurso através de que se expõe a arbitrariedade dos conceitos. Jaspers (1977: 131) ressalta que a teoria weberiana, ao definir uma noção de “realidade individual”, supõe a infinitude das possibilidades de apreensão do mundo e, portanto, a impossibilidade de que seja estabelecida uma idéia de todo que não represente uma ontologia. A ciência de Weber não é ontologia porque não trata diretamente da realidade; ela trabalha com generalizações e simplificações conceituais, assumindo uma visão parcial. A realidade, em seus momentos particulares, é concreta apenas como empiria que serve de base para a argumentação da ciência, para a elaboração de suas opiniões de validade restrita: toma-se o conhecimento como algo que depende de visões de mundo, válido no âmbito dos “interesses” que definem o que merece ou não ser conhecido. O primordial do saber produzido pela ciência, como reflexo dessa noção de conhecimento, não é a realidade, mas o foco que se aplica a ela: “O domínio do trabalho científico não tem por base as ‘conexões objetivas’ entre as ‘coisas’ mas as conexões *conceituais* entre os *problemas*.” (Weber, 1986a: 83). Sugere-se, com isso, uma ciência caracterizada sobretudo pela preocupação com os conceitos, que tem como tarefa fundamental definir-lhes os limites e esclarecer as condições de sua validade; a investigação científica torna-se, nesses moldes, uma casuística em que a questão da realidade concreta revela uma forma de pensar.

Embora enfatizadas tais disposições epistemológicas, deve-se dizer que, quando se propõe observar uma predominância do método como fator de coesão entre os escritos de Weber, a temática do conhecimento torna-se uma referência de segunda ordem. Pensando dessa forma, Schutz (1967: 7) enxerga, no conjunto da produção intelectual weberiana, um desinteresse por questões puramente epistemológicas; sua opinião é que Weber, ao discutir o assunto do conhecimento, preocupa-se sobretudo com a composição de instrumentos de

pesquisa, tratando pragmaticamente os “problemas fundamentais”, com o objetivo único de tornar operacional a abordagem do empírico.

Também para identificar no método um elemento de unificação, Giddens (1995: 40-41) toma um caminho interpretativo diferente, questionando a validade da divisão, por vezes aplicada à obra de Weber, entre escritos metodológicos e empíricos¹⁵. Ele reconhece a elaboração metodológica como uma preocupação constante em todos momentos da obra de Weber, inclusive em suas investigações sobre o mundo da prática.

Na direção proposta pelas interpretações de Giddens e Schutz, tendo em vista o caráter de ligação com que se pode qualificar a questão metodológica na teoria de Weber, tratam-se, no que se segue, as noções de *conceito*, *tipo* e *valor*; o que se faz a) pelo interesse em que se conheçam princípios básicos do método da sociologia compreensiva, como também b) para que se façam projeções sobre uma relação entre nível metodológico e visão epistemológica.

2.1.2.1. Conceito

Em Weber, o problema da construção de conceitos ganha complexidade teórica quando enfatizado o caráter diverso e temporário das percepções humanas, ou seja, quando assumido que a relação do pensamento com a realidade tem como base a manifestação de interesses particulares. Num universo fragmentado em múltiplas matrizes de conhecimento, o conceito cientificamente estabelecido surge como proposição de um método rigoroso para o pensar, em que se devem definir e controlar as categorias cognitivas conforme a perspectiva cultural do cientista. Weber acredita que a análise histórica deva trabalhar a particularidade em suas formas “mais coerentes” (Weber, 2004: 90), pois não é possível compreender toda a riqueza dos elementos que compõem a realidade; a ciência depende, em larga medida, de como se conduz o pensamento, sustentando-se sobretudo na conceituação.

¹⁵ Um exemplo dessa distinção pode ser encontrado em Bendix (1986: 27), quando ele defende que a leitura dos textos metodológicos não legitima um panorama adequado do pensamento weberiano, sendo reconhecido que muitos dos conceitos que neles se propõem não são efetivamente utilizados para análise; assim, Bendix acredita que grande parte do esforço de conceituação de Weber não reflete um interesse verdadeiro de especulação, mas uma tentativa de prover a Sociologia de um estatuto completo.

Considerada a influência do ponto de partida cultural sobre a tarefa cognitiva, um artifício importante do procedimento científico é o esvaziamento dos conceitos: para serem unívocos, eles devem dizer de si, respondendo a um propósito de análise e afastando-se deliberadamente da manifestação efetiva da “histórica realidade concreta” (Weber, 1991a: 12). Eles compõem uma medida abstrata para a abordagem do mundo empírico.

Esse exercício teórico — em que se distancia o pensamento da realidade — não é, contudo, a única forma de construção conceitual que se pode encontrar na teoria weberiana. A partir do relacionamento das “conexões concretas” da realidade com a especificidade cultural do cientista, o conceito aparece também como delimitação da realidade, ou seja, como definição de um objeto de análise. Isso deve ocorrer gradativamente, no próprio andamento da pesquisa, com a organização dos elementos da realidade histórica segundo o ponto de vista do pesquisador. Na “Ética Protestante”¹⁶, por exemplo, Weber propõe o “espírito do capitalismo” (2004: 41 e ss.) como um conceito em construção, uma “individualidade histórica”, que deve tomar forma somente com o término da análise do material empírico em questão.

Com base nisso, quanto à discussão weberiana do método, são identificáveis dois níveis de conceituação: a) como *instrumento* ou meio para a investigação, em que propositadamente, através de formalização e acentuação, afastam-se as noções científicas de um embasamento real; b) como *objeto* ou resultado da investigação, quando o conceito se constrói durante a análise de referências empíricas.

Outra distinção possível é ressaltada por Mommsen (1989: 130), que também reconhece duas espécies de conceituação em Weber: uma, que se identifica mais claramente na “Ética Protestante”, em que se trata de reconstruir “segmentos particulares do processo histórico” a partir de uma perspectiva cultural; outra, exemplificada na definição dos *tipos de dominação*, em que, também a partir de uma perspectiva cultural, sugere-se a reconstrução da história universal.

Essa distinção faz sentido sobretudo quando se tem em mente o texto original da “Ética Protestante”, publicado em 1904-1905, posto que, na versão de 1920, apresentada nos *Ensaio Reunidos sobre a Sociologia da Religião*, o estudo do “segmento particular” é

subordinado a uma nova lógica, na qual se insinua a unificação temática da obra de Weber em torno dos conceitos de *racionalização* e *desencantamento*. Acrescentando novo significado ao intuito original da “Ética Protestante”, no texto de 1920, Weber (2004: 96) situa o puritanismo como fechamento de um processo de “desencantamento do mundo”, que teria início com as “profecias do judaísmo antigo”, por um lado, e com o “pensamento científico helênico”, por outro. Para Tenbruck (1980: 320 e ss.), a releitura que Weber apresenta sobre seu ensaio mais famoso denota uma mudança de perspectiva, “da consideração de fatos históricos para a de processos sociologicamente interpretados”. Isso é coerente com a distinção, apresentada no primeiro capítulo de “Economia e Sociedade”, entre uma história particularista e uma sociologia generalizante, e permite pensar a identidade de sociólogo como algo que Weber assume na medida em que se desenvolve seu interesse pela história, ou ainda, pensar que sua disposição para o trabalho científico não nasce com a intenção de fundar uma sociologia. Na contraposição entre as duas maneiras de construção conceitual identificadas por Mommsen, tem-se também uma idéia do amadurecimento da teoria weberiana.

Pode-se perguntar se essa mudança na forma do conceito (do fato particular para o processo universal), dentro da terminologia de Weber, significa uma passagem do *genético* para o *genérico* (Weber, 1986a e 2004: 42). À primeira vista, tais termos parecem bastante oportunos para a codificação das “fases” histórica e sociológica de seu pensamento, mas não são. Formulada pelo Weber historiador, a contraposição entre conceitos genéticos e genéricos reflete a dicotomia entre as dimensões “culturalista” e “naturalista” da análise histórica: são chamados genéticos os conceitos que, atendendo à particularidade cultural do historiador, visam ao estudo de situações específicas, e genéricos, aqueles que, “à maneira de leito de Procrusto”, servem para a simples classificação, numa lógica abstrata, de características consideradas comuns a diferentes “fenômenos empíricos”. Portanto, é uma aposta arriscada supor que Weber, ao definir a sociologia como ciência que se vale de generalizações, propõe a utilização de conceitos genéricos. Antes, mesmo buscando a manifestação de regras gerais na história, ela parece ser herdeira de uma preocupação, característica na conceituação genética, com a legitimidade cultural de seus pareceres. A

¹⁶ Será utilizada essa forma reduzida ao invés do título completo: “A Ética Protestante e o ‘Espírito’ do

exemplo da história, a sociologia é uma forma de ver, ou, mais precisamente, de pensar, que reflete a descoberta da especificidade e da multiplicidade das significações com que se pode codificar o real. Na configuração genética do conceito, Weber reconhece o compromisso da ciência com seu tempo. Por serem características do mundo moderno a visão de uma vida fragmentada em valores e uma forma de racionalização das *esferas* engendradas nessa fragmentação, a ciência deve buscar significado para si própria como portadora de tais características. Desse ponto de partida, a sociologia compreensiva toma seu principal instrumento: o próprio conceito, ou uma forma específica de fazê-lo — o tipo ideal.

2.1.2.2. Tipo ideal

Dentro da classificação sugerida há pouco, o que Weber entende por *tipo ideal* (1986a: 108) caracteriza a formação do conceito como *instrumento* ou meio ao conhecimento. Respondendo a um anseio por eficácia metodológica, o que, para Weber, significa levar a bom termo a tarefa compreensiva da sociologia, através da interpretação pelo *sentido* e da explicação pela *causa* (noções que serão melhor trabalhadas no capítulo seguinte), o tipo ideal é uma maneira de formalização do pensamento. Quando elaborado, implica a construção de quadros utópicos, por meio dos quais manifesta-se um pensar homogêneo, ou ainda, organiza-se um “cosmos não contraditório de relações pensadas” (1986a: 104).

Reflexo da intenção de entrar em contato com a realidade sem que se descuide e se perca a consciência de como funciona o pensamento, o recurso da tipificação se destina a produzir uma imagem mais nítida da história — abarca a ênfase de aspectos que aparentemente (para o cientista) pertencem a contextos reais, bem como a criação de padrões, pelo isolamento e pela acentuação do particular, através dos quais eventos concretos se tornam mais inteligíveis. Segundo Colliot-Thélène (1995: 37), Weber assume, ao sugerir esse processo de construção conceitual, a tentativa de fazer conscientemente o que (mesmo que de maneira intuitiva) seria inevitável às análises histórica, econômica ou

sociológica: investigar a realidade a partir do que lhes parece ser determinante, segundo a perspectiva de quem se reconhece nesse propósito.

Cuida-se que a comunicação entre realidade e conceito tenha como base o *ponto de vista*, que ocorra no conhecimento parcial do particular. Mommsen (1989: 123-124) chama atenção para o fato de que os tipos ideais, apesar de se definirem inicialmente como noções vazias, fundam-se numa necessária relação com a realidade; relação esta que se estabelece com a definição do que é significativo para a análise. Weber (1986a: 88) enxerga nas significações particulares um limite para o tratamento da realidade, que se torna compreensão do “específico”. Pressupõe um interesse inicial, cultural, como base para a investigação da realidade — o trabalho de formalização do pensamento deve ser acompanhado por uma proposta de observação empírica e, assim, por uma concepção particular da realidade, codificada em individualidades históricas. Como sugerem Kocka e Peukert (1986: 20), o *exagero*, em que se fundamentam os tipos ideais, é uma operação mental, mas supõe o contato com uma realidade observável. O tipo ideal não deixa de ser a construção do conceito puro, não tendo, em sua totalidade, uma efetividade empírica — trata-se então de uma “utopia”, em que se procura estabelecer a pureza de uma perspectiva por meio do exagero, da “acentuação unilateral”, daquelas particularidades que interessam à observação (Weber, 1986a: 106).

A tipificação sugere um tema, permite dizer o que é relevante para análise, mas, ao mesmo tempo, pressupõe a consciência de que o real é mais complexo do que a lógica artificial sugerida nos conceitos. Precisão e realidade não convivem, esse é um dilema básico da escolha metodológica representada pelo tipo ideal, em que os conceitos situados num compromisso de precisão são “cientificamente preferíveis” (Weber, 1991a: 13). Isso tem como contrapartida o distanciamento entre realidade e conceito — devem-se, prioritariamente, construir categorias claras para a codificação da abordagem empírica. Com Freund (1970: 52), pode-se afirmar que a utilização do tipo ideal significa um afastamento da “verdade autêntica” para fim de que se tenha maior controle intelectual sobre o procedimento analítico.

À luz dessa idéia, em que os conceitos se apresentam como exageração do que em alguma medida se encontra no mundo empírico, explica-se um comentário como o que é

feito por Diggins, a respeito de uma passagem da “Ética Protestante”, quando afirma que Weber “pode ter levado os escritos de Franklin mais a sério do que o próprio Franklin” (1999: 127). O encarecimento de uma dimensão vocacional, o que efetivamente se encontra na “Ética Protestante”, faz sentido como proposta de um elemento típico, em que se nota o interesse em revelar, nas emissões do puritanismo, a essência do comportamento capitalista. Da mesma maneira, pode-se enxergar, na correspondência entre Goethe e Mme. de Stein (Freund, 1970: 41), apenas aqueles elementos, seja de personalidade ou de cultura, que respondem às características típicas nas quais determinado ponto de vista se instrumentaliza; as cartas de Goethe podem falar apenas de Goethe, mas também podem servir de base para que se reconheça um tipo de homem localizado num contexto cultural específico, ou seja, podem compor uma individualidade histórica, objeto para a problematização do típico. Nesses termos, a utilização de tipos tem um sentido metonímico — toma-se a parte pelo todo — o estudo da realidade é sustentado pela ênfase de alguns aspectos que, enquanto puros, passam a servir de matriz para o estudo de todo o resto:

“E, naturalmente, esses modos de orientação de modo algum representam uma classificação completa de todos os tipos de orientação possíveis, senão tipos conceitualmente puros, criados para fins sociológicos, dos quais a ação real se aproxima mais ou menos ou dos quais — ainda mais freqüentemente — ela se compõe” (Weber, 1991a: 16).

Os tipos ideais, como guias do conhecimento, traduzem interesses específicos em abordar a realidade; são categorias que se destinam a operacionalizar as questões do pensamento científico, mas que também, sempre de forma limitada, têm correspondência no mundo da prática.

A realidade que Weber pretende analisar através de seus tipos ideais é qualitativamente diversa (1991a: 13), sendo variável a natureza das ações que se apresentam ao estudo sociológico. A compreensão não depende de um fundamento estatístico, dado que respeita o pressuposto de uma multiplicidade motivacional que não pode ser quantificada. Nesse sentido, antes de ser ferramenta para uma sociologia que trabalha com generalizações, o tipo ideal serve à preservação do caráter múltiplo da realidade cultural, é válido como uma espécie de caricatura, em que se enfatizam os traços

mais marcantes (para determinado interesse cognitivo) de uma personalidade ou de um contexto histórico real.

Na opinião de Boudon (1973: 95), Weber não define claramente um método através do tipo ideal. Antes, o uso desse artifício denotaria um dilema epistemológico, uma desconfiança quanto à possibilidade de codificação da realidade pela ciência, ou ainda, o reconhecimento de uma base valorativa para as coisas. Também Mommsen (1989: 123) ressalta as indefinições e inconstâncias do uso dos tipos ideais por Weber e conclui que a tipificação não é um expediente fixo, mas quantos se façam necessários para solução de variadas questões epistemológicas. Seguindo pelo caminho indicado nessas interpretações, presume-se que, antes de qualquer outra coisa, o instrumental de análise da sociologia compreensiva reproduz, por ser maleável, o que há de contingente dentro da própria ciência — no pensamento que se lança ao estudo da constituição axiológica do mundo.

2.1.2.3. Valor

Ao argumentar sobre a “neutralidade” do saber científico, Weber (1992) ressalta que o estudo da realidade fundada em valores contraditórios não pressupõe o intuito de dizer quais são os mais ou são os menos corretos dentre eles. Enquanto cientista, interessa-lhe o embasamento axiológico da realidade, mas não lhe parece que a ciência deva impor ou sugerir uma hierarquização dos valores que estuda. Instante dessa mesma realidade, que o faz responsável por seus próprios limites e o condena à particularidade, a ciência representa uma perspectiva fundada em valor: não tem legitimidade para o julgamento axiológico, não pretende estabelecer verdades, mas sobrevive enquanto lhe for reconhecida a validade como maneira de abordar o real — uma validade contextual, localizada historicamente. Weber vê a ciência como uma das faces da cultura moderna, em que se define uma forma de conhecimento institucionalizada segundo valores específicos (1986a: 126). Como qualquer outra configuração do pensamento, ela parte de uma escolha humana e suas evidências são válidas segundo os limites do ponto de vista que ela representa. A *neutralidade* do saber científico reside na descoberta dessa limitação.

Weber assume que os pareceres do cientista social não podem reproduzir perfeitamente o mundo da prática, servindo antes para propor interpretações possíveis. A investigação da cultura parte de uma postura axiológica que se caracteriza pela rejeição de quaisquer julgamentos de valor: “não é verdade que ‘compreender tudo’ significa ‘perdoar tudo’” (Weber, 1992: 371). Weber sugere uma ciência que estude as opiniões sem tomar partido. Reconhece a constituição axiológica do mundo, pois ignorá-la seria equivalente a estabelecer uma noção de totalidade e, portanto, uma explicação metafísica, com a qual se enterraria definitivamente qualquer proposta de neutralidade. Para Weber, o conhecimento científico não pode fugir às “significações culturais” (1986a), ou seja, à manifestação cultural de sua própria época: para tratar da história, precisa eleger o “significativo”, tendo como objeto o que é relevante para a modernidade.

Assumir as significações culturais é um momento decisivo para a compreensão. À medida que servem de filtro ao entendimento humano, quando este se coloca diante de uma realidade infinita, elas chamam atenção para o finito (Weber, 1986a: 96), que é a dimensão na qual se confere um sentido ao mundo que, sem a interferência de perspectivas fundadas em valores, não possui nenhum.

Para a relação entre valor e ciência que se estabelece nesses termos, Freund (1970: 46) apresenta uma sistematização através de cinco pontos: a) “seleção do tema”; b) definição de uma “individualidade histórica”; c) justificação das relações e dos elementos que aparecem na pesquisa; d) atribuição de causalidade; e) afastamento do “simplesmente vivido ou vagamente sentido”. Essa interpretação sugere que sejam observadas, na teoria de Weber, as influências do conceito, de sua construção, sobre a maneira como se apresenta a realidade: o objeto das ciências da cultura não tem uma natureza autônoma com relação aos valores, mas é fruto da adesão a uma forma de ver as coisas. A dimensão empírica não se oferece diretamente para ser apreendida, mas está condicionada à definição do “cultural”, ou à relação entre realidade e “idéias de valor” (Weber, 1986a: 92). Pode-se dizer que o pensamento weberiano, ao situar o valor na base da possibilidade científica, assume como diretiva epistemológica o trabalho no nível do contexto artificialmente definido, ou seja, no nível de uma realidade cujos limites existem apenas para as significações culturalmente estabelecidas.

* * *

Como já foi visto, dentro das definições de Weber, o que a sociologia apresenta de novo com relação à história é um interesse pela generalização. Isso não faz, contudo, que ela seja uma disciplina inteiramente original. A questão epistemológica que se oferece através da consideração dos valores e que, em termos metodológicos, resulta no tratamento do conceito enquanto tipo ideal é básica para as ciências sociais ou, enfatizando o interesse deste trabalho, é básica tanto para a história como para a sociologia. Ambas as disciplinas, na qualidade de “ciências interpretativas da ação”, têm a tipificação como parte importante de seu estatuto. Tal como a história, a sociologia trata do “culturalmente importante” e propõe um estudo da ação. Há uma continuidade entre os fundamentos das duas disciplinas, em que a sociologia pode ser percebida como uma maneira de investigar a história, sem atenção direta à idiosincrasia, mas sempre orientada pela referência da ação individual.

Para comparação com o pensamento de Hegel, o que está em questão não é propriamente a definição weberiana da história como um saber distinto do sociológico, mas a sociologia como releitura do procedimento de investigação histórica. Até aqui, a revisão de alguns elementos epistemológicos e metodológicos da teoria weberiana não permite, na sua comparação com o ideal hegeliano de ciência, que se vá muito além do reconhecimento de uma divergência fundamental, entendida na radical rejeição, por parte de Weber, de um embasamento metafísico da pesquisa sobre a realidade. Parece bastante óbvia a contradição entre as noções de realidade trabalhadas em cada matriz de pensamento: a de Hegel, matéria para um conhecimento completo, estabelecida a partir de uma unidade essencial; a de Weber, como realidade fragmentada em valores, indissociável da própria limitação do pensamento.

São duas idéias de realidade e dois pontos de partida para a ciência bastante distintos, mas a maneira como, neles, propõe-se relacionar conceito e objeto converge num princípio: em ambos, a dimensão objetiva da realidade, ou seja, a forma em que a história dos acontecimentos concretos se torna apreensível, resulta do trabalho subjetivo do cientista, da aplicação de suas categorias cognitivas. Total (para Hegel) ou parcialmente (para Weber),

seja como negação do espírito verdadeiro (no espírito objetivo) ou como adaptação do fato histórico a um interesse específico (nas individualidades históricas), o objeto depende do conceito, é uma criação do pensamento.

Para aprofundamento desse esforço comparativo, lembrando-se de como Hegel pensa a identidade dos indivíduos a partir de generalizações, serão trabalhadas, no capítulo que se segue, a) a proposta weberiana de estudar a história por meio de generalizações, que se chamarão *estruturas*, bem como b) uma reconfiguração do papel do indivíduo decorrente da adoção desse procedimento.

3. Estrutura e indivíduo na concepção weberiana de história

A atenção às significações culturais que encerram a compreensibilidade do mundo social fundamenta uma noção particular de história. Weber observa os acontecimentos históricos através da projeção de cursos de agir que se vinculam a significações particulares. Na sociologia compreensiva, o relacionamento entre ação e subjetividade, deslocado de seu contexto original, ou seja, de uma visão puramente individualista, toma nova identidade na construção heurística do mundo social a partir de coletividades. Neste capítulo, nos termos da teoria weberiana, é problematizada a ligação entre duas maneiras (uma nomológica e outra idiossincrática) de se conceber o par ação/subjetividade: a) no nível da estrutura, válido para a análise sociológica; b) no nível do indivíduo, válido como elemento da realidade.

3.1. História

Como já foi dito anteriormente, a sociologia compreensiva pode ser situada no contexto de uma discussão epistemológica da história. Temática ou metodologicamente, Weber define boa parte de seu pensamento em problematizações dessa dimensão. Conforme raciocínio sugerido por Cohn (1979: 86), a comparação entre as teorias de Weber e Simmel (contemporâneos que se lançam, cada qual a seu modo, à tarefa de elaboração de um ponto de vista sociológico), faz transparecer uma diferença essencial: o que Simmel vê como irracionalidade intrínseca à realidade, Weber define como limitação do conhecimento; o “fluxo de eventos” que, para aquele sociólogo, explica-se na essencialidade da “vida”, para este outro, transforma-se, através da consideração da “história”, num referencial empírico. Segundo Cohn, ainda que compartilhando com Simmel boa parte das referências em que orienta sua teoria, Weber trabalha no nível das “situações” — em que abre mão das conclusões de base filosófica e propõe que se construam canais para uma relação cognitiva com o empírico. No intuito de operacionalizar o estudo do real através do sentido particular, ao preferir a noção de “história” à de “vida”, Weber torna peculiar seu kantismo (no que se refere a suas reservas quanto ao tratamento

do empiricamente inesgotável), sugere a investigação da história por meio da acentuação do culturalmente significativo. Acreditando na fidelidade da problematização weberiana do conhecimento aos preceitos epistemológicos de Kant, Freund (1970: 34-35) ressalta uma proposta de relação entre “lei e história”: o estabelecimento de um nível de apropriação da realidade por meio de cortes conceitualmente definidos. Com efeito, Weber (1986a: 110) afirma que não se deve efetuar um estudo da história sem a utilização consciente dos conceitos — se o historiador rejeita o trabalho de tipificação, é porque não se dá conta de que não pode fugir à “construção teórica”, e de que lhe resta apenas as opções de fazê-la com método ou não.

Ao tratar a história a partir da discussão de uma “tipologia sociológica”, Weber assume que a argumentação científica não se deve estruturar diretamente sobre o desenvolvimento natural dos acontecimentos, mas orientar-se por marcos conceituais — como se nota, por exemplo, na exploração do tema da *dominação*: “a tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico empírico somente a vantagem (...) de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, o que há nele de ‘carismático’, de ‘carisma hereditário’ (...), de ‘burocrático’, de ‘estamental’ etc.” (Weber, 1991b: 141). Trabalha-se, com isso, no nível de uma operação artificial, em que são utilizados pontos de referência para estudo do real.

Os tipos ideais têm, cada qual, uma definição estável. Weber os apresenta como elementos de controle para o contato do pensamento científico com a realidade histórica inesgotável, e, através deles, sugere a classificação do agir em tendências generalizadas. A miríade dos interesses individuais é condicionada a cursos históricos, em que se pressupõe um compartilhamento de orientações por parte dos agentes. Segundo Turner (1990: 26), Weber divide sua proposta compreensiva de abordagem histórica em duas obrigações: a) compreender o “desenvolvimento geral de processos históricos” e, ao mesmo tempo, b) não perder de vista as “variações locais”. Essa distinção reflete uma forma cuidadosa de se relacionar realidade histórica e saber sociológico: como o uso de conceitos generalizantes constrói apenas projeções para o sentido subjetivo das ações, o “desenvolvimento geral” deve ser visto unicamente como uma possibilidade analítica, dado que os acontecimentos históricos são considerados concretos apenas nas manifestações particulares.

Para Turner, a limitação do empírico no nível do contexto particular pode ser vista como um momento historicista do pensamento weberiano. Tal classificação, entretanto, não se sustenta a todo o transe. Weber deixa de ser historicista na medida em que assume seu interesse por processos gerais de determinação do agir. O historicismo de Weber existe mais como reserva metodológica, ou motivo para a limitação do trabalho sociológico no domínio do típico-ideal, do que como um efetivo repertório analítico.

A forma como Weber se posiciona diante do historicismo se esclarece na comparação de sua teoria com a de Ranke. Enquanto a realidade empírica está, para Ranke, na particularidade do fato, de que emerge uma significação em si e em cuja apreensão direta se encerra toda a complexidade metodológica; para Weber, ela não pode ser dissociada completamente de uma escolha conceitual — a realidade, seja qual for, é sempre codificada a partir de significações culturais. Assim, o que Turner não considera quando associa a teoria weberiana ao historicismo é que, para ela, a particularidade também é uma dimensão pensada: o contexto se constitui pelo encontro de um interesse analítico com o mundo empírico, ou ainda, dos conceitos com os acontecimentos históricos — tem a forma de uma “individualidade histórica” (Weber, 1986a: 100), através da qual define-se o tratamento do particular, que não tem uma significação imanente, mas que ganha identidade num esforço interpretativo. O mundo considerado pela análise histórica não ultrapassa o questionamento da cultura, não sendo possível observar as características naturais do objeto. A complacência de Weber ante a variedade das identidades históricas reflete a concepção de uma realidade construída, ou embasada em nível axiológico. Assumida a possibilidade de uma verdade circunstancial, a especulação sobre a história se desobriga de uma raiz metafísica. Quando Weber isola num significado o capitalismo ocidental, ou qualquer outra entidade histórica, não sugere o tratamento de um fato particular de sentido completo, mas uma maneira arbitrária de abordagem do empírico. As individualidades históricas anunciam uma construção tipológica, com a qual se propõe estudar o contexto delimitado por significações culturais (Weber, 1986a: 109); elas revelam uma pretensão de clareza na análise de possíveis relações entre formas de pensar e formas de agir, sugerindo a definição do contexto através de categorias precisas. Seu estabelecimento serve, portanto, à produção

de respostas sobre a participação de fatores culturalmente reconhecidos na orientação do curso dos acontecimentos.

Considerando a importância das significações culturais para a teoria weberiana, Jaspers (1977: 126 e ss.) encontra nela uma proposta de “história universal”; acredita que Weber, ao sugerir que se enxergue o mundo tal como este se apresenta a “cada qual”, fixa sua perspectiva de compreensão numa abordagem da história através do presente, ou ainda, da fusão de dois presentes: a) o que, vivido pelo próprio pesquisador, define as categorias de seu pensamento, e b) aquele que tem significado para o praticante de determinada ação, seja qual for a época em que ele tenha vivido. Segundo Jaspers, Weber é “historiador universal” na medida em que define seu interesse pelas “grandes decisões” que condicionam o comportamento humano dentro de amplas formas de agir; um historiador universal diferente de Ranke, o “expositor”, e de Hegel, o “filósofo da história”. Na opinião de Jaspers, Weber não tenta descrever uma história encerrada no passado, nem construir uma universalidade puramente abstrata, mas pretende recriar o passado por meio de interpretação, problematizando a história universal ao perguntar o que o presente tem a dizer sobre cada época ou, invertendo os termos, o que cada época tem a dizer para o presente.

Essa preocupação de Weber com seu próprio tempo, a preocupação de um pesquisador que se reconhece como parte da pesquisa, aparece claramente na “Introdução do Autor” (*Vorbemerkung*) aos *Ensaio Reunidos sobre a Sociologia da Religião*. Nela, a temática desses ensaios é unificada e identificada como fundamentalmente moderna, ou seja, como uma problematização significativa para o presente vivido por Weber. O primeiro parágrafo da “Introdução”, citado abaixo, apresenta um cientista que (pensando como sociólogo, não mais como historiador) usa seu instrumental analítico para tratar de uma história universal:

“No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização européia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado.” (Weber, 1996:1)

Enquanto filho da modernidade, o sociólogo quer ser historiador universal. Convencido de que a universalidade é uma pretensão moderna, ele a vê como elemento essencial de sua maneira de pensar. O Saber característico da modernidade é universal como descoberta da particularidade, ou seja, como descoberta de que os pareceres sobre o mundo empírico têm uma base cultural, ou ainda, de que eles não são providos pela natureza. Conforme Weber a propõe, a ciência do moderno ocidente sustenta sua pretensão de universalidade quando reconhece que estudar a particularidade não significa formular um juízo de valor — é universal o pensamento que tem consciência de sua própria parcialidade.

3.2. Estrutura

À luz da percepção que Weber tem da história, quando condicionado o fluxo dos acontecimentos a grandes tendências, é possível entender a sociologia compreensiva como proposta de abordagem estrutural, ou ainda, como intuito de interpretar as ações a partir daquilo que as constrange e insere numa dimensão coletiva. O estudo do contexto, em que se busca compreender o agir tornado vivo num presente imaginado, permite que se vejam os acontecimentos históricos como agregados de potencialidades. Fundamenta-se uma perspectiva de análise histórica, não pelo trabalho direto com os interesses particulares, mas pelo estudo de tendências de pensamento e, com isso, de formas generalizadas de agir.

Quando Weber define o tempo presente como diapasão de sua metodologia compreensiva, responde a um dilema da história empírica: a infinidade e a indistinção dos elementos que realmente determinam a configuração de um fato. Assim, reconstruir o presente de uma ação significa selecionar os elementos significativos e reduzir a complexidade do universo de fatores que influem num acontecimento particular. Para Touraine (1969: 40), a iniciativa weberiana de analisar o contexto, limitando-o em suas possibilidades explicativas, interrompe a temporalidade efetiva das coisas e cria uma lógica fixa, em que os motivos que concorrem para orientação do agir são artificialmente delimitados. São motivos típicos, que não têm valor totalmente descritivo ou hipotético,

representando, antes, uma padronização “utópica” que, operada pelo pensamento, relaciona-se com o mundo empírico em dois níveis: como *acentuação* e como *aproximação*. Touraine enxerga, nas tipificações sugeridas por Weber, uma tentativa de compreender o contexto da ação através da fixação de “modelos de conduta”, em que investigar uma individualidade histórica não implica trabalhar com o comportamento e a motivação de sujeitos reais, ao menos não diretamente. Para as análises da sociologia compreensiva, a particularidade observável, ou seja, a consideração do empírico a partir de uma significação culturalmente atribuída, depende de um princípio de “repetição regular” (Weber, 1986a: 90), em que se pressupõem cursos do agir. Assume-se, com isso, o estudo da ação generalizada, praticada por um grupo de indivíduos que, inseridos num mesmo contexto, compartilham orientações subjetivas. Para Weber, numa aplicação heurística, é legítimo que se observe um padrão de comportamento, ao invés da particularidade efetiva das ações individuais.

Com o princípio da repetição regular, Weber alinha o conhecimento sociológico (sua perspectiva científica) ao conhecimento individual (sua idéia de consciência): a generalização não existe apenas para a análise sociológica, ela também faz parte do que os indivíduos sentem como realidade social. Para Weber (1991a: 9), os indivíduos, enquanto atores de um momento da história, percebem “formações coletivas” que, apesar de serem vistas como se também fossem atores reais, não passam de generalizações de determinadas formas de agir¹⁷. Essas formações só possuem efetividade na medida em que “pessoas reais” as entendem como informações relevantes para o contexto de suas decisões. Através das formações coletivas, propõe-se uma base empírica para a generalização analítica: o respeito a diretivas comuns, assim como a transformação destas numa espécie de entidade que participa da vida, são princípios que, conferidos à subjetividade individual, justificam o tratamento de uma dimensão geral da ação. É nesse sentido que Bendix (1986: 62) observa o interesse de Weber pela conduta do “homem de negócio”, um indivíduo concebido tipicamente, visto como portador de uma subjetividade que, antes de ser referência para a instrumentalidade individual, é característica de um grupo, e prevê a

¹⁷ De que se oferecem os exemplos: “do ‘Estado’, da ‘nação’, ou da ‘sociedade por ações’, da ‘família’, da ‘corporação militar’ ou de outras ‘formações’ semelhantes” (Weber, 1991a: 9).

apropriação do potencial de ação por esse grupo. Segundo Bendix, a imagem weberiana do homem de negócio, do representante de um agir condicionado por *status*, possui um fundamento empírico, que se nota quando a coletividade a que esse personagem pertence desempenha uma força efetiva na história; a “perspectiva comum” do homem de negócio se realiza na própria existência de um “mundo de negócios”, ou das regras desse mundo.

Assim, as ações podem ser estudadas a partir das diretivas que lhes servem de orientação, sejam elas determinadas pela natureza doutrinária das *idéias* ou pelo compromisso numa *situação interesses*. Essa forma de pensar leva à consideração de uma atitude típica, em que se manifesta o ponto de vista de uma entidade coletiva, como, por exemplo, no caso de uma orientação por idéias: “O *Deo placere non potest* católico sempre foi a atitude característica das religiões de salvação para com a economia de lucro” (Weber, 1980b: 246). Nisso, a explicação para o agir é situada no nível de estruturas que simplificam a realidade; no caso, a menção a “religiões de salvação” pressupõe um comportamento específico, que, definido assim, pode ser relacionado a outras possibilidades de ação “coletiva”, como a que se caracteriza numa “economia de lucro”.

A realidade dessa dimensão estrutural, quando assumido que a história se constitui das ações individuais, não pode ser afirmada sem ressalvas; efetivamente, Weber não quer legitimar um agente coletivo como responsável pelas configurações empíricas; o que ele sugere são categorias subjetivas — para Jaspers (1977: 131), “representações que influem na ação dos homens” — cuja imagem inspira uma visão da história em que a manifestação de interesses se condiciona a tendências de comportamento.

A sobrevivência das regras estabelecidas por um Estado, uma religião, ou pelo mercado, oferece pistas da participação dessas representações na realidade; a ação individual define-se como resultado do interesse, que, em alguma medida, orienta-se nas normas de uma entidade coletiva. Essa orientação em normas pressupõe um constrangimento da liberdade das ações, dos interesses que motivam o comportamento dos indivíduos, e, como já foi indicado, é prevista em duas configurações.

A primeira: aquela que se sustenta em *idéias* e define um agir constrangido por normas que participam da própria composição da subjetividade individual, normas morais. Nesta categoria, a imagem da “ética” é predominante como forma de determinar uma

tendência histórica. O que Weber denomina por ética, termo profusamente utilizado em sua obra, constitui uma tentativa particular de se relacionarem pensamento e ação, ou ainda, uma projeção do momento em que as idéias se tornam diretivas para a prática. Assim pode ser pensada, por exemplo, a ética do protestantismo (Weber, 2004), em que uma doutrina religiosa determina a conduta dos que crêem em seus dogmas. Na dimensão da ética, a proposta epistemológica de Weber estabelece um ponto de vista estrutural e, com ele, a possibilidade de se estudar o empírico através de significações generalizadas. A realização desse “estruturalismo”, em que as individualidades históricas são caracterizadas a partir das éticas, propõe uma solução (de validade restrita) para o problema de se trabalhar com a consciência (o que não é diretamente observável) dos agentes históricos. Determinado o que é significativo para uma pesquisa, a dificuldade de acesso à consciência é resolvida numa relação imediata, mas não necessária, entre comportamento e disposição cultural. Isso é o que se nota, por exemplo, numa “ética religiosa de negação do mundo” (Weber, 1980b: 239), em que as ações são imanentes às instruções doutrinárias: a ética do misticismo, como forma de negar o mundo, supõe uma atitude particular, a contemplativa — pela máxima da benevolência acósmica, a maneira característica de o místico se relacionar com o mundo da prática é traduzida num comportamento pensado, ou seja, prevista num corpo de idéias. Através da ética, fundem-se idéias e ações. É também por meio desse artifício que Weber observa a atitude capitalista nas pregações do protestantismo — enquanto manifestação da efetividade de uma doutrina, e não como afrouxamento da tutela religiosa sobre a vida (2004: 38), pois o “puritano” interpreta os aforismos da Bíblia “como parágrafos de um código de leis” (2004: 149). Nesses termos, numa dimensão teórica, a responsabilidade pela ação é transferida da subjetividade individual para as idéias de domínio coletivo, que têm o valor de uma subjetividade compartilhada. Quando se trata, então, de um agente que se orienta numa ética, sendo seu comportamento prescrito por determinada imagem de mundo, a liberdade individual de decisão é desconsiderada: a identidade do crente é afirmada num desejo de salvação que ele incorpora de uma perspectiva religiosa. No contraste com a realidade inesgotável, o indivíduo que age de acordo com uma ética representa uma atitude típica, da qual se procuram evidências nos preceitos de determinada matriz de pensamento.

A segunda forma de constrangimento do agir, que, assim como a primeira, apresenta uma dimensão estrutural do pensamento de Weber, não mais pressupõe a intervenção de idéias no curso dos acontecimentos, mas define-se na união de interesses autônomos. Nessa situação típica, não existe mais a convergência de interesses em torno de imagens de mundo. A fixação do agir em tendências históricas generalizadas se exterioriza, ou seja, deixa de compor a própria formação das subjetividades individuais. Esse constrangimento externo do agir manifesta-se de maneira mais característica no “acordo” (Weber, 1991a: 25), em que se apresenta a relação entre agentes que, guiados pela necessidade de cumprir seus próprios compromissos, confiam na adequação do comportamento alheio a determinadas expectativas.

Na terminologia de Weber, esses dois tipos de constrangimento das ações (o interior e o exterior) aparecem na contraposição entre “relação comunitária” e “relação associativa” (Weber, 1991a: 25 e ss.). A limitação interior dos interesses está prevista na formação de entidades coletivas a partir de relações comunitárias, ou, dito de outra maneira, no estabelecimento de grupos por indivíduos que mantêm um “sentimento subjetivo” de pertencimento a eles. Em oposição a isso, a limitação exterior dos interesses pode ser identificada com o conceito de relação associativa, em que se pressupõe uma atitude de grupo pelo “ajuste” ou pela “união” de “interesses racionalmente motivados”. Dentre os tipos de associação, o acordo entre indivíduos livres é o mais óbvio, mas o ajustamento racional de interesses pode também ser estabelecido por “imposição” e “submissão”.

No contraponto entre comunidade e associação, Weber observa dois tipos de comportamento, dois casos-limite que refletem a polarização fundamental entre irracionalidade e racionalidade. Todavia, ambos têm a mesma função analítica, permitem que os interesses sejam estudados por meio de estruturas, de operações subjetivas generalizadas. Quando conceitua, por exemplo, o “interesse de classe” (1981: 61), Weber situa o agir dentro de uma entidade coletiva que se justifica numa única categoria, a “posse”. Em torno dela podem ser estabelecidas comunidades ou associações, grupos formados irracional ou racionalmente, sendo sempre, desta ou daquela maneira, definido um compartilhamento de normas, a partir do qual é viabilizado um interesse de classe:

“a direção dos interesses pode variar muito, dependendo de se ter ou não desenvolvido da situação de classe uma ação comunal por parte dum porção maior ou menor daqueles que estão igualmente afetados pela ‘situação de classe’, ou mesmo uma associação entre eles, e.g. um ‘sindicato’, da qual o indivíduo pode ou não esperar resultados promissores.” (Weber, 1981: 61)

Comunitária ou societária, a relação social pressupõe um disciplinamento dos interesses. Através dela, é possível estudar a legitimação subjetiva das ações: considerando que estas se orientam efetivamente por normas, sejam elas ideológicas ou institucionalizadas, seu sentido subjetivo torna-se empiricamente (mas também, parcialmente) observável.

Em termos empíricos, a distinção entre relação comunitária e societária pode ser observada na forma como Weber analisa o desenvolvimento da fabricação de instrumentos musicais na Europa (1995: 137 e ss.). Por um lado, a definição do piano, em detrimento do cravo, como instrumento moderno fundamenta-se, em alguma medida, na atuação comunitária de uma classe, a burguesia, cujos membros “elegem” esse instrumento como “móvel” para suas casas (provavelmente por o piano não exigir tanto virtuosismo do músico quanto o cravo), sem deliberação, apenas manifestando um “estilo de vida”. Por outro lado, a evolução da “organização corporativa-musical”, a partir do fim da idade média, supõe o desenvolvimento de um interesse de classe que se realiza na relação associativa de seus membros, os músicos, que, unidos em torno de objetivos comuns, passam a influir no mercado e, portanto, a impor, em maior medida, suas preferências na produção de instrumentos musicais.

Assim, seja qual for a maneira em que se apresente a construção de formações coletivas, nelas se podem distinguir dois níveis de influência para o mundo da ação: 1) nas relações comunitárias, o agir como expressão de idéias, a tendência interior; 2) nas relações associativas, o agir condicionado por compromissos e expectativas, a tendência dissociada dos interesses, mas determinante para a realização deles.

Raciocinando no sentido dessa distinção, Habermas (1983: 168) ressalta aspectos estruturais na maneira como Weber conceitua “moralidade” e “lei”: no primeiro termo, trata-se da motivação interna dos indivíduos, através da qual se forma uma “conduta

metódica de vida”; já no segundo, compreende-se a formalização das relações, seja como dominação ou como interação. Quando se propõem esses termos, a estrutura é fixada em dois níveis de orientação do agir, ora remetendo à disposição ética referente a uma forma de pensar, ora como respeito comum a um princípio regulamentado; em ambas as condições, a estrutura significa um controle sobre o destino das ações individuais — compõe uma dimensão teórica do agir, em que é assumida a previsibilidade nem totalmente real, nem irreal, dos acontecimentos históricos. Contudo, ainda que esses níveis possam ser considerados por um único aspecto (ainda que sua função para análise seja a mesma: ressaltar um controle estrutural das ações), eles representam formas diferentes de realização desse ideal analítico comum; para que se estabeleça uma visão das ações em termos de estrutura: enquanto a perspectiva da *lei* pressupõe um fundamento societal, a *moralidade* pode ser entendida como garantia de um agir comunitário.

De uma forma ou de outra, a tipificação da sociologia compreensiva enfatiza as disposições normativas possíveis na realidade empírica, fixando as ações como decorrência de condições sociais específicas. É estrutura aquilo que permite prever como lógico um comportamento, na medida em que ele reage positivamente à sugestão ou à imposição de regras. Com isso, trabalha-se em termos da ação típica — segundo Parsons (1964: 13), um “curso normativamente ideal” — em que a orientação e a finalidade, que possibilitam trocar o indivíduo pelo ator, são arranjadas de maneira arbitrária e refletem normas que as conformam ao estabelecimento heurístico de coletividades. O modo de conceituação sugerido por Weber orienta a tarefa investigativa da sociologia compreensiva pela a consideração de maneiras fixas de agir; Weber justifica o tratamento estrutural da história na analogia entre a conceituação científica e a forma em que se procede o pensamento em geral (1994: 322): como a relação do conhecimento com um modo de agir é explicada pela transformação deste numa “coisa”, a sociologia deve lidar com as noções que fundamentam coletividades de maneira que elas possam ser vistas enquanto formas de um agir relacional. Para Weber, apenas no momento em que se distingue a ação, com seu potencial de realização empírica, dentro dos conceitos fixos que delimitam o campo para análise, é que a sociologia pode encontrar o caminho para a compreensão efetiva dos fundamentos subjetivos do mundo social; apenas a referência das realizações individuais permite situar a

realidade no contexto das motivações. Assim, colocando as inclinações epistemológicas de Weber em termos de um dilema entre as dimensões geral e individual da cultura, podem-se separar dois pontos de partida para a solução do relacionamento entre elas: 1) o contexto da ação individual contém referências sociais, ou 2) as formações sociais, na medida de sua utilidade analítica, pressupõem uma individualidade típica. É necessário que, por um lado, seja posta em questão uma operação mental verdadeira e, por outro, reconheçam-se orientações do agir nos níveis da relação e da história; a convergência de interesses em torno de normas (estabelecidas numa dimensão relacional) é um ponto de partida para o estudo do desenvolvimento histórico.

Ao supor que ascetismo e misticismo representam soluções diferentes para uma mesma relação com o mundo, Weber deixa transparecer sua forma de ver a história. Essas duas matrizes de pensamento religioso são apresentadas como disposições concretas de comportamento e, no bojo, como formas de prover o curso dos acontecimentos de “resoluções” (1980b: 242), que, para os feitos de determinado agente (seja o místico ou o asceta), sugerem um padrão de finalidade: a “salvação”. Mais do que afirmar a possibilidade de uma convivência entre essas doutrinas religiosas e o mundo da prática, Weber parece buscar, na menção às idéias que elas representam, o entendimento de como um comportamento específico se sustenta num aval ideológico, em que o agente surge como produto dessa ou daquela visão de mundo.

Problematizando-se uma tensão entre as possibilidades holista e individualista de tratamento do real, encontra-se, na opinião de Freund, uma divergência metodológica entre o pensamento weberiano e o neo-kantismo. Para Freund (1970: 34), a maneira como Weber trata a questão do método expressa uma ruptura com a separação das ciências, defendida pelos neo-kantianos, entre as que generalizam e as que individualizam seus pontos de vista — seja pela distinção de Windelband entre as perspectivas nomotética e idiográfica, ou ainda pela dicotomia sugerida por Rickert entre ciências da natureza e da cultura. Uma opinião semelhante a essa é a que Domingues (2004: 21) manifesta ao reconhecer a ruptura de Weber “com as cisões epistemológicas dos neokantianos da escola de Baden”.

Esse não é, contudo, um assunto livre de controvérsias. De parecer contrário, Habermas (1983: 154), coloca a crítica weberiana ao evolucionismo no nível da separação

neo-kantiana entre os modelos das ciências da cultura e da natureza, o que se traduz numa distinção entre o estrutural e o nomológico. Também Mata (2005: 162) acredita que a ciência de Weber não supera essa dicotomia, ou, pelo menos, não vai além do que Rickert previa como um “território intermediário”, entre o nomotético e o idiográfico, dependente ainda dessas classificações.

Apesar das contradições, seja para distanciar ou para aproximar Weber dos neo-kantianos, existe um ponto pacífico: que o idiográfico e o nomotético se conjugam em sua proposta metodológica. Tal impressão parece justificada, mas exige que não se tome a ferro e a fogo o momento, já tratado nesta dissertação, em que Weber distingue história e sociologia através da diferenciação entre o estudo das “personalidades individuais” e a busca pelas “regras gerais dos acontecimentos”. É temeroso afirmar que o método da sociologia compreensiva rejeita categoricamente qualquer referência individualizante em favor do seu interesse pelas generalizações, mas também parece haver algum risco em que se argumente, com Freund, que a proposição weberiana de ciência é bastante maleável para ser idiográfica ou nomotética “ao saber das circunstâncias”. Utilizando-se um exemplo, é possível pensar, diferentemente disso, numa relativa confusão entre os níveis individual e geral:

“O ascetismo executa tais resoluções como dadas nas ordens racionais da criatura, ordenadas por Deus. Para o místico, pelo contrário, o que importa para sua salvação é apenas a compreensão do significado último e completamente irracional, através da experiência mística.” (Weber, 1980b: 242)

Nisso, a menção ao “ascetismo” e ao “místico” é feita de maneira horizontal, ou seja, coloca-se a doutrina no mesmo patamar em que está o praticante. Não se rejeita a hipótese de que o trecho citado denote um descuido de linguagem; contudo, mesmo assim (ou, talvez, principalmente por isso), é possível cogitar uma correspondência entre as dimensões individual e geral, que, por se fazer de maneira intuitiva, projeta-se como algo que tem alguma naturalidade no pensamento de Weber.

Recorrendo-se à interpretação da teoria weberiana por Touraine (1969: 43-44), pode ser especulado se a unidade entre o particular e o geral ocorre com a negação de um ponto

de vista total, o que equivale a perguntar se, na sociologia compreensiva, nas coletividades que compõem seu assunto, está representada uma ênfase do comportamento do indivíduo. Touraine acredita que, ao investigar “fatos econômicos, políticos ou religiosos”, Weber pressupõe a influência efetiva destes para a subjetividade individual.

Sob esse aspecto, as estruturas são justificáveis numa composição da realidade por meio de casos particulares e, realizando-se nesse nível, perdem seu sentido quando desconsideradas as ações dos indivíduos; estas que, por sua vez, têm importância sociológica na medida em que são referidas em generalizações.

Encontrar, no pensamento weberiano da ação, um *individualismo metodológico* é uma tarefa que exige cuidado. O método utilizado por Weber em suas análises sociológicas ultrapassa a consideração do indivíduo real; o agente aparece efetivamente em atributos típicos, como representante de um comportamento generalizado, que se estabelece na dimensão das relações sociais ou, mais precisamente, dos princípios comunitários e associativos que regem as relações sociais.

Uma possibilidade de eliminar o incômodo causado pelo fato de que a perspectiva individualista de Weber não trata diretamente dos indivíduos é oferecida por Boudon. Para ele, os momentos de generalização, na obra de Weber, devem ser interpretados como tentativas de agrupamento dos atores “por categorias” (1996: 34), em que se busca entender a “atitude semelhante” a partir da “situação análoga”: por exemplo, o conceito de “calvinista” contém a afirmação de que todos os calvinistas se assemelham enquanto atores. Boudon (1996: 39-40) desenvolve esse ponto de vista, em sua análise do ensaio weberiano intitulado “Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo”, em que observa a definição do “fenômeno social” como resultado de uma “multiplicidade de comportamentos”. Ressalta que, nesse ensaio, o protestantismo (em contraste com os símbolos europeus de estratificação) é identificado como solução norte-americana para uma busca por “honorabilidade” e “respeitabilidade”, e deduz, de como Weber atribui comportamentos específicos a categorias de atores, o uso de “proposições psicológicas simples” que configuram a razão ou a motivação dos indivíduos em suas ações: o capitalismo seria sustentado, entre os protestantes norte-americanos, pela convergência das atitudes individuais em torno da necessidade de conquistar honra e respeito. Pensando assim, o

método sociológico defendido por Weber pode ser considerado individualista somente quando pressupõe que os indivíduos são os verdadeiros proprietários dos sentidos que compõem o mundo das ações, quando assume que os movimentos e personalidades descritos por meio de estruturas são discursos sobre as questões subjetivas dos indivíduos (como o é a situação de *status* que Weber encontra no contexto do protestantismo norte-americano).

A subjetividade, vista originalmente como faculdade individual, torna-se típica nas categorias gerais utilizadas para análise; nelas, a relação entre os mundos da subjetividade e da ação passa de concreta a possível, adequando-se à tarefa de estudar a manifestação histórica de determinadas representações coletivas. Assim, por exemplo, o “monge asceta” (Weber, 1980b: 246) não é um indivíduo real, mas uma maneira típica de pensar e um conseqüente agir — é a possível manifestação da “ética dos virtuosos religiosos”. Através dessa ética, tendo em vista uma proposta conceitual específica para a compreensão do mundo das ações, Weber confere personalidade a uma categoria de sujeito. A ação individual concreta parece distante do conceito efetivamente utilizado na análise; o reconhecimento de que a realidade se fragmenta em ações autônomas reafirma um problema filosófico: a subjetividade e a ação existem empiricamente para o indivíduo real. Mas a realidade, no procedimento compreensivo, às vezes torna-se uma referência distante; não pode ser esquecida, mas também não deve ser conservada, a todo custo, em cada particularidade.

Weber não estuda o mundo do agir como construção estática do pensamento ou mesmo como curso contingente de acontecimentos; num ponto de vista estrutural, ele enxerga a ação em potencial, a previsão de processos históricos: o contexto presente da ação do monge ou do calvinista, em que se pensa um maior ou menor conflito com o “mundo”, é determinado por aquilo que se espera, de acordo com uma personalidade previamente definida, como seu comportamento cabível. Isso pode ser mais claro quando se atenta a personagens, como esses, que respondem irrefletidamente a uma ética; mas, também na consideração de um indivíduo consciente das representações coletivas que definem sua realidade, pode ser concebida a previsão de uma conduta, como no caso do funcionário de uma burocracia moderna que age de acordo com a atribuição legal de suas

funções (Weber, 1991b: 145). A partir de uma classificação utilizada por Schutz¹⁸, é possível dizer que, ao se dispor a fazer generalizações, Weber sugere uma argumentação nos termos da *ação* e não do *ato*, o que pressupõe interesse pelo agir como projeto do pensamento, ou seja, como um desenrolar da ação previsto no conceito. É um interesse pelo subjetivamente visado e não pelo objetivamente conquistado.

No conceito de “relação social”, Weber (1991a: 16) reconhece a validade das generalizações para o conhecimento individual. As expectativas que um indivíduo alimenta com relação ao agir alheio (o comportamento provável do outro), bem como a projeção do futuro de sua própria ação, formam-se a partir da suposição de que tais ou tais princípios normativos influem no contexto de interação vivido. Assim, por exemplo, um indivíduo assume determinado comportamento por ser este o que tradicionalmente se toma numa situação específica, ou ainda, pode referir suas ações na esperança de que os outros se comportem de acordo com as leis estabelecidas. A relação social supõe um agir orientado em preconceitos ou informações, que dão historicidade aos indivíduos e fazem que eles sejam, em alguma medida, previsíveis.

O interesse de Weber pela fundamentação normativa do mundo social é enfatizado por Kalberg (1994: 30-46), que enxerga o “individualismo” weberiano como ligação peculiar entre estrutura e ação. Segundo Kalberg, a noção de “regularidade”, encontrada no primeiro capítulo de “Economia e Sociedade”, é um princípio a partir de que se legitimam, sociologicamente, as padronizações da “vida social”. O estabelecimento das *regularidades da ação* é coerente com a fixação da sociologia como uma ciência que generaliza; através delas, a ação deixa de ser vista como parte de um “fluxo aleatório”, sendo, ao invés disso, codificada em categorias típicas. A tipificação condiciona o estudo da manifestação empírica dos indivíduos à acentuação de possíveis uniformidades. Assim, ao sugerir o princípio da regularidade, Weber justifica uma discussão em termos estruturais, mas, ao mesmo tempo, mantém sua ênfase nas ações — a estrutura ganha empiricidade na definição do conjunto de ações orientadas uniformemente. Como afirma Kalberg, Weber se distancia de um tratamento efetivo tanto da individualidade isolada (a que não se identifica com um grupo) como da problematização de uma *totalidade* cultural ou social.

¹⁸ Para Schutz (1967: 39), o conceito de “ação” contém uma ambigüidade, na qual a conduta em processo é

Seguindo na direção do que Kalberg indica como o uso weberiano das estruturas, é possível situar a noção de regularidade como um princípio geral para a padronização de ações; o comportamento regular é a prática de uma entidade coletiva. Assim, dentre as ciências da ação, a atribuição particular da sociologia é problematizar a validade empírica de categorias homogêneas de comportamento e sentido. O que Weber denomina por “regularidades de fato” (1991a: 17-18) pode ser entendido como elemento estrutural em que são previstas disposições de agir; a fundamentação empírica desse conceito é dada pela idéia de “repetição” — de que determinados comportamentos, por serem característicos de um grupo de indivíduos, costumam se repetir. Weber questiona, a partir dessa constatação, o valor pragmático de uma operação subjetiva comum. Na idéia de que, repetida ou mantida determinada configuração histórica, os indivíduos devem se comportar de uma forma antevista, sugere-se a previsibilidade dos acontecimentos pela fixação de disposições subjetivas, ou seja, amarra-se o agir àquilo que serve para orientá-lo. As regularidades são apresentadas como cursos de ação, nos quais um decorrer reiterado pode ser fruto tanto de uma aceitação inconsciente de diretivas como de um cálculo a partir de interesses individuais. Nesse sentido, Weber (1991a: 18-19) classifica as regularidades em: a) “uso”, que é a probabilidade de que seja mantido um “exercício efetivo”; b) “costume”, ou uso crônico; c) “situação de interesses”, em que a previsibilidade de um comportamento é garantida na consideração estratégica das relações sociais por parte dos indivíduos. Essas três formas de regularidade propõem acontecimentos típicos, nos quais é generalizada uma ligação entre conduta e sentido.

Atentando-se para essa estabilização do agir em homogeneidades, observa-se a importância do conceito de “ordem” (Weber, 1991a: 19); nele, é desenvolvido o princípio da regularidade e distinguida uma hipótese para a orientação subjetiva das ações. Particularmente, o que interessa a Weber é a *legitimidade* da ordem, ou seja, aquilo que faz dela uma projeção efetiva do curso de ação com que se ocupa a sociologia. Com esse atributo, pode-se entender, por exemplo, uma “ordem jurídica” (1991c: 209 e ss.), cujo “sentido sociológico” é sustentado pela suposição de uma “vigência empírica” de disposições legais (de sua influência para as ações). Quando legítima, na medida em que

apresentada como a ação em si (“actio”), enquanto o resultado desta é a ação consumada, o “ato” (actum).

participa das motivações individuais, uma ordem produz a repetição de um comportamento. O que a idéia de ordem acrescenta, pois, ao pensamento das regularidades é a possibilidade de que se enxergue a institucionalização do agir através de “máximas” moralmente estabelecidas, ou ainda, de garantias coercitivas externas. Weber sugere o condicionamento do conceito de ordem em duas formas de vigência (1991a: 20-21): a) “pela atitude interna”, baseada numa “entrega sentimental” ou numa crença; b) “pelas expectativas de determinadas conseqüências externas”, em que os agentes são coagidos nos termos de uma “convenção” (medo de que sua atitude seja reprovada) ou por um “direito” (respeito a uma força punitiva). Assim, a definição de um estruturalismo no nível das regularidades é apresentada na mesma linha de raciocínio em que se distinguem *ação comunal* e *ação societal*, ou seja, é pensada a partir do contraponto entre constrangimento interior e exterior das ações: como *uso* ou *costume* entende-se a conformação interna (isenta de reflexividade) a uma ordem, enquanto que, numa *situação de interesses*, fica estabelecida a referência do agir consciente numa dimensão coercitiva externa, seja de tipo convencional ou jurídico.

Num dos momentos mais célebres da terminologia de Weber, quando definem-se os “tipos de dominação legítima”, é reforçada a ligação entre estrutura e ação. Projeta-se uma coletividade, mas preserva-se o indivíduo como referência do mundo empírico: “chamamos ‘dominação’ a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas” (1991b: 139). A relação entre o agir e as normas é condicionada a uma obediência provável, ou ainda, a que os indivíduos aceitem determinadas normas. Na diferenciação entre as duas formas de constrangimento das ações, os três tipos de dominação apresentados por Weber podem ser classificados da seguinte maneira: os tipos “tradicional” e “carismático” supõem um motivo interno para a obediência às ordens, enquanto o “legal” remete a uma garantia externa.

Para conclusão, quanto ao que se viu como caráter estrutural da teoria weberiana, propõem-se duas definições: 1) nas generalizações sociológicas, sugere-se, não apenas uma forma clara de pensamento, mas também um tratamento efetivo do mundo empírico, que se operacionaliza na determinação do *possível*; 2) essa proposta de generalização é marcada por uma dualidade, pela polarização entre constrangimento interno e externo (no nível

conceitual das ordens e das relações), ou ainda, entre orientação irreflexiva e reflexiva (no nível empírico dos indivíduos e das ações).

Na intenção de estudar a história por meio de generalizações, Weber aproxima o conhecimento característico à modernidade (a conceituação científica), do conhecimento característico ao indivíduo histórico (o sentido subjetivamente visado). Os mundos social e cultural, tanto para o agente de determinado contexto como para o cientista que estuda esse contexto, têm um valor subjetivo, são mundos pensados, em que se formam as motivações do agente (ao menos aquelas que interessam à sociologia) e as ferramentas cognitivas do cientista. No que se segue, aprofunda-se o tratamento da noção weberiana de indivíduo para o questionamento de seu papel no expediente da sociologia compreensiva.

3.3. Indivíduo

Mais do que uma ferramenta de pesquisa, a alusão à realidade individual parece sugerir um embasamento filosófico para a abordagem estrutural da história. Weber supõe ser necessário, na busca pela realidade cultural, um interesse pelas ações individuais e suas significações particulares: “Não há qualquer dúvida de que o ponto de partida do interesse pelas ciências sociais reside na configuração *real* e portanto individual da vida sócio-cultural que nos rodeia, quando queremos apreendê-la no seu contexto universal, nem por isso menos individual” (Weber, 1986a: 89). Os indivíduos são vistos como portadores de uma essencialidade que não existe nas dimensões coletivas e a origem dos mundos social e cultural é associada à configuração das realidades subjetivas particulares.

Assumido que qualquer perspectiva estrutural tem como substrato a definição da realidade por meio de iniciativas individuais, depara-se a irremediável dependência da conceituação sociológica com relação aos procedimentos da inteligência individual. Não existem coisas sociais ou culturais que não digam respeito às percepções dos agentes: “O compreensível nele [sentido] é, portanto, sua referência à ação humana, seja como ‘meio’ seja como ‘fim’ concebido pelo agente ou pelos agentes e que orienta suas ações. Somente nessas categorias realiza-se a compreensão dessa classe de objetos.” (Weber, 1991a: 5). O que quer que se considere como dimensão coletiva da realidade deve caber nos limites

fixados pelo universo motivacional dos indivíduos, sendo a sociologia compreensiva uma recriação formal dos processos subjetivos que engendram aquilo que, na definição de um comportamento, não é meramente casual. Weber defende, com isso, uma ciência que se interessa pela realidade mas que, por meio das tipificações, recorre à irrealidade, não tendo a pretensão de descrever a constituição genuína das ações. Nos tópicos que se seguem, buscando elementos que auxiliem na tarefa de entender melhor o conceito weberiano de *indivíduo*, o assunto é aprofundado pelo tratamento das noções de “sentido” e “causalidade”.

3.3.1. Sentido

Enquanto ciência interpretativa, a sociologia se interessa pela atribuição de significado cultural às coisas, e, conseqüentemente, pelos indivíduos que dão empiricidade a esse objeto de interesse. A idéia de cultura é fragmentada em diferentes pontos de vista, através dos quais são previstas aproximações e distinções entre as pessoas. Trata-se de uma realidade múltipla, na qual os fatores culturais existem unicamente como categoria explicativa para as ações. Para Weber, as ciências sociais devem reconhecer os indivíduos enquanto “homens de cultura” (1986a: 97), o que significa conferir-lhes a faculdade de, por um lado, assumir “uma posição consciente face ao mundo” e, por outro, imputar “sentido” àquilo que vivem. Como nível em que se manifestam a ação e o pensamento individuais, a cultura é também um momento em que se define qual realidade deve ser estudada pela sociologia: uma que não se compõe de totalidades unívocas, mas dos significados particulares de cada ação. O homem de cultura é o homem que age, e as coisas que não têm influência sobre sua ação não fazem parte da cultura. Weber utiliza sua idéia de sentido com a finalidade única de estudar as ações: “Alheios ao sentido permanecem (...) todos os processos ou estados — animados, inanimados, extra-humanos e humanos — que não tenham um conteúdo de sentido ‘subjetivo’, na medida em que não entrem em relações com a ação como ‘meios’ ou ‘fins’” (1991a: 5). Com isso, entende-se que toda significação social pressupõe um agir determinado. A subjetividade individual a ser trabalhada pelas ciências sociais resume-se à tarefa de preparação das ações, diz respeito à motivação dos

agentes, explicando-se no contato destes com um mundo que é significativo como contexto para suas decisões.

Ao afirmar que o *sentido* trabalhado por Weber é “aquele visado e produzido por homens reais”, Jaspers (1977: 121) enfatiza a pragmaticidade do termo, ou seja, a singularidade e a relatividade de sua configuração. O sentido é definido como um elemento da realidade, através do qual apresenta-se o indivíduo (na qualidade de agente) como criador do mundo em que vive — singular e relativo, ao qual a ciência têm um acesso indireto e parcial.

Sendo clara a posição de Weber com relação à metafísica, despojada a ciência da pretensão de um conhecimento direto, sua idéia de realidade pode ser entendida como elemento filosófico. Para a sociologia weberiana, o indivíduo real é útil como raiz das coisas sociais e, assim, como reiteração de que as investigações sociológicas não oferecem a noção exata do que é a realidade; o homem possui uma essência apenas como criador desse gênero de coisas, ele define o estatuto destas quando as pensa, sendo específicas a sociedade e a cultura para suas diferentes ações¹⁹.

Nesse sentido, Domingues (2004) traduz a idéia weberiana de ciência histórica em duas formas de “construtivismo”: por um lado, o *epistemológico*, que sugere um “antirrealismo”, no qual o *sujeito* do saber aparece como determinante para a configuração do *objeto*, sendo, antes de qualquer outra coisa, um criador de significações culturais; e, por outro, o *social*, em que é ressaltada a infinitude da realidade histórica, que tem em cada indivíduo um criador para seus fatos e sentidos. Ao sugerir que ela seja observada como conjugação entre essas duas dimensões, Domingues classifica a proposta científica de Weber como “hermenêutica”, dada a intenção de reconstruir epistemologicamente as construções sociais: “o cientista não cria e não constrói o sentido, mas o recria e o reconstrói” (Domingues, 2004: 412).

Essa distinção entre dois construtivismos pode ser dissolvida na constatação de que também a ciência, como criadora de sentido e parte de um contexto histórico, é responsável por construir uma perspectiva social. Não se entra no mérito de sua classificação como

¹⁹ Schutz trata as dimensões social e cultural, conforme elas se apresentam em Weber, como “impérios da mente objetiva” (1967: 6), entendendo que nelas se propõe uma redução às “mais elementares formas do

hermenêutica²⁰, basta, por ora, ressaltar que o homem real, visto como criador do mundo social, tem, para Weber, a utilidade de pressuposto filosófico, sem o qual poder-se-ia acusar a conceituação sociológica como responsável por reificações, ou mesmo relegá-la a uma dimensão irremediavelmente abstrata, sem qualquer comunicação com o mundo da prática.

A construção dos sentidos supõe um nível de relacionamento entre a realidade, definida na manifestação dos interesses individuais, e a percepção das coisas sociais, que existem como orientação das ações. Nessa interface, cria-se uma justificativa, um pressuposto, para a abordagem interpretativa: a subjetividade individual se fundamenta a partir de uma operação teleológica (aplicação de um modelo *meios-fins* ao pensamento). Assim, tudo aquilo que pode ser analisado sociologicamente — através da criação de referências estruturais — torna-se elemento de um estudo da ação individual, ainda que esta não seja diretamente trabalhada. Ao qualificar o sentido como “subjetivamente visado”, Weber apresenta, numa distinção, duas formas de entendê-lo: “a) na realidade α , num caso historicamente dado, por um agente, ou β , em média e aproximadamente, numa quantidade dada de casos, pelos agentes, ou b) num tipo puro conceitualmente construído pelo agente ou pelos agentes concebidos como típicos.” (1991a: 4). Com isso, conclui-se, no que se refere à realidade dos sentidos, que 1) a coincidência de comportamentos sugere uma coincidência também de motivações; e que 2) a sociologia trabalha com o sentido puro, que se justifica na realidade sem ser equivalente a ela. Assim, ao mesmo tempo em que se legitima a sociologia compreensiva pela idéia de que o geral é possível no mundo da prática, defende-se, em contraposição a isso, uma generalização artificial como elemento do método investigativo.

A herança que a alusão weberiana à essência do indivíduo deixa para composição do método sociológico aparece, sobretudo, na problematização do “motivo” das ações, em que se define o sentido como “razão” pela qual um comportamento segue determinada linha (Weber, 1991a: 8). O questionamento do motivo das ações torna-se parte do instrumental sociológico de compreensão à medida que o ponto de vista do indivíduo é generalizado:

comportamento individual” : “all the complex phenomena of the social world retain their meaning, but this meaning is precisely that which the individuals involved attach to their own acts.”

²⁰ Poder-se-ia questionar, por exemplo, se, como afirma Nobre (2004: 119), o casamento entre “interpretação” e “explicação”, na proposta científica de Weber, faz perder o sentido seu “enquadramento rigoroso na tradição hermenêutica ou positivista”.

uma forma de pensamento, a que se confere unidade numa estrutura, é situada como motivação de um comportamento regular. Essa maneira de raciocinar, apresenta-se, por exemplo, no estudo de Weber sobre o “judaísmo antigo” (1967), em que se identifica um problema: qual o motivo responsável pela manutenção de uma identidade comum entre os judeus, que os leva a se reconhecerem como povo, ainda que sem a referência de um Estado? Para responder a essa questão, Weber elimina as explicações territorial e política, atentando para a situação dos judeus (relativa à época estudada) enquanto párias (despojados de direitos, por viver em nação alheia), e, em troca, elege para solução do referido problema um motivo religioso. O judeu típico é apresentado como ator que vive a realidade da subjugação de seu povo e que projeta, para este, uma glória futura, na esperança de que uma verdadeira ordem divina interceda por sua sorte no mundo²¹ (ele se sente membro do povo “escolhido” e acredita na necessidade de que este venha a ser dominante). O sentido do comportamento desse personagem (que é o sujeito de uma ação típica associada à referência coletiva do povo), é visto como uma “expectativa de revanche” (1967: 334); a profecia judaica, na medida em que afirma a necessidade histórica, escatológica, de que se cumpra uma projeção do futuro, define-se como elemento crucial para a coesão de uma comunidade “politicamente destruída”. Nesse exemplo, está em questão uma conduta relacionada a uma percepção religiosa do mundo; observa-se o agir completamente direcionado por mandamentos divinos. Para a representação de uma idéia de povo através da referência de um único agente, é clara a aplicação da noção de sentido como algo elaborado de maneira típica: o judeu, como Weber sugere que ele seja visto, é um personagem caricatural, que se origina pela transformação duma parte em todo; dentre as “esferas de valor” (Weber, 1980b), o sentimento religioso é apenas uma das orientações possíveis à ação, mas, no caso desse personagem, o fragmento é bastante para que se crie uma identidade completa. Definido o agente típico, com seu universo de motivações simplificado, não se trata mais de uma ação real, mas de um comportamento em inteira concordância com uma forma específica de pensar. O sentido, em que se procura entender a ação como resultado de uma operação teleológica, responde à exageração de um fragmento da realidade, em cuja referência se determinam os fins e os meios “corretos” para uma

²¹ “The whole attitude toward life of ancient Jewry was determined by this conception of a future God-guided

situação específica. Ao contextualizá-la nessa acentuação do particular, Weber (1991a: 8) classifica a ação como “adequada quanto ao sentido”, chamando atenção para o fato de que qualquer atribuição ou “conexão” de sentido ocorre apenas tipicamente.

3.3.2. Causalidade

Contraposta à *adequação de sentido*, apresenta-se, na *adequação causal*, uma possibilidade de que seja prevista, conforme “regras da experiência”, a repetição de determinado desfecho histórico. Com o questionamento da causalidade, Weber propõe o uso de um raciocínio probabilístico como maneira de operacionalizar o tratamento do sentido; a idéia de Weber é explorar a implicação provável de um acontecimento por outro, ou seja, afirmar uma relação causal que não é necessária, mas justifica-se numa memória empírica. A noção de causalidade serve ao estabelecimento de uma ligação entre o sentido, formulado como generalização válida para uma forma de pensar, e as manifestações concretas dos indivíduos, que, nas regularidades do mundo da experiência, justificam a especulação do geral. Assim, no que se refere a sua sustentação como ciência da realidade, a sociologia compreensiva constitui seu método numa referência bípode: se 1), por um lado, com a adequação de sentido, ela se legitima pela atenção às categorias do pensamento 2), por outro, procura, através do recurso à probabilidade, um arrimo na realidade empírica²². Como Nobre (2004: 118) sugere, o método apresentado por Weber conjuga *interpretação e explicação*, sustentando-se, ao mesmo tempo, num “sacrifício do real”, efetuado por meio da “tipificação de significados”, e num interesse pelo “mundo prático” que opera, “através de probabilidades lógicas e evidências empíricas, a adequação das causas de uma dada configuração histórica ou conduta social”.

political and social revolution.” (Weber, 1967: 4).

²² Essa idéia se sustenta na proposição: “Na ausência da adequação, apenas temos uma probabilidade *estatística incompreensível* (ou não completamente compreensível), mesmo que exista regularidade máxima do desenrolar (tanto do externo quanto do psíquico) e esta possa ser fixada numericamente com a maior precisão. Por outro lado, mesmo a adequação de sentido mais evidente somente pode ser considerada uma proposição *causal* correta para o alcance do conhecimento sociológico na medida em que se comprove a existência de uma *probabilidade* (determinável de alguma forma) de que a ação *costuma* desenrolar-se, de *fato* e com determinada frequência ou aproximação (em média ou no caso ‘puro’) da maneira adequada quanto ao sentido.” (Weber, 1991a: 8).

À luz da idéia de “causalidade adequada”, determina-se um critério para definição da utilidade compreensiva de uma conexão de sentido; ela não pode ser fruto de divagações ou de derivações feitas a partir de postulados, mas deve refletir o compromisso do pensamento com uma percepção da história, em que a legitimidade de análise é fixada na referência do habitual. A apreensão daquilo a que se confere esse grau empiricidade é estabelecida pelas “possibilidades objetivas”, cujo fundamento é a transformação de impressões costumeiras em referências típicas: “Trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa *imaginação* e, conseqüentemente, ‘objetivamente possíveis’, e que parecem *adequadas* ao nosso saber nomológico.” (Weber, 1986a: 107). Com isso, cria-se uma correspondência empírica para os tipos ideais; o tratamento do sentido não confina o saber científico num idealismo, tampouco o liberta de suas próprias categorias; a ciência é modulada pelo reconhecimento de que traz, em si, explicações que não são definitivamente falsas ou verdadeiras, mas apenas prováveis.

Para preservar a essência contingente da realidade, Weber agrega, ao fundamento causal da compreensão, a noção de “afinidade eletiva”, em que admite a eventualidade das relações entre causa e efeito sugeridas pela sociologia. O exemplo mais consagrado do que Weber entende por afinidade eletiva está na “Ética Protestante”, na relação entre uma doutrina religiosa e um comportamento econômico. Nesse exemplo, não se sustenta a hipótese de que o capitalismo é um produto da reforma protestante (2004: 82-83), mas sim que existe um relacionamento pontual entre a doutrina e o comportamento. Para Diggins (1999: 130-131), o uso que Weber faz da idéia de afinidade eletiva reflete um “senso de ironia” e revela uma preocupação com as conseqüências imprevistas das ações; o relacionamento entre “instituições”, em que “uma procede da outra”, não se sustenta como uma determinação necessária; é apenas eventual, ocorrendo entre manifestações “historicamente independentes”. Isso é o que efetivamente se nota, no exemplo da “Ética Protestante”, quando o “espírito do capitalismo” é percebido como efeito não desejado das idéias puritanas — “Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço” (Weber, 2004: 165). Naquilo que o conceito de afinidade eletiva acrescenta ao pensamento weberiano (então quando se considera a eventualidade das adequações causais), reafirma-se a imprecisão essencial de qualquer asserção sociológica. Como já foi profusamente

repetido, a abordagem do empírico implica uma atitude de reserva quanto à validade dos artifícios que se utilizam para explicar as coisas; a forma que Weber encontra para falar do indivíduo, transformando suas ações em cursos possíveis, significa também uma renúncia a que se trabalhe a verdade completa.

* * *

Mediante o ponto de vista filosófico de Hegel, se Weber faz de sua sociologia uma história universal e se, com isso, não repete o que foi sugerido pelo filósofo, há que se reconhecer que suas divergências (algumas vezes manifestadas, por Weber, em críticas diretas) não são de todo intransigentes. Seu esforço em observar o mundo das ações por meio da fixação de possibilidades estruturais produz uma imagem da história que talvez esteja mais próxima do hegelismo do que propriamente de um historicismo. Recorde-se a idéia hegeliana de *povo*, em que a consciência é apresentada como resultado da incorporação de informações culturais por parte dos indivíduos. Nela, a idiossincrasia é colocada em função de um universo nomológico; a consciência é condicionada às generalizações que traduzem a manifestação histórica do espírito. Como foi visto, a sociologia de Weber não limita sua atividade em estudar as realizações de personalidades proeminentes, mas enxerga grandes movimentos históricos pela suposição de forças capazes de produzir um sentimento coincidente da realidade. Apesar de toda ênfase na ação, o indivíduo weberiano, aquele para quem a história é real, tem uma existência filosófica, é o proprietário de uma consciência que recebe orientações estruturais. Nesse ponto, ao deixar desvanecer a imagem da consciência e ao ressaltar uma dimensão normativa da realidade, Weber se aproxima do pensamento hegeliano, incumbe-se da tarefa de estudar generalizações históricas. O indivíduo é condicionado pelas representações coletivas e, tal como na teoria de Hegel, ele pode ter a consciência livre ou não, considerando-se a presença ou a ausência de reflexividade em sua relação com ordens ou idéias. Tanto para Hegel como para Weber, as generalizações têm importância como realidade pensada, seja num momento histórico separado para análise, seja no momento (modernidade) em que o cientista se encontra. Para ambos, as generalizações fazem parte da abordagem cultural da história. Mas, posto esse instante de convergência, é preciso notar também as divergências que o acompanham. Enquanto Hegel acredita numa continuidade entre os pensamentos do

indivíduo histórico e do cientista, em que este último, representando uma época de maior desenvolvimento do espírito, pode conhecer completamente o outro como momento incompleto de si, Weber separa claramente as duas dimensões de pensamento. Para ele, o cientista está irremediavelmente dissociado de seu objeto, e pode sim alcançar parte do real, mas nunca o todo, visto que precisará sempre de seu próprio pensamento, de suas próprias referências cognitivas, para completar o significado de uma experiência vivida por outrem. tal divergência leva novamente a um instante de convergência que, por sua vez, esconde mais divergências: nas duas matrizes teóricas, o olhar da ciência para o passado produz uma imagem de si mesmo, ou seja, do próprio ato de olhar. Contudo, enquanto Hegel enxerga, nessa imagem, a incompletude do objeto em relação ao olhar (o cientista encontra no passado uma parte de seu presente), Weber inverte isso, e enxerga a incompletude do olhar em relação ao objeto (o cientista encontra em seu presente uma parte do passado). Daí, entende-se que haja apenas em Weber uma preocupação metodológica efetiva, uma preocupação com o uso de instrumentos cognitivos. Eles são fruto do reconhecimento de que a perspectiva presente interfere no conhecimento do passado.

Voltando à consideração das generalizações como elemento de uma realidade pensada, observa-se, nos cuidados metodológicos de Weber, ou ainda, na separação entre o que *é* e o que *foi* pensado, uma necessidade de transferir a responsabilidade pelo que há de real nas generalizações, de sua fundamentação subjetiva (das estruturas), para a suposição de uma regularidade empírica das ações. Assim, Weber está certo de que trabalha num substrato típico e provável. Enquanto, para Hegel, as generalizações do pensamento científico são reais em si mesmas e o mundo da consciência é irreal, para Weber ocorre o contrário: a ciência, através de artifícios metodológicos, faz projeções sobre a percepção real que os indivíduos têm do mundo e, insegura daquilo que propõe, busca confirmar-se em evidências empíricas.

4. A racionalidade na história

Ao estabelecer sua idéia de indivíduo real, conferindo-lhe a responsabilidade pela construção do mundo social, Weber supõe um agir orientado num princípio de instrumentalidade, ou seja, um agir que se explica teleologicamente. Nos conceitos de *sentido* e de *causalidade*, observam-se condições para a aplicação desse princípio, e, na relação entre esses dois conceitos, transparece uma dificuldade de pensar o real: para que sirva à construção de “regras sociológicas” (Weber, 1991a: 8), a investigação do sentido deve ser colocada numa dimensão de probabilidade. A menção ao indivíduo sugere, portanto, um modelo para a análise da história, em que se questionam quais motivos orientam acontecimentos de natureza coletiva. Esse modelo fixa o cálculo entre meios e fins como uma referência essencial ao estudo da sociedade e da cultura, que, em última análise, é o estudo daquilo que possui significação no mundo das ações individuais. O capítulo que se segue tem como assunto a racionalidade, com o que se pretende aprofundar a análise da instrumentalidade enquanto elemento essencial da idéia weberiana de conhecimento. Espera-se, com o tratamento desse tema, observar uma hipótese de desenvolvimento histórico, em que, paralelamente ao que Hegel propõe em sua noção de ciência do espírito, fazem-se projeções sobre o surgimento de uma característica cognitiva moderna.

4.1. Racionalidade e método

A forma que Weber dá ao universo das ações motivadas é adequada, para efeito do que ele propõe como saber compreensivo, aos limites da formação de conceitos sociológicos. O cálculo das causas e dos resultados é um atributo típico, emprestado a um indivíduo que geralmente age sem ter consciência plena de seus motivos. O sentido não é utilizado por Weber como tradução exata das bases subjetivas da ação, ele é um padrão de referência, nem sempre percebido pelos agentes, que empiricamente pode ser incompleto ou mesmo inexistente. Assim, assume-se que, para o agir, é normal a determinação pelo instinto ou pelo hábito, definindo-se o sentido como descrição de uma situação típica: “Uma ação determinada pelo sentido efetivamente, isto é claramente e com plena

consciência, é na realidade apenas um caso-limite.” (Weber, 1991a: 13). Ao qualificar a significação do mundo social como resultado da manifestação de interesses individuais, Weber não confia na predominância prática de um agir consciente; a realidade empírica pode apresentar situações em que as ações sociais mantêm sua definição, ou seja, em que elas possuem verdadeiramente um sentido, mas isso não é necessário. Como sugere Cohn (1979: 82), a investigação causal proposta por Weber não remete a “atributos objetivos” do mundo, mas à “capacidade dos homens de criarem a racionalidade como valor”. Assim, é admitido que o pensamento do racional, se por um lado limita-se numa realidade condicionada por fatores que muitas vezes não lhe devem nada de sua definição, recorre, por outro lado, a categorias de apelo efetivo à percepção real que as pessoas têm do mundo, nas quais Weber busca a manifestação metódica do conhecimento; ele assume que a racionalidade, não resultando da invenção de uma necessidade heurística, está entre as “forças da vida histórica” (Weber, 1980b: 239-240) e verdadeiramente exerce “poder sobre o homem”. Contudo, dentre essas “forças”, o que faz com que a *racionalidade* mereça uma atenção diferenciada, o que a dispõe como fundamento da sociologia compreensiva, não é um destaque natural; ela influencia as ações, mas não necessariamente se qualifica como a influência principal. A peculiar atenção que Weber lhe dispensa parece justificar-se no entendimento de que, para a sociologia, a forma mais clara de atribuir significado às ações é por meio dela, ou seja, quando se supõe uma operação teleológica; fundamentalmente, o sentido é sempre racional — o subjetivamente visado implica um agir consciente de sua determinação. Dessa maneira, legitima-se a adoção da racionalidade como matriz em que se devem referir as investigações sociológicas; para Weber, chega-se, com isso, ao “grau máximo de evidência” (1991a: 4) para o questionamento dos “meios” (daquilo que se orienta num objetivo claro) enquanto corpo das ações: no argumento racional é suposta uma capacidade particular de convencer, ele é o mais adequado ao pensamento do homem moderno. A dimensão metodológica que deriva disso pode ser entendida no objetivo que Weber reconhece para seu ensaio sobre as “rejeições religiosas do mundo”:

“Acima de tudo, um ensaio assim sobre a sociologia da religião visa, necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo. Este ensaio, portanto, parte das formas mais racionais que a realidade pode assumir; procura ele descobrir até que ponto

certas conclusões racionais, que podem ser estabelecidas teoricamente, foram realmente formuladas. E talvez descubramos por que não.” (Weber, 1980b: 240)

Define-se, na racionalidade, a forma de concluir sobre a diversidade dos temas sociológicos, sendo que tudo quanto resulta de uma análise não pode fugir à aplicação do ponto de vista racional: determinado direcionamento das ações deve ser cogitado como se efetivamente estabelecesse objetivos evidentes e maneiras claras de realizá-los. O “erro”, aquilo que não se faz adequado à operação racional de uma forma de ver o mundo, dará a medida de outras influências e, portanto, do que é irracional.

4.1.1. O conceito de racionalidade

Apesar de sua centralidade e de uma conseqüente freqüência nos trabalhos de Weber, a idéia de racionalidade não pertence a sua conceituação mais claramente definida. Para Pierucci (2004: 36), a utilidade desse termo na teoria weberiana, juntamente com outros que a ele podem ser relacionados, como “racionalismo” e “racionalização”, varia de uma ocasião para outra; ele contém uma polissemia, podendo até mesmo sustentar contradições. Contudo, a despeito dessa flexibilidade e da dificuldade de que se verifique o significado de todas as aparições do termo, pode-se especular sobre suas aplicações majoritárias, ou aquelas que parecem sobressair. Uma projeção feita nesse sentido compreende a distinção que Weber sugere para o “racionalismo” (1982b: 337): 1) como desenvolvimento teórico, criação de uma “imagem do mundo” cada vez mais precisa, ou 2) como aplicação prática para que se resolvam problemas objetivos, numa busca pela otimização do cálculo de meios, de maneira que este se faça sempre da forma mais eficaz. O contexto dessa distinção é o estabelecimento de uma tese para explicar o desenvolvimento das percepções religiosas do mundo, mas, no que se segue, ela se faz recorrente numa aplicação mais ampla. Ainda que, na obra de Weber, não haja, para além desse breve ensaio de definição, um investimento mais efetivo no sentido de explorar claramente a dualidade apresentada, o que esta indica para a compreensão da racionalidade enquanto conceito não necessariamente morre com a falta de um maior desenvolvimento de seus termos específicos. Quando se distinguem esses dois tipos de racionalismo, em que se reduzem as formas

“excepcionalmente variadas” de racionalização, Weber acrescenta que, apesar de diferentes, eles “estão inseparavelmente juntos”; tal afirmação surge quase como um enigma, não havendo indicação de como o que foi separado em dois níveis possui também um princípio único — não se diz o que fundamenta essa unidade.

Pondo-se à parte esse problema, é possível prosseguir no questionamento da distinção. Ao sugerir que se interprete a obra weberiana como um todo, Habermas (1983: 143) explica como inconsistência a variação em que se supõe o conceito de racionalidade; nessa forma de ver, há dois momentos de sua utilização: ora a racionalidade se apresenta de maneira obscura em noções que servem à especulação de um “processo de desencantamento na história da religião”, ora remete ao pensamento da instrumentalidade, em que a “racionalidade referente a fins” torna-se um elemento para análise da “racionalização societal” como manifestação da modernidade. Isso parece concordar, em alguma medida, com a definição weberiana das duas formas de racionalismo.

No exemplo que se pode extrair da relação sugerida por Weber entre magia e religião, quando estes termos são propostos para a problematização da racionalidade, também se esboçam dois níveis de entendimento do conceito. O desenvolvimento da religião, em que se entende uma progressiva eliminação do expediente mágico, é visto como processo em que a vida se torna cada vez mais racional; nesse caso, quando se fala de racionalidade, há que se ter em mente a sistematização de idéias, no sentido de que visões de mundo sejam apreendidas com maior clareza. Weber (1980b: 266) observa o desenvolvimento das religiões como caminho na direção de que a “organização externa do mundo” — ou seja, o esforço em explicar a realidade por categorias que não se relacionam diretamente com interesses naturais das pessoas — torne-se cada vez mais racional, ou mais sistemática, sendo mais e mais “sublimada a experiência consciente do conteúdo irracional do mundo”. Weber tem como hipótese para o desenvolvimento da história ocidental um progressivo afastamento das certezas naturais, a que se sugere a contrapartida do desenvolvimento da cultura como desvelamento de “esferas de valor”. Nessa lógica, quando se negam as determinações naturais e quando se revelam as ações como resposta a uma crença em coisas que não são mais do que verossímeis, ou seja, que não têm uma validade natural, define-se a idéia de racionalização. Contudo, essa não é a única forma em que a noção de

racionalidade aparece no pensamento weberiano. A evolução de uma referência cultural para a vida tem também sua dimensão de insensatez: “(...) cada passo à frente da cultura parece condenado a levar a um absurdo ainda mais devastador.” (Weber, 1980b: 266). Nisso, expressa-se a idéia de que a atuação reflexiva do homem em relação a tudo quanto possa determinar seu comportamento produz, ao contrário do que se poderia esperar, o sentimento de que ele se encontra invariavelmente agrilhado a concepções de cultura externas a sua subjetividade. Entende-se, assim, a sugestão de uma perda de racionalidade, no que se refere à satisfação de objetivos individuais, quando do desenrolar de uma “desmagificação” da realidade. Daí a possibilidade de que se encontrem, no exemplo da religião, duas formas de percepção do racional, uma para a religiosidade recebida pelos indivíduos como doutrina e outra para a concepção mágica do mundo. Nesta última, não se aplica um sentido de evolução, ela expressa a instrumentalidade individual: a ação que se coloca sob uma referência de magia utiliza a crença religiosa para influir diretamente no contexto em que ocorre, sendo a magia um meio considerado eficaz para que seja atingido determinado fim. Para Weber, a ação referida em “representações mágicas”, primitiva no processo de racionalização das esferas de valor, é “subjetivamente muito mais racional com relação a fins do que qualquer comportamento ‘religioso’ não mágico (...)” (Citado em Pierucci, 2004: 47)²³. Tomando-se a diferença entre magia e religião, o conceito de

²³ Pierucci critica a tradução feita por Wernet do artigo escrito por Weber sob o título de “Über eininger Kategorien der Verstehenden Soziologie”. A tradução de Wernet contém o trecho:

“Por exemplo, uma ação orientada conforme representações mágicas está muito mais distante, subjetivamente falando, de um caráter mais racional com relação a fins, de que comportamentos religiosos ‘não-mágicos’, dado que a ‘religiosidade’, na medida em que avança o desencantamento do mundo, se vê forçada a aceitar cada vez mais (subjetivamente) referências de sentido irracionais com relação a fins (por exemplo, ‘referências’ ou ‘relações’ de ‘consciência’ ou ‘místicas’).” (Weber, 1994: 318).

Na tradução de Pierucci, enquanto a forma em que aparece o segundo período desse trecho não diverge muito daquela que Wernet confere a ele, o primeiro tem seu significado invertido:

“A ação orientada segundo representações mágicas, por exemplo, tem muitas vezes um caráter subjetivamente muito mais racional com relação a fins do que qualquer comportamento ‘religioso’ não mágico, posto que a religiosidade, à medida que avança o desencantamento, se vê obrigada a aceitar referências de sentido cada vez mais subjetivamente irracionais com relação a fins (referências ‘de convicção’ ou místicas, por exemplo).” (Citado em Pierucci, 2004: 47)

racionalidade esboça-se ora no sentido daquele racionalismo prático (instrumentalidade), ora numa perspectiva teórica do racional (sistematização de pontos de vista).

Diante disso, pode-se perguntar se a visão weberiana da modernidade, na medida em que sustenta a predominância de uma racionalidade instrumental, aproxima-se historicamente mais do contexto mágico que do religioso, o que contradiz a lógica da racionalização. É certo que não, mas por quê? Primeiramente, há que se constatar a diferença entre as instrumentalidades em questão; não se trata de uma diferença essencial, mas apenas de que a instrumentalidade moderna é completa, ou seja, pressupõe o cálculo tanto de meios como de fins, enquanto que, para a magia, os meios estão dados. Em segundo lugar, o que é mais relevante, a racionalidade moderna não se resume à instrumentalidade, ela é também sistematização de pontos de vista e, diga-se, de maneira mais intensa que a religiosa. Mas então o que a diferencia do contexto religioso? Primeiramente, a instrumentalidade e, em segundo lugar e com maior relevância, o fato de que a formalização das esferas de valor implica a perda de um conteúdo ético — a adesão a pontos de vista tipicamente modernos é totalmente reflexiva. Assim, o fundamental para que a ordem da racionalização pensada por Weber (reduzida aos conceitos trabalhados aqui) seja magia/religião/modernidade não é propriamente o grau de instrumentalidade apresentado nessas situações, mas sim quão sistematizadas estão, nelas, as perspectivas de valor. Na magia, tais perspectivas sequer são percebidas; na religião, elas se apresentam como convicções; na modernidade, são conscientemente estruturadas. Fundamentalmente, a racionalização supõe o caminho da natureza para a cultura: a magia corresponde a uma vivência da natureza; a religião, à vivência da cultura; a modernidade, à consciência de que existe uma cultura. Para Weber, o processo de racionalização parte de uma “guinada axiológica” (Pierucci, 2004: 87), ou seja, supõe-se que tal processo tenha uma origem na separação entre “o ser e o valor”; nessa lógica, a religião é mais racional que a magia, situando-se como momento intermediário entre esta e a modernidade. Quanto à distinção entre duas formas de racionalismo vista acima, espera-se que esteja claro o motivo por que

Com isso, corrige-se o entendimento que se pode ter, pela tradução de Wernet, de que uma perda de racionalidade no processo de “desencantamento” implica uma imersão necessária da modernidade em uma realidade de vigência do instrumental mágico.

ela foi exemplificada na dualidade magia/religião, e não como magia/modernidade ou religião/modernidade: porque na modernidade existem ambas as formas.

4.1.2. Relatividade e modernidade da razão

Passa-se, agora, ao básico da tipologia weberiana da racionalidade, em que tal conceito se apresenta novamente em dois níveis. Weber estabelece marcações dentro da dualidade fundamental entre racionalidade e irracionalidade. Sugere que a ação se pode orientar, racionalmente, em duas categorias de motivos — fins ou valores — e, irracionalmente, em outras duas — tradição ou afeto (Weber, 1991a: 15 e ss.). São categorias típicas, de utilidade analítica; potencialmente (e, em geral, parcialmente) reais. Esses pares de conceitos não podem ser traduzidos em oposições definitivas; eles apresentam, distintas mas não contraditórias, duas formas de racionalidade e duas de irracionalidade. Em particular, quanto aos dois níveis de orientação racional, impõe-se uma diferença quantitativa que se explica qualitativamente: a referência em fins pressupõe maior racionalidade que a referência em valores, pois não se fundamenta numa ética, mas numa escolha refletida.

Se confrontadas com a definição dos racionalismos prático e teórico, nota-se que essas duas dimensões da ação racional convergem apenas em sua adequação ao primeiro deles. Coincidem no nível prático, mas divergem no teórico: os meios são calculados em ambas; mas apenas na ação racional referente a fins projeta-se a sistematização consciente destes.

Quanto à distinção entre as formas irracionais de orientação das ações, há também um sentido quantitativo, a referência afetiva é mais irracional que a tradicional, e um sentido qualitativo, em que se divergem o “costume arraigado” e o “estado emocional”. Mas, sendo a racionalidade paradigmática no pensamento de Weber, é útil lembrar que a irracionalidade, malgrado suas definições particulares, é primordialmente negativa e não afirmativa. Às vezes, como agora, é mesmo difícil dizer porque Weber se preocupa em definir a irracionalidade em conceitos específicos, quando, ao invés disso, poderia dizer que, tipicamente, a orientação em tradições é bem pouco racional (o que equivale a muito

irracional) e a orientação em afetos é menos ainda, ou mesmo, isenta de racionalidade. Se a ação influenciada por “irracionalidades de toda espécie” for vista como “‘desvio’ do desenrolar a ser esperado no caso de um comportamento puramente racional” (Weber, 1991a: 5), qual a importância de se definir a irracionalidade em si mesma? Aqui, quando se enfatiza esse dilema, não se pretende acusar uma contradição dentro da teoria weberiana, mas, antes, dizer que não foi encontrada uma solução para ele.

Como foi afirmado, a irracionalidade geralmente aparece, na teoria weberiana, como negação do racional, é a deficiência do padrão racional referente a fins. Essa não é, contudo, sua única definição. A irracionalidade também pode ser a contradição de uma visão de mundo. No sentido dessa segunda definição, apresenta-se a resposta de Weber para a crítica feita por Brentano à “Ética protestante”. Weber entende que a impressão, manifestada pelo crítico, de que sua idéia de “ascese intramundana” supõe “uma ‘racionalização’ para uma ‘conduta de vida irracional’” (Weber, 2004: 175), é correta quando se apresenta o conceito de racionalidade através de sua fragmentação em perspectivas particulares, relativas a esferas de valor. O *ascetismo* é irracional para o *hedonista*, mas nunca por si mesmo²⁴. Assim, a sistematização de um valor ou de um fim não se sustenta à toda prova como racionalização, mas apenas no âmbito de sua influência efetiva:

“Ora, sob essa denominação (racionalismo), podem-se entender coisas muito diferentes (...) Há, por exemplo, as racionalizações da contemplação mística, ou seja, num contexto que, considerado sob outras perspectivas, é especificamente irracional, da mesma forma que há racionalizações da Sociedade, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, do direito e da administração. Cada um desses campos pode, além disso, ser ‘racionalizado’ segundo fins e valores últimos muito diferentes, e, o que de um ponto de vista for racional, poderá ser irracional do outro.” (Weber, 1996: 11)

Assim é estabelecida a relatividade das racionalizações. A universalidade da ação racional referente a fins, sua definição como o que há de mais racional, é válida apenas como elemento para operacionalização do saber científico. Mas então, qual a validade de se

²⁴ Weber (1996: 33) esquivava-se ao ataque de Brentano com a afirmação de que a busca individual por “felicidade” e “utilidade” imediatas não é a única medida para definição da racionalidade, mas apenas a medida do hedonismo. Existem outras, que podem mesmo entrar em conflito com ela, como é o caso da que determina o que é racional para uma visão ascética do mundo.

constatar, na passagem da relação pré-moderna para a relação moderna dos indivíduos com os valores, um processo de racionalização? Por que Weber considera as instituições do ocidente moderno como as mais racionais que já houve? Ou, como o próprio Weber (1996: 11) questiona, “por que lá (na Índia ou na China) não alcançou o desenvolvimento científico, artístico, político ou econômico, o mesmo grau de racionalização que é peculiar ao Ocidente?” Weber responde: “porque, em todos os casos citados, trata-se do ‘racionalismo’ específico e peculiar da cultura ocidental”. Aí está o elo entre o conceito relativo de racionalidade e a idéia de racionalização: o processo que se inicia com o desencantamento do mundo e termina com as racionalizações da vida moderna não deve ser visto como verdade histórica, mas como interpretação dessa verdade, cuja validade limita-se à perspectiva do ocidente moderno. Assim, quando problematiza a passagem da natureza para a cultura, Weber incorpora o interesse de seu tempo por uma forma de racionalização, ou seja, reconhece em suas análises históricas o interesse pelo desenvolvimento da cultura ocidental. A consciência de que existem valores contraditórios é situada como atributo do indivíduo típico da modernidade. Ela estabelece uma medida arbitrária para a compreensão da história: o conhecimento característico de outras épocas ganha significado naquilo em que se aproxima ou se distancia do conhecimento moderno. No processo em que esferas de valor se diferenciam e sistematizam, sendo “cada vez menos provável que a ‘cultura’ e a luta pela cultura possam ter um significado do mundo interior para o indivíduo.” (Weber, 1980b: 266), ou ainda, no processo em que o indivíduo exterioriza os valores e se torna consciente deles, é sugerida uma hipótese para a peculiaridade cognitiva do Ocidente. A adoção da ação racional referente a fins como paradigma reflete uma perspectiva, em que Weber contextualiza as limitações de seu próprio conhecimento.

4.2. Racionalização e consciência

Não raro, Weber apresenta a racionalização como um processo que ocorre no nível dos valores. Nas “Reflexões Intermediárias”²⁵ da *Ética Econômica das Religiões Mundiais*,

²⁵ O título completo é “Zwischenbetrachtung: theorie der stufen und richtungen religiöser weltablehnung”. A versão utilizada aqui (Weber, 1980b) conserva apenas o subtítulo, que se traduz em “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”.

por exemplo, o progresso da cultura é caracterizado como desenvolvimento de *esferas de valor* “autocontraditórias e mutuamente antagônicas” (1980b: 266). No texto de Weber, essas esferas ganham vida; parece que são elas, e não os indivíduos, os personagens reais do mundo das ações. Tal impressão é justificada quando concebido o desprendimento dos valores com relação à subjetividade individual. O que dá vida própria às esferas de valor é a sua exteriorização. Num movimento que caracteriza a idéia weberiana de modernidade, elas se afastam do mundo interior dos indivíduos e, como parte de uma realidade que os coage, tornam-se efetivamente perceptíveis. Assim, quando analisa a “vida” das esferas de valor, Weber trabalha a significação que elas têm para a consciência do homem moderno: como influências externas para a configuração de sua subjetividade.

Weber (1982a) define a relação do homem moderno com os valores por meio da idéia de “responsabilidade”, em que supõe um comprometimento individual, uma adesão consciente a representações coletivas, garantida por convenção ou direito. Vista assim, a racionalização equivale ao abandono das “convicções”, à troca progressiva de uma regulação interna por um ajuste externo dos interesses. O homem moderno, descrente, convive com o absurdo, guia-se por normas vazias de sentido e por valores desprovidos de essência. Em terminologia já vista, a configuração de seu agir típico pode ser definida no polo associativo, em contraposição ao comunitário. A hipótese de Weber para a história do Ocidente, em que ele procura enxergar a racionalização peculiar de sua cultura, supõe a passagem da *comunidade*, fundada em idéias, para a *associação*, determinada por compromissos e expectativas.

A religião é uma das esferas de valor em que Weber observa o processo de racionalização. Ela não o contém todo, pois não chega a estruturar um agir racional referente a fins, mas é um dos principais temas em que esse processo é trabalhado. Mesmo reconhecendo que a religião não é peculiar à modernidade, Weber encontra nela uma chave para o racionalismo ocidental. Ao estudá-la, observa os primeiros passos do homem na direção da cultura, o início do seu distanciamento com relação ao mundo natural. No contraponto entre diferentes perspectivas religiosas, Weber procura uma explicação para a especificidade de sua época. Pergunta-se como o que, em outras culturas, foi um entrave

para que se desenvolvessem instituições de caráter racional, tornou-se um elemento propulsor da racionalização do Ocidente.

A racionalização religiosa, processo em que Weber sugere um prelúdio à modernidade, compreende a complexificação das “teodicéias” (1982b). Ela é apresentada num diálogo entre o pensamento religioso e a questão empírica do sofrimento humano. Weber busca entender o desenvolvimento das religiões através das soluções que elas oferecem para essa questão. O sofrimento, imposto pela natureza, ganha sentido cultural com a noção de “pecado”, através de que propõe-se uma explicação para a distribuição desigual do sofrimento entre os homens, que passa a ser visto como castigo divino à maldade. Mas como nem sempre os “maus” são os mais punidos pela vida, a racionalização religiosa peculiar ao Ocidente caminha no sentido da dissolução da idéia de pecado. Esse raciocínio leva Weber a fixar o puritanismo como término do processo de desencantamento do mundo. Nas religiões protestantes (marcadamente, no calvinismo), através do princípio da predestinação, fundamenta-se que a conduta efetiva dos homens nada influi na lógica transcendental. É o oposto do animismo mágico: um Deus abscondido, cujas determinações são ignoradas e não podem ser modificadas pela vontade humana.

Assim, o desenvolvimento das teodicéias vai da necessidade de que se tenha algum controle sobre o acaso à expectativa por uma salvação imaterial. A racionalização, quando observada no nível das religiões, estabelece um paradoxo: o mais alto grau de racionalidade, na relação de um homem com uma religião, exige que esta seja vista como dimensão essencialmente irracional, ou seja, independente do mundo das ações. O critério que situa o puritanismo no último estágio do processo de desencantamento religioso é, portanto, a aceitação incondicional do dogma como verdade que não necessita de provas. A racionalização do puritanismo, que evidencia a natureza irracional da doutrina, prevê a liberação do ponto de vista religioso quanto à necessidade de confirmação empírica. Separam-se as dimensões secular e religiosa: “A unidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta, tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e em experiências místicas, do outro.” (1982b: 325). Na história do Ocidente, ao se desenvolver, a religião descobre sua própria irracionalidade e o resultado disso é que ela deixa de constituir uma explicação para o que ocorre no mundo da prática,

caminhando fatalmente para uma dimensão irreal. Com efeito, Weber aproxima realidade e racionalidade: ao mesmo tempo em que a religião é desviada “para o mundo do irracional” é também transferida “para o reino do irreal” (1982b: 324). Isso significa que o indivíduo se torna consciente de que suas crenças fazem parte de um “reino incorpóreo e metafísico”. Na modernidade, os valores religiosos perdem sua centralidade como fator determinante das ações, tendo uma sobrevivência apenas residual.

Segundo Tenbruck (1980: 322), ao definir assim o término do processo de desencantamento religioso, Weber prevê a continuidade da racionalização cultural do Ocidente, então como “modernização”, observável sobretudo nos níveis científico, econômico e político. Destacando-se primeiramente o nível político, a modernização supõe um desenvolvimento administrativo, que pode ser definido com o questionamento da *dominação*. Estabelecidos os três tipos puros de dominação, compreende-se que uma racionalização administrativa deve ocorrer como incremento da legalidade das ordens que orientam o agir, em detrimento do carisma e da tradição²⁶. Weber caracteriza a modernidade com a vigência da ordem impessoal, estabelecida em direito, dessacralizada. A dominação legal que se realiza numa burocracia é vista como a forma típica da “administração especificamente moderna” (Weber, 1991b: 142).

Na esfera econômica, a característica administrativa da modernidade é relacionada ao surgimento do capitalismo. Weber (1980a: 17) condiciona o funcionamento da “moderna empresa capitalista” à existência de um “Estado burocrático”, pois, se ela sobrevive do “cálculo”, é necessário que o sistema administrativo responsável por fixar as normas do agir econômico seja previsível. Seguindo esse raciocínio, a modernidade ocidental caracteriza-se pela vitória da racionalidade formal sobre a substantiva, o que estabelece a predominância da ação fundamentada num cálculo referente a fins²⁷. A congruência, em que se determina a

²⁶ Weber enumera assim os fatores que fazem da dominação legal-burocrática a mais racional possível: “nela se alcança o máximo de rendimento em virtude de precisão, continuidade, disciplina, rigor e confiabilidade — isto é, calculabilidade tanto para o senhor quanto para os demais interessados —, intensidade e extensibilidade dos serviços, e aplicabilidade formalmente universal a todas as espécies de tarefas” (1991b: 145).

²⁷ Utiliza-se, aqui, para a conceituação dessas duas formas de racionalidade, a leitura sugerida por Mommsen (1989: 128), em que elas são apresentadas como equivalentes: a) a formal, de uma racionalidade referente a fins e b) a substantiva, de uma racionalidade referente a valores. Nesse sentido, o uso desses novos conceitos parece se justificar como uma maneira de transpor o tratamento da racionalidade, de um nível individual, para a consideração da dimensão social.

efetividade da racionalização da vida, entre as esferas sociais da *economia* e da *administração* modernas pressupõe que seja vigente a racionalidade formal; assim, por exemplo, Weber encontra o “sufocamento” desse tipo de racionalidade e, portanto, a inexistência de uma economia capitalista moderna no passado da China (1980b: 245), o que ocorreria, em alguma medida, por estar a vida social desse país (particularmente, na dimensão do Estado) impregnada por uma racionalidade substantiva. Nesses termos, racionalização significa crescimento do formalismo na regulação das ações e, paralelamente, substituição da crença pela instrumentalidade como característica principal da consciência.

Usando a tipologia weberiana, a ação racional do indivíduo moderno, contextualizada na consciência das oposições valorativas, não se estabelece por referência a valor, posto que o homem não mais se encontra “a serviço de sua convicção” (Weber, 1991a: 15); a influência direta dos valores sobre a ação dá lugar ao juízo individual, o que sugere uma racionalidade referente a fins. Quanto a isso, Habermas (1983: 166) acredita que, para Weber, a organização moderna do mundo, na economia capitalista ou nas instituições governamentais, é expressão desse tipo de racionalidade; essas dimensões sociais, em que se efetiva um direito formal, são propostas como elementos de institucionalização da ação racional referente a fins. Assim, nas esferas política ou econômica, entende-se que o decorrer da racionalização não implica uma dissolução dos imperativos culturais que influenciam o agir, mas apenas significa que o indivíduo cada vez mais tem consciência de que os sofre; a racionalização, se não intensifica o aprisionamento das ações numa ordem, torna o indivíduo livre somente para que possa perceber sua falta de liberdade.

Por fim, a modernização pode ser entendida também como processo ocorrido na dimensão da ciência, em que se apresenta a evolução de uma forma de conhecimento que rompe com o modelo metafísico característico da perspectiva religiosa. Em sua idéia de ciência, Weber procura sustentar a validade de uma técnica para o conhecimento; ele depara um valor no racionalismo moderno e o situa como orientação primordial para suas disposições metodológicas. Com base no que acredita ser importante para seu tempo, Weber toma a racionalidade como uma escolha, através da qual firma o compromisso de ajudar a modernidade a responder suas questões.

Na ciência, fica claro o papel que os valores têm para os níveis sociais da modernidade; quando se dissociam dos interesses, eles são subordinados às decisões individuais. Segundo Giddens (1995: 45-46), a definição da economia e da política como espaço para a manifestação de interesses particulares é anunciada pela “intelectualização científica”, que distancia conhecimento e juízo de valor. Assim, a racionalização significa primeiramente, no desencantamento religioso, que a subjetividade individual está a se distanciar da natureza e depois, na modernização, que ela passa a se distanciar dos valores. Esse processo diz, portanto, como a ação do homem ocidental parece se aproximar do padrão *racional referente a fins*, conhecendo, num primeiro momento, a racionalização dos meios e, em seguida, quando se transforma a consciência dos valores, a racionalização dos fins. O tipo puramente racional da ação apresenta um homem responsável por seu “destino”, que justifica em sua própria consciência a decisão de seguir um valor:

“A superficialidade da ‘vida cotidiana’, no sentido mais próprio da palavra, consiste precisamente no fato de que o homem que nela vive imerso não toma consciência — e nem quer fazê-lo — desta mescla, condicionada, em parte, psicologicamente, e, em parte, pragmaticamente, por valores irreconciliáveis, nem tampouco toma consciência — e nem quer tomar — do fato de que ele evita a opção entre ‘Deus’ e ‘Demônio’ e sua própria decisão última com referência a qual dos valores em conflito ele mesmo está sendo regido e em que medida. O fruto da árvore do conhecimento, inevitável, mesmo que seja incômodo para a comodidade humana, não consiste em outra coisa que não o fato de ter que saber da existência daquelas oposições e, portanto, de ter que ver que toda ação singular importante e, muito mais que isso, que a vida como um todo, se não quer transcorrer como um fenômeno puramente natural, mas pretende ser conduzida conscientemente, significa uma cadeia de decisões últimas em virtude das quais a alma, assim como em Platão, escolhe seu próprio destino — isto é, o sentido do seu fazer e do seu ser.” (Weber, 1994: 374)

Já foi dito que, a rigor, o *sentido* só existe quando racional e, agora, pode ser acrescentado que ele só existe para a ação tipicamente moderna, em que a construção da cultura por cada indivíduo é consciente. O sentido é um conceito sociológico e, portanto, um elemento da perspectiva de valor assumida por Weber, devendo ser contextualizado nas limitações do conhecimento moderno. Eis uma idéia “trágica” de modernidade, em que o homem surge como “produtor de significações” (Nobre, 2000: 107), consciente daquilo que

o coage e livre para escolher a quem deve entregar sua alma. Essa liberdade não implica um racionalismo hedonista, em que as escolhas seriam determinadas apenas pela necessidade de satisfação individual; a maior consciência não resulta na maior “comodidade humana”. Supõe-se, ao invés disso, uma percepção efetiva da normatividade do mundo. Se a regulamentação da vida moderna não mais propõe uma sustentação ética das ações, tal como a que estabelece uma razão pouco utilitária para o desenvolvimento do ascetismo²⁸, tampouco deixa os indivíduos à vontade para que realizem plenamente seus interesses.

Recordando-se um assunto do capítulo anterior, foram apresentadas duas formas de constrangimento normativo dos interesses. A racionalização com que Weber procura caracterizar a história do Ocidente pode ser entendida como passagem de uma para a outra: do constrangimento interno para o externo. No exemplo da racionalização administrativa, isso significa que se caminha da dominação baseada numa crença ou numa prática irrefletida para a dominação sustentada por um aparato burocrático. Essa transformação de caráter normativo supõe uma mudança no nível da padronização das ações, que se transfere do *uso* ou do *costume* para a *situação de interesses*. Assim, a validade de uma ética para a modernidade ocidental, ou algo equivalente a isso, traz imanente um princípio de coerção (que substitui a referência da moralidade) como garantia externa de que as ações individuais sigam formas coletivas de valoração da vida. Isso compõe o panorama, talvez contraditório, de uma orientação do agir por valores que representam o tolhimento exterior dos interesses individuais, ou ainda, que sobrevivem numa dimensão contratual da convivência.

O “enigma”, anunciado já faz algum tempo, da união entre os racionalismos prático e teórico tem, agora, uma solução. A ação tipicamente moderna é racional das duas maneiras. O ponto de partida adotado por Weber em sua sociologia, a ação racional referente a fins, possui ambas as dimensões: prática, no cálculo dos meios, e teórica, na sistematização consciente dos fins. Apesar do labirinto de acepções, aí está, na sua definição mais óbvia, um conceito de racionalidade claro e constante em boa parte da teoria weberiana. Como instrumento cognitivo, ele expressa uma função específica, mas também diz muita coisa sobre a identidade daquele que propõe seu uso. Ao tomar para si a perspectiva do sociólogo,

²⁸ Na “Ética Protestante”, Weber observa a formação de uma religiosidade ascética como a relativização da vida a uma crença: “o que é aqui pregado não é uma simples técnica de vida, mas sim uma ética peculiar, cuja infração não é tratada como uma tolice, mas como um esquecimento do dever” (1996: 31).

Weber reconhece, em seu trabalho, a manifestação de uma época que encontra na *instrumentalidade* e na *consciência* as duas faces daquilo que talvez seja seu valor mais estimado: seu racionalismo. Dessa maneira pode ser traduzida a opinião relativamente comum²⁹ de que o pensamento de Weber se divide entre as heranças do Iluminismo, por um lado, e do ceticismo nietzschiano ou neo-kantiano, por outro. A racionalidade, para o conhecimento em geral, divide-se entre a prática e a teoria, e (traduzindo isso para a dimensão do conhecimento científico) divide-se entre o método objetivo e as reservas subjetivas, entre a explicação e a interpretação.

* * *

Como tese para o surgimento da cultura ocidental, Hegel e Weber propõem, através de idéias distintas de racionalização, a noção de que a consciência afasta-se progressivamente da natureza. O aumento da racionalidade é definido como processo que conduz à “modernidade”, ao contexto de vigência do saber científico. Ambos reconhecem que, nesse processo, ocorre uma transformação da subjetividade individual, a partir de que é caracterizada a formação de um conhecimento autocéfalo, independente de “fenômenos” ou “idéias”.

Ligam-se as noções de razão e subjetividade. Em Hegel, coexistência delas é necessária e se realiza no pensamento filosófico, que procura por si mesmo, por sua razão e sua subjetividade, no estudo da história. Em Weber, a investigação da cultura também supõe essa coexistência: no conceito de sentido, o subjetivo é associado ao racional, caracterizando a busca pela significação cultural (moderna) da história.

Para um e outro, mais que a mera transformação, o desenvolvimento da racionalidade corresponde ao próprio engendrar da subjetividade (entenda-se, do pensamento característico de sua época) e a problematização cultural da história implica a tarefa de questionar qual o nível de racionalidade de seus momentos particulares.

Comum às teorias hegeliana e weberiana, o assunto da racionalização permite, entretanto, que seja observada uma grande contradição entre elas. Quando Hegel utiliza a referência da racionalidade para ressaltar a peculiaridade de seu tempo, fixa a cultura ocidental como estágio definitivo da história universal, como momento em que o espírito

atinge sua essência e a consciência descobre, em si, o Absoluto, a subjetividade verdadeira. Já para Weber, a razão moderna representa uma perspectiva, cuja legitimidade depende da aceitação de uma forma específica de conhecimento, depende de que se reconheça a validade dos pareceres científicos sobre a realidade; o engendrar da subjetividade é relativo. Ambos identificam sua proposta de ciência num processo de racionalização, mais precisamente, na última fase desse processo. Reconhecem a função da ciência como parte do mundo moderno: para Hegel, a realização plena do espírito, em que se perfaz a história universal; mas, para Weber, apenas a realização de um fragmento da cultura, que termina seu próprio processo, conferindo um significado particular à história universal e à sua própria história.

²⁹ Por exemplo, Kocka e Peukert (1986: 16-17).

Conclusão

Generalização e desenvolvimento foram os termos usados nesta dissertação para questionar como Hegel e Weber entendem a relação entre ciência e consciência. E mais do que isso, foram os termos em que se propôs um diálogo entre as opiniões de cada qual sobre a história e sobre a maneira científica de investigá-la.

No estudo da teoria de Hegel, chamou-se de generalização a fusão dos indivíduos com a história universal, da consciência com o Absoluto, ou ainda, o momento em que o conhecimento se torna filosofia e em que o estudo dos fenômenos (particulares) dá lugar à ciência do espírito. Por outro lado, a noção de desenvolvimento serviu para designar a tese hegeliana da história, ou seja, o processo em que o espírito se aproxima de uma *razão* essencial e a consciência caminha para o esclarecimento, para a ciência do espírito. Ao pensar a história, Hegel tem como pontos de referência a filosofia e o Estado modernos, particularmente, a filosofia e o Estado germânicos. Nessas duas dimensões, apresenta-se o exemplo máximo de racionalidade; elas compõem o último momento da história do espírito, em que o homem, conhecedor da verdade, faz-se cognitivamente e politicamente livre. A razão é, para Hegel, a manifestação direta da providência, é a essência de toda a realidade. E a ciência do espírito, por sua vez, como saber absoluto a que está subordinada a consciência particular, é o reconhecimento dessa *teodicéia* e a manifestação de um interesse pela *substância* que governa a vida dos homens e que determina, através da razão, seu progresso cultural.

No pensamento de Weber, as generalizações assumidas como parte do expediente sociológico caracterizam, sobretudo, um artifício metodológico. Pressupondo-se que os conceitos não podem compreender totalmente a realidade, as generalizações, em que se trabalham estruturas ao invés de ações, são sugeridas como construções típicas, reconhecidamente irrealis, posto que definidas com base em perspectivas culturais. Weber procura identificar sua sociologia como manifestação de um ponto de vista, no qual reconhece a expressão de uma racionalidade específica e, a partir dela, estabelece uma fórmula para codificação da subjetividade individual: o sentido subjetivamente visado. Na base dessa concepção de ciência, percebe-se uma teoria geral do conhecimento, que tem

como principal característica o relativismo ou a ênfase na particularidade cultural que acompanha o questionamento da realidade.

Ao contrário de Hegel, Weber enxerga a ciência como um instante de ruptura entre conhecimento e essência, que curiosamente é também uma espécie de libertação do indivíduo, mas vai no sentido inverso daquilo que o filósofo entende como caminho da história em direção à razão. Na teoria de Weber, uma noção de desenvolvimento é proposta com a idéia de racionalização, que, entre outros, traz um significado também observável no pensamento hegeliano: como desprendimento da consciência relativamente a uma percepção natural do mundo. Mas, enquanto Hegel enxerga a liberdade cognitiva do homem moderno na posse da razão verdadeira, Weber o faz ao reconhecer, nesse homem, o portador consciente de uma razão particular.

Nos preceitos teóricos de ambos, é suposta a conexão entre ciência e consciência. A ênfase nas noções de generalização e desenvolvimento permite dizer que essa conexão ocorre, por um lado, na proposta de diluição do indivíduo na cultura e, por outro, no processo de constituição da cultura moderna. Isso se sustenta na constatação de que Hegel e Weber, ao analisarem a condição da consciência na história, 1) trabalham com a hipótese de que existem formas de pensar generalizadas, dentre as quais está a ciência, e 2) interessam-se particularmente pelo processo de definição da ciência como conhecimento legítimo para a época em que vivem. Ambos propõem uma teoria etnocêntrica, em que seu interesse pela realidade e a maneira científica de se chegar a ela são dimensões justificadas na cultura do ocidente moderno. A diferença é que Hegel toma partido de sua cultura, valorando-a como a própria (e a única) manifestação da verdade, enquanto Weber, enfatizando os limites de seu pensamento, pede desculpas por ter que carregar consigo sua perspectiva cultural. São visões diferentes da modernidade e, ao que parece, a teoria de um não seria moderna à concepção do outro. Para Hegel, ao colocar seu próprio pensamento no universo das opiniões, Weber estaria tão enganado quanto os sofistas pareciam estar ao Platão da “República”, enquanto que, para Weber, ao identificar seu ponto de vista com a verdade, Hegel se distanciaria do ideal de ciência interpretativa tanto quanto o mesmo Platão, do pensamento apresentado por Aristóteles na “Retórica” ou nos “Tópicos”.

Sugerem-se, com isso, dois tipos de *historiador universal* bastante diferentes. Hegel é o que não precisa de método para estudar a história, a quem basta pensar livremente, pois o significado que determinado acontecimento tem para ele é invariavelmente o significado verdadeiro. Weber, por seu lado, lida com uma verdade histórica composta de fragmentos, de relações particulares entre indivíduos e valores, que, enquanto historiador ou sociólogo, ele conhece apenas de maneira indireta, por meio de um esforço interpretativo, fundamentado pela visão produzida em seu próprio relacionamento com os valores de seu tempo.

Raciocinando com a metáfora de Zenão, pode-se entender a perspectiva weberiana da ciência como reconhecimento de que o ponto de partida conceitual interfere na apreensão do objeto: não se pode enxergar a essência única do movimento de Aquiles, há que ser considerada sua divisão arbitrária, definida de acordo com uma noção limitada, mas significativa, de trajetória. A ciência de Weber, assumindo-se como parte de um mundo que descobre a validade limitada de suas explicações, não pretende conhecer a realidade em si, independente da dimensão fenomenológica; ela representa um contexto específico, uma tarefa e uma forma de pensar localizadas no tempo. Tal como Hegel considera a possibilidade do saber filosófico, Weber situa sua proposta científica no mundo moderno, fundamentando um método de investigação histórica nos conceitos que têm significação para sua cultura. Mas, diferentemente do filósofo, ele não vê o passado como presente incompleto; a idéia de racionalidade que orienta sua conceituação reflete uma singularidade cultural e sugere um tipo de percepção da história característico, possível ao homem moderno, que, compreendendo a realidade a partir do que lhe parece significativo, não pode se desfazer de seu tempo e de seus conceitos.

Bibliografia

- BENDIX, Heinhard. (1986) *Max Weber, um perfil intelectual*. Brasília, Editora UnB.
- BOUDON, Raymond. (1973) *Métodos da Sociologia*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (1996) Ação. In: *Tratado de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, p. 27-63.
- COHN, Gabriel. (1979) *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, T. A. Queiroz.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. (1995) *Max Weber e a História*. São Paulo, Brasiliense.
- DIGGINS, John Patrick. (1999) *Max Weber: a política e o espírito da tragédia*. Rio de Janeiro, Record.
- DOMINGUES, Ivan. (2004) *Epistemologia das Ciências Humanas, tomo 1: positivismo e hermenêutica*. São Paulo, Edições Loyola.
- DUMONT, Louis. (2000) *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru, EDUSC.
- FREUND, Julien. (1970) *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro, Companhia Editora Forense.
- GAY, Peter. (1990) Ranke: o crítico respeitoso. In: *O Estilo na História: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 63-93.
- GIDDENS, Anthony. (1995) Politics and sociology in the thought of Max Weber. In: *Politics, Sociology and Social Theory*. Stanford, Stanford University Press, p. 15-56.
- HABERMAS, Jürgen. (1983) Max Weber's theory of rationalization. In: *The Theory of Communicative Action*. Boston, Beacon Press, p. 143-271.
- HEGEL, G.W.F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1995) *Filosofia da História*. Brasília: Editora UnB.
- HYPOLITE, Jean. (1999) *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo, Discurso Editorial.
- JASPERS, Karl. (1977) Método e visão do mundo em Weber. In: *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora, p. 121-135.

- KALBERG, Stephen. (1994) The agency-structure linkage: the pluralism of motives and Weber's structuralism. In: *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago, The University of Chicago Press, p. 23-49.
- KOCKA, Jürgen e PEUKERT, Detlev. (1986) Max Weber et l'Histoire. Derniers développements en République Fédérale d'Allemagne. *Revue de Synthèse*. Paris, 1-2: 9-37, janeiro-junho.
- MATA, Sérgio da. (2005) Weber e a ciência histórica. *Teoria e Sociedade; Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia da UFMG*. Belo Horizonte, número especial: 150-171, maio.
- MOMMSEN, Wolfgang. (1989) Ideal type and pure type: two variants of Max Weber's ideal-typical Method. In: *The Political and Social Theory of Max Weber: collected essays*. Chicago, The University of Chicago Press, p. 121-132.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1998) *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo, Companhia das Letras.
- NOBRE, Renarde. (2000) Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber. *Tempo Social; Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 12(2): 85-108, novembro.
- _____. (2004) *Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte, Argumentum/UFMG.
- PARSONS, Talcott. (1964) Introduction. In: *Max Weber: the theory of social and economic organization*. New York, The Free Press, p. 3-86.
- PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1996) *Tratado da Argumentação: a nova retórica*. São Paulo, Martins Fontes.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (2004) *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34.
- RANKE, Leopold von. (1979) As grandes potências. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *Leopold von Ranke: história*. São Paulo, Ática, p. 146-180.
- SCHUTZ, Alfred. (1967) The statement of our problem: Max Weber's basic methodological concepts. In: *The Phenomenology of the Social World*. New York, Northwestern University Press, p. 3-44.

- SICA, Alan. (1988) Rationality and irrationality in modern thought. In: *Weber, Irrationality, and Social Order*. Berkeley, University of California Press, p. 1-38.
- TENBRUCK, Friedrich. (1980) The problem of thematic unity in the works of Max Weber. *British Journal of Sociology*. London, Vol. 31, n° 3: 313-351, setembro.
- TOURAINÉ, Alain. (1969) La crítica weberiana y sus límites. In: *Sociología de la Acción*. Barcelona, Ediciones Ariel, p. 39-49.
- TURNER, Bryan. (1990) *Max Weber: from history to modernity*. London and New York, Routledge.
- VIEIRA, Radamés. (2005) A rejeição ao procedimento dialético-emanatista de hipóstase do conceito. *Teoria e Sociedade; Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia da UFMG*. Belo Horizonte, número especial: 126-149, maio.
- VOGT, Joseph. (1974) *El Concepto de la Historia de Ranke a Toynbee*. Madrid, Ediciones Guadarrama.
- WEBER, Max. (1967) *Ancient Judaism*. New York, The Free Press.
- _____. (1980a) Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída. In: TRAGTENBERG, Maurício (org.). *Textos Seleccionados / Max Weber*. São Paulo, Abril Cultural, p. 1-67.
- _____. (1980b) Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: TRAGTENBERG, Maurício (org.). *Textos Seleccionados / Max Weber*. São Paulo, Abril Cultural, p. 239-268.
- _____. (1981) Classe, status e partido. In: VELHO, Otávio et al. *Estrutura de Classes e Estratificação Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 57-75.
- _____. (1982a) A política como vocação. In: GERTH, H. e WRIGHT MILLS, C. (org.) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, p. 97-153.
- _____. (1982b) A psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H. e WRIGHT MILLS, C. (org.) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, p. 309-346.
- _____. (1986a) A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: sociologia*. São Paulo, Ática, p. 79-127.

- _____. (1986b) Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: sociologia*. São Paulo, Ática, p. 129-141.
- _____. (1991a) Conceitos sociológicos fundamentais. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília, UNB, p. 3-35.
- _____. (1991b) Os tipos de dominação. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília, UNB, p. 139-198.
- _____. (1991c) A economia e as ordens sociais. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília, UNB, p. 209-227.
- _____. (1992) O Sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas: Unicamp, p. 361-398.
- _____. (1994) Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas: Unicamp, p. 313-348.
- _____. (1995) Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música. São Paulo, Edusp.
- _____. (1996) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- _____. (2004) *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras.