

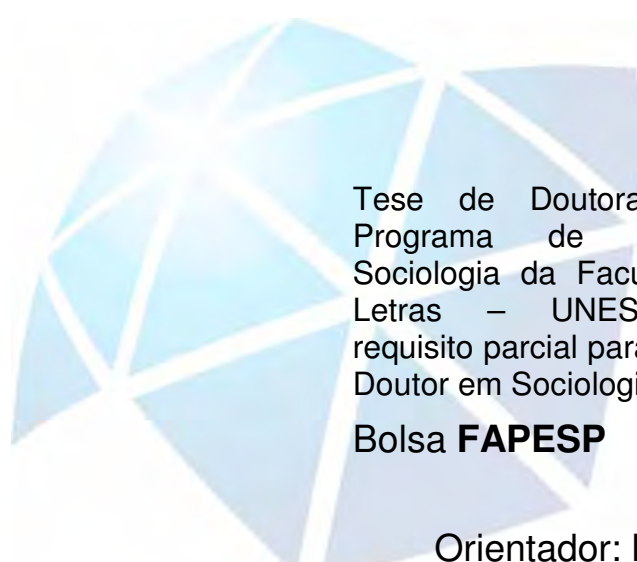
Lucas Cid Gigante

AS IDÉIAS: “ASAS ESPIRITUAIS” DO INTERESSE
Um estudo da Sociologia Política de Max Weber



Lucas Cid Gigante

AS IDÉIAS: “ASAS ESPIRITUAIS” DO INTERESSE
Um estudo da Sociologia Política de Max Weber



Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Sociologia da Faculdade de Ciências e
Letras – UNESP/Araraquara, como
requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em Sociologia.

Bolsa **FAPESP**

Orientador: **Marco Aurélio
Nogueira de Oliveira e Silva**

Data da aprovação: 10/12/2011

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Professor **Marco Aurélio Nogueira de Oliveira e Silva**

Professor Titular

Faculdade de Ciências e Letras UNESP/FCL/Ar

Membro Titular: Professor **Milton Lahuerta**

Professor Assistente Doutor

Faculdade de Ciências e Letras UNESP/FCL/Ar

Membro Titular: Professor **João Carlos Soares Zuin**

Professor Assistente Doutor

Faculdade de Ciências e Letras UNESP/FCL/Ar

Membro Titular: Professor **Antônio Flávio de Oliveira Pierucci**

Professor Titular

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

USP/FFLCH

Membro Titular: Professor **Gabriel Cohn**

Professor Titular

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

USP/FFLCH

Local: Universidade Estadual Paulista

Faculdade de Ciências e Letras UNESP – Campus de Araraquara

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço o apoio e a acolhida de minha família: meu pai, Moacir; minha mãe, Maristela; minha irmã, Luciara e Priscila, minha companheira. Não posso deixar de mencionar a varanda arborizada de nossa casa, em São Carlos-SP, onde grande parte do trabalho foi redigida. Agradeço à FAPESP o apoio obtido com a Bolsa Regular durante quase todo o período da pesquisa, condição que me propiciou um terreno ideal para sua execução, por poder me dedicar inteiramente a ela. Agradeço a oportunidade de interlocução que obtive com meu parecerista, seus pareceres foram incentivos na segurança em seguir pesquisando. Agradeço à UNESP e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia por ter me acolhido durante estes anos e aos professores que participaram desta acolhida, bem como aos funcionários de nossa biblioteca e de nosso programa de pós, pelo apoio nos momentos necessários. Gostaria de registrar o agradecimento ao meu orientador, Marco Aurélio Nogueira de Oliveira e Silva, pelas trocas e projetos em que estivemos envolvidos nos últimos três anos, particularmente à oportunidade de ministrar aulas para nossos alunos da graduação em Ciências Sociais (UNESP FCL/Ar), em cursos que elaboramos juntos, momento decisivo para agregar substância a minha experiência docente. Também registro que devo ao Marco a reformulação do projeto inicial, submetido à FAPESP em 2007, condição necessária para sua avaliação positiva e para o direcionamento da pesquisa. Também registro meu agradecimento à participação dos professores Milton Lahuerta (UNESP), Antonio Flávio Pierucci (USP), Gabriel Cohn (USP) e João Carlos Soares Zuin (UNESP) na banca de defesa. Foi uma tarde memorável de interlocução de idéias, tensa e intensa, harmônica ao término, inesquecível. Agradeço aos professores Carlos Tadeu Siepierski (UNIFAL), Carla Gandini Giani Martelli (UNESP) e Maria do Socorro de Souza Braga (UFSCar), pelo aceite para a suplência da banca. Com este trabalho encerro uma experiência de pesquisa, que sintetiza um período certamente dos mais produtivos que tive a oportunidade de experimentar. Minha passagem pela Faculdade de Ciências e Letras (UNESP FCL/Ar) impregnou-me com seu espírito, transformando-me inteiramente: “Nada que é humano me é estranho”. Sempre serei grato a esta instituição, pelos dez anos em que me acolheu.

GIGANTE, L. C. *AS IDÉIAS: “ASAS ESPIRITUAIS” DO INTERESSE. Um estudo da Sociologia Política de Max Weber*. 209 f. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2010.

RESUMO

A presente pesquisa propõe-se a estabelecer um diálogo com a Sociologia Política de Max Weber, vendo-a como uma área estruturada pelos conceitos de dominação e legitimação, basicamente. Ao contrário da forma de discussão mais corrente que analisa e aplica tais conceitos – bem como os conceitos a eles imediatamente relacionados, como poder, organização e luta – queremos trabalhar a articulação entre idéias e interesses enquanto uma dimensão implícita nestes conceitos, pois que mantém estreita afinidade com eles. Isto significa que as idéias se inserem em cursos de legitimação de interesses materiais e de interesses ideais. Pretendemos demonstrar que existem, no pensamento de Weber, três níveis cruciais desta articulação, quais sejam: o epistemológico, o teórico sistemático de sua Sociologia da Religião e o de sua Sociologia Política, sendo que este último se objetiva a partir da ênfase nas justificações internas em que se apóia a dominação. Derivamos daí a principal questão da pesquisa: como as idéias se inserem em cursos de legitimação específicos?

Palavras-chave: Weber, Max, 1864-1920. Epistemologia. Sociologia Política. Sociologia da Religião. Dominação. Legitimação. Idéias. Interesses Materiais. Interesses Ideais.

GIGANTE, L. C. *IDEAS: "SPIRITUAL WINGS" OF INTEREST. A study by the Political Sociology of Max Weber.* 209 f. 2010. Thesis (Ph.D. in Sociology) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2010.

ABSTRACT

This study aims to establish a dialogue with Max Weber's Political Sociology, deeming it as an area structured by the concepts of domination and legitimation, basically. Unlike the most common approach, which analyzes and applies such concepts – as well as the concepts immediately related to them, such as power, organization and strife – we would like to work the articulation between ideas and interests as an implicit dimension in these concepts, for it bears close affinity with them. This means that ideas are inserted in courses of legitimation of ideal and material interests. Our intention is to demonstrate that there are, in Weber's thought, three crucial levels of such articulation: the epistemological, the theoretical systematic of his Sociology of Religion and that of his Political Sociology, the latter being objectified from the emphasis on the internal justifications which support domination. From that argument we derive the main question of this study: how are ideas embedded in specific courses of legitimation?

Keywords: Weber, Max, 1864-1920. Epistemology. Political Sociology. Sociology of Religion. Domination. Legitimation. Ideas. Material Interests. Ideals Interests.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	CAPÍTULO I – A ORDENAÇÃO SIGNIFICATIVA DAS IDÉIAS – SOBRE A RAIZ NEOKANTIANA DO PENSAMENTO DE WEBER	27
2.1	“Assumir uma posição perante o mundo e lhe conferir um sentido”	28
2.2	O pressuposto da fragilidade cognitiva e a infinitude do mundo	34
2.3	A seleção significativa das idéias pelos interesses	41
2.4	Um horizonte intransponível	45
3	CAPÍTULO II – IDÉIAS E INTERESSES – A SITUAÇÃO HISTÓRICA E EXISTENCIAL DO SUJEITO	48
3.1	A determinação histórica do sujeito	49
3.2	Weber e o declínio dos mandarins alemães	51
3.3	A sociologia do conhecimento – perda da autonomia lógica das idéias	59
3.4	O que se revela e o que se esconde – a ideologia e a legitimação	62
3.5	A situação histórica e existencial do sujeito e o problema da neutralidade valorativa nas ciências sociais	71
4	CAPÍTULO III - UMA CONDIÇÃO INSUPERÁVEL – O RELATIVISMO E A RELATIVIDADE COMO EIXOS EPISTEMOLÓGICOS	76
4.1	O enclausuramento espaço temporal da Relatividade	77
4.2	A Relatividade como ponto de vista não humano	84
4.3	O Relativismo e a Relatividade como eixos epistemológicos. Uma aproximação entre Weber e Einstein	91
5	CAPÍTULO IV – A LEGITIMAÇÃO DE INTERESSES NA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO WEBERIANA	109
5.1	O aporte teórico sistemático em Weber	110
5.2	Conduta de vida e mundo: o que se deve fazer? Como se deve viver?	117

5.3	Metafísica religiosa e a vinculação do caráter ao destino	133
5.4	O problema da teodicéia e a busca de bem-aventurança	162
6	CAPÍTULO V – A SOCIOLOGIA POLÍTICA DE MAX WEBER	169
6.1	A mediação entre a Sociologia da Religião e a Sociologia Política de Max Weber	170
6.2	Dominação, organização, poder e luta: obediência interessada e recusa em obedecer	175
6.3	E um antigo enigma persiste	182
6.4	O papel da legitimação na Sociologia Política de Max Weber - as idéias como fonte das “justificativas internas”	188
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS – A FORÇA DAS IDÉIAS NO DIRECIONAMENTO DA DOMINAÇÃO SOCIAL: MANUTENÇÃO E SUPERAÇÃO DA DOMINAÇÃO COMO DESTINO	195
	REFERÊNCIAS	201
	BIBLIOGRAFIA	206

1 INTRODUÇÃO

A presente proposta de pesquisa teve início há alguns anos. Nossa primeira ênfase ao pesquisar Weber, compreendendo a monografia de graduação, foi o estudo da Epistemologia proposta no “Ensaio da objetividade do conhecimento”. Na dissertação de mestrado¹, interpretamos o registro epistemológico de Weber em contraste com a postura do racionalismo crítico de inspiração filosófica neokantiana, reconhecendo a necessidade do trabalho de construção conceitual para a ordenação do mundo empírico e da história comparada para a fundamentação empírica das hipóteses de pesquisa, tendo como fim o estabelecimento de uma causalidade histórica. Trabalhamos a hipótese de que a argumentação weberiana revela uma intersecção de problemas “sociológicos” e de questões “filosóficas”. No que se refere a esta intersecção, com a finalidade de assentar a Sociologia enquanto disciplina empírica, Weber busca uma orientação epistemológica de ordenação do concreto ou um racionalismo de reconstrução do empiricamente dado.

Por que nos propomos a estudar Max Weber? Como afirma Giddens (1998), “todas as disciplinas intelectuais têm fundadores, mas apenas as Ciências Sociais têm a tendência de reconhecer a existência de clássicos” (p. 15). Nesta acepção, apesar de certa dose de arbitrariedade presente no teste do tempo, que decide pela longa ou curta duração dos intelectuais, os clássicos seriam “fundadores que ainda falam para nós com uma voz que é considerada relevante” (p. 15). Talvez esteja aí a razão de possuírem uma duração temporal maior. A partir desta colocação, entendemos que os clássicos nos fornecem algo ainda mais significativo – um modo específico de colocar problemas e de interpretá-los, em outras palavras, modos de pensar ou quadros de orientação cognitiva. Fornecem-nos conceitos enquanto operadores cognitivos.

Consideramos Max Weber um pensador que se encaixa nesta acepção de clássico. Podemos assinalar sua ênfase na clareza e na construção conceitual precisa, na atenção dada às definições e na busca de adequação empírica e histórica das hipóteses teóricas, com vista à construção de evidências que as sustentem. Estas são dimensões imprescindíveis da atividade científica na figura do

¹ GIGANTE, Lucas Cid. *Epistemologia, construção conceitual e comparação histórica em Weber*. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, 2006.

método weberiano, que poderia ser caracterizado como um causalismo histórico comparado. Entretanto, de que maneira a voz de Weber falaria por nós de forma relevante? Para que tipo de problema Weber nos remete – problema para o qual sua contribuição se mostra atual – na medida em que nos dirige precisamente para a formação e interpretação de uma questão?

O principal impulso da presente pesquisa é que a contribuição de Weber se mostra profícua para a compreensão da relação entre idéias e interesses. Tal relação consiste num ponto estruturante de seu pensamento. Pode ser compreendida como uma sustentação ideal dos interesses via sublimação – uma face somente encontrada no exame detalhado da articulação entre as esferas dos interesses e a das idéias. Trata-se de um ponto da maior importância e, ao mesmo tempo, é algo disperso na obra de Weber. Como afirma Bendix (1986), “em nenhuma parte de sua obra esta visão da relativa independência e intrincada interdependência entre as idéias e o interesse econômico é plenamente expressa. [...] Somente pesquisas específicas podem investigar essas inter-relações [...]” (p. 65). Entretanto, como exploramos no decorrer da pesquisa, existem trechos da obra weberiana² em que esta relação aparece de forma articulada – sobretudo na “Introdução” (*Einleitung*) à “Ética econômica das religiões mundiais” (1989a) e em “Economia e Sociedade” (1999), [cap. V “Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)”, parte II, vol. I].

A passagem reproduzida abaixo, posterior a Weber, de 1931, onze anos após sua morte, é de autoria do historiador alemão Otto Hintze. Embora possua uma semelhança com o que Weber escreveu sobre o tema, Hintze não faz nenhuma referência:

Em toda parte, o primeiro impulso à ação social é dado, via de regra, por interesses reais, isto é, por interesses políticos e econômicos. Mas os interesses ideais dão asas a esses interesses reais, emprestam-lhes um significado espiritual e servem para justificá-los. O homem não vive só de pão. Ele quer ter a consciência limpa ao perseguir seus interesses vitais. E, ao persegui-los, só desenvolve sua capacidade ao máximo se acreditar que, assim procedendo, está servindo a um propósito mais elevado e não puramente egoísta. Sem essas “asas

² No desenvolvimento da pesquisa, utilizamos edições em alemão de Weber, dentre as quais a coletânea *Max Weber – Gesamtausgabe* (Tübingen: Mohr, 1989). Neste particular, realizamos a tradução de inúmeras passagens do autor, cuidado mais destacado com dois textos que estão contidos na “Ética econômica das religiões mundiais”: “Introdução” (1989a) (*Einleitung*) e “Consideração intermediária” (1989b) (*Zwischenbetrachtung*).

espirituais”, os interesses ficam mutilados, mas, por outro lado, as idéias só podem triunfar na História se e na medida em que estiverem associadas a interesses reais [...]. Creio que uma imagem mais apropriada seria a de uma coordenação dos pólos de interesses e de idéias. A longo prazo, nenhum dos dois pode sobreviver sem o outro, historicamente falando; cada um deles necessita do outro como complementação [...]. Sempre que os interesses são obstinadamente perseguidos, uma ideologia tende a se desenvolver também para dar sentido, reforço e justificação a esses interesses. E essa ideologia é tão “real” quanto os próprios interesses reais, pois a ideologia é parte indispensável do processo vital expresso através da ação. E, inversamente, para que as idéias conquistem o mundo, necessitam do impulso dos interesses reais, embora as idéias freqüentemente desviem esses interesses de seu objetivo original. (OTTO HINTZE apud BENDIX, 1986, p. 65).

A citação nos faz pensar no papel das idéias na história, papel que passa a ganhar peso quando impulsiona e direciona os interesses que comandam o mundo político e econômico. Sobre a esfera econômica, é importante lembrarmos que Max Weber opera no Ensaio da ‘Objetividade’ (1988a, p. 162) uma separação entre fenômenos “econômicos”, “economicamente relevantes” e “economicamente determinados”. Temos que reconhecer, portanto, que as formas de legitimação operadas pelas idéias entram na categoria de fenômenos economicamente determinados e economicamente relevantes. Em relação à primeira categoria, a legitimação é condicionada pela esfera econômica, justificando internamente e ganhando o contorno de determinados interesses. Em relação à segunda categoria, a legitimação é economicamente relevante por estabilizar a esfera econômica, de modo a sustentá-la de modo duradouro. No entanto, questão mais importante é que a legitimação pode ser pensada como politicamente condicionada e politicamente relevante, na medida em que se coloca como justificação interna da dominação, estabilizando-a e tornando-a duradoura.

No entanto, a legitimação existe antes de tudo pela presença de certas idéias, disseminadas nos sujeitos. Como Max Weber pensa a relação entre a força legitimante de certas idéias e os interesses? Existe um ponto de partida teórico interessante a este respeito, que articula uma relação tríplice entre idéias, interesses materiais e interesses ideais, sendo indicativo de grande parte da pesquisa teórica e empírica que o autor desenvolveu em Sociologia da Religião.

Este ponto de partida teórico está contido na “Introdução” (*Einleitung*) à “Ética econômica das religiões mundiais”, escrita em 1913 e publicada primeiramente em

1915 no volume 41 do *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Neste texto, Weber apresenta uma bela imagem (a conhecida metáfora dos manobristas de desvio de linhas de trem) que sintetiza a coordenação entre as idéias, os interesses ideais e os interesses materiais e demarca um lugar para as idéias na História:

Não as idéias, mas os interesses (materiais e ideais) é que dominam diretamente a ação dos homens. O mais das vezes, as 'imagens de mundo' criadas pelas 'idéias' determinaram, feito manobristas de linha de trem, os trilhos nos quais a ação se vê empurrada pela dinâmica dos interesses. (WEBER, 1989a, p. 101).

Três são os elementos que movem a ação humana: os interesses materiais e os interesses ideais, direta e recorrentemente envolvidos como determinantes da ação e, por via diversa e não menos importante, as imagens de mundo criadas pelas idéias, que, ocasionalmente, modificam a dinâmica dos interesses que impulsionam a ação. Existe uma relação causal mais forte e durável no que se refere aos interesses materiais e ideais e uma relação causal extraordinária (“no mais das vezes”) no que se refere às idéias. Do mais duradouro e determinante ao extraordinário e não menos importante, temos um pensamento que articula estes três móveis da conduta de vida. Pensamento de sobredeterminação, característica do autor. Como, no entanto, Weber define os interesses materiais, os interesses ideais e as idéias?

Weber confere uma importância elementar aos interesses materiais. Estes interesses são sempre definidos no específico, apontando um foco reduzido às classes e situações de classe, aos estamentos ou às camadas sociais, bem como determinadas formas de conquista, ocupação e repartição do poder político e de capacidade de aquisição de bens econômicos e do tipo de atividade econômica que determina esta apropriação, o que, no esquema teórico de Weber, opõe classes proprietárias e aquisitivas, positiva e negativamente privilegiadas. Em palavras figuradas, os homens não são santos – perseguem interesses e isto move sua ação. O núcleo do interesse econômico aponta as éticas econômicas específicas, tal como são expressas de forma comparada no conjunto de ensaios que compõe a “Ética econômica das religiões mundiais”. A ação movida por interesses materiais, chã a chão como podemos dizer, é aquela que Weber classifica como a mais compreensível quanto aos motivos e situações externas, ou seja, a ação racional com respeito aos fins. Apropriação de bens, interesse nu e cru, muitas vezes

desprovido de quaisquer justificativas. Como se define o poder de aquisição e apropriação? Como entender a distribuição desigual deste poder? De qualquer forma, poder e dinheiro definem interesses materiais no sentido universal e o modo de sua distribuição desigual, (o poder diferenciado de aquisição de bens) define estes interesses no sentido específico. Quando o poder assume a forma política em específico, ou seja, o poder de influenciar o comportamento das pessoas de modo efetivo, podemos ter um poder sem legitimação ou com legitimação. Estes são interesses que podem ser manifestos sem “asas espirituais”, da ação economicamente ou politicamente orientada, pautados somente na busca de conquistar a ordem da riqueza ou a ordem do poder, respectivamente. Estes são os eixos duradouros de motivação da ação humana, logo da ação social e de suas ramificações, do agir voltado à racionalidade por fins sem a necessidade de legitimação. Somente contam os cálculos, as perdas e os ganhos, as vantagens, em síntese, a ação instrumental, o agir por interesse, pura e simplesmente.

No entanto, segundo Weber, para requerer estabilidade, estes interesses necessitam de uma justificação interna e externa – consentimento e hábito de consentir, respectivamente. A justificação implica na legitimação, sempre envolvida em dar razão para a existência, bem como aos apelos para a justiça da existência de algo. Conseqüentemente, as ordens da riqueza e do poder necessitam de representações disseminadas nos sujeitos que vinculem a justiça de sua existência, ou, ao menos, seu caráter de mal necessário, ou ainda, de algo que tem que ser assim, que é melhor do que formas alternativas, e assim sucessivamente. É um todo difuso de idéias que constroem a “conexão de sentido” da ação direcionada para o consentimento e a aceitação, como trabalharemos de forma mais aprofundada no capítulo IV e V.

A justificação embutida na legitimação não existe sem as idéias. Mas o que são as idéias para Weber?

As idéias, no uso weberiano, e aqui nos utilizamos de Tenbruck (1980), “são aqueles pontos de vista suprapessoais que articulam os aspectos fundamentais da relação do homem com o mundo” (p. 335-336) e podem dar direcionamentos históricos específicos para a dinâmica dos interesses. O todo maior das idéias aparece em Weber a partir de várias formas, tais como as imagens de mundo (*Weltbilder*), as representações (*Darstellung*) e a própria visão de mundo (*Weltanschauung*). Deste todo maior se destacam as idéias (*ideen*), que sempre são

definidas pelo autor a partir do eixo de significação (*Bedeutung*) de que estão revestidas, apontando para outras formas de sua expressão, tais como a relação com respeito aos valores (*Wertbeziehung*) atribuída à maneira de valorar as idéias, ou então, de forma parecida, aos pontos de vista suprapessoais de que fala Tenbruck. Outras expressões são utilizadas por Weber para exprimir a valoração das idéias, como “idéias culturais de valor”, “pontos de vista” e “perspectivas especiais e parciais”. Outros problemas, tais como a separação entre juízos de fato e de valor, juízos de valor e juízos com respeito aos valores e o entendimento das idéias a partir de uma visão neokantiana, serão temas aprofundados no primeiro capítulo.

Por sua vez, Weber também define os interesses ideais vinculados à ação, como constituintes de seus motivos subjetivos. Existem elementos diferentes que indicam os interesses ideais, por estarem contidos neste todo maior, que podem ser reconhecidos através de uma série de conceitos ou expressões do autor, tais como os valores, as máximas, as convicções ou as “convicções últimas de valor”, definidas no conceito mais conhecido por “ética de convicção”.

O que nos parece mais importante é a circunstância de que algumas idéias são construídas como valores, como ideais, pela forma como aparecem ao sujeito e lhe dão sentido à ação. A categoria interesse ideal seria fluida ou então, próxima ou dentro da categoria maior “idéias”. Neste particular, pensamos que está contida dentro da categoria maior “idéias”. A epistemologia weberiana é uma dimensão que nos demonstra o trabalho de significação das idéias, sua seleção significativa e o ato de interpretação com preenchimento de lacunas, feito numa sintonia com as experiências, necessidades e interesses do sujeito, resultando na interpretação como um ato de idealização – como chamamos a partir de Hintze – ou seja, do ato de construir as idéias como “asas espirituais” que sublimam interesses deste mundo. Um interesse ideal não existe sem a valoração e a significação; por sua vez, a valoração e a significação são valoração e significação de idéias.

Num rumo paralelo, Weber traça alguns elementos motivacionais da ação que também se comportam como interesses ideais, mas que fogem um pouco desta elaboração valorativa das idéias e rumam para os sentimentos, tais como: os sentimentos de dignidade; de honra, de *status* e de prestígio; de merecimento; de reconhecimento; de poder; de posse; de satisfação íntima; de glória; de bravura; de bem aventurança; de dissimulação; de ressentimento; de legitimidade da felicidade.

No que se refere à conduta de vida, conceito muito importante ao autor, os interesses ideais – seja no formato valorativo das idéias seja no formato de sentimentos delas extraído – adentram-se como delineadores da ética e do senso prático do dever a ela inerente, explicando de forma compreensível a regularidade da ação. Os interesses ideais, neste particular, possuem o papel de explicar a ação movida por máximas éticas, àquelas que possibilitam na vida prática a resposta às questões existenciais tão ao gosto de Weber quando às retira de Tolstoi: “Como se deve viver? O que se deve fazer?”. Nosso autor também exprime os interesses ideais a partir das metáforas dos deuses e demônios que norteiam os princípios valorativos que os humanos seguem ao lutarem pela conquista de “assumir uma posição perante o mundo e lhe conferir um sentido”, tal como expressou nesta passagem do ensaio da objetividade do conhecimento. Isto significa que os interesses ideais são doadores de sentido subjetivo para a ação humana, pautados por valores e crenças.

Uma expressão paralela dos interesses ideais encontra-se contida na idéia de politeísmo de valores, que é, diga-se de passagem, uma importante raiz do pensamento do autor. O politeísmo significa sempre a luta valorativa, definição e tentativa de imposição de valores que entra em conflito com outras ordens de valores, expressão de lutas que também ocorrem em outras dimensões, como as que movem a economia e a política. Além disso, os valores se tornam tão arraigados que devem ser pensados como crenças. Como afirma Giddens (1998), no pensamento de Weber, “a noção de ‘valor’ se tornou sinônimo de convicção (irracional)” (p. 67). Investe-se tamanha convicção em certas idéias que elas se tornam crenças arraigadas, questão de fé, direcionando a cognição para o pólo da credulidade.

É neste nível que os interesses ideais não podem ser compreendidos em Weber sem que se pense nas crenças, que também são idéias, podendo ou não ser ideais. Isso nos remete para a Sociologia da Religião do autor, toda pautada nos tipos de crença que norteiam a ação humana, particularmente o direcionamento de determinadas condutas de vida por crenças que as condicionam, ligadas, sempre, aos interesses materiais. A partir do autor, pensamos na crença como uma confiança inabalável em certas idéias, convicção e credulidade do espírito, que implicam o “sacrifício do intelecto”.

Portanto, os interesses ideais em Weber sempre aparecem motivando a ação humana em função de determinadas idéias que aparecem como valores, de determinadas formas de sentimento e de determinadas crenças. Os ideais organizam as buscas das pessoas, o que elas almejam e delineiam as metas para a conduta de vida – sendo assim, são extremamente diferenciados de acordo com a situação de existência em questão. São móveis fundamentais da ação, captáveis a partir da perguntas - o que os homens buscam na vida? O que querem dela? O que idealizam? Ou então, como veremos na Sociologia da Religião – O que se pede e se almeja das religiões? Do que se deseja ser salvo? Os desejos de redenção mudam de acordo com classes e situações de classe, da busca de satisfação da miséria exterior – satisfação material – ou da busca de reversão do sofrimento e das aflições interiores e da conquista da bem aventurança.

No que se refere à tipologia da ação segundo os conceitos do autor, podemos localizar os interesses ideais como motivos subjetivos internos de ações racionais com relação aos valores. Mas determinadas crenças, sentimentos e valores também fazem dos interesses ideais os motivos subjetivos de ações tradicionais ou carismáticas, dependendo da característica sagrada das crenças ou da exemplaridade extra-cotidiana de determinadas personalidades, respectivamente. De todo modo, este tipo de interesses é tão fundamental quanto os interesses materiais, mesmo porque, para Weber, a busca por satisfação material é tão importante quanto a busca de satisfação íntima, como ele diz. A separação entre os conceitos de classe e de *status* é um registro disso, a partir da busca, respectiva, por riqueza ou por prestígio.

Idéias, interesses materiais e interesses ideais caminham juntos, lado a lado, explicando de forma compreensível porque as pessoas agem de certas maneiras e fazem certas coisas. No entanto, a sutileza da metáfora weberiana aponta para os desvios fornecidos pelas idéias. Para ele, os sistemas conceituais que organizam as idéias são como trilhos que confiscam as vivências e as colocam num novo patamar de significação. E isto pode aparecer como uma meta, um ideal, uma máxima. Weber, como neokantiano, fazia dos conceitos – (idéias definidas com clareza e univocidade) – espécie de ossatura das representações, das percepções e mesmo das sensações, ossatura que “confisca” (agarrar/*greifen*) estes elementos e lhes promove direção. De posse de sistemas de pensamento diferentes, racionalizados em sistemas de conceitos, de origem religiosa ou não, as pessoas não representam

o mundo, não o percebem nem o sentem da mesma maneira, nem, tampouco, representam sua vida da mesma maneira, tampouco justificam suas ações da mesma maneira.

“As imagens de mundo fornecidas pelas idéias” desviam a dinâmica dos interesses materiais e ideais que impulsionam a ação. Weber nos faz pensar nas pessoas como extremamente sensíveis às idéias, aos ideais, aos sentimentos e às crenças, perseguindo e direcionando, por outro lado, seus interesses. Mas este nem sempre é o caso, quando temos mais coação e violência no arranjo de interesses, face fronteira do poder com a luta e o conflito, face mais instável, volátil e explosiva. Este também nem sempre é o caso, quando os interesses são perseguidos sem legitimação.

De forma mais importante para nossos propósitos: a legitimação que garante estabilidade aos arranjos sociais e políticos somente existe por conta da crença em sua legitimidade. Crença: uma idéia ou representação solidificada no espírito, mesmo aquela que confere legitimidade à legalidade. De uma forma ou de outra, os arranjos políticos e econômicos da vida têm de ser justificados internamente para existirem de forma duradoura e contínua. Como afirmaremos ao longo de pesquisa, a relação entre as idéias e os dois tipos de interesses possui estreita afinidade com a noção central de legitimação. Como afirma Hintze, os interesses ideais dão asas a esses interesses reais, emprestam-lhes um significado espiritual e servem para justificá-los. É o que garante a existência duradoura ao poder quando este necessita encontrar obediência habitual, sua face de dominação.

O curso de desenvolvimento de nossa proposta de pesquisa segue a hipótese central de que o conceito de legitimação, estruturante da Sociologia Política de Weber, pressupõe uma sustentação ideal de interesses via sublimação - sua elevação ideal. Esta face só pode ser encontrada no exame detalhado da articulação entre as esferas dos interesses e a das idéias. A pesquisa opera este resultado teórico como uma contribuição ao entendimento dos fenômenos do poder e da legitimação da dominação. A movimentação dessa hipótese central possui três momentos:

- 1) As idéias, do ponto de vista epistemológico, perdem autonomia lógica enquanto visão científica e explicativa do mundo na medida em que possuem um conteúdo terreno na proporção dos interesses que carregam dentro de si. Weber nos alerta para a vigilância desta presença. O triângulo composto pela seleção, pela

significação e pelo interesse implica que o conhecimento histórico e sociológico seja inequivocamente parcial, dada a ênfase na subjetividade e nos interesses historicamente situados do investigador. Em nível epistemológico, as idéias manifestas em hipóteses de trabalho enriquecem os interesses cognitivos significativos, orientando a reconstrução do empiricamente dado. O imbricamento entre estas dimensões confere ao conhecimento o caráter de parcialidade. Como tal, o ato cognitivo opera uma seleção significativa do mundo empírico, orientada conceitualmente de forma atrelada aos interesses de conhecimento no sentido de legitimá-los. A Epistemologia weberiana destaca a subjetividade empírica do investigador e seus interesses historicamente situados, numa relação triangular entre seleção, significação e interesse.

2) Em nível teórico sistemático, incorporado na Sociologia da Religião weberiana, as idéias religiosas e a própria visão de mundo religiosa se colocam seja como visão de mundo ou explicação do mundo, seja sobre o outro mundo, o além-mundo, sobretudo em suas questões transcendentais a respeito da salvação da alma. Entretanto, tais idéias podem ser pensadas como também voltadas para este mundo, aquém do além, quando se colocam como “asas espirituais” que sublimam e legitimam interesses deste mundo. Portanto, as idéias de origem religiosa estão subordinadas a fins externos à religião, na medida em que se tornam apropriadas, interpretadas, selecionadas, re-significadas, idealizadas e, o mais importante, eticizadas à luz de seus respectivos grupos portadores - classes e estamentos - quando cumprem o papel de asas espirituais de seus respectivos interesses materiais e ideais.

3) De forma análoga, na Sociologia Política weberiana, as idéias sintetizam, numa sublimação para a ordem dos ideais, vias de legitimação de interesses, sendo que, quando estas idéias são de fonte religiosa, representam uma intersecção entre religião e legitimação política. No nível do poder e da dominação, as idéias cumprem o papel, integradas aos seus portadores, de legitimar interesses, seja para justificá-los quando em posição de mando seja para aceitá-los quando em posições de obediência e isto contribui para a manutenção de linhas de dominação social por constituir um obstáculo à libertação dos dominados.

Como, então, as idéias se inserem em cursos de legitimação específicos? Nossa aposta é de que as respostas a esta questão contribuam enquanto resultados teóricos relevantes para o entendimento da Sociologia Política de Weber, a partir do

binômio composto pelos conceitos de dominação e de legitimação. Este último possui um importante papel na obra weberiana em virtude da atenção dirigida pelo autor às justificações internas em que se apóia a dominação. Nosso ponto de vista dirige-se às fontes desta justificação interna: as idéias. A literatura sobre o tema geralmente enfoca a discussão sobre a legitimação a partir de seus tipos puros (racional-legal, tradicional e carismática), que acompanham os respectivos tipos de dominação, no entanto, presta pouca atenção na intersecção com a fonte das idéias de legitimação.

Isso implica no conceito de legitimação como um operador cognitivo da pesquisa, tema recorrente e marco fundamental de referência, que nos alerta para o universo político de luta, poder e dominação que atravessa os universos cognitivos; que se mistura aos processos de criação e distribuição de conhecimentos; e que promove reordenações da dimensão política da ação humana em níveis aparentemente afastados deste universo, como a religião e a Epistemologia.

Façamos uma apresentação dos capítulos. Olhando para Weber em seu registro epistemológico, nossa reflexão localiza alguns problemas que fazem parte de um contexto intelectual mais amplo, que o engloba de forma direta e indireta. Construimos os três primeiros capítulos mediante o encadeamento de alguns problemas que nos direcionam para a perda da autonomia lógica das idéias, para a dependência de sua gênese histórica a partir de outras fontes que conferem pontos de vista.

Os problemas trabalhados apontam para três conjuntos intelectuais interessantes e frutíferos para se pensar a articulação idéias e interesses em Weber, qual seja: o Neokantismo, o Relativismo e a Relatividade de Einstein. São linhas de raciocínio que aproximamos e comparamos, pois todas atribuem um papel especial e diferenciado ao sujeito na produção do conhecimento e na determinação das idéias.

Em termos de influências intelectuais, as reflexões epistemológicas weberianas são marcadas por pelo menos três elementos formadores, que a alimentam e lhe dão coerência. Em primeiro lugar, a colocação do problema da condição do conhecimento sob uma matriz neokantiana, a ser analisada no capítulo I. Em segundo, a inserção do universo dos interesses materiais e ideais na arena do conhecimento científico, a ser analisada no capítulo II. Em terceiro, é uma reflexão que se fixa no limite de uma visão de mundo que está contida no interior do

Relativismo. Weber também teve em Nietzsche uma importante influência, que não pode ser separada dos dois últimos elementos formadores que citamos, temas analisados de forma menos aprofundada no capítulo III.

Nesta trajetória, também desenvolvemos argumentos que nos direcionam para a Sociologia do Conhecimento, caminho que nos permite pensar o nível de generalidade da articulação entre idéias e interesses. Isso não é casual, trata-se da necessidade de desenvolver o ponto de vista da existência histórica e social como eixo gerador da produção das idéias. Partimos da constatação de que Weber trabalha neste registro, repelindo um sujeito transcendental e focalizando suas raízes históricas e sociais.

Façamos uma apresentação mais detalhada. O primeiro capítulo, que se intitula “A ordenação significativa das idéias - Sobre a raiz neokantiana do pensamento de Weber” procura reconstruir uma importante raiz de seu pensamento, ancorada nas discussões de caráter lógico e epistemológico, travadas por Weber num ambiente de orientação pessoal e intelectual no terreno metodológico.

É praticamente consenso a influência intelectual do Neokantismo em seu pensamento, que ganha o tom de uma reflexão a respeito da forma de ordenação empírica e de sua fundamentação conceitual e, neste sentido, a formação de conceitos passa a ser muito valorizada como dimensão que articula as esferas da teoria e a da descrição.

Uma das orientações de Weber é a síntese entre os problemas levantados pela escola histórica e pela escola teórica de economia política, a primeira orientada pela busca da “descrição perfeita” e a segunda pela busca da “teoria perfeita”, segundo Schluchter (2000). Weber antevê limites tanto para a descrição perfeita quanto para a teoria perfeita.

Num nível mais importante, Weber se orienta por um Racionalismo de tipo crítico. Este é caracterizado por pelo menos dois princípios fundamentais: o de que o pensamento ordena o nível empírico, dele se separando por um hiato irracional e o de que os conceitos captam os elementos significativos, ordenando sínteses teóricas e descritivas. O primeiro princípio, que mantém um hiato irracional com o campo do real, significa o afastamento da orientação ontológica. Esta opção aproxima Weber do Neokantismo da escola de Baden.

A opção pelo Racionalismo crítico (ou analítico discursivo) - que substitui o problema ontológico (como movimentar o ser pelo pensamento) pelo movimento

lógico e epistemológico (como organizar o pensamento e ordenar o empírico) - mantém o hiato irracional com o real e, portanto, aproxima Weber de Kant e o afasta, significativamente, de Hegel. Esta opção também parte do pressuposto da fragilidade do conhecimento, de seu alcance limitado.

O segundo capítulo, que se intitula “Idéias e interesses - A situação histórica e existencial do sujeito” explora nossa hipótese a respeito da perda da autonomia lógica das idéias a partir do conjunto de condições existenciais históricas e sociais do sujeito, sobretudo de seus enraizamentos a partir dos interesses materiais e ideais. As condições e ou situações históricas formam o sujeito e seu repertório cognitivo, delimitam um campo em torno de uma visão social de mundo. Essa é uma conclusão apoiada na concepção weberiana a respeito da constante renovação dos problemas, temas e sistemas de pensamento, que se modificam a partir da mudança dos próprios interesses materiais e ideais historicamente variáveis - essa conclusão é claramente exposta em dois ensaios teóricos reflexivos, o da “Objetividade do conhecimento” e o que polemiza com Edward Meyer, “Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura”.

Aproveitamos alguns temas da Sociologia do Conhecimento, a partir de Berger e Luckmann (1997), para realçar as conclusões weberianas a respeito da fragilidade do conhecimento e desta eterna juventude das Ciências Sociais, que se renovam em curtos intervalos de tempo porque estão muito atreladas ao incessante fluxo histórico - que não cessa de trazer novos problemas, temas, inquietações e sistemas de pensamento para os homens. O que singulariza as Ciências Humanas é também o fato de que não podem se abstrair deste fluxo, ao contrário de outros domínios, como os sistemas teóricos e abstratos da Física, por exemplo. Por isso, em alguns momentos, o texto se afasta de Weber, para colher alguns pensamentos muito interessantes que enriquecem o retorno ao autor. É o que também fazemos ao incorporar algumas teses de Karl Mannheim, de “Ideologia e utopia” (1968).

A situação histórica e existencial do sujeito, sobretudo as situações de interesses materiais e ideais e seus desvios para o irracional, está incorporada também no tema da neutralidade axiológica. Como se manter sereno, manter a cabeça equilibrada para não permitir que tais irracionalidades ou mesmo uma defesa grosseira de interesses maquiada de neutralidade interfira danosamente na produção científica e na docência?

Esta questão parte de uma das raízes da especificidade das Ciências Sociais e Culturais, que é a sua historicidade rasante. O mundo histórico não deixa de ser uma prisão quase sempre inultrapassável - que delimita e conduz os problemas e temas, indagações e explicações, valorizações e idealizações do pensamento. Esta prisão noológica demarca a disseminação das orientações em termos de elevação para a ordem dos ideais (“convicções últimas de valor”), uma espécie de fuga ascética do mundo que sublima a condição existencial do sujeito, no caso, da sua fixidez. A fuga para a sublimação é também uma busca de eternização, que provém de seres humanos efêmeros, de cognição limitada, de uma visão que possui horizontes intransponíveis em todas as direções. Neste sentido, de uma forma toda particular, as idéias legitimam pontos de vista específicos e neles se agarram para a transformação reflexiva do mundo pelo pensamento. Brincando com um comentário sobre Weber, ele sabia muito bem defender um ponto de vista, legitimá-lo, o que também significa ser persuasivo.

Com exceção da caracterização de Max Weber como um intelectual mandarim modernista, segundo o trabalho de Ringer (2000), não queremos recuperar as linhas de pensamento que influenciaram o autor, mesmo porque isso já está amplamente documentado, desde a biografia escrita por Marianne Weber (1995), passando por uma lista de alguns dos trabalhos mais importantes a respeito da biografia, formação intelectual e do próprio esquema de pensamento do autor: Cohn (1979), Ringer (2000, 2004 e 2004b), Pierucci (2003), Sêneda (2004) e Schluchter (2000, 1981, 1989). O que acabamos por fazer foi demonstrar a semelhança entre idéias localizadas em diferentes campos do saber, às vezes sem que contato algum tenha existido entre os seus proponentes: idéias que possuem orientação lógica semelhante edificadas sobre pressupostos muito similares.

Esse é o objetivo do terceiro capítulo, “Uma condição insuperável - O Relativismo e a Relatividade como eixos epistemológicos”, fortemente ligado às hipóteses de pesquisa, naquilo que toca à perda de autonomia lógica das idéias na proporção de sua dependência do sujeito, na medida exata em que seu conhecimento somente pode ser situado em função de orientações específicas.

Existe a influência dos relativismos e isto não está resolvido na literatura sobre Weber. Parte desta literatura, Rossi, (1991), Löwy, (1987), Fleishmann, (1977) resgata o Relativismo como fonte do pensamento de Weber, muito próximo de uma concepção perspectivista da qual este não conseguiria escapar, tal como um limite

intransponível, o que é um exagero que conduz a erros. Este Relativismo perspectivista é diferente daquele que provém da Física a partir de 1905, na revolução da Relatividade Especial, como também é diferente do pensamento de Weber, como iremos destacar.

No que se refere a esta inusitada comparação entre Weber e Einstein, o interessante é como no mesmo momento, pelos idos de 1905 e de forma independente, propuseram soluções semelhantes, senão idênticas, para os mesmos quebra-cabeças. Que quebra-cabeças?

Alguns princípios aproximam Weber e Einstein: a importância fundamental que adquirem os pontos de vista de representação; a definição de um limite de conhecimento intransponível, reconhecendo a impossibilidade de observações que tomem como partida um sujeito onipresente e onipotente; portanto, a incorporação do pressuposto de que o sujeito cognoscente possui não apenas uma fraqueza cognitiva - sua condição de finitude e de enclausuramento no espaço e no tempo (cosmologicamente ou historicamente), como também um limite de visão (visão de mundo e imagens de mundo) que depende de sua localização; por fim, não existe um único ponto de vista que possa ser o centro que organize os demais e que se imponha a eles, num viés absoluto, pois todos são válidos.

Em resumo, trata-se de demonstrar que Weber parte de problemas semelhantes aos da Relatividade em Física e se afasta deste Relativismo perspectivista. Como simples recurso de separação, chamamos o Relativismo perspectivista de “negativo”, pois recai no irracionalismo; por outro lado, denominamos o Relativismo de Weber e de Einstein de “positivo”, pois incorpora os pontos de vista de forma positiva, escapando do irracionalismo.

Weber e Einstein, por caminhos alternativos, como não poderia deixar de ser, trabalham com o pressuposto de que a construção do conhecimento passa a depender do conjunto de condições que formata o sujeito, mesmo que a relatividade queira tanto de um sujeito quanto o que existe em um relógio ou régua, ou seja, a capacidade de medir o tempo e o espaço. No pensamento de Weber, os interesses materiais e ideais nutrem estas condições, articulando conhecimento e legitimação; trata-se de uma epistemologia que ressalta a situação histórica da tomada de posição do sujeito, em termos de seus “pontos de vista”, de suas “perspectivas especiais e parciais”, de sua “relação com valores”, sempre voltada ao ato de defender e legitimar inconscientemente escolhas que possuem como fonte a tomada

de posição subjetiva, que vinculam o sujeito à “visão de mundo” ou às “imagens de mundo” de que é portador. No pensamento de Einstein, toda a observação possível depende de outro ponto de vista, que é o da situação espaço temporal do observador, numa demonstração de impossibilidade de um sujeito onipresente, tal como pressupunha o esquema de Newton.

O quarto capítulo é dedicado ao tema da idealização de interesses na Sociologia da Religião de Weber. Uma idéia é ressaltada: para além do fato de determinados grupos possuírem tendências de filiação religiosa, a maneira como a religião se torna apropriada, interpretada, selecionada, re-significada, idealizada e eticizada, depende dos interesses dos respectivos grupos portadores.

Isso nos remete para os processos de legitimação da espiritualidade de matriz religiosa, que pressupõe a construção do sentimento de dignidade e merecimento contra a indignidade e culpa, e que aparece como “explicação” da posição em relação ao destino neste mundo e no além. Em inúmeros momentos, Weber nos demonstra o interesse religioso nascendo dos interesses do mundo da vida, da situação prática de interesses materiais, condicionando a direção dos sentimentos de dignidade, indignidade, indiferença e ceticismo religioso.

Conclusão importante que obtivemos a partir da leitura de Weber: para legitimar o interesse de indivíduos e classes é preciso localizar, dentro de cada religião, o que “explica” a gênese/razão/sentido dos destinos humanos (de indivíduos e grupos).

Cada religião possui uma “teoria” da estratificação social. Como esta teoria opera? A distribuição desigual da fortuna e do destino é inserida num cosmos com regras próprias e o indivíduo sempre ocupa um lugar merecido, de acordo com o que significa o mérito para cada contexto e de acordo com a extensão das situações vivenciadas que são vinculadas ao merecimento. Aqui existe uma transição de foco.

No extremo da responsabilização do indivíduo encontra-se a doutrina do Carma, onde tudo é merecido, cada detalhe. O indivíduo navega nos acidentes da ordem eterna do mundo, poeira cósmica de um mundo naturalizado. É uma cognição para a qual tudo é dado, inclusive as ordens sociais, tipo ideal da legitimação tradicional.

No lado oposto, da mínima responsabilização do indivíduo, coloca-se a crença helênica nas Moiras, em que os traços mais imprevisíveis e indecifráveis da existência, aqueles que não podem ser alterados pela ação (acaso, nascimento e

morte) estão nas mãos destas deusas e o indivíduo é um títere. Metafísica religiosa de guerreiros, vale lembrar, para os quais era importante localizar um sentido para a morte e proteção contra o azar, muito freqüente em campos de batalha.

Dentre um dos ocupantes do intermédio, temos a responsabilização por algumas parcelas de acontecimentos da vida, daqueles que provêm da capacidade de intervenção da estrutura de *habitus* global da personalidade, como a sinalização de boa aventura econômica diretamente vinculada a uma ética de virtudes voltada para este mundo, como é o caso do Ascetismo Intramundano. A doutrina da prova é o lugar para os homens demonstrarem seu mérito, para se apegarem às virtudes estabelecidas, para se equilibrarem sobre uma corda balançante. Para o resto, seu Deus é inescrutável, não lhes comunica nada mais no que se refere aos destinos e acidentes. Isto também não tem importância para o tipo de portador em questão, pois a sorte mais relevante é a consciência tranqüila da acumulação racional de capital. Portanto, no que se refere à extensão das situações vivenciadas que são vinculadas ao merecimento, o Ascetismo Intramundano se diferencia do Carma, na medida em que os azares e os acidentes são situações que não se vinculam a uma ética de virtude que se opõe aos vícios, para isto Deus continua inacessível. Este ascetismo também é diferente das Moiras helênicas por ensinar um caminho para o indivíduo manipular sua bem aventura, um títere que toma um dos fios de seu destino em suas mãos e o movimenta num cenário de incertezas. Este caminho reforça a *habitus* global do caráter, ética de convicção que aponta a direção em que a ação do indivíduo deve atuar, nada mais do que o peso específico do mundo dos interesses no interior desta metafísica religiosa, em que o sentido da morte e do azar perde relevo para ser substituído por uma ética econômica voltada à acumulação. Reduzindo a coisa: a religião fornece proteção para a vida que se precisa levar. É fonte indispensável para entendermos idéias, imagens e visões de mundo que sustentam idealmente os mundos dos quais provêm.

No quinto capítulo apresentamos a Sociologia Política de Weber como uma área estruturada pelo problema da dominação legítima, o que nos remete para a construção de canais de consentimento social, por intermédio do papel de idéias e ideais. Para tanto, a análise detalhada de alguns textos que compõem a Sociologia da Religião de Weber, realizada no capítulo anterior, é fundamental para o entendimento da Sociologia Política de Weber: é no conjunto de suas reflexões

sobre as religiões mundiais que encontramos o maior desenvolvimento do tema do consentimento como sustentação dos complexos de dominação.

Qual o papel da legitimação na Sociologia Política de Max Weber? Isso nos faz valer de outra pergunta: por que motivos os homens aceitam ser dominados e submetidos a um poder? É um enigma antigo, difícil de compreender. Rousseau, em seu “Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens” o exprime: por qual encaminhamento de prodígios, os mais fortes (a maioria) aceitam servir e obedecer aos mais fracos (a minoria), muitas vezes chegando ao limite da mais completa submissão? Difícil de entender. Que coação invisível é esta, que brota de dentro das pessoas, diluída em obediências diversas? Força física, sim, tal como toda coação da vida cotidiana, a necessidade de se adaptar às ordens sociais para lutar pela própria vida, luta árdua, sempre luta. Coação e violência da distribuição desigual de poderes de mando sobre o próprio destino e sobre o destino alheio, sim, também é fundamental nunca esquecer. Regras, representação de uma ordem legítima, batalhões de sentinelas prontos a manter a legalidade nos trilhos. A coação da vida econômica, esta batalha material pela sobrevivência, também tão desigualmente distribuída. Tudo isso conta. Mas não para o enigma. Este nos faz pensar noutra dimensão, a do amansamento interno dos humanos, da alienação de sua potência política, da retirada das condições de possibilidade de construírem o próprio destino. Porque os mais fortes (a maioria) aceitam servir e obedecer aos mais fracos (a minoria)? Por qual encaminhamento de prodígios, diria Rousseau? Por qual desencontro, diria Boétie? Por qual predomínio moral diria Nietzsche?

Apresentaremos Weber respondendo a esta pergunta e traremos outros interlocutores, que a responderam de formas parecidas. Como Weber responde à pergunta?

A idéia a ser explorada é a de que o conceito de legitimação em Weber aponta para a gênese do consentimento no hábito de justificação interna pautado na crença da legitimidade, por parte dos dominados, de determinados mandamentos exteriores vinculados aos dominantes, sejam eles pessoas, tradições, ou idéias e ideais.

2 CAPÍTULO I

A ORDENAÇÃO SIGNIFICATIVA DAS IDÉIAS - SOBRE A RAIZ NEOKANTIANA DO PENSAMENTO DE WEBER

Este capítulo apresenta a epistemologia de Weber a partir do pressuposto de que o sujeito do conhecimento opera uma ordenação significativa do mundo, no escopo de suas representações. O processo de conhecimento é uma abordagem que opera uma seleção significativa para com o mundo dos sentidos e toda “imagem de mundo” ou “visão de mundo” opera esta seleção significativa, o que nos remete para os processos de representação, alicerçados no sujeito.

2.1 “ASSUMIR UMA POSIÇÃO PERANTE O MUNDO E LHE CONFERIR UM SENTIDO”³

Começemos com o Weber que discute lógica da ciência. Não existe um Weber que possa ser considerado epistemólogo, no sentido de se colocar como um especialista em lógica da ciência ou Filosofia da ciência. O que existe é um autor “multidisciplinar”, que traçou uma busca “fáustica” pelas diversas áreas do saber a ele acessíveis e que também mergulhou nos domínios da lógica da ciência para refletir sobre algumas implicações contidas no desenvolvimento dos problemas concretos das disciplinas em que mantinha interesse. Pela sua orientação, a ciência caminha delimitando e resolvendo problemas concretos e as reflexões epistemológicas e metodológicas não contribuem para o seu desenvolvimento. Então, para que estudar as reflexões epistemológicas weberianas? Uma razão pode ser encontrada nos momentos em que esta resolução de problemas concretos pela prática científica necessita de uma revisão das formas lógicas em que se apóia. Portanto:

[...] somente quando, em consequência de deslocamentos consideráveis de “pontos de vista”, sobre os quais uma matéria se converte em objeto da representação, surge a idéia de que estes novos “pontos de vista” exigem também uma revisão das formas lógicas, dentro das quais se desenvolve o “cultivo” quase consagrado, originando, obviamente, a uma situação de incerteza sobre a essência do trabalho científico (WEBER, 1988d, p. 217).

A citação nos remete diretamente aos movimentos de revolução paradigmática, que promovem uma revisão das formas teóricas e modificam a visão dos problemas de determinado campo, o que é encontrado em Thomas Kuhn (2003). Outra razão, esta mais fundamental do que os momentos de “crise de paradigmas”, é o fato de que a epistemologia que Weber nos deixou é um movimento de incorporação dos interesses na arena do conhecimento científico, principalmente das Ciências Sociais.

³ Passagem de Weber (1988a, p. 171), no “Ensaio da objetividade”: “Somos homens de cultura, dotados da capacidade e da vontade de assumir uma posição perante o mundo e de lhe conferir um sentido”. A passagem aproxima-se do tipo de pensamento dos intelectuais mandarins, segundo trabalho de Ringer (2000), que classifica Weber como mandarim modernista.

Uma marca fundamental da reflexão epistemológica de Weber é o fato de que a cognição é um processo que atribui duas ordens de “organização” do mundo dos sentidos: a ordenação intelectual e conceitual, sob forma objetiva e a atribuição de significação, sob forma subjetiva; a primeira confere ordem e várias formas de organização a um mundo de eventos que é caótico (Neokantismo e Relativismo); a segunda tenta conferir sentido a um mundo desprovido de sentido, gerando significação a um mundo irracional (influência de Nietzsche); portanto, as ações de ordenação e de significação, resultam no que poderíamos designar como uma “ordenação significativa”.

Detenhamos-nos um pouco no segundo elemento, o da epistemologia dos interesses.

Numa rápida referência a outros autores, notadamente Bourdieu (1974), o campo simbólico encontra-se atrelado ao campo do poder. Existe uma conexão entre conhecimento e interesse no universo da simbolização dos grupos sociais e do estabelecimento do conjunto da visão de mundo, orientada pelo poder simbólico – campo específico que se destaca dos interesses particularmente econômicos ou políticos (materiais na concepção weberiana). Neste particular, nos parece interessante destacar que aquilo que Max Weber define como os interesses ideais se aproxima da concepção de Bourdieu a respeito do poder simbólico. A aproximação existe a partir do momento em que se destaca a força específica das atribuições valorativas (convicções, *status*, honra) enquanto móveis das condutas. É a busca das pessoas de se auto definirem medindo a própria posição, qualidades que as diferenciam “intimamente” com respeito ao seu valor, sua posição, sua importância, seu mérito e até mesmo sua superioridade, sempre com relação a outrem, numa escala relativa de comparação, poder de imposição reflexiva de identidade.

Este tema é tracejado não apenas por Bourdieu (1974a e 1974b), como também por Mannheim (1968), quando este parte das diferenciações nas formas de pensamento atreladas aos grupos sociais e suas posições nas relações econômicas e políticas. É algo também tracejado por Berger e Luckmann (1997), a partir da criação das realidades subjetivas e do universo cognitivo da vida cotidiana, que mantém coerente o universo prático das ações, distribuindo desigualmente o conhecimento entre sujeitos que ocupam diferentes papéis sociais na vida cotidiana.

Voltando a Weber, pode-se afirmar que os interesses materiais e ideais condicionam os processos de significação do mundo, sendo importantes operadores da síntese das “visões de mundo”. Basta tecer uma análise das “teias simbólicas” (Bourdieu) de “significação do mundo” (Weber) e de como estão associadas às circunstâncias materiais.

No entanto, tal linha de pensamento não se aplica tão facilmente na epistemologia. Nesta área, há que se pensar que, pela natureza do campo científico, existe a tendência ou tentativa de se filtrar as determinações externas a ele e de separá-las da estruturação lógica dos saberes construídos.

É neste sentido que, no interior das ciências, não dá para simplesmente falar de conhecimento interessado, de forma reducionista, classificando linhas de conhecimento de acordo com uma ligação direta das proposições e idéias mestras como se fossem defesas de posições mundanas. Dificuldade maior seria deduzir proposições teóricas ou bases filosóficas de tais e quais orientações sociais, ideológicas e políticas. Claro que este pode ser o caso, o da defesa de posições teóricas claramente ligadas a movimentos políticos e interesses sociais, independente de quais sejam – quando revelam a ligação com as práticas sociais que movimentam as mentes. No entanto, este é um conhecimento que faz questão disso, numa junção entre política e ciência, conhecimento e prática, potencializada pelo que Mannheim (1968) chamou com uma expressão simples (“discussão política”); expressão que nos permite pensar na tradução e elaboração dos conflitos políticos em idéias.

Voltando ao ponto, este não é o caso de linhas de pensamento mais atreladas ao sentido de cientificidade, ou mesmo quando os interesses ganham cientificidade. Aqui vale lembrar a imagem e o ideal que a ciência construiu de si mesma e pensar as suas conseqüências: a busca de assentar o conhecimento em bases próprias, com uma dose maior de autonomia em relação ao externalismo que cerca sua produção. Pouco importa o que e do que se trata (objeto de conhecimento construído), desde que seja “olhado de fora” e considerado num viés de controle. Este ideal de realismo e objetividade força a busca de conhecimentos mais autônomos ou, ao menos e certamente, mais reflexivos em relação a suas raízes; reflexividade no sentido de pôr em evidência as raízes que nutrem o conhecimento e de reincorporá-las sob lógica própria, aquela fornecida pelo método, pelo rigor

lógico, pela busca de controle crítico, pela busca das evidências corretas, etc. Em teoria, a idéia é esta.

Weber está situado nesta linha, o que nos permite formular uma pergunta: como encontrar a conexão idéias e interesses na produção do conhecimento das Ciências Sociais? Como as idéias – no âmbito do trabalho intelectual – se inserem em cursos de legitimação específicos?

Complexidade e sofisticação. Os pensamentos mais elaborados sublimam sua ligação com o mundo, de diversas maneiras: ora buscando fontes de expressão mais abstratas; ora articulando recursos estilísticos; ora buscando argumentos e formas de convencimento; ora reforçando suas premissas conceituais; ora redesenhando seus esquemas de construção das evidências; ora pondo em destaque alguns de seus pressupostos subjetivos, seus pontos de vista, suas razões de ser. Esta última maneira, a consciência e evidência dos pontos de vista subjetivos é um tema de muita importância para Weber, como logo veremos.

Neste momento, precisamos apontar o caminho possível que permite localizar, nas reflexões de Weber, o elo de mediação entre os interesses materiais e ideais e os pontos de vista que guiam o trabalho científico nas Ciências Sociais. Trata-se do ato irracional de significação.

Neste sentido, estas conexões com o mundo deixam suas pistas quando a atenção se focaliza na subjetividade empírica do investigador - esta camada multifacetada e sobredeterminada – pois é ela que configura os interesses de conhecimento. Aqui, as coisas podem ser escondidas ou não reconhecidas e, pelo contrário, demonstradas ou reconhecidas. Isso depende da revelação ou não de um tipo de mediação: a definição precisa do pólo dos interesses e a interpretação minuciosa do significado de algumas idéias, ligadas a seus pressupostos.

Sem dúvida, isso pode se tornar uma arte de decifrar enigmas. Para onde apontam as idéias? O que elas valorizam positivamente, a partir de uma “relação com respeito aos valores” ou, de forma mais acentuada, num juízo de valor? O que, por outro lado, é valorizado negativamente, ou subsumido dado o tipo de interpretação? Uma questão fundamental é a de que toda interpretação tende a construir um sentido que está ausente. É um domínio do que é “concebível interpretativamente” (SÊNEDA, 2004, p. 37) através da construção de um sentido.

Em síntese, os elementos que realizam a mediação entre os interesses materiais e ideais e os interesses cognitivos estão direcionados para a atribuição de

significado, ou seja, ao ato de significação dos eventos, do estabelecimento de suas hierarquias de importância, até mesmo da seleção que promove a ênfase de significação: o que é significativo ao ponto de ser destacado? Por outro lado, o que se torna subsumido, deixado em segundo plano? É nesta lógica própria que posições políticas e interesses econômicos podem se camuflar.

Sublinhemos a idéia: Weber nos possibilita afirmar algo que nos parece um princípio cognitivo geral não tão evidente nas Ciências Sociais, que, também e por outro lado, configura a cognição dos indivíduos e grupos e direciona a análise que o autor empreende em sua Sociologia da Religião, ao apontar o cruzamento entre filiação religiosa e estratificação social: trata-se da seleção significativa das idéias pelos interesses.

Neste plano fundamental para Weber e para nós, o das Ciências Sociais, esta mobilização dos interesses materiais e ideais dos intelectuais ou cientistas possui uma conexão não muito fácil de ser verificada com a formação de interesses cognitivos.

Em primeiro lugar, há de se perguntar de que tipo de interesses se trata, dado que o universo material incorpora inúmeras categorias de interesse, de acordo com as origens e filiações dos cientistas sociais. Há, portanto, que se estabelecer os vínculos com possíveis ordens de organização destes interesses e de estabelecê-los especificamente.

Em segundo lugar, existe a questão do desdobramento do universo material em interesses ideais, já no interior do universo de significação do mundo. Votando ao argumento, há que se estabelecer como as éticas de convicção atrelam os ideais aos interesses do “mundo da vida”, gerando, portanto, significação aos processos de conhecimento, sobretudo na forma de construir questões, hipóteses e objetos de investigação; deve-se mencionar que estes processos são guiados por “pontos de vista”, “referência a valores”, “significação”, “perspectivas especiais e parciais”, termos chave da reflexão de Weber, termos que revelam sua epistemologia da significação dos interesses, dentro do campo das Ciências Sociais.

Por outro lado, e aqui nos direcionamos ao próximo problema deste capítulo, existem pressuposições para chegarmos a esta epistemologia dos interesses. Detenhamos-nos com maior atenção na epistemologia neokantiana. Ela fornece uma pressuposição para que o ato de significação ganhe importância.

Esta pressuposição está contida na idéia da fragilidade cognitiva e de uma consequência assombrosa – a infinitude do mundo.

2.2 O PRESSUPOSTO DA FRAGILIDADE COGNITIVA E A INFINITUDE DO MUNDO

Neste momento, colocamos um princípio que formata a construção de conhecimentos, qual seja: os processos de representação. Como a matéria proveniente dos sentidos se converte em objeto da representação? Sob quais pontos de vista, sob orientação de quais formas lógicas, a matéria, no fluxo da experimentação sensível, se converte em objeto da representação?

Com base em um exame bibliográfico, estabelecemos conclusões a respeito deste elemento formador da epistemologia weberiana. Freund (1970), Aron (1999), Schluchter (2000), Raynaut (1987) e Jaspers (1977) localizam na obra de Weber uma reflexão sobre a condição de conhecimento que fundamentaria seu pensamento. O ponto fundamental, segundo os autores, encontra-se no seguinte dilema: como um sujeito limitado, com uma cognição cercada por barreiras de várias origens, pode construir e ordenar o conhecimento de um mundo que é vasto e fenomenicamente caótico e infinito? Seguindo a sugestão, existe uma passagem do ensaio da objetividade (1988a), em que Weber aborda o tema do conhecimento a partir da fraqueza e do limite do sujeito cognoscente:

[...] tão logo tentamos tomar consciência do modo como a vida se nos apresenta imediatamente, verificamos que se manifesta “dentro” e “fora” de nós, sob uma quase *interminável diversidade de eventos* que aparecem e desaparecem sucessiva e simultaneamente. E a absoluta *infinidade dessa diversidade* subsiste, sem qualquer atenuante no seu *caráter intensivo*, mesmo quando lançamos atenção, isoladamente, a um único objeto [...] e isso tão logo tentamos descrever de forma exhaustiva essa “singularidade” entre todos os seus componentes individuais, e, ainda muito mais, quando tentamos captá-la naquilo que tem de causalmente determinado. (WEBER, 1988a, p. 171).

Estas reflexões foram desenvolvidas em nossa dissertação de mestrado, que tentou dar uma resposta ao seguinte problema: se a realidade a ser conhecida pelas Ciências Sociais se define como infinita e diversa, caótica e irracional, e se, ao mesmo tempo e como agravante, o sujeito cognoscente se caracteriza como finito, com um conhecimento possível finito, como lidar com isso? Como Weber lida com este impasse e quais suas implicações?

Trata-se de uma definição de nossa experiência primeira e imediata, livre de pressupostos, caótica e desorganizada. Tragtenberg (2001) possui uma elaboração enfática a respeito do ponto de partida sobre o qual se constrói o pensamento de Weber: sua obra é “um ponto de vista que tem como ponto de partida a noção de que o real é infinito, [...] sendo que Weber procura ordenar a aparência ‘caótica’ do mundo vivido” (p.26). De forma mais precisa, Pierucci (2003) localiza o problema na expressão *Vorgänge der Welt*, ou “os ‘processos/sucessos do mundo’, que continuam caóticos, nebulosos e indomáveis, sendo a vida real nestes termos, confusa e embaralhada (e) a realidade em fluxo permanente” (p. 38). Precisemos alguns termos chave. Numa forma de síntese, eis os elementos que Weber utiliza para caracterizar o múltiplo empírico: infinito, inesgotável, informe, incomensurável, indomável, caótico, nebuloso, confuso e embaralhado.

Porque isso é assim? Neste referencial, o conhecimento é entendido a partir de sua fragilidade, o que torna condicionados seus limites e seu alcance. Sendo assim, é importante observar que a definição da fraqueza do conhecimento, deste que provém de um sujeito cognoscente finito, é precedência lógica para o enquadramento da realidade como infinita. Precedência lógica que configura o ponto de partida do pensamento, importante raiz da epistemologia weberiana, senão a principal, no que se refere ao limite do conhecimento. A “infinita diversidade de eventos que aparece e desaparece sucessiva e ininterruptamente”, para empregar as palavras de Weber, é uma importante consequência lógica desta fragilidade cognitiva. Este é o ponto de partida de seu pensamento quando estabelece a infinidade e diversidade do mundo empírico e da experiência dos sentidos.

Isso é muito claro ao ler Weber: o pensamento ordena sempre escolhendo, combina causas sempre imputando e cortando a cadeia até onde ela pode ser incorporada, pois esta avança rumo ao infinito. A fragilidade do conhecimento se deslumbra pelo infinito e pelo inesgotável, reconhece sua superioridade e antevê que os sistemas de pensamento jamais poderão atingir algo concebido como ilimitado. O cognoscível possui um limite de visão de fundo, e a árvore do conhecimento não tem fim. Como afirma Jaspers (1977), Weber sempre se move nas margens de “[...] um conhecimento que tem persistente medo do real, que jamais é conhecido senão com respeito a algo” (p. 127).

Além disso, existe o problema do fluxo e renovação, em que as singularidades históricas que formam homens e sistemas de pensamento sempre

renascerem. Além do desdobramento infinito do mundo empírico (que está do lado oposto, separado de nosso pensamento por uma fenda – um hiato irracional), este mundo também está submetido ao fluxo: as singularidades históricas, os homens e os sistemas de pensamento então submetidos ao fluxo irreversível do devir. Estamos condenados a isso, por isso a fuga para a sublimação sempre tem algo da busca de eternização, que provém de seres humanos efêmeros, de cognição limitada, de uma visão que possui horizontes intransponíveis em todas as direções. Neste sentido, de uma forma toda particular, as idéias legitimam pontos de vista específicos e se agarram nestes para a transformação reflexiva do mundo pelo pensamento.

A condição de finitude do conhecimento é intrínseca ao recorte sempre parcial, no qual o estabelecimento de pressuposições para a ordenação dos fenômenos na construção do objeto parece ser um ponto fundamental. Weber afirma, ainda no ensaio da objetividade (1988a) que “a tentativa de um conhecimento da realidade ‘livre de pressupostos’ só conseguiria produzir um ‘caos de juízos existenciais’ acerca de inúmeras concepções particulares” (p. 178). Cohn (2001) expressa o problema da seguinte maneira: “não se trata de reproduzir em idéias uma ordem objetiva já dada, mas de atribuir uma ordem a aspectos selecionados daquilo que se apresenta à experiência como uma multiplicidade infinita de fenômenos” (p. 22).

Neste momento, é possível observar a conexão deste problema da ordenação conceitual da empiria com a significação. Que elementos conferem um guia para esta necessidade de ordenação? Se a questão é a organização deste universo, ou seja, sua ordenação via razão formal, existe um entrelaçamento da seleção e da “significação” (*Bedeutung*); a propósito desta, Weber, em seu ensaio “O sentido da neutralidade valorativa” (1988b) utiliza a expressão “relação com valores” (*Wertbeziehung*): “basta lembrar que a expressão ‘relação com valores’ refere-se unicamente à interpretação filosófica que precede à seleção e à constituição empírica” (p. 511). Novamente, no ensaio da objetividade (1988a), acentua: “por certo que sem as idéias de valor do investigador, não existiria nenhum princípio de seleção” (p. 182). Podemos falar em uma seleção significativa, dimensão inseparável da construção conceitual.

Sendo assim, a questão da ordenação e da organização da experiência, constituinte do nível empírico, reaparece no tipo ideal. Tragtenberg (2001) afirma

que é com o tipo ideal, “pelo seu afastamento do real concreto e através da acentuação unilateral das características de determinados fenômenos, que ele [Weber] chega a uma explicação mais rigorosa do caos existente do social” (p. XXVI). Weber (1988a) define este recurso heurístico como uma “acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista a partir do encadeamento de grande quantidade de fenômenos [...] que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados” (p. 191). Trata-se de um quadro de pensamento que não se encontra na realidade empírica, possui o significado de “um conceito limite, puramente ideal, em relação ao qual se mede a realidade a fim de iluminar o conteúdo empírico de alguns de seus elementos destacados, e com a qual é comparada” (p. 194). O tipo ideal organiza o nível empírico e a experiência. Como diz Weber (1988a) “não existe análise científica ‘objetiva’ [...] dos ‘fenômenos sociais’, que seja independente de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais estes fenômenos possam ser [...] selecionados, analisados e organizados na exposição, enquanto objeto de pesquisa” (p. 170). Para Cohn (1979), nesta posição metodológica de Weber, o conceito é formado para ordenar um segmento da realidade e construir seu objeto.

No que se refere ao modo de construir conceitos, é interessante reter a diferença entre Hegel e Max Weber:

Na posição estritamente metodológica assumida por Weber o conceito é o instrumento que o pesquisador forja para ordenar um segmento da realidade e construir seu objeto. Entre o conceito e o real estabelece-se uma enfática separação. Na perspectiva hegeliana, o conceito em sua acepção mais ampla, é o próprio real no seu processo de constituição, ou então cada manifestação particular do conceito capta um momento deste processo. Cabe ao pensamento acomodar-se a esse movimento do real, acompanhá-lo e captar suas determinações [...] significa invocar o real pelo seu nome, que é o conceito. Além disso, não encontramos em Weber nada que se assemelhe à dialética entre o geral e o particular, sempre presente no pensamento hegeliano. Ao contrário, Weber restringe-se ao particular, tomado explicitamente de modo unilateral [...] e repele qualquer referência ao geral. (COHN, 1979, p. 116).

Isto nos permite a colocação de uma importante distinção entre a lógica dialética, também conhecida como imanentista, derivada de Hegel, e a lógica analítico-discursiva, derivada de Kant, por meio das correntes neokantianas. A lógica dialética (onde há uma identidade entre o pensamento e o real) propõe que o

conhecimento atinge a essência do Ser, ou seja, há uma captação direta do real pelo pensamento, ontologicamente. O movimento contraditório do real constitui-se no movimento dos conceitos, também contraditórios. O movimento do pensamento capta o movimento do real. Por outro lado, a lógica analítica discursiva (Racionalismo Crítico da corrente neokantiana de Baden em autores como Wildelband e Rickert) postula que o conhecimento se restringe à formação de conceitos não contraditórios que ordenam e se distinguem do nível empírico numa substituição da ontologia pela lógica. Para esta segunda corrente - que influenciou Weber - as questões de condição do conhecimento centram-se na “formação de conceitos”, (*Begriffsbildung*). Esta corrente epistemológica opera um corte lógico no lugar do ontológico, desenhando os processos de pensamento como construções da ordem da representação e mantendo um hiato irracional para com o mundo empírico, esta massa caótica desprovida de sentido. Com isso, o conceito de “real” passa a ser deslocado por duas dimensões – o mundo empírico, caótico e sem sentido e os processos da representação, local da ordenação significativa.

O significado da palavra “conceito”, *Begriff*, a partir de seu componente *Griff* (cabo, punho, garra, alça) é o de “agarrar”, *greifen*. O conceito, a partir do que está em seu núcleo de significado, agarra o nível empírico de maneira seletiva e organizada, capta elementos pré-determinados. Trata-se, portanto, de uma ordenação categorialmente orientada, uma relação lógica que procura se distanciar de formulações que tem no movimento dos conceitos o movimento do próprio real. O que os conceitos movimentam não são senão os interesses de conhecimento que a mente dirige. Nesta acepção, o movimento da representação deixa intocado o hiato irracional entre o conceito e o mundo empírico. Como afirma Raynaud (1987), a respeito desse hiato, o “conceito não é uma reprodução da realidade a conhecer, mas um meio pelo qual o pensamento introduz a unidade nos fenômenos” (p. 37). Há um limite irredutível entre o conceito e o real - e isto marca a epistemologia weberiana.

Mannheim (1968) se aproxima disso, quando parte do problema de que nas Ciências Sociais é quase impossível partirmos de uma lógica supra-temporal enquanto busca de uma verdade imaculada, independente de determinados princípios de recorte e ou de seleção dos dados empíricos: desde aqueles que são promovidos pelos diagnósticos de situações individuais e sociais, pela luta entre

proposições e orientações significativas para os conceitos, até aqueles que se ligam diretamente com os processos que se dão na vida prática.

Todas estas dimensões influenciam o complexo de situações, históricas e sociais, ou mesmo de diferenciações sociais diversas, do ponto de vista da gênese do pensamento. Neste sentido, continua o autor, não se atinge uma esfera interpretada como absoluta quando se parte de princípios gerais e de enunciados com autoridade de determinados pontos de vista inflexíveis e supra-parciais.

Em termos próximos, não existe no universo das Ciências Sociais o tipo de proposição formal e abstrata que apareça desvinculada dos sujeitos sociais pensantes e que reduza situações complexas à descrição formal. A mesma condição que se aplica aos sujeitos sociais - a interdependência primária e funcional entre a experiência, vivência e situação social - se aplica ao intelectual, pois os diagnósticos sociais, promovidos por conceitos e modelos de pensamento, seriam aproximadamente os mesmos da atividade da vida real, alastrando-se para o tipo de proposições inerentes às Ciências Sociais, que não seguem o padrão formalista abstrato dos juízos de tipo assertivo universal.

Mannheim (1968) faz uma referência importante a Emil Lask (“A lógica da filosofia e da teoria das categorias”), em que afirma que as formas categóricas não são válidas em si, mas apenas com referência a seu conteúdo sempre cambiante, “que inevitavelmente reage à sua natureza”. Trata-se de se observar a extensão da validade das categorias. O que está em jogo é a estrutura categórica do pensamento, que passa também a modificar-se de acordo com variações de outras camadas cognitivas mais “sensíveis” a este âmbito situacional.

Uma destas camadas, por certo, é a esfera dos valores, mais diretamente ligada ao fluxo das referências concretas. As esferas de valor somente podem ser entendidas nesta conexão com as situações concretas. E a estrutura “mais objetiva” do pensamento, sua ordenação conceitual, segundo o argumento de Lask (muito próximo do de Weber a este respeito) não é pautada por normas formais universais, constantes e abstraídas de seu curso “histórico cambiante”. Mesmo porque, toda definição possui uma limitação muito particular, sendo inseparável de determinados pontos de vista particulares (perspectivas especiais, segundo Weber) - fundamentados no interesse de conhecimento.

É uma Epistemologia do homem total que está em jogo quando falamos de Weber, aquela que trabalha com a tentativa de observar a conexão conhecimento e

interesse, no sentido de revelá-la, o que é feito ao se levantar o tema da significação. Wolfgang Schluchter trabalhou a questão muito ao encontro de nossa interpretação: “não é verdade que a tese do politeísmo de valores e da colisão de valores destrói a objetividade do conhecimento valorativo e a possibilidade de objetivar nossa condução de vida orientada por valores?” (SCHLUCHTER, 2000, p. 44). Sua conclusão foi a de que a resposta jamais poderia ser dada como um simples sim ou não. Chegou a lançar a hipótese de que Weber operaria uma distinção entre questão de objetividade e questão de relevância. Tudo o que diz respeito à significação, inclusive o pressuposto transcendental do ato de valorizar, seria relativo à questão de tomar posição, ou seja, de atribuir relevância. Sendo que para a objetividade a questão seria diversa, a respeito de uma interpretação histórica causal e da busca de conexões empíricas. Por fim, refutando a hipótese da distinção weberiana e reconhecendo a interconexão destes pólos, Schluchter (2000, p. 44) enunciou que “perguntas teóricas e perguntas práticas sejam colocadas numa conexão intrínseca”. A própria natureza dos fatos implica que eles “existem” para o pensamento no interior de contextos intelectuais, sua compreensão e maneira de formulação também coimplicam aparatos conceituais, que fornecem segurança e coerência para a experiência (“confiscam” a experiência e a vivência, afirma Weber). Os modos de pensamento conflitantes - tema do politeísmo - ordenam os mesmos fatos da experiência em diferentes sistemas de pensamento, por diferentes categorias lógicas.

2.3 A SELEÇÃO SIGNIFICATIVA DAS IDÉIAS PELOS INTERESSES

Nesta altura, a relação entre idéias e interesses, na epistemologia weberiana, aparece de forma muito nítida, a partir do entrelaçamento entre seleção, significação e interesse. Isso envolve algo que podemos definir como parcialidade significativa, que fornece inteligibilidade ao mundo empírico e que opera com a necessidade cognitiva de selecionar e agarrar elementos importantes para as trajetórias investigativas. Condição válida para várias formas de pensamento. Lembremos o significado da palavra conceito: agarrar elementos pré-determinados pela própria definição conceitual, de forma precisa e, se possível, unívoca, para não se perder na infinidade sem sentido. É uma seleção significativa, que somente se realiza com a intervenção de “pontos de vista”, de “perspectivas especiais e parciais”, seleção que é significativa quando se orienta por uma “relação com valores”. Em síntese, é uma seleção que, justamente por ser significativa, opera, sob lógica própria, os interesses investigativos – vinculados direta ou indiretamente aos interesses materiais e ideais. Aqui as idéias constroem-se próximas aos ideais.

A partir destas referências, para uma análise da questão da objetividade em Max Weber, temos que passar pela possibilidade de separar descoberta e validação, uma separação já operada por Weber. Isto nos coloca um divisor de águas perante a questão, o que é revelado pelo balanço da literatura. Dividimos a bibliografia em duas tendências. Uma, crítica da proposta de Weber ao negar que em seu esquema se possa atingir a neutralidade axiológica, dado que a validação é prenhe da esfera da descoberta. Outra, que, ao contrário, considera a estratégia de Weber sofisticada o suficiente para se atingir a validação, separando-a dos elementos da descoberta, sobretudo a significação subjetiva presente na construção conceitual.

O ponto de vista da primeira tendência é defendido, segundo diferentes vias, por autores como Rossi (1991), Saint-Pierre (1994), Fleishmann (1977) e Löwy (1987). Sua tese é a de que o esquema de Weber não consegue superar o ponto de partida subjetivo inicial. Weber seria um subjetivista da representação, ou um perspectivista “engessado”, algo que compõe um relativismo negativo.

A segunda tendência incorpora um ponto de vista defendido por Sêneda (2004), Paiva (1995) e Nobre (2004). O primeiro afirma que os “Ensaio reunidos de teoria da ciência” consistem num esforço de fundamentação a partir de problemas específicos do campo de investigação das Ciências Sociais. Para o autor, Weber

operaria um movimento de inserir o compreensivo no quadro da reflexão kantiana, com a utilização de recursos de validação empírico-explicativa. Isto Weber conseguiria realizar a partir de um recurso lógico formal, sobretudo da colocação de juízos problemáticos testáveis empiricamente. Este ponto de vista também está contido em Paiva (1995), que põe assim o problema da objetividade:

(1) a realidade é inesgotável e infinita; (2) todo conhecimento opera uma seleção do material empírico; (3) influem nessa seleção valores do pesquisador, o que implica um subjetivismo e relativismo; (4) para que se tenha objetividade deve-se julgar o conhecimento através de critérios formais, como o rigor e a clareza dos conceitos e a adequação desse conhecimento aos fatos empíricos conhecidos: passando por estas provas, um conhecimento é declarado objetivo. Os pontos (1) e (2) seriam as condições sob as quais todo conhecimento seria produzido; o ponto (3) remeteria ao contexto da descoberta; o ponto (4) ao contexto da validação. (PAIVA, 1995, p. 25).

Trata-se de um ponto de vista popperiano que pressupõe que os fatos empíricos possam se colocar como “prova” passível de falsear os enunciados que regem a investigação, como se o reino empírico fosse um juiz que decidisse de forma autônoma e sem carregar os guias de inteligibilidade que constroem o próprio “teste”. A validação tornar-se-ia independente porque tal esfera se coloca enquanto fundamentação da descoberta, suspendendo suas subjetividades. Esta discussão apareceria de uma maneira singular através da utilização de um processo de fundamentação lógica na “construção de conceitos” (*Begriffsbildung*), extraído da influência de Rickert. E os conhecimentos pretendidos seriam articulados por meio de definições heurísticas e de hipóteses orientadas por via conceitual. Nobre (2004) afirma que se trata de um encontro entre formalismo e empiria, por via de uma “(...) racionalidade teórica que designa a busca de um conhecimento válido e prescreve, para tal, o uso rigoroso de recursos lógicos formais (conceitos e juízos causais) voltados para a explicação e evidência empírica” (p. 30).

A melhor posição deriva de um esforço de síntese dos elementos presentes nos dois grupos de estudiosos. A independência da validação é um problema em aberto, dado que carrega consigo as ordenações conceituais significativas que estabelecem a construção dos fatos como evidência. Não há como “adequar o conhecimento aos fatos empíricos conhecidos” sem a colocação de questões a

respeito do que tem de ser adequado, de como tem de ser adequado e como deve ser “testado”, o que faz das pressuposições conceituais um suposto fundamental. A esfera da descoberta possui na questão da significação (*Bedeutung*) algo muito importante para todas as fases da pesquisa: fornece inteligibilidade ao real e delinea o que é significativo e orienta a construção conceitual bem como a construção de hipóteses – do que será posto “à prova”. Todavia, Weber não é um subjetivista e relativista - aqui discordamos da primeira tendência - porque os conceitos e os tipos ideais são instrumentos para a construção de hipóteses históricas, o que permite enriquecer empiricamente o que é significativo de se conhecer (nosso terceiro capítulo desenvolve esta idéia a partir da Relatividade na Física). Tampouco a testabilidade empírica pode tornar a validação separada radicalmente da descoberta. Aqui discordamos da segunda tendência. O “teste” empírico (teste das “provas”) é orientado e ordenado por ferramentas cognitivas forjadas em intersecção com a subjetividade, no interior do que é significativo, sendo que o “teste” possui uma característica operacional: é construído.

A imbricação entre seleção, significação e interesse forja as condições de construção da experiência. Sendo assim, a questão do que deve ser comparado e do como deve ser comparado traz consigo as orientações conceituais significativamente fundadas. Descoberta e validação estão entrelaçadas. A experiência é construída, se comporta como evidência artesanalmente modelada.

Como afirma Raynaud (1987), “a teoria do conhecimento de Weber atribui um lugar novo à subjetividade empírica do investigador e a seus interesses historicamente situados” (p. 63). Neste ponto, Schluchter (2000) afirma que “a discussão sobre valores vincula as decisões ligadas a ela a uma exigência normativa para a discursividade” (p. 44). Ainda segundo Raynaud (1987) “a reflexão sobre a particularidade do ponto de vista do investigador é condição do descentramento necessário à objetividade: esta somente é possível se os limites que sua posição impõe ao observador são postos em evidência ao término de um esforço reflexivo” (p. 37). A epistemologia weberiana nos capacita a observar e a revelar os limites que a posição do observador imprime no conhecimento construído, pondo o observador em evidência. Trata-se de um relativismo positivo, como veremos no capítulo III.

Tomamos a liberdade de nos apoiar no nosso trabalho de mestrado, e de citá-lo mais extensamente, a partir de uma de suas conclusões:

Num certo sentido, ao colocar na arena epistemológica a questão dos interesses, Weber nos mostra o conjunto de condições existenciais do sujeito, dos interesses materiais e ideais, seus valores e impulsos subjetivos, e toda uma sorte de posicionamentos. Como uma totalidade que engloba a episteme, afirma Schluchter (2000, p. 35), está “a condição para que possamos tomar posição como participantes ou como observadores científicos”. A grande questão é que esta dimensão dificilmente pode ser despojada pelo conhecimento formal. Tudo o que se pode fazer, neste percurso pelo interior do pensamento de Weber, é transformar “a relação com valores” em questões e em hipóteses que, ao se tornar perspectiva, possa permitir a reconstrução da História que interessa conhecer (significação). Neste sentido, trata-se de enriquecer este percurso no contato com o empírico (acentuação), através daquilo que se reveste como conhecimento do real (perspectiva). Supera-se o empírico infinito e irracional na construção do empírico seletivo e significativo (GIGANTE, 2006, p. 104, 107).

Uma epistemologia da construção precisa dos problemas que interessam à investigação: é disso que se tratam quando pensamos na epistemologia weberiana, já que os riscos são enormes em se tratando duma concepção que parte da fragilidade cognitiva e se deslumbra com a idéia de infinito.

2.4 UM HORIZONTE INTRANSPONÍVEL

O mundo não pode ser reduzido ao pensamento. Dos sociólogos clássicos, Weber é aquele que mais se afasta da idéia de totalidade. Existe um momento proferido por ele em 1917 em sua conferência “A ciência como vocação” (1988c), que sintetiza a particularidade da descoberta científica no universo das Ciências Sociais.

Conseqüentemente, todo aquele que não possua habilidade de, por assim dizer, usar antolhos ou de se apegar à representação de que o destino de sua alma depende de ele formular determinada conjectura e precisamente esta, a tal altura de tal manuscrito, fará melhor em permanecer distante da ciência. Ele nunca virá a experimentar o que se pode chamar a ‘vivência’ da ciência. Sem esse singular arrebatamento, de que fazem pouco caso todos aqueles que se mantêm afastados da ciência, sem essa paixão, sem essa certeza de que ‘milênios se passaram antes de você ter acesso à vida e outros milênios aguardarão em silêncio’ se você não conseguir formular aquela conjectura; sem isso, você não possuirá jamais a vocação para a ciência e melhor será que se dedique a fazer outra coisa. Porque nada tem valor para o homem como homem quando não possa ser feito com paixão (WEBER, 1988c, p. 589).

Talvez exista aí a desilusão para com o desejo humano de que algo de si permaneça após a sua morte, do ideal de imortalidade, que só aparece em seres que envelhecem com o passar do tempo e que, num determinado período de sua duração começam a contar os anos regressivamente, numa indagação a respeito do tempo que resta e do que foi realizado até então. Entretanto, as obras humanas (e a científica de forma particular) também desaparecem de forma irreversível e isto é uma resignação para o cientista, suas invenções desaparecem, a não ser que este obtenha as conjecturas certas a partir de uma construção exata dos problemas - aí a duração da descoberta inerente é maior.

Weber possui uma concepção que incide exatamente neste ponto - o limite e a efemeridade de nosso pensamento em relação ao devir histórico e social que sempre lança novos sujeitos, novos dilemas e novas questões. Que cria e destrói homens e sistemas de pensamento. Ainda na Ciência como vocação:

Vocês vão encontrar esta questão, em princípio, na obra de Leon Tolstoi. Ele chegou a respeito disso junto a um caminho peculiar. O conjunto de problemas de suas meditações cristalizou-se

crescentemente sobre uma questão: se a morte é ou não um fenômeno que encerra um sentido. E sua resposta: para o homem de cultura - aquele sentido não existe. E, com efeito, não pode existir, porque para o homem civilizado, imerso no progresso e no infinito, essa vida individual segundo seu sentido imanente não deveria ter fim. Afinal aqueles que vivem continuamente diante deste progresso, vivem em torno disso; nenhum dos que morrem atinge jamais o pico, pois o pico está situado no infinito. Abraão ou os camponeses de antigamente morreram “velhos e satisfeitos com a vida”, porque estavam situados no ciclo orgânico da vida, porque esta havia lhes ofertado, ao fim de seus dias, todo o sentido que podia proporcionar-lhes, porque nenhum enigma que eles desejaram resolver restara, por isso podiam considerar-se fartos e satisfeitos com a vida. Um homem de cultura, ao contrário, dentro do incessante caminhar da civilização que se enriquece com pensamentos, saberes e problemas, pode tornar-se “cansado da vida”, mas não satisfeito com a vida. Porque ele apodera-se de uma parte minúscula do que a vida do espírito incessantemente produz, e continuamente apenas uma parte provisória, não definitiva, e por isso é a morte para ele um acontecimento sem sentido. E porque a morte não tem um sentido, tanto é também a vida cultural, a qual está atravessada por uma “progressividade” sem sentido, da morte sem significação. Encontra-se esse pensamento, por toda parte, nas últimas obras de Tolstoi, que dá tom de fundo à sua arte (WEBER, 1988c, p. 594-595).

Daí outro alerta de Weber, para aqueles que se entregam à ciência: os produtos do trabalho científico estão entregues à sua própria superação e nenhuma descoberta permanecerá. Trabalha-se buscando a própria superação. Neste particular, as ciências humanas estariam ligadas a uma espécie de eterna juventude, pois o vir-a-ser histórico e social é criativo, complexo e imprevisível, sempre trazendo novos problemas para explicação e para a compreensão. Mais do que isso, tal vir-a-ser sempre traz novos sujeitos, em outra situação circunstancial, bem como outros problemas práticos para a resolução.

No linguajar da Teoria do Conhecimento, um aparecimento e desaparecimento sucessivo do sujeito e do objeto do conhecimento. Sendo assim, para Weber, os sistemas de pensamento estão direcionados para o ordenamento do conjunto de problemas que nos interessam, transformando reflexivamente nossa realidade imediatamente dada. Isso significa observar os homens enquanto seres inseridos em seus tempos e em seus problemas.

Entretanto, como esta dimensão existencial afeta o pensamento? Citamos uma passagem que é um marco de referência fundamental:

Nenhum destes sistemas de pensamento, que são imprescindíveis para a compreensão dos elementos significativos da realidade, pode esgotar a sua infinita riqueza. Todos não passam de tentativas para conferir uma ordem no caos dos fatos que colocamos no âmbito de nosso interesse. O aparelho intelectual que se desenvolveu no passado mediante uma elaboração reflexiva ou, a rigor, uma transformação reflexiva da realidade imediatamente dada, como também de sua integração nos conceitos que correspondiam ao estado do conhecimento e à orientação assumida pelos interesses, encontra-se em contínuo confronto com tudo o que podemos e queremos adquirir quanto ao conhecimento novo da realidade. (WEBER, 1988a, p. 207).

Esta situação existencial afeta o pensamento impondo-lhe um horizonte intransponível, como melhor observaremos nos próximos capítulos. O pensamento encontra-se preso a determinados horizontes. A questão é saber de que horizontes de trata.

3 CAPÍTULO II

IDÉIAS E INTERESSES - A SITUAÇÃO HISTÓRICA E EXISTENCIAL DO SUJEITO

Este capítulo explora nossa hipótese a respeito da perda da autonomia lógica das idéias a partir do conjunto de condições existenciais do sujeito (históricas e sociais), sobretudo de seus enraizamentos a partir dos interesses materiais e ideais. É um capítulo em que apresentamos outros interlocutores. Ringer (2000) e a vinculação de Weber como intelectual mandarim modernista. O papel da ideologia para Marx e Engels, numa referência em que trabalhamos a “Ideologia alemã” (1998). Uma referência a Nietzsche que nos mostra o arbítrio irracionalista do conhecimento racional. Uma referência a Japiassu (1982), que coloca o problema epistemológico das ciências humanas num patamar que somente tem a enriquecer a compreensão de Weber. A Sociologia do Conhecimento de Berger e Luckmann (1997) e, por último, de Mannheim (1968), a partir da qual exploramos inúmeras conexões.

3.1 A DETERMINAÇÃO HISTÓRICA DO SUJEITO

Iniciemos com uma afirmação que permite colocar um problema importante: estamos situados historicamente de forma quase sempre inultrapassável e fugir destes horizontes para atingir expressões universais a respeito da realidade humana ou de qualquer outro tema de reflexão é uma tarefa difícil de ser levada a termo, seja na Literatura, na Filosofia e de forma ainda mais problemática, nas Ciências Sociais. Queremos apontar o fato de que a situação existencial dos homens é cravada por algumas instâncias articuladas.

Em primeiro lugar, eles ocupam um lugar na história, localizados em um modo de vida e em conjuntos de atividade social e de divisão do trabalho social, também em função da formação de grupos de interesses materiais que conferem redes de sentido para as relações sociais de que participam. É o momento da estratificação social observado dentro do sujeito.

Essa situação existencial, em outro plano, também se compõe pela posição em uma rede simbólica, na construção de universos de sentido que conferem significação ao mundo social e que demarcam as diferenciações de coletividades em termos de suas identidades e da atribuição de *status* social. É o momento da significação do mundo social, da construção social desta realidade - práxis e visão de mundo (religiosa ou de qualquer outra esfera de valor), dentro do sujeito.

Também existe, noutro plano, uma localização em termos das formas assumidas pela linguagem humana, que imprime uma localização lingüística do pensamento, situado em função de seu edifício mais interior.

E, de forma tão fundamental, o sujeito se insere em situações de submissão a estruturas de poder e de dominação social, em posições hierárquicas que distribuem mandos e obediências, dominantes e dominados. Aqui, estamos falando do sujeito olhando-o por dentro, do ponto de vista da Sociologia do Conhecimento, que indaga a respeito das instâncias de conhecimento social apropriadas pelo sujeito e da maneira como suas raízes históricas e sociológicas formam também seu pensamento e a rede de conhecimento que lhe é possível.

Entretanto, o ponto fundamental a respeito da situação histórica que demarca caminhos para a existência e formas de pensar encontra-se no princípio teórico de que o indivíduo, no esquema weberiano, é o portador simultâneo destas inúmeras esferas de sentido - que correm paralelas, em afinidades e/ou em tensões em seus

momentos específicos. Sendo assim, o homem enquanto um sujeito de conhecimento e de ação é entendido a partir das diversas esferas sociais que o transpassam, do que convencionamos denominar como as esferas do político, do econômico ou do simbólico - o sujeito é o portador (*Träger*) de todas elas.

É interessante destacar que o termo sujeito, a partir “de sua origem latina [...], *subjectus* é o particípio passado masculino do verbo *subjicere* (ou *subicere*) que, entre muitos outros sentidos, significa submeter, subjugar [...] significaria sujeitado, subordinado” (KONDER, 2002, p. 25). O desdobramento óbvio é que os homens encontram-se sujeitados a uma série de circunstâncias históricas e sociais, que configuram sua situação existencial.

Isso nos remete para a perda de autonomia lógica das idéias, que dependem dos condicionantes históricos e sociais de sua construção. Tentaremos um movimento de inserir Max Weber em seu contexto, tendo como orientação o paradigma da produção social das idéias, a partir da Sociologia do Conhecimento, e utilizando como fonte um trabalho de pesquisa de muito fôlego, “O declínio dos mandarins alemães”, de Fritz Ringer.

3.2 WEBER E O DECLÍNIO DOS MANDARINS ALEMÃES

Neste momento, é importante trazermos algumas observações a respeito do contexto histórico que nos permitem compreender alguns aspectos da biografia intelectual de Max Weber. Estas observações o inserem como um intelectual mandarim modernista, segundo a caracterização elaborada por Fritz Ringer (2000), na obra “O declínio dos mandarins alemães”.

O que é um intelectual mandarim? Os elementos que definem sua situação histórica nos auxiliam no entendimento da obra de Max Weber? Pensamos que a resposta a esta última questão é positiva. Não exploraremos uma comparação direta entre Max Weber enquanto homem de determinado círculo e a sua obra, como se esta fosse derivada de tais ou quais pertencimentos. Deixaremos esta comparação no máximo apenas indicada.

Respondendo à primeira pergunta, os intelectuais mandarins compõem uma elite social e cultural que deve seu *status* muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários. É uma elite composta pela classe média alta com formação universitária, oriunda dos membros das profissões acadêmicas, dos ministros protestantes, dos professores das escolas secundárias, dos altos funcionários e dos professores universitários. Em termos de estratificação educacional, os mandarins provêm dos ginásios de ensino humanista, acessíveis à elite intelectual alemã e restritos às outras camadas sociais, como o proletariado ou as camadas baixas dos comerciantes e profissionais liberais. Estas camadas migram para as escolas de ensino técnico, conclusões demonstradas por Ringer através de uma série de estatísticas.

O surgimento histórico dos mandarins aponta para o período de transição entre os títulos hereditários e a posse de capital, num momento em que a modernidade capitalista se expandia a todo vapor. Trata-se da emergência do critério educacional como forma de atribuição de *status* social. Outro fator é a transformação do Estado feudal em Monarquia altamente burocratizada, que favorece o desenvolvimento de uma elite coesa e autoconsciente, pois grande parte da história desta elite é a história da burocracia. Portanto, em termos de estratificação, existem três eixos na sociedade alemã do final do século XIX: a hierarquia militar, a hierarquia hereditária e a burocrática, equiparadas em *status*.

No que se refere à identidade social e ao modo de pensar, se recuperarmos Mannheim (autor utilizado por Ringer), os intelectuais mandarins sentiam-se como um grupo distinto, unido por *status*, devido aos antecedentes educacionais. Como tal, possuíam, aproximadamente, uma mesma maneira de pensar, contagiada por uma constelação de atitudes e emoções - até mesmo presentes na linguagem.

Neste particular, seria possível localizar certa atmosfera afetiva a respeito da crise do espírito e dos valores, diagnóstico subjetivo de uma “moderna era sem alma” advinda do industrialismo pesado e da era das massas urbanas, pura expressão de emoções de grupo. Os intelectuais mandarins, principalmente os professores universitários, preocupavam-se com a dieta educacional da elite.

Expressão desta atmosfera afetiva, os mandarins exigem ser reconhecidos como uma espécie de nobreza espiritual, serem elevados em relação à sua classe de origem em virtude dos conhecimentos adquiridos. Consideram-se homens de grande cultura e seu ideal de formação pessoal afeta toda a sua concepção de ensino. Há um ideal de substituição honorífica da nobreza de nascimento, a partir do enobrecimento espiritual a partir da educação, entendida enquanto uma espécie de elevação espiritual. Outra posição que os caracteriza é o ataque ao poder pessoal do príncipe e à valorização do Estado racional burocrático, da esfera pública autônoma e superior à esfera privada, segundo os princípios das liberdades e dos direitos civis.

Além disso, é interessante notar que, na Alemanha do século XIX o liberalismo de classe média é ausente, diferentemente da situação que nos aproxima dos intelectuais ingleses no que se refere a estarem pautados no liberalismo anglo-americano, próximo da origem industrial independente, numa espécie de “sublimação do utilitarismo empresarial e das teorias econômicas do *laissez faire*”, afirma o autor.

Por outro lado, o súbito advento da industrialização alemã em larga escala pós 1870 gera consequências importantes, à medida que os blocos de interesse social-econômicos ingressaram na arena político eleitoral para travar lutas declaradas por influência. Haveria uma reversão da preponderância dos “*Kulturträger*” na política alemã pré 1870, a partir da qual “a competição entre a antiga e a nova elite pela influência no setor não eletivo da vida pública assumiu a forma [...] de uma luta pelo ingresso nas camadas superiores do sistema educacional” (p. 59).

O conflito opõe o elitismo, a modernização e a democratização, como também opõe o burguês, as aristocracias de sangue e os mandarins emergentes. A respeito do burguês, sua educação seguiria termos éticos a partir do senso de merecimento, enquanto que a educação do mandarim centrar-se-ia no iluminismo racional, no livre exercício do intelecto. Haveria certa orientação a se distinguir do Iluminismo Ocidental anglo francês, utilitarista.

Neste sentido, é importante recorrermos à definição de *Bildung*, como formação ou educação, através da absorção de valores em busca da “personalidade saturada de valor”. O conceito também aponta para a riqueza mental e pessoal no “entendimento e vivenciamento” da cultura, como totalidade unida pelo interior do espírito e pela firmeza de caráter.

Ringer cita duas fontes a este respeito. Jaspers diferencia *Erziehung* (educação) de *Unterricht* (instrução técnica). Pela educação, os exemplos morais e estéticos da antiguidade clássica afetariam profunda e totalmente a personalidade, toda ela envolvida no processo de cognição (atrair, elevar e transformar). Não menos importante é o entendimento da idéia de cultura (*Kultur*) como cultura pessoal, avessa ao mundo aristocrático, superficial intelectualmente e emocionalmente. A outra é Kant, que diferencia as boas maneiras e as amenidades sociais, da arte, saber e moralidade pelas quais a *Kultur* apontaria para a ética, desenvolvimento artístico e intelectual que apontam para enobrecimento (*Veredelung*). Ainda segundo o autor, os elementos formais da tradição mandarim apontam para o Neokantismo e para a tradição histórica. Para Windelband, o Idealismo estaria para o ego criativo assim como o dogmatismo está para o ego não criativo. Evidentemente, uma cultura elitista.

A ideologia mandarim sempre teve este caráter elitista, qual seja: o de defender a ocupação do Estado pelos cultos e questionar o nascimento e a tradição como critérios de estratificação social. Assim, faz sentido a leitura que os mandarins fizeram de Nietzsche: “a idéia geral era que ele reafirmara vigorosamente os direitos da personalidade culta contra as tendências niveladoras da era das massas”, afirma Ringer (2000), para realizar uma generalização, segundo a qual os mandarins descentralizam a esfera econômica, em contraste com o *laissez faire* e com o marxismo, não tomando para si nem o ponto de vista do empresário nem o do trabalhador, pois todo o setor produtivo é apenas uma das várias partes da máquina social, o que explica sua ênfase metodológica no contexto não econômico da vida

econômica, como também nas exigências do todo, na harmonia social e na moralidade, na grandeza nacional e na criatividade cultural (p. 144).

Numa consideração importante para nos aproximarmos de Max Weber, Ringer estabelece uma divisão entre os mandarins, entre ortodoxos ou conservadores e modernistas ou progressistas.

Dentre os modernistas, também identificados com o liberalismo, há o interesse voltado para a vitalidade cultural. Os modernistas (como Brentano, Max Weber e seu irmão, Alfred Weber) liam Humboldt e articulavam o que Ringer define como explanação lógica de idéias, contendo muitos dos elementos expostos acima.

Neste particular, é possível localizar um conjunto de interesses cognitivos que articula alguns valores fundamentais presentes em Weber – o nacionalismo e a sua orientação liberal, entendida no valor último da liberdade e autonomia do ser humano, raiz de seu pensamento político também afirmada por Mommsen (1984) em seu “Max Weber and german politics”.

Max Weber, Friedrich Meinecke, Ferdinand Tönnies, Lujo Brentano, Ignaz Jastrow usam seus escritos políticos para atacar a miopia dos conservadores Junkers. Os modernistas uniram-se a partidos de classe média, como o Partido Nacional Liberal e o Partido Progressista. Propunham uma reforma social sem marxismo e afastavam-se das políticas de interesse dos empresários, dos Junkers e dos trabalhadores. Portanto estavam orientados para uma reforma social moderada voltada para os programas culturais e educacionais, mantendo distância dos interesses de classe e buscando um Estado ou partido que gerasse harmonia social a partir do conflito, em nome da grandeza alemã. Esta linha de raciocínio político pode ser imputada a Max Weber, como o reconhece Giddens (1998).

Algumas considerações sobre a determinação histórica deste cenário intelectual são interessantes. Particularmente no que se refere a Weber, existem alguns elementos destacados por Ringer que merecem atenção.

O primeiro deles é que seus escritos metodológicos da primeira década do século XX possuem relação com o modernismo mandarim, por algumas características, tais como o pessimismo quanto às condições modernas, os efeitos destrutivos do capitalismo sobre formas não capitalistas, as ansiedades e preocupações das teorias sociais dos conservadores românticos, certa dívida com Marx, não reconhecida e, por fim, a resignação, segundo a qual não há como escapar da modernidade. Weber poderia ser aproximado da posição dos

modernistas ao querer “controlar sua reação emocional ao novo ambiente, a manter um ideal heróico de clareza racional perante a tragédia” (RINGER, 2000, p.146).

O segundo elemento seria a proximidade entre a concepção weberiana da irracionalidade valorativa do mundo e esta concepção não apenas presente em Nietzsche, mas nos poetas neo-humanistas e nos filósofos idealistas. Segundo ela, o mundo não tem propósito nem realidade por si mesmo e não existe nenhum sentido fora do trabalho criativo da mente e do espírito humano.

O terceiro elemento nos informaria algumas das raízes éticas do pensamento de Weber, que o aproximaria de um realista, voltado para o autocontrole e para a aceitação dos argumentos que violam as emoções. Além disso, Weber seria um patriota fervoroso, porém despido da histeria super patriótica e xenófoba pós 1914, leitura evidente também a partir de Mommsen (1984). Neste sentido, o dever do intelectual é enfrentar como homem as realidades desagradáveis, “encontrar e obedecer ao demônio que tece as próprias veias”, como logo mais deixaremos claro. Acima de tudo, a atitude de Weber estaria definida pela resistência à repulsa passional aos aspectos insuportáveis da modernidade, a controlar a histeria, o ódio e a neurose provenientes da tensão com a cultura urbana e industrial.

No entanto, Weber derruba algumas ilusões comuns aos mandarins, tais como: a quebra do exclusivismo elitista à inspiração, que, ao contrário, ocorre em inúmeras atividades, e não é privilégio do intelectual; o culto à intuição e à experimentação; a afirmação de que o culto à personalidade é uma ilusão. Mais importante do que isso, pelo desencantamento do mundo enquanto perda de sentido, aplicado ao pensamento científico, afirma com veemência que a ciência não corresponde a uma visão de mundo, mas permite a admissão de fatos desagradáveis e a conquista de certa clareza a respeito de nossas ações e de nossos objetivos.

É na “Ciência como vocação” que Weber derruba os ídolos dos mandarins, tais como as seis ilusões de que eram partidários: o verdadeiro ser, a verdadeira felicidade, a verdadeira natureza, o verdadeiro Deus, a verdadeira felicidade e a verdadeira visão de mundo. Como veremos, não existe um absolutismo ético metafísico em Weber, por isso sua orientação teórica era a de demonstrar a mundanização dos sistemas metafísicos e religiosos, também alimentado pelo tema da morte de Deus, do politeísmo de valores e do niilismo em Nietzsche. Os dois primeiros afirmados e o último devidamente rechaçado por Weber.

Por outro lado, os mandarins ortodoxos pensam mais de acordo com a explanação ideológica de idéias. Eram mais irracionais no sentido de não controlar sua reação emocional à era de massas. Ringer (2000) registra esta cultura conservadora como algo disseminado em algumas camadas de intelectuais alemães do final no século XIX. Neste particular, cita algumas opiniões que nos permitem o esclarecimento da situação histórica e existencial desta camada intelectual. Alguns exemplos se destacam, e deles podemos medir o afastamento das posições que Weber mantinha.

O primeiro exemplo é o de Gustav Roethe, para quem a democracia significa o acúmulo da decadência nacional e baseia-se na noção de igualdade, que é a filha da inveja e da ganância. Além disso, é vítima de demagogos e falastrões, “saturada da baixeza dos instintos vulgares, da paixão dos invejosos, dos parias e dos deserdados” (RINGER, 2000, p. 202). Com isso, o que está evidente é a histeria anti-democrática, que teme o nivelamento social, é pró *status* e pró prestígio social, defendendo a aristocracia espiritual, posição rechaçada por Weber que partilharia da “[...] crença de que sem as conquistas da idade dos direitos do homem nenhum de nós, inclusive o mais conservador, pode continuar vivendo sua vida” (GIDDENS, 1998, p. 71, nota 54).

Os mandarins conservadores, anti-republicanos, possuem ódio declarado à República de Weimar. Algumas de suas opiniões são embriões do nacional socialismo, tais como aquelas que vinculavam a inveja e o ressentimento judeu e a cor amarela do nivelamento republicano e a república como o estado da ralé. Segundo Ringer, algumas afirmações completam o quadro. Meinecke – “acima de professor secundário só se pode ser nacional-alemão”. Aloys Fisches: “a Social Democracia despreza o que é sagrado - os antepassados - e rouba Deus, a realeza e a família, rouba o direito de herdar propriedade adquirida honestamente, é produto de seres humanos intelectual e espiritualmente empobrecidos, é um mundo em desintegração – (*Zersetzung*) e decomposição – (*Dekomposition*)”. Georg von Below: “um mundo em nivelamento, mecanização, a dissolução do que é nobre, divino, do que eleva, do que é forte e sério”. Eduard Meyer: “feias máquinas partidárias, de uma democracia e governo parlamentares, da máquina da imprensa, da vida metropolitana regida pelo dinheiro e pelas máquinas”. Sombart: “pessoas educadas na formação alemã só aderem ao marxismo se tiverem defeito, enquanto que os judeus aderem em grupo”. Hermann Güntert: “nojo da massa, da labuta

cotidiana, dos escravos autômatos. As massas são insípidas, negligentes, mecânicas, não há diferenças entre os povos, nem hierarquia de talento e realização, nenhuma superioridade de um sobre o outro. Acima de tudo, querer criar um plano de igualdade é um produto dos invejosos da nobreza de nascimento, de educação e de cultura”. Estas idéias foram compartilhadas pela maioria dos estudantes universitários alemães, o primeiro triunfo do terceiro Reich. A camada média e baixa da antiga classe média eram os maiores consumidores da propaganda nazista. No entanto, não há identificação dos mandarins como propagandistas do Nacional Socialismo. (RINGER, 2000, p. 208-210 e 236).

Durante a primeira guerra mundial, os mandarins se dividem ainda mais entre ortodoxia e moderação. O diagnóstico combina de um lado o progresso técnico e a decadência espiritual do ocidente e de outro o atraso econômico e a profundidade cultural. Os mais ortodoxos migram para posições ultra-anexionistas, extremismo expansionista. Os moderados são contra a guerra submarina irrestrita, antecipação da impossibilidade de enfrentar os Estados Unidos, a Inglaterra e a França juntos. Posições defendidas por Max Weber e Alfred Weber. Os modernistas, moderados durante o período da guerra, se caracterizam por certo respeito pelas realizações políticas e sociais das democracias ocidentais e dão preferência à expansão para o leste e a abertura para o ocidente. Além disso, possuíam visão realista dos recursos e das forças dos ingleses e dos norte-americanos.

A posição dos mandarins variou em intensidade, na tendência de preservar os valores numa organização política adaptada ao novo mundo pós 1918, revelando um abismo na nação, entre a elite culta e a população com formação primária. A tendência política dos mandarins é caracterizada pela reconciliação nacional com o antigo estrato cultural, preservação da cultura e da tradição; pela manutenção do *status* social, implicado na estratificação educacional; pela neutralização das classes sociais e reunificação nacional via republicanismo.

No sentido mais intenso (mais ortodoxo), isto significou controlar a era de nivelamento irresponsável e a superficialidade cultural; a compulsão pela estabilidade social e política, alimentada pelo conteúdo cultural da tradição mandarin; a diretriz de um Estado Cultural, a ser governado pela elite culta instruída; a contenção das instabilidades inerentes à luta de classes e estabilização da luta de interesses em nível material; a busca da união entre a tradição mandarin e a

democracia política, para protegê-la da degeneração, da tirania das maiorias preconceituosas (RINGER, 2000, p. 199-200).

Segundo os mais ortodoxos, a democracia significava a passagem do respeito à personalidade para o império das ruas. Para os modernistas, a democracia poderia ser uma necessidade técnica. O que há em comum entre os mandarins republicanos e não republicanos? A desconfiança da era das máquinas; o ideal de comunidade e a articulação entre vontade, sentimento e pensamento; o sentimento de tragédia; a polarização entre a *Bildung* e as massas (RINGER, 2000, p. 228-230).

A reação mandarin ao Nacional Socialismo foi tímida. Foram facilmente silenciados, pois:

[...] as fraquezas pessoais desempenham o seu papel. Era grande o medo de perder o cargo, o medo de ser excluído da comunidade nacional e colocado ao lado dos professores desacreditados, dos esquerdistas e dos judeus. Após a ascensão do Terceiro Reich, os mandarins afirmaram que as massas estavam por traz de Hitler, colocam a culpa nas massas. Esqueceram-se que foram os partidos de classe média e de classe alta que, na década de 30, votaram nos Nacional Socialistas (RINGER, 2000, p. 406-408).

A responsabilidade dos mandarins conservadores, segundo o autor, é a de terem criado indiretamente Hitler a partir de afinidades ideológicas e hábitos mentais, “ajudaram a destruir a República sem ter sucessor para corrigir o rumo, cultivaram uma atmosfera em que qualquer movimento nacional pudesse significar uma revivescência espiritual”, renunciaram à responsabilidade intelectual (RINGER, 2000, p. 409).

3.3 A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO – PERDA DA AUTONOMIA LÓGICA DAS IDÉIAS

A Sociologia do Conhecimento nos revela que o conhecimento possível não deixa de ser uma operação em que os sujeitos lidam e articulam um repertório cognitivo coletivo, daquilo que é conhecimento possível enquanto produção social e prática social de indivíduos e grupos de um determinado tempo e espaço - cravados na história humana. Evidentemente, é fundamental observar e levar em consideração os trânsitos mais específicos que enraízam indivíduos e grupos sociais respectivamente ao conhecimento que estes portam, conectando-os a um conjunto idéias mestras, imagens, valores, interesses e práticas sociais - respeitando certa liberdade das idéias, imagens e valores e vendo-os em aparições específicas a indivíduos, grupos e classes, ou quaisquer outras formas de diferenciação que operem com relevância em seu contexto. A metáfora dos manobristas de linha de trem é uma saída para este problema, pois o formula com clareza, justamente porque não aprisiona nem idéias nem interesses, um não é determinante do outro, pois correm juntos.

Uma importante referência para o problema que estamos discutindo neste tópico é o livro de Peter Berger e Thomas Luckmann, “A construção social da realidade” (1997). Duas teses do livro são fundamentais. A primeira tese é a de que o repertório da ação do indivíduo, ligado aos trânsitos práticos da ação dentro de determinada ocupação social, movem uma atmosfera cognitiva junto de si. Uma implicação fundamental desta tese situa sua validade universal, ou seja: qualquer ocupação, inclusive a intelectual, é construída na vida cotidiana por um processo objetivo e subjetivo, na ação e na representação e, sobretudo, num movimento em que o universo cognitivo cria e recria a manutenção do sujeito em sua vida cotidiana, muitas vezes de forma pré-consciente, no reino das ações mecânicas habituais, ou de forma consciente através dos reforços simbólicos, movimentados pelos ideais. Em suma, determinada localização social coimplica uma localização de conhecimento respectiva, incorporando pontos de vista parciais inerentes ao universo objetivo da ação. Isto nos leva para a segunda tese, qual seja, a de que qualquer organização social possui um repertório de conhecimento distribuído desigualmente entre seus membros, de acordo com a posição que estes ocupam perante o conjunto social em questão.

Há uma especialização do conhecimento que acompanha diretamente a diferenciação social em papéis, profissões e ocupações. E tal especialização age no sentido da manutenção destas localizações do indivíduo, em que este articula um conjunto de conhecimentos indispensáveis para manter o universo de sua ação, no mais das vezes, movendo estes repertórios cognitivos como uma espécie de visão de mundo que é indissociável do conjunto de interesses que orientam sua vida cotidiana em determinada inserção social. Neste ponto, cabe ressaltar o fato de que a parcialidade que pode ser observada em qualquer visão de mundo possui uma raiz importante nos ideais e nas convicções valorativas.

Mais do que distribuição desigual, há que se considerar a diferenciação da visão de mundo. Para tanto, outra referência é Mannheim (1968), que em “Ideologia e utopia” nos remete para o fato de que a epistemologia revela os juízos ontológicos e as posições e os poderes do sujeito, sua estrutura e psicologia, sua visão de mundo e seu universo de ação. Os juízos ontológicos se ocultariam nas formalizações da ação, gerando coerência para ela, encaixando-a no todo maior da conduta; isso ocorre porque o universo da ação define-se articulando o universo da visão de mundo e a rede de significados que gera a coerência cognitiva da ação.

Isto nos remete para o fato de que o conhecimento é “distribuído” em função dos grupos sociais segundo a orientação de sua experiência de vida cotidiana ligada à ação; conseqüentemente, o alcance cognitivo é limitado pelo trânsito dos sujeitos segundo a ação, o interesse e a experiência, incluindo o inconsciente coletivo e as correntes emocionais que orientam a direção do conhecimento. Uma conclusão que se extrai disso, bem sintonizada com Berger e Luckmann, é que existe uma diferenciação nos produtos do processo cognitivo:

[...] é muito mais correto dizer-se que o conhecimento é, desde o primeiro momento, um processo cooperativo de vida de grupo, no qual cada pessoa desdobra seu conhecimento no interior do quadro de um destino comum, de uma atividade comum e da superação de dificuldades comuns (em que, entretanto, cada um enfrenta-se com uma parte diferente). Em conformidade com isso, os produtos do processo cognitivo já estão, pelo menos em parte, diferenciados, porque nem todos os aspectos possíveis do mundo se acham ao alcance dos membros de um grupo, mas apenas aqueles que surgem dificuldades e problemas para o grupo. [...] No domínio intelectual sobre os problemas da vida, cabem a cada um segmentos diferentes, com os quais cada um lida diferentemente, de acordo com os seus interesses vitais (MANNHEIM, 1968, p. 56-57).

Os processos cognitivos são diferenciados. Como esta diferenciação opera e como nos remete para a legitimação? Partiremos para a análise sucinta de alguns temas, como a falsa consciência e a ideologia, o que nos permitirá uma comparação com a operação interna da legitimação em Weber.

3.4 O QUE SE REVELA E O QUE SE ESCONDE - A IDEOLOGIA E A LEGITIMAÇÃO

O tema é complexo e nos remete a Marx. O que reter do autor para nossa perspectiva de trabalho com a legitimação em Weber? Em Marx, as idéias aparecem sob a forma de ideologia na medida em que existe uma elevação dos interesses particulares em status de universalidade, num domínio das idéias das classes dominantes - idéias que dominam determinada época e que ocultam o conhecimento verdadeiro do conjunto de contradições sociais. Existe, portanto, uma polaridade entre verdade e ocultação. A ideologia é um eclipse. Em Weber, como em Marx, o conhecimento nunca é separado do agente, em verdade, de uma combinação de afinidades ou tensões entre diversas esferas de sentido em que o agente transita (esfera política, econômica ou religiosa, dentre outras) e que se combinam antes de tudo a partir do conjunto de orientações que assumem os interesses materiais - que são realizações específicas das necessidades humanas perante um universo de luta, poder e dominação.

Weber afirma de forma muito clara que são os interesses materiais e ideais que orientam a ação dos homens e que não existe uma oposição entre verdade e ocultação e sim a seleção das idéias e das ênfases de significação pelos interesses.

É o momento de retomarmos a imagem dos manobristas de linha de trem, pequeno trecho que faz parte da “Introdução” (*Einleitung*) à “Ética econômica das religiões mundiais” (1989a):

Não as idéias, mas os interesses (materiais e ideais) é que dominam diretamente a ação dos homens. O mais das vezes, as ‘imagens de mundo’ criadas pelas ‘idéias’ determinaram, feito manobristas de linha de trem, os trilhos nos quais a ação se vê empurrada pela dinâmica dos interesses. (WEBER, 1989a, p. 101).

Direcionamento: se as imagens de mundo criadas pelas idéias orientam os trilhos nos quais os interesses se direcionam, por outro lado, as camadas sociais e suas necessidades advindas da realidade total de vida o fazem com os ideais, direcionando algo diverso: ênfases valorativas que fornecem e direcionam determinada ética de convicção, exprimindo em valores necessidades outras.

É uma “jaula de ferro” que aprisiona as idéias. É interessante fazermos uma referência a Nietzsche, aquele da “Genealogia da moral” e de “Sobre a verdade e a

mentira no sentido extra-moral” (1978c), pensador obcecado pela denúncia da moral como falsidade, denunciador da ética: não só o pensamento é um logos assentado no irracional, levado pela correnteza dos afetos de comando, como também o repertório significativo das convecções éticas é desvelado por seu conteúdo latente. A atitude de idealizar é falsificação. Mais do que isso, Nietzsche fornece um ponto de vista crítico em relação aos valores construídos como virtudes. Isso está presente em Weber quando este analisa o envolvimento das diversas éticas de virtude com interesses materiais, como veremos no quarto capítulo. Aqui, as idéias estão presas aos interesses, apontando para a falsificação.

Uma nova comparação com Marx é importante para a argumentação. Trata-se do papel manipulador das idéias. Se para Marx algumas idéias colocam-se como um véu ou névoa que impede a visão das contradições, opondo verdade e mentira, para Weber, as idéias se inserem em cursos de legitimação de interesses numa elevação às formas do ideal e das convicções últimas de valor - numa proporção variável de interesses materiais e de ideais. Trata-se de um entrelaçamento entre interesses materiais e éticas de convicção.

Entretanto, o ideal sempre possui alguma autonomia, sua legalidade própria, que não é senão a operação de elevação que sublima a condição do sujeito para uma ordem última e, aqui, reside uma semelhança com a universalização dos interesses particulares presente no conceito marxiano de ideologia.

É apenas uma semelhança, mesmo porque Weber rejeitaria a oposição verdade e ocultação, que se move num eixo ontológico orientado pelo pressuposto de que existe uma concepção verdadeira, que capta através do movimento do pensamento, o movimento do real. Weber nos coloca um universo de luta de concepções últimas de valor que opõe idéias e ideais, luta arraigada no repertório de atribuição de posições ligadas a interesses materiais e ideais - numa equivalência de visões de mundo particulares em que não existe uma delas que seja a verdadeira.

No entanto, aquela que é a dominante em determinado tempo pode se impor às demais e formar uma “constelação da alma” que se alastre para os demais grupos e indivíduos e forme um espírito do tempo. Os estudos empíricos comparados de Weber em sua Sociologia da Religião nos permitem observar, dentre os recortes que estabelece, o Ascetismo Intramundano como exemplo de legitimação de interesses materiais operada pelos grupos sociais portadores destas formas de religião.

Retomando o tema da ideologia, gostaríamos de recuperar uma observação fundamental de Marx e Engels, em “A ideologia alemã” (de 1845 e 1846); aponta-se a necessidade de:

[...] não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. E mesmo as fantasmagorias existentes no cérebro humano são sublimações resultantes necessariamente do processo de sua vida material, que podemos constatar empiricamente e que repousa em bases materiais. Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não tem história, não tem desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (MARX, ENGELS, 1998, p. 19-20).

Fantasmagorias sem história, sem desenvolvimento, sem autonomia: puros produtos dos desenvolvimentos das relações sociais. Mas não menos dotadas do poder de revelar escondendo e camuflando, dirigindo entendimentos distorcidos do mundo de onde se originam. Pura cognição defeituosa. Sobre este particular, Weber nos mostra um cenário semelhante, no entanto com diferenças destacadas, seja quando observa a legalidade própria, mesmo das idéias mais carregadas por subordinações externas, seja quando não lhes delega este papel de cognição ilusória e sim promotora de significação particular, à luz das posições que precisa defender.

Outras questões levantadas por Mannheim devem ser enunciadas. Uma delas é o fato de que a descoberta de raízes social-situacionais do pensamento incorpora a forma de desmascaramento. O conceito de ideologia trabalhado pelo autor aponta a circunstância de que esta comunidade de conhecer, erigida do subconsciente, é caracterizada pelo fato de que “os grupos dominantes podem, em seu pensar, tornar-se tão intensamente ligados por interesse a uma situação que simplesmente não são mais capazes de ver certos fatos que iriam solapar seu senso de dominação” (MANNHEIM, 1968, p. 66). Além disso, o conceito de ideologia opera certo

ceticismo sobre as idéias e representações, algo próximo às distorções e mentiras conscientes, semi-conscientes, quando não dissimuladas. Neste sentido, as idéias são encaradas como disfarce mais ou menos consciente da natureza real de uma situação. Idéias como interesses disfarçados, “idéias farsantes”.

A passagem para o conceito total de ideologia mannheimiano incorpora o conjunto de opiniões, declarações, proposições e o sistema de idéias, não tomados por seu valor aparente, mas interpretados à luz da situação de vida de quem os expressa. Em suma, quando estamos falando de ideologia restrita ou total, a questão é saber, respectivamente, se as idéias isoladas ou a mentalidade inteira é ideológica. Quando se trata de mentalidade, o que está em jogo é a difusão para uma visão social de mundo comum a determinada época e presente em inúmeros grupos sociais, uma visão de mundo [*Weltanschauung*].

A ideologia, segundo o autor, pode ser parcial ou total, restrita ou genérica. Na primeira subdivisão, o que está em questão é saber se idéias isoladas ou a mentalidade inteira é ideológica, se a situação social interfere apenas no nível psicológico (subjetivo) ou se abarca também a esfera noológica (totalidade cognitiva). Na segunda subdivisão, o que está em jogo é saber se o pensamento de todos os grupos (inclusive o nosso) é socialmente determinado, ou seja, trata-se da possibilidade de universalização desta tese.

Em síntese: caso a resposta à segunda subdivisão seja afirmativa, toda a teoria social pode ser incluída na concepção genérica de ideologia? Novamente, a resposta de Mannheim é positiva, ou seja, o pensamento de todos os grupos é socialmente determinado e aqui reside o pressuposto da Sociologia do Conhecimento.

A respeito do tema da falsa consciência, um tipo de questão muito importante é o de como e sob que forma a vida intelectual em dado momento histórico se relaciona com as forças políticas e sociais existentes, acrescido do fato de que os sujeitos estão submetidos ao contínuo processo de transformação histórica. O tema da falsa consciência (*falsches Bewusstsein*), que aponta para a distorção e falsificação ou mesmo ao erro cometido pelo processo de pensamento, nasce desta condição histórica do conflito político que se realiza como conflito de idéias. Na situação de discussão política, o que entra em jogo é a depreciação da validade do pensamento do adversário, que passa a ser considerado irrealístico com relação a sua prática, ou com seus interesses não diretamente visíveis no nível discursivo.

Por outro lado, não deixa de ser importante que o pensamento utópico possui outra localização do ponto de cegueira, pois é condicionado na circunstância de que certos grupos oprimidos estão intelectualmente tão firmemente interessados na destruição e na transformação de uma dada condição da sociedade que, mesmo involuntariamente, somente vêem na situação os elementos que tendem a negá-la. Seu pensamento é incapaz de diagnosticar corretamente uma situação existente da sociedade. Eles não estão absolutamente preocupados com o que realmente existe; antes, em seu pensamento, buscam logo mudar a situação existente. Seu pensamento nunca é um diagnóstico da situação, somente pode ser usado como uma orientação para a ação. Na mentalidade utópica, o inconsciente coletivo, guiado pela representação tendencial e pelo desejo de ação, oculta determinados aspectos da realidade e volta as costas a tudo o que pudesse abalar sua crença ou paralisar seu desejo de mudar as coisas. Este é o outro lado da moeda, afirma Mannheim.

Quando o autor se refere ao inconsciente, e nesta referência trabalha o nível involuntário do sujeito enquanto uma restrição cognitiva, nos permite pensar na ocultação da capacidade de percepção que ocorre em função da localização inconsciente de obstáculos cognitivos. Esta localização inconsciente - um irracional do pensamento racional - é condicionada socialmente, em função dos trânsitos específicos do sujeito dentro dos grupos sociais. Em síntese:

A ontologia que implícita ou inevitavelmente constitui a base de nossas ações, mesmo quando não desejamos acreditar nisso, não é algo a que se chegue por um anseio romântico e que impomos arbitrariamente à realidade. Marca o horizonte dentro do qual se situa o nosso mundo de realidade e que não pode ser afastado simplesmente com o rótulo de ideologia. [...] A exposição dos elementos ideológicos e utópicos do pensamento só tem eficiência em destruir as idéias com as quais não nos identificamos muito intimamente (MANNHEIM, 1968, p. 114).

A impressão geral do problema é a de que possuímos apenas um sistema de pensamento, um cosmos pessoal de que não podemos sair. É como se pudéssemos tomar conhecimento de outros sistemas e pensar em termos da relação entre seus constituintes básicos ou avançados, mas nunca mergulhar nas formas mais profundas de sentir e experimentar o mundo tal como faz aquele que pertence a outro sistema, pois não conseguimos abandonar nossos operadores mais inconscientes, os mais duradouros no molde da constelação de nossa alma.

O sistema de pensamento, articulado agora segundo princípios de coerência racional e sistemática de idéias, é integrado sistematicamente, com suas ênfases interpretativas, inclusive. A partir dele, todo o “modo de ver” de determinado grupo promove uma reconstrução da base teórica sistemática subjacente aos juízos isolados do indivíduo “e o aparato conceitual mover-se-ia entre a mentira e o erro, numa atmosfera psicológica do engano”, mesmo que não deliberado, ou seja, subconsciente ou inconsciente.

Quando nos remetemos a Weber, fica claro que esta parte da sustentação e elevação dos interesses materiais, operando sempre no nível dos grupos a partir de uma operação consciente, precisamente porque o que está em jogo é a seleção e a interpretação de determinadas idéias. Mannheim avança no ponto de que a incapacidade dos grupos de “enxergar” o que não está contido em sua seleção e interpretação provém do inconsciente coletivo de sua maneira de pensar. Além disso, este acrescenta que a legitimação dos interesses sociais, é oriunda das perspectivas sociais, do conjunto existencial e situacional em que o sujeito se encontra.

Trata-se de uma forma de condicionamento histórico específico das idéias pelos interesses materiais e ideais, que pode significar uma dose relativamente alta de enclausuramento, na medida em que condiciona o universo do conhecimento possível sob todas estas circunstâncias. Certamente existe uma proporção desta mundanidade no movimento do pensamento, que reverbere em suas especificidades, seja na produção artística, científica e religiosa. Este é um pressuposto de nossa hipótese central. As palavras ditas por Hamlet “eu poderia viver recluso numa casca de noz e me considerar o rei do espaço infinito”, imortalizadas por Shakespeare, respondem a isso tentando imprimir uma ruptura, um tipo de fuga, uma sublimação da condição existencial do sujeito. A questão é o que esta sublimação carrega, entretanto, esta dimensão de elevação é um dos combustíveis que mais alimentam a vida religiosa, uma busca do além que é criada na atmosfera de nosso aquém, de nosso mundo histórico e social. Não deixa de ser interessante, mas todas as religiões de salvação dão uma resposta que pretende satisfazer a angústia da morte do indivíduo e de tudo que o cerca. São demasiado humanas, diria Nietzsche. Acrescente-se a esta solução, o fato de que as formas de se atingir os tipos de salvação propostos muitas vezes implicam em determinada ética que reforça determinado conjunto de relações sociais, e que imprime uma

orientação prática na vida cotidiana que reforça sua respectiva estratificação econômica e sua distribuição do poder - éticas de “agarramento” aos grupos sociais existentes (Confucionismo e mandarins) ou a classes sociais (Protestantismo Ascético e burguesia).

Estamos situados historicamente de forma quase sempre inultrapassável. É um enunciado muito próximo do enunciado com que definiremos o Relativismo, qual seja: a produção de conhecimento contém uma referência direta ao observador que é inultrapassável. A relação intrínseca com o esquema weberiano se dá na medida em que este também postula um claro limite para a produção de conhecimento: o conjunto de limitações do sujeito, seja de espaço e de tempo, ou do vasto conjunto que formata sua história, sua localização. Chega a surpreender para quem produziu uma obra considerada monumental, porém a lógica weberiana é uma lógica da fragilidade do conhecimento humano perante o mundo (vimos isso detalhadamente). Não se trata do fato do homem se situar em termos de espaço e de tempo apenas, mas do que isto implica, ou seja, de ser e de estar situado historicamente, no sentido de que os sistemas de pensamento são e estão cravados no conjunto de interesses cognitivos configurados em cada momento, do fato de que as posições perante os problemas, quando não os próprios problemas, serem os problemas de determinado tempo e de determinadas coletividades e de aparecerem sob a forma de determinada visão de mundo (*Weltanschauung*) e em uma situação existencial histórica particularizada, que, como tal, também é situada em termos de pertencimentos a grupos, classes e espaços sociais - dimensões que determinam os tipos de problemas práticos que florescem nestes universos mais específicos.

Trata-se de um fluxo complexo, de sujeito e de objeto de conhecimento e a reflexão que Max Weber realiza a respeito das condições de possibilidade de conhecimento nas Ciências Sociais - no interior desse fluxo - nos permite afirmar que as idéias perdem autonomia lógica na exata proporção de tudo o que não pode ser isolado na episteme, perdem autonomia para tudo o que está no processo de formação de um sujeito historicamente e sociologicamente orientado - sua situação existencial. Eis aí, uma primeira aparição de nossa hipótese epistemológica.

Trata-se de uma característica que define as Ciências Sociais como um tipo de reflexão não apenas sobre uma realidade submetida ao devir, que sempre repõe realidades, contornos, fenômenos e problemas novos à reflexão - ou seja, que repõe o campo de formação dos objetos de conhecimento - mas que também cria, destrói

e recria todo o repertório cognitivo de transformação reflexiva do mundo social em pensamento – realizada pelos sujeitos do conhecimento. É uma característica que define ciências ligadas à concretude histórica e social, de conjuntos de conhecimento criados para pensar estas concretudes e os seus problemas, numa rejeição do tipo de abstração generalizante.

Esta condição fundamental faz das Ciências Sociais um tipo de autoconsciência social, uma espécie de ponto nevrálgico da distribuição social do conhecimento que pode, inclusive, superar as formas parciais com que os demais grupos e indivíduos transitam na repartição do conhecimento socialmente produzido pela própria reprodução da vida social. É um ponto nevrálgico, pois incorpora diversas destas perspectivas parciais, visões e pontos de vista muito separados - cada qual ressaltando determinados aspectos em detrimento de outros. Basta afirmar que uma investigação sobre os problemas inerentes à modernidade e à especificidade do capitalismo, realizada por investigadores de diferentes tendências - um anarquista, um comunista e um nacionalista - ganharia contornos irreduzíveis e teses idiossincráticas, porém, cada qual desenvolveria com muito mais riqueza os pontos de fraqueza da perspectiva adversária. E desenvolveria estes pontos como superação do adversário, cada qual tentando minimizar as suas próprias fragilidades. O debate não teria fim e a luta permaneceria a mesma, decerto não para sempre, mas certamente até o tempo de vida dos debatedores e de seus sistemas de pensamento. Porém, questão de maior importância, este “politeísmo” ilumina porções diferentes dos mesmos problemas (resultado da exploração de fraquezas alheias) e a somatória de conhecimentos produzidos é superior àquela que é produzida pelos próprios sujeitos sociais, pois estes, muito mais facilmente, ficam presos nas parcialidades que compõem sua situação social prática - ficam presos na porção disponível de conhecimento socialmente distribuído nas práticas sociais, ficando muito próximos da pura legitimação de sua vida prática. O intelectual também o faz, porém, por questão de ética profissional, tem de declará-lo e é contra a hipocrisia daqueles que apresentam como conhecimento empírico suas idiossincrasias pessoais e políticas que Weber se enfurece. Os domínios do saber das Ciências Sociais nasceram, portanto, como observatórios sociais voltados à reflexão da sociedade mesma que os criou - a européia, do século XIX, estremecida pelos choques da modernidade capitalista. É por isso que as idéias perdem autonomia lógica, pois não existe um mundo objetivo em que se situa um

conhecimento puro, sem as interferências de todo um mundo de concretude histórica e social, pois aqueles que estão inseridos nas Ciências Sociais têm de levar em consideração sua própria condição histórica e existencial. Novamente, um problema de autoconsciência ligado à concretude do sujeito, uma contribuição positiva que a ciência traz aos homens no sentido de lhes fornecer clareza sobre os meios e os fins para se atingir determinadas metas ideais, como afirmou Weber na “Ciência como vocação”.

No entanto, existe outro tipo de problema. No mundo humano também existe uma limitação da imobilidade, o homem encontra-se fixo em uma visão social de mundo que nasce e que morre, num espetáculo entre o vir-a-ser e o deixar-de-ser de sociedades, acontecimentos e sistemas de pensamento. Portanto, a referência à fixidez do homem em seu momento histórico existencial, embora fundamental, é superável. Ao contrário de nossa fixidez astronômica, parte de nosso enraizamento histórico pode ser superado.

3.5 A SITUAÇÃO HISTÓRICA E EXISTENCIAL DO SUJEITO E O PROBLEMA DA NEUTRALIDADE VALORATIVA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Na produção de conhecimentos pelas Ciências Sociais, é possível e desejável superar a situação histórica e existencial do sujeito? No esquema weberiano, a resposta é paradoxal: é possível e desejável e, sob outros ângulos, impossível e indesejável, tudo depende de decompor os enraizamentos da situação histórica e existencial do sujeito e observar como eles operam ao mesmo tempo por dentro da atividade de conhecimento que se quer obter.

As reflexões de Weber fornecem caminhos para que o pensamento, bem como a prática científica e docente superem a acidez e asfixia destes universos que criam os seres humanos em suas dimensões históricas e existenciais. Não se trata de escapismo, sob hipótese alguma, mas sim de reconhecer e distinguir com clareza o que compõe o pensamento, como as formas de enraizamento moral e as convicções últimas de valor, buscando a autonomia do pensamento em relação às opiniões e juízos de valor e às éticas de convicção e juízos estéticos que também compõem e orientam a conduta de vida. É também uma separação entre ensinar e pregar. O intelectualismo da ciência é uma ordenação do mundo construída somente a partir de uma libertação parcial desse mundo. Libertação parcial, em que o pensamento não deixa de ser orientado em função de problemas, temas e formas de significação cravados em sujeitos e seus momentos (aprisionamento necessário nas Ciências Sociais e no esquema weberiano), mas que se livra particularmente dos formatos morais que assumem estes problemas, temas e formas de significação – liberta-se destes na proporção de tomá-los como um ponto de vista de orientação perante os problemas e não na redução ao que eles devem ser.

Uma parcela significativa desta libertação do pensamento é a separação entre ser e dever ser - em que o dever ser é entendido como uma limitação da capacidade de reconstrução e de ordenação do nível empírico pelo pensamento, presente no afastamento de Weber de tentativas de se pensar a tendência de superação iminente do estado de arranjo do que existe, sob a lógica dialética de sua superação. É uma ruptura com qualquer imaginação do que venha a ser, num distanciamento da utopia.

Noutro nível, trata-se de uma libertação do enraizamento moral do sujeito (que também compõe sua situação histórica e existencial) que exclui tudo o que toca

à forma como se deve viver a vida e também uma separação entre o intelectualismo e a utopia, que exclui o repertório da imaginação de formas sociais alternativas, sobretudo a emancipação social, em detrimento de descrever apenas o que as coisas são, por mais que isso seja duro e que contrarie nosso senso do que é desejável.

Uma importante aproximação entre Weber e Mannheim, que demonstra a influência que o primeiro exerceu sobre o segundo, encontra-se no problema da autoconsciência que a ciência fornece. Sendo assim, o que Mannheim aponta a respeito de que quanto se vive com o inconsciente à mostra conquista-se a condição da autoconsciência científica, Weber o coloca a partir da capacidade de reconhecimento de fatos que são desagradáveis para cada opinião.

O tema da neutralidade valorativa (*Wertfreiheit*), recorrente na reflexão weberiana, inclusive sob formas normativas, aconselha a que se mantenha uma constante vigilância sobre os pontos de vista humanos (necessários e desejáveis), controlando algumas de suas expressões idiossincráticas, freando preconceitos e excluindo os juízos de valor (o indesejável a partir dos enraizamentos históricos e existenciais). Em resumo: partes destes vínculos da situação existencial do sujeito devem ser (ao menos na tentativa) descentradas. Mesmo porque Weber teve de lutar contra abusos ideológicos presentes no período antecedente à primeira guerra mundial, como o expansionismo representado pelo Pangermanismo e o ambiente de histeria que culminou nas “idéias de 1914”. Sua idéia parece ser a de que se possa atingir um equilíbrio entre as tendências internas (interesses pessoais e pulsões), as tendências externas (visão social de mundo) e aproveitar aos limites os pontos de vista assumidos, num domínio de si. A busca de resultados universais é o alvo. Sendo assim, os valores últimos, as preferências e valorizações, os interesses e as aspirações ideais, devem ter sua influência no conhecimento conscientemente destacada, já que talvez sejam inevitáveis.

Como afirmou Nietzsche em “A Gaia Ciência” (1978b):

“O andarilho” fala. - Para ver uma vez com distância nossa moralidade européia, para medi-la com outras moralidades, anteriores ou vindouras, é preciso fazer como faz um andarilho que quer saber a altura das torres de uma cidade: para isso ele deixa a cidade. “Pensamentos sobre preconceitos morais”, caso não devam ser preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição fora da moral, algum além de bem e mal, ao qual é preciso subir, galgar, voar

- e no caso dado, em todo caso, um além de nosso bem e mal, uma liberdade diante de toda “Europa”, esta última entendida como uma soma de juízos de valor imperativos, que nos entram na carne e no sangue. Querer partir precisamente nessa direção, é, talvez, um pequeno disparate, um bizarro, irracional “tu tens de” - pois também nós, os conhecedores, temos nossas idiossincrasias da “vontade não livre” - : a questão é se se pode efetivamente ir nessa direção. Isso dependeria de múltiplas condições; no principal, a pergunta é quão leves ou quão pesados nós somos, o problema do nosso “peso específico”. É preciso ser muito leve para levar sua vontade de conhecimento até uma tal distância e como que para além de seu tempo, para se criar olhos para a supervisão de milênios e ainda por cima céu puro nesses olhos! É preciso ter se desvencilhado de muito daquilo que, precisamente a nós, europeus de hoje, oprime, entrava, mantém abaixados, torna pesados. O homem de um tal além, que quer discernir as mais altas medidas de valor de seu tempo, precisa, para isso, primeiramente “superar” em si mesmo esse tempo - é uma prova de sua força - e, conseqüentemente, não só seu tempo, mas também a má vontade e contradição que ele próprio teve até agora contra esse tempo, seu sofrimento com esse tempo, sua extemporaneidade, seu romantismo... (NIETZSCHE, 1978b, p. 222).

Trata-se da insistência de Nietzsche em valorizar a busca do “espírito livre” e a matriz desta concepção é o valor da busca da verdade, o valor de propor questões e construir afirmações de caráter universal, e até mesmo, de dizer o que nenhum outro ser humano disse antes e, principalmente, de se livrar da carga moral que condiciona todo o pensamento, ir além da esfera dos valores, superá-la, pensar acima e independentemente dela. Esta característica separa Nietzsche de Weber, porque o último reconhece a importância dos valores como eixos de conhecimento.

Por outro lado, Weber reiteradamente afirmou que a intromissão de qualquer juízo da ordem do “dever ser” bloqueia a busca de conhecimentos válidos e facilmente se transforma em legitimação de interesses disfarçada de conhecimento científico, ou ideologia (no referencial marxiano).

Isto significa um reconhecimento do intelectual como um sujeito historicamente referido, enquanto uma totalidade que envolve três instâncias entrelaçadas, quais sejam: o lócus objetivo (razão formal e método científico); a dimensão subjetiva (ênfases hierárquicas de significação e juízos normativos); e o conjunto de interesses cognitivos mais ou menos articulados aos interesses materiais ou ideais historicamente situados no intelectual.

A metáfora da incessante luta entre deuses e demônios, que sintetiza o politeísmo e o conflito de valores; o capital conceitual em torno da “relação com

valores”, das “idéias culturais de valor” e dos “pontos de vista” irreconciliáveis; o fato de que a atividade no campo das Ciências Sociais sempre se realiza de forma a que o “aparelho intelectual [...] que correspondia ao estado do conhecimento e à orientação assumida pelos interesses [...] encontra-se em contínuo confronto com tudo o que podemos e queremos adquirir quanto ao conhecimento novo da realidade” (WEBER, 1988a, p. 207) demonstram precisamente isto: que as idéias, do ponto de vista epistemológico, perdem autonomia lógica enquanto visão explicativa do mundo na medida em que possuem um conteúdo histórico e existencial na proporção dos interesses que carregam dentro de si. Esta proporção é inultrapassável e sua medida é a medida do relativismo do pensamento sob seus enraizamentos - tal como as outras dimensões que esboçamos acima - cada uma delas possui proporções não superáveis, nas diversas faces do destino.

Podemos afirmar que a Epistemologia weberiana destaca a construção e ordenação seletiva das idéias pelos interesses cognitivos que os sujeitos constroem e mobilizam a partir da significação que atribuem aos problemas de seu tempo, numa resposta a estes (o que é um enraizamento histórico desejável) sendo que o conhecimento histórico e sociológico é inequivocamente parcial e situado.

É o momento de fazer emergir outro de nossos interlocutores, Japiassu, em “O nascimento e a morte das ciências humanas” (1982). Sua afirmação é a de que:

O problema epistemológico das ciências humanas consiste em saber se podemos excluí-las de toda assimilação aos modelos explicativos das ciências naturais ou se devemos fazer uso de outros modelos. Na origem desse problema encontra-se a identidade do sujeito científico com o objeto de estudo. O que se afirma é que a situação existencial desse sujeito não pode ser posta entre parênteses. A situação é a seguinte: de um lado, os fenômenos a serem estudados só podem ser atingidos através da compreensão que deles tem o sujeito; e tal compreensão é determinada pelo conjunto da situação existencial do sujeito; e é essa situação que ele tenta compreender; do outro, o sujeito modifica o objeto de seu conhecimento, pois o conhecimento que ele adquire dele mesmo enquanto objeto vai transformá-lo enquanto sujeito e enquanto objeto. Assim, no processo de conhecimento das ciências humanas há uma circularidade. A realidade humana é constituída de uma mistura inextricável de fatos de consciência e de situações objetivas. (JAPIASSU, 1982, p. 160).

A afirmação de que “a situação existencial desse sujeito não pode ser posta entre parênteses” é exatamente o que se passa na epistemologia weberiana, que reconhece o ato de tomar posições e lhes conferir sentido, que reconhece as

valorizações e os pontos de vista, em resumo: uma ruptura epistemológica que põe em nítida evidência o sujeito do conhecimento em sua totalidade, justamente na medida em que, no terreno das Ciências Sociais, os seus elementos historicamente condicionados tornam-se também condição de conhecimento, no que se refere ao direcionamento histórico específico dos interesses na formulação de problemas.

Sendo assim, o tipo de atividade intelectual destas ciências é repleto de orientações inconscientes do observador/sujeito, de raízes sociais e éticas, e, por fim, de tensões entre a incorporação dos diferentes estratos sociais na *intelligentsia*. Neste particular, podemos observar uma semelhança entre Japiassu (1982) e Mannheim (1968), sobretudo quando o primeiro, num momento bem posterior, afirma que o conjunto da situação existencial do sujeito é inseparável do tipo de conhecimento produzido pelas Ciências Humanas, o que implica, voltando ao ponto específico, na impossibilidade de um sujeito abstraído do conjunto de sua situação existencial. O ponto de vista genético, a gênese social do pensamento, é fundamental.

A metáfora weberiana do politeísmo de valores e da luta entre diferentes deuses, e as imagens que suscita, incide neste ponto. O sujeito é situado no conjunto de sua situação existencial, localizado numa constelação histórica; é condicionado e possui uma orientação valorativa - “o espelho da alma”, outra imagem weberiana - e sua dimensão situada demarca seu trânsito de pensamento, seja tematicamente, seja em termos dos problemas.

Vivemos pouco e a forma como vivemos nos situa demasiadamente. Esta condição efêmera compõe o inultrapassável da situação histórica e existencial do sujeito.

4 CAPÍTULO III

UMA CONDIÇÃO INSUPERÁVEL - O RELATIVISMO E A RELATIVIDADE COMO EIXOS EPISTEMOLÓGICOS

Neste capítulo daremos seqüência ao problema da perda de autonomia lógica das idéias, o que implica no fato de que o conhecimento somente pode ser situado em função de orientações específicas. Trata-se do que Mannheim chamou de conhecimento *situacional* – aquele que somente pode ser formulado com referência a situações determinadas, configurando a observação possível.

Começamos com uma apresentação da Relatividade de um pondo de vista astronômico, orientando-nos pela pergunta: qual é nossa situação de observadores e como ela define o conhecimento possível? Trata-se do papel fundamental do referencial e do enclausuramento astronômico.

Na seqüência, num exercício de demonstração desta idéia, realizamos uma discussão sobre os processos de ordenação do tempo enquanto construções coletivas que dependem de referenciais estabelecidos. Para tanto, realizamos uma interlocução entre Elias (em seu ensaio “Sobre o tempo”) e Merleau Ponty (em seu ensaio “Einstein e a crise da razão”), tendo como eixo o debate entre Einstein e Bérgrson, debate que opõe posições, respectivamente, entre o tempo físico que o primeiro impõe como o único cientificamente válido e o tempo vivenciado, que o segundo destaca como uma construção pré-existente às verdades físicas, ignorado por estas.

O ponto alto do capítulo é a tentativa de demonstrar que Weber e Einstein partem de pressupostos semelhantes no que se refere a determinar as condições elementares de conhecimento. O que os dois têm em comum é a necessidade de ancorar o conhecimento possível como aquele que depende da situação do observador, muito embora este seja definido de forma alternativa.

4.1 O ENCLAUSURAMENTO ESPAÇO TEMPORAL DA RELATIVIDADE

Partamos de uma constatação importante: a Relatividade em física implica uma nova forma de conceber o papel do sujeito na produção da descrição do mundo circundante. Trata-se de uma forma de recolocar o centralismo humanista na produção dessa descrição, no sentido de que o homem é integrado ao mundo circundante e de que esta integração é inseparável do conhecimento possível, ou, em outras palavras, de que interfere diretamente na produção do conhecimento; no entanto, é um humanismo que, para o bem da verdade, apenas retém uma condição dos humanos: seu enclausuramento espaço temporal, o resto é descartável. Evidentemente houve outros momentos em que o homem coloca-se como centro das coisas. O Renascimento é um destes momentos, na primeira ruptura com o centralismo teológico; a assim conhecida revolução copernicana (Aristarco de Samos fizera o mesmo muito antes), que fez do movimento da terra o responsável pelo giro da abóbada celeste, foi outro momento de centralismo humanista; a revolução kantiana por meio da ordenação cognitiva em posse do sujeito transcendental também; de forma similar, a história do pensamento astronômico nos mostra inúmeras formas de centralismo, em que os homens medem e descrevem os objetos celestes pautados por uma analogia com suas próprias formas de organização espacial.

Voltando ao ponto, a Relatividade demarca o papel do sujeito no momento preciso em que o situa em termos de dois eixos fundamentais: espaço e tempo. Toda observação possível do cosmos não pode ser senão situada espaço-temporalmente e é apenas isso que se exige deste centralismo humanista. Estar situado em termos de tempo e de espaço significa não poder estar senão em um lugar e em um tempo, o que significa uma verdadeira coação e limitação cognitiva, de um sujeito em nada onipresente. Uni-presença ou enclausuramento astronômico que jamais nos permite, enquanto seres físicos situados, a onipresença, poder estar em todos os lugares, este atributo que sempre lançamos para reverenciar o conhecimento absoluto.

Estar apenas em um lugar e em um tempo significa que, de alguma forma, isso colocar-se-á como intrínseco à produção de conhecimento. Esta forma é a de um conhecimento espaço-temporal, um conhecimento situado, localizado, produto desta coação. Por que é assim? Por causa de uma descoberta ocorrida por volta de

1676, misteriosamente incorporada na teoria cosmológica somente no contexto da Relatividade, que é a o limite da velocidade da luz. O fato da velocidade da luz não ser infinita gera pelo menos duas implicações fundamentais, uma em termos de tempo, outra em termos de espaço.

Exploremos um pouco isso, começando pelo tempo. Hoje sabemos que a velocidade de propagação da luz não pode ultrapassar os cerca de trezentos mil quilômetros por segundo, algo próximo do valor obtido em 1676. Em distâncias astronômicas este dado cria uma relação muito interessante com nossas percepções de tempo. Quando observamos nossa Lua, em qualquer uma de suas fases, temos uma defasagem de aproximadamente um segundo, dado que ela dista aproximadamente trezentos e oitenta mil quilômetros de nós, defasagem que implica estarmos observando-a a um segundo no passado. O mesmo raciocínio se aplica aos objetos errantes vizinhos, como os planetas ou o Sol, que distam na casa dos milhões de quilômetros (planetas interiores e o Sol) e bilhões de quilômetros (a partir de Saturno). Observar estes objetos é também estar em contato com alguns minutos de defasagem no tempo, melhor dizendo, em defasagem em relação aos nossos marcos de contagem da duração quando situados em nosso tempo presente - em que toda observação é simultânea e onde o tempo presente é dominante. Caminhemos. Próxima Centauri, na constelação do Centauro, estrela localizada num sistema orbital tríplice, juntamente com Alfa e Beta Centauro, é a estrela mais próxima de nosso Sol, distante de nós aproximadamente quatro anos-luz e invisível a olho nu. Podemos facilmente observar sua companheira, Alfa Centauro, que é a estrela mais forte, um pouco à esquerda do Cruzeiro do Sul, que dista pouco mais de quatro anos-luz de nós, ou ligeiros quarenta trilhões de quilômetros. Observar esta estrela é saltar para quatro anos no passado. Portanto, e em resumo, nosso velho ditado que dizia que olhar para o céu é olhar para o passado, tem de ser aperfeiçoado. Observar o céu é olhar para os passados, numa fascinante coleção de momentos do tempo, passados de grandezas diferentes, de profundidades diversas. Se transportarmos o raciocínio para o número de estrelas que enxergamos sem o auxílio de instrumentos e de uma mesma posição na Terra, aproximadamente duas mil, temos então dois mil momentos no passado, vistos de nossa situação de observadores. Portanto, segue outra conclusão: estes mergulhos na profundidade do passado são nossa medida. Nós medimos isso e se estivéssemos em outra situação de localização, as medidas de tempo dos mesmos objetos seriam

fundamentalmente diferentes. Isso também se aplica para qualquer evento distante, dentro ou fora da galáxia: eles jamais serão simultâneos para observadores longinquamente separados no espaço-tempo, pois se a informação chega a observadores situados à distância em tempos diferentes isso significa que suas formas de contabilizar o passado são inteiramente situadas e particulares. No entanto, são inteiramente válidas e equivalentes, numa covariância dos sistemas de medida em que todas as escalas de medição do tempo de um mesmo evento são relativas e verdadeiras. Segundo Bertrand Russel, em seu formidável livro intitulado o “ABC da relatividade” (2005): “o que até hoje consideramos propriedades espaciais e temporais das ocorrências físicas em grande parte dependem do observador; apenas um resíduo pode ser atribuído às ocorrências em si mesmas” (p. 37)

Não podemos, portanto, dizer de maneira inequívoca que eventos em lugares distantes são simultâneos [...] Talvez a questão do tempo em lugares diferentes seja o aspecto da teoria da relatividade que mais desafia a nossa imaginação. Estamos habituados à idéia de que tudo pode ser datado. [...] A consequência é que o tempo cósmico universal, que antes nos parecia um ponto pacífico, não é mais admissível. Para cada corpo os eventos em sua vizinhança seguem uma ordem temporal definida; podemos chamar isso de o tempo próprio desse corpo. Nossa experiência pessoal é governada pelo tempo próprio de nosso próprio corpo. Como todos nós permanecemos quase estacionados sobre a Terra, os tempos próprios de diferentes seres humanos coincidem [...]. (RUSSEL, 2005, p. 51-52).

Esta demonstração da impossibilidade da simultaneidade à distância é a base da teoria da Relatividade especial, que Einstein lançou em 1905, em um dos artigos que publicou naquele ano, intitulado “Sobre a eletrodinâmica dos corpos em movimento”. Trata-se de uma expressão particular do Relativismo epistemológico, sustentada a partir da condição de observação de sinais distantes por observadores também distanciados:

[...] não podemos atribuir um significado *absoluto* ao conceito de simultaneidade, pois dois eventos que vistos de um sistema de coordenadas são simultâneos, podem não ser mais eventos simultâneos quando observados de um sistema que se move em relação ao primeiro (EINSTEIN, 2005, p. 922).

Agora façamos a mesma abertura para o espaço. Desde tempos imemoriais observamos o céu noturno como uma curvatura de forma côncava que nos circunda em todas as direções. Assim, estamos situados espacialmente dentro de uma redoma escura em que as estrelas, os planetas e o braço esbranquiçado de nossa galáxia se distribuem. Esta redoma parece mais uma dimensão de curvatura côncava, um telhado curvo que nos acompanha como acreditavam os egípcios, para quem as estrelas estariam pouco acima da montanha mais alta, bem como toda a cosmologia medieval. Num belo comentário de Timoth Ferris em seu “O despertar na via láctea”, a história da astronomia foi sucessivamente levantando este telhado. De todo modo, além de se distribuírem fixas neste mesmo plano abobadado, também estão “eternamente” cravadas nele, reaparecendo sempre fixas em relação umas com as outras, mantendo até os dias de hoje os mesmos desenhos que os antigos observaram, como assim estarão no futuro distante. Esta distribuição fixa de objetos, ainda nos dias de hoje, serve como orientação observacional (trata-se do conceito de esfera celeste). Entretanto, tal distribuição e tal fixidez são aparências, pois, como sempre indagaram as filosofias do devir, tudo muda e, especificamente para a Astronomia, tudo está em movimento. Mas nunca vemos este movimento e tudo na distância estelar e supra-estelar reaparece repetidamente fixo no lugar (e por isso podemos construir catálogos de posição, distribuição e localização extremamente exatos). Mas porque as estrelas reaparecem fixas entre si se de fato estão em movimento, em várias combinações de movimento segundo aglomerações sucessivas e se nós próprios nos movimentamos? Para responder a isso, basta recorrer a uma simples noção de perspectiva espacial. Nosso movimento de translação em torno do Sol é insuficiente para que possamos ver estes objetos mudarem de posição, dado que sua escala de afastamento é demasiadamente maior do que a nossa mudança de posição anual. Portanto, a rigor, é como se estivéssemos parados. Além disso, nossa duração temporal é muito inferior àquela que seria necessária para, parados, observar as estrelas mudarem de posição, dado que suas separações de distância são enormes em relação às suas velocidades recíprocas de afastamento e para observarmos mudanças de posição teríamos que viver eternidades. Seria como querer mudar a posição em que avistamos duas montanhas que estão uma ao lado da outra à nossa frente e a quilômetros de nós, podendo dar apenas um passo e viver apenas três segundos. Hoje é fácil afirmar que foi por isso que os homens se iludiram com a imutabilidade dos céus, pois

estamos fixos e vivemos pouco para observar as mudanças. O fato é que as evidências observacionais mais simples que podemos realizar apontam para fixidez do céu profundo, de tudo o que não é errante, como planetas, asteróides e cometas, objetos que se movem e que somente podem ser descobertos pela sua variação em relação ao fundo fixo do céu mais profundo. Esta é a base para a descoberta de todos estes objetos errantes.

Sintetizando espaço e tempo: possuímos uma coleção particular de recepção temporal dos eventos, numa visão que alterna profundidades plurais de tempo - sempre referidas a nós - e possuímos um universo visível espacialmente orientado por nossa perspectiva fixa de visão - de acordo com nossa posição. Em resumo: combinar a velocidade finita da luz com o fato de que estamos presos numa situação de espaço e de tempo significa introduzir na Física uma noção humanista do sujeito cognoscente, e, sobretudo, de não desprezar estas condições de situação como dimensões subjetivas. É um humanismo limitado, para o bem da verdade, apenas pelas condições de observadores físicos - de apenas estarmos cravados no espaço e no tempo. Um humanismo simplório para nós, cientistas sociais. Rumando noutra direção, isto implica em concebermos que aqui existe um tipo de objetividade que integra o homem, segundo estes dois atributos, e que não vê a objetividade como exclusão e distanciamento de formas de intervenção direta do sujeito observador. Há um contraste com a concepção recorrente de que o descentramento do sujeito e o seu afastamento do objeto são condições de objetividade. Como afirma Mario Novello, em seu livro “O círculo do tempo” (1997), “toda descrição dos acontecimentos organiza-se numa ordem espaço-temporal, numa visão antropomórfica que permeia nossa descrição da realidade” (p. 13).

Um contraste ajuda a visualizar melhor o que representou a Relatividade. Tomemos uma voz anterior, dissonante, Newton, que escreve em sua obra mais difundida, “Os princípios matemáticos da filosofia natural”, concebido por volta de 1684: “O tempo absoluto, verdadeiro, e matemático, de si próprio, e de sua própria natureza flui igualmente sem consideração por nada externo” (NEWTON, 2005, p. 454). O tempo flui sem consideração pela nossa forma de medi-lo, sem consideração por nós. É um tempo absoluto que possui como único observador possível outro ser absoluto (divindade), que certamente não somos nós, pois “o progresso verdadeiro ou reproduzível do tempo absoluto não é suscetível a nenhuma mudança. A duração ou perseverança das coisas permanece a mesma”

(NEWTON, 2005, p. 455). Newton define a duração temporal tomando por base as ocorrências ou os fenômenos assim que ocorrem, sendo assim, “o tempo avança com exuberante regularidade, com exatamente a mesma velocidade em todos os cantos do espaço. O tempo é um soberano infinito. O tempo é absoluto” (LIGHTMAN, 1993, p. 34). Na epistemologia de Newton, somente Deus pode ser sujeito.

Einstein, bem ao contrário, parte da recepção dos fenômenos à distância, tendo como base uma observação que é definida como impossível, isto é, um tipo de comunicação entre a natureza e quem a descreve. Trata-se de uma descoberta negativa, uma inversão de perspectiva. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers situaram com muita clareza essa revolução epistemológica em seu livro “A nova aliança, metamorfose da ciência” (1997):

[...] as leis de Newton não supunham, em si, que o observador fosse um ser físico; a objetividade era aí definida como ausência de referência, na descrição do objeto, àquele que o descreve. E se imaginarmos inteligências ‘não físicas’ capazes de comunicar a uma velocidade infinita, para esses, cujo ponto de vista tem o caráter absoluto que a antiga objetividade supunha, as leis da relatividade são falsas. (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p. 167).

Tais inteligências “não físicas” capazes de se comunicar em velocidade infinita são atributos que os humanos constroem como caracterização de suas divindades; estas incorporam o infinito e absoluto como característica de distinção, bem ao contrário de seus criadores, daqueles que estão entregues às barreiras da finitude e da efemeridade.

Estas “inteligências não físicas” estão simuladas em um recurso didático construído no observatório astronômico de São Carlos, localizado no centro da cidade, dentro do campus da USP. Trata-se de duas constelações construídas com pequenas esferas prateadas, que representam as estrelas que as compõem. Existem dois conjuntos de orientações espaciais possíveis para enxergarmos as esferas: na primeira orientação estamos parados na posição de visada que representa as estrelas tal como as vemos no céu e reproduz o exato desenho da constelação - a visão é a de que todas elas se encontram em um mesmo plano aparente; na segunda orientação, em que podemos caminhar em volta das esferas e em várias direções, enxergamos as estrelas em posições constantemente variáveis,

o que elimina o desenho da constelação tal como a avistamos da terra. O que ganhamos é uma visão em três dimensões e neste caminhar recriamos a imaginação de uma inteligência não física, porque na simulação dos passos é como se estivéssemos caminhando (para ver as esferas naqueles novos formatos) vários anos-luz, ou trilhões de quilômetros.

Ao simular uma inteligência não física (não situada, solta, desprendida do espaço) desconstruímos a ilusão da esfera celeste enquanto uma abóbada de uma dimensão retorcida que cobre nossas cabeças. Trata-se de outra ilusão de nossa fixidez, pois os objetos estão em proximidades inexistentes, pois se encontram numa profundidade espacial, às vezes muito afastados em anos-luz. Uma inteligência não física consegue viajar a velocidades suficientes para perceber a profundidade do espaço e, ao apreendê-lo em sua totalidade, observar uma flutuação numa escala tridimensional no que se refere ao espaço.

4.2 A RELATIVIDADE COMO PONTO DE VISTA NÃO HUMANO

Bérgson e Einstein entraram em oposição no que se refere ao entendimento do tempo. Que oposição é essa? Prigogine e Stengers (1997, p. 210) demarcam-na. Ocorreu durante o encontro da Sociedade de Filosofia de Paris, em 6 de abril de 1922, quando Bérgson tentou defender, contra Einstein, que a multiplicidade dos tempos vividos coexiste na unidade do tempo real, tentou defender a evidência intuitiva que nos faz pensar que essas durações múltiplas participam de um mesmo mundo. Einstein rejeita “o tempo dos filósofos”, certo de que experiência alguma vivida pode salvar o que a ciência nega.

Merleau-Ponty (1960) no ensaio “Einstein e a crise da razão” apresenta esta oposição como uma luta entre duas maneiras de conceber a relação entre especulação e realidade, ou entre a imagem do mundo e o mundo. Einstein considera a verdade física e a imagem matemática do mundo como eixos por excelência da verdade; por mais que algumas premissas da Relatividade criem paradoxos quando referidas à experiência e percepção dos seres humanos, os mesmos devem ser excluídos, pois são paradoxos que surgem de situações existenciais e de matrizes de percepção e de experiência que nada dizem respeito à ciência. Bérgson, por outro lado, aponta especificamente os elementos paradoxais das teses relativísticas como contraditórios em relação à experiência dos humanos; é esta experiência que passa a formatar uma verdade filosófica do mundo, que existiria por traz da verdade física, podendo coexistir com ela. Mais do que isso, a aceitação de alguns paradoxos da Relatividade faria dela um veículo de irracionalismo, na taumaturgia de teses paradoxais. Criaria uma desrazão.

No encontro de 1922, Bérgson propõe um meio de desarmar a aparência paradoxal da teoria da Relatividade de Einstein e “reconciliá-la com os homens simplesmente homens”, como sintetiza Merleau-Ponty (1960, p. 317).

Idéia profunda: a racionalidade, o universal fundado de novo, e não sobre o direito divino de uma ciência dogmática, mas sobre esta evidência pré-científica de que existe somente um mundo, sobre esta razão antes da razão que está implicada em nossa existência, em nossa relação com o mundo percebido e com os outros. Falando assim, Bérgson ia além do classicismo de Einstein. Poderíamos reconciliar a relatividade com a razão de todos os homens, bastando para tanto consentir em tratar os tempos múltiplos como expressões matemáticas, e em reconhecer, alguém ou além da imagem físico-

matemática do mundo, uma visão filosófica do mundo, que é ao mesmo tempo aquela dos homens existentes. Bastaria aceitar reencontrar o mundo concreto de nossa percepção com seus horizontes, e situar nele as construções da física, para a física poder desenvolver livremente seus paradoxos sem desautorizar a desrazão. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 319).

A polêmica surge quando Einstein nega a possibilidade da coexistência e toma o ponto de vista físico como o único possível, pois “é somente a ciência que pode perguntar sobre a verdade do tempo, como sobre todo o resto” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 320). Que paradoxos são estes e como opõe verdade física e verdade filosófica?

Trata-se da separação entre duas maneiras de considerar o tempo. A primeira delas, aquela da Relatividade que, tal como vimos, considera os tempos decorridos de forma dependente dos sistemas de referência, em que o tempo se dilata e se contrai, existindo diversos tempos, em que não existe simultaneidade entre acontecimentos de diferentes sistemas de referência. A segunda delas, que Bérgrson chamou de verdade pura e simples, nos direciona para o tempo que experimentamos como duração e como sucessão, do qual temos sensação e a partir do qual podemos auferir simultaneidade; tempo a partir do qual os humanos podem sintetizar a unicidade, em que a “multiplicidade dos tempos [...] não impede a unidade do tempo real”, (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 318). A síntese desta posição aponta para a racionalidade universal fundada sobre a evidência pré-científica de que existe um único mundo, numa tentativa de reconciliar a Relatividade com a razão de todos os homens.

Por falar em razão dos homens, no que consiste o paradoxo apontado, que autorizaria uma desrazão embutida na Relatividade (principal tese de Merleau-Ponty), na medida em que esta apresenta suas teses como revelações milagrosas em contraste paradoxo com a razão dos homens? Talvez o maior deles esteja contido no fato de que “meu presente é simultâneo com o futuro de outro observador muito distante de mim, arruinando assim o sentido mesmo do futuro” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 320).

Meu presente “simultâneo de um observador longínquo”: trata-se de uma simultaneidade distorcida, apresenta uma falsa ligação, uma aparência de simultaneidade, já que toma como referência o receptor da informação (é nele que o nosso passado aparece no instante de seu presente). No entanto, um observador

longínquo vê o nosso presente num instante que, referido ao nosso tempo, encontra-se no nosso futuro distante: aparentamos e de fato aparecemos sob a condição de estarmos vivos quando nosso tempo já se esgotou; esgotou-se na medida exata do intervalo de transmissão da informação. Por isso que ele, de seu ponto de vista, vê nosso passado no instante de seu presente, quando, de fato, está ignorando a medida do intervalo.

Desconsiderando vida e morte e ignorando a irreversibilidade, a simultaneidade que não distingue passado, presente e futuro é possível, mas abala e confunde nossas idéias mais elementares sobre a maneira como sentimos o tempo. Puras informações, números para espaço e tempo, igualadas no presente do receptor, independente do quanto o tempo de transmissão alterou a condição “real” do emissor, no espaço tempo do emissor. A Relatividade trata de dados que relógios ou réguas captam, não trata da situação existencial das informações medidas.

Confusão do bom senso, paradoxos: o nosso presente se apresenta como simultâneo do futuro de um observador longínquo. No entanto, podemos acrescentar que o sentido da própria linha temporal também fica comprometido. Não apenas a linha temporal, como também o nascimento e morte que é inerente a todas as coisas fica comprometido com esta aparência de simultaneidade.

A Relatividade deixa escapar as minúcias da ordenação do tempo sob a duração e a vivência, deixa a própria irreversibilidade de fora de seus cálculos. Prigogine e Stengers (1997) fazem referência à troca de cartas entre Einstein e seu amigo, Michele Besso:

Besso era um cientista, mas, no fim da vida, preocupado cada vez mais intensamente com a filosofia, a literatura e tudo o que urde o significado da existência humana. Não deixou por isso de interrogar Einstein: o que é a irreversibilidade? Qual a sua relação com as leis da física? E Einstein respondeu-lhe, com uma paciência que só mostrou para com esse amigo: a irreversibilidade não passa de uma ilusão, suscitada por condições iniciais improváveis. Esse diálogo sem saída repetiu-se até que, numa última carta, na altura da morte de Besso, Einstein escreve: “Michele me precedeu de pouco para deixar este mundo estranho. Isso não tem importância. Para nós, físicos convencidos, a distinção entre passado, presente e futuro não é mais que uma ilusão, ainda que tenaz (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p. 211).

Como afirmamos, a Relatividade é um ponto de vista não humano, não quer mais deste do que o que faria qualquer dispositivo que marque o tempo e o espaço.

Mas o problema epistemológico que coloca, aquele da situação ou localização possível da observação, nos permite a construção de analogias com as Ciências Sociais.

Relatividade à parte, o ponto de vista humano de ordenação do tempo é muito interessante no que se refere ao tempo que estrutura os mundos sociais e é estruturado por estes, interação que organiza as balizas fundamentais da vida cotidiana, que constrói e modifica quadros de localização e de padronização das relações sociais.

Sob outro ponto de vista, o tempo é uma forma de controle, é um conjunto de representações coletivas - categorialmente orientadas e produto de formas de organização coletivas, no dizer de Durkheim (1996), sobretudo nas “Formas elementares da vida religiosa”. As representações coletivas estipulam marcos de referências temporais que são constituídos por ritmos de repetição de mesma frequência, sempre orientados pela necessidade de estipular uma forma de segmentar a duração temporal em compartimentos idênticos - ou seja, de incorporar a função de relógio. Esta estipulação é invenção humana, é simbolismo humano e *habitus* interiorizado. Como disse Bérqson em “*La evolución creatrice*” (1959), o tempo é uma invenção ou não é absolutamente nada.

Veremos que a conciliação proposta por Bérqson e sintetizada por Merleau-Ponty é possível. Como?

A partir da construção humana dos pontos de vista temporais, problema desenvolvido por Norbert Elias, em seu ensaio intitulado “Sobre o tempo” (1998). A hipótese central, de uma fecundidade e síntese formidável, afirma que ao contínuo quadridimensional do espaço tempo deve-se acrescentar uma quinta dimensão, que é a da síntese humana, sob suas formas simbólicas e regulatórias e esta síntese regula as dimensões anteriores. O tempo não existe sem a matriz de experiência humana pela qual é categorizado, medido. O tempo é a construção simbólica que os humanos tecem a respeito da duração. Elias parte da preocupação durkheimiana que orienta parte de sua tradição intelectual, ou seja, de que o tempo é uma categoria coletiva, uma representação ligada à organização social, e opera uma união interessantíssima entre os problemas ligados ao tempo que opuseram Einstein e Bérqson. Em verdade, Elias retoma Durkheim para sintetizar a oposição entre Einstein e Bérqson.

O que não deixa de ser interessante é que o ensaio de Elias (“Über die Zeit”) e o livro de Prigogine e Stengers (“La nouvelle alliance. Métamorphose de la science”), que são de 1984, situam essa oposição. Indo além, Elias nos convence de que a multiplicidade dos tempos vividos coexiste na unidade do tempo real e o formata; a maneira como o tempo aparece não pode ser operada sem o seu molde social (uma construção de quinta ordem que ordena as quatro dimensões anteriores), nas múltiplas sínteses de relógios sociais, como o tempo ecológico, o tempo astronômico ou o mecânico, respectivamente, na repetição exata de segmentos precisos e sucessivos da duração regular das estações do ano, da revolução das estrelas e do pêndulo ou tique e taque dos relógios mecânicos.

Esse tempo somente existe quando é ordenado por processos sociais. Para enfatizar, isso supõe a estipulação de marcos de referências temporais que são constituídos por ritmos de repetição de mesma frequência, sempre orientados pela necessidade de estipular uma forma de segmentar a duração temporal em compartimentos idênticos. O tempo é situacional. O fluxo do devir ininterrupto necessita da localização de seqüências reversíveis de eventos paralelos e simultâneos para ser observado e categorizado de forma controlável, essa é a idéia fundamental de Elias. É esta síntese, comenta o autor, que parte da constatação de que a seqüência de acontecimentos no fluxo ininterrupto do devir não se deixa comparar diretamente porque precisa de uma segunda sucessão de acontecimentos em que as mudanças irreversíveis estejam marcadas no reaparecimento regular de certos eventos reversíveis.

Elias tenta unir o tempo quadridimensional da relatividade (ele não está no registro do tempo absoluto) com uma quinta dimensão do tempo, aquela ligada às representações coletivas que constroem subjetivamente os relógios sociais do tempo e que, neste processo, reincorporam as quatro dimensões anteriores. A idéia é esta: a representação coletiva do tempo fornece o relógio que mede o tempo físico e o reordena numa nova ordem, construindo uma ponte entre o tempo físico quadridimensional e a representação coletiva do tempo, ou uma ponte entre o objetivo físico e o subjetivo dos sujeitos cognoscentes sociologicamente condicionados. É um relógio subjetivo ligado às representações do tempo, que reincorporam o objetivismo físico e lhe dão forma, algo distante de um relógio-estritamente físico, um dispositivo objetivo.

A síntese em forma de tempo opera com o pressuposto da atribuição de referenciais; em verdade, toda ordenação do tempo, desde a ruptura a partir da Relatividade Geral de 1916, parte de quatro referenciais. Não existe tempo sem situações de medida, sem localizações nas quatro dimensões. Como vimos, há uma relatividade da simultaneidade à distância, pois as distâncias astronômicas são muito maiores do que a velocidade com que a informação as percorre, portanto o tempo de chegada das informações a observadores muito distantes é diferente. A relatividade dos pontos de vista sob as quatro dimensões físicas - presença da tese de Einstein - é de fato inexistente na escala terrestre, pois aqui é possível falar num tempo único e irreversível em que as coisas perecem e renascem e em simultaneidade, porque as distâncias, mesmo cortando a circunferência terrestre de 40.053,84 quilômetros, são minúsculas perto da velocidade atual da informação via satélites, internet e fibras ópticas.

Voltando à questão do tempo, Elias trabalha com outro registro relativístico, pois amplia o papel da atribuição de referenciais e de pontos de vista e o define como uma prática social que utiliza seqüências situadas de acontecimentos singulares para instaurar limites dentro de outras seqüências de acontecimentos, com o objetivo de determinação de começos e fins relativos.

O papel de atribuição de referenciais, suas formas de simbolismo e sua internalização em *habitus* social sustentam a quinta dimensão do espaço tempo, dimensão que reordena as anteriores. Citemos Elias:

O tempo tornou-se, portanto, a representação simbólica de uma vasta rede de relações que reúne diversas seqüências de caráter individual, social ou puramente físico. [...] ao lado do devir quadridimensional, a quinta dimensão, representada pelos homens que apreendem e organizam esse devir, penetra no campo de visão dos observadores. Como observadores do devir quadridimensional, estes últimos vêem-se instalados, por sua vez, no degrau imediatamente inferior da escada em espiral. Assim, já não é apenas o devir quadridimensional como tal que se torna visível, mas também, com ele, o caráter simbólico das quatro dimensões, em seu papel de instrumentos de orientação para seres humanos capazes de operações de síntese [...]. O tempo, que só era apreendido no patamar anterior, como uma dimensão do universo físico, passa a ser apreendido, a partir do momento em que a sociedade se integra como sujeito do saber no campo da observação, como símbolo de origem humana e, ainda por cima, sumamente adequado a seu objeto. [...] O tempo traduz os esforços envidados pelos homens para se situarem no interior desse

fluxo, em que determinam posições, medem durações de intervalos, velocidades de mudanças (ELIAS, 1998, p. 17, 31-32).

Elias promove uma síntese entre Einstein, Bérghson e Durkheim; entre uma Física que nos identifica como seres situados no mundo físico, uma Filosofia que vê o tempo como invenção e como elaboração contínua de novidades numa progressão que dura e uma reflexão sociológica que enfatiza as formas históricas e sociais das representações coletivas de ordenação da situação espaço temporal, forma particular dentre as categorias coletivas de entendimento. A síntese feita por Elias é formidável, o resto de seu ensaio apenas observa a relatividade dos simbolismos de ordenação social e simbólica do tempo. Como disse Bérghson (1959), a vida segue uma progressão em que a duração se compõe em termos múltiplos e dessa progressão a inteligência não pode captar senão o que ela consegue imobilizar sob a forma de elementos manipuláveis e calculáveis.

4.3 O RELATIVISMO E A RELATIVIDADE COMO EIXOS EPISTEMOLÓGICOS. UMA APROXIMAÇÃO ENTRE WEBER E EINSTEIN

É o momento de tecermos uma aproximação entre Weber e Einstein. Uma primeira constatação é a de que a Relatividade opera uma revolução epistemológica que modifica as estruturas de compreensão dos fenômenos, opera uma ruptura paradigmática que parte do pressuposto da coação e limitação de um ponto de vista, a restrição de um conhecimento situado. Segundo o físico Mário Novello:

A física newtoniana, dominante até o fim do século XIX, aceitava a possibilidade da observação total do Universo como um princípio formal. A descrição causal e determinista que nela se instalava encaixava-se naturalmente nesta hipótese. Assim, duvidar daquela crença, aceitando a existência de um limite máximo para as velocidades que um corpo material poderia atingir, parecia desprovido de razão maior, por impossibilitar aquele conhecimento instantâneo e completo do mundo. (NOVELLO, 1997, p. 18).

De maneira a que possamos atingir um nível seguro de consenso e alicerçar esta linha de pensamento para melhor aproveitá-la logo adiante, citamos Prigogine e Stengers:

O fato de a relatividade fundar-se numa coação que não é válida senão para observadores físicos, para seres que não podem estar senão em um único lugar de cada vez e não em todo lado ao mesmo tempo, faz desta disciplina uma física humana - o que não quer dizer uma física subjetiva, produto de nossas preferências ou convicções - mas uma física submetida às coações intrínsecas que nos identificam como pertencendo ao mundo físico que descrevemos. E é essa física, que supõe um observador situado no mundo, e não a outra teoricamente concebível, a física do absoluto, que a experimentação não cessa de confirmar. (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p. 167).

Podemos dizer que a Relatividade implica uma ruptura epistemológica com o absolutismo teórico ao fazer das enésimas escalas possíveis de medida um equivalente e ao situar o homem como o portador de uma dentre infinitas possibilidades de situação espaço-temporal e de medida de eventos. Portanto, a Relatividade rompe com a mecânica clássica a partir do postulado da constância e limite da velocidade da luz no vácuo, do qual se segue a relatividade da simultaneidade. Além disso, rompe com um tipo de observador absoluto que mais se

parece Deus ao afirmar que “medições de distâncias e tempos não revelam diretamente propriedades das coisas medidas, mas relações entre as coisas e quem as mede.” (RUSSEL, 2005, p. 98).

Apreciemos o significado desta tese e observemos sua heurística:

Chegamos, portanto ao seguinte resultado: - Na teoria da relatividade geral, espaço e tempo não podem ser definidos de tal forma que as diferenças de coordenadas espaciais possam ser medidas diretamente por meio de uma régua unitária, ou diferenças das coordenadas de tempo por meio de um relógio padrão. [...] não existiria outra maneira que nos permitiria adaptar sistemas de coordenadas [...] tal que possamos [obter] uma formulação particularmente simples das leis da natureza [...] Não há outra opção que não seja considerar todos os sistemas de coordenadas, em princípio, igualmente apropriados para a descrição da natureza. Isto corresponde a exigir que: *As leis gerais da natureza devem ser expressas por meio de equações que devem ser válidas em todos os sistemas de coordenadas, isto é, que sejam covariantes com relação a qualquer transformação das coordenadas (covariância geral).* (EINSTEIN, 2005, p. 963-964, grifos do autor).

Uma abertura para as enésimas possibilidades de medição, somada com a busca de uma linguagem que as unifique em termos universais, ou covariantes. Uma universalidade que não busca o referencial absoluto, mas que se orienta na direção de uma univocidade conceitual (sob forma matemática) em meio a um relativismo que considera “o conjunto de todas as transformações de coordenadas possíveis e inclui aquelas que correspondem a todos os movimentos relativos de sistemas de coordenadas tridimensionais”, numa busca de univocidade em que, no entanto, “não existe nenhuma razão imediata para preferir certo sistema de coordenadas em vez de outro, o que é equivalente à exigência de covariância geral” (EINSTEIN, 2005, p. 964).

Temos que introduzir uma referência ao momento intelectual mais amplo que cerca a passagem do século XIX para o século XX. Nossa idéia é apreender a erupção de um mesmo princípio geral de pensamento em diversas áreas do saber, algo que demarca uma ruptura epistemológica de amplas proporções. O momento dessa história intelectual que estamos apontando foi delineado por Octávio Ianni, em um texto que se chama “Estilos de pensamento, explicar, compreender, revelar”:

A hipótese de que algumas revoluções científicas muito importantes ocorrem no âmbito de revoluções culturais mais amplas, enraizadas

em rupturas históricas e epistemológicas radicais, pode ser ilustrada pelas transformações que ocorrem na época do Renascimento, assim como na do Iluminismo. E podemos também mencionar as transformações não só filosóficas, científicas e artísticas, mas também sócio-culturais e político-econômicas que ocorrem na transição do século XIX ao XX, dando origem ao que se poderia denominar de Relativismo. Essas são rupturas históricas e epistemológicas com as quais se assinalam algumas das mais notáveis revoluções científicas da história do mundo moderno. É muito provável que essas grandes revoluções científicas tenham criado as condições intelectuais e os horizontes epistemológicos com os quais se abriram outras e novas possibilidades de pensamento, criação e imaginação. É inegável que Hobbes e Locke são herdeiros da Renascença, se lembrarmos Bacon e Maquiavel, entre outros; assim como Marx, Tocqueville, Comte e Spencer são herdeiros do Iluminismo; da mesma forma Einstein e Freud situam-se no clima do Relativismo, quando se põem em dúvida e desenvolvem-se algumas possibilidades do Iluminismo. Aliás, é muito provável que Tomas Kuhn seja herdeiro do Relativismo (IANNI, 2003, p. 16, grifos do autor).

Se for possível afirmar um divisor de águas que separa continentes teóricos e pensadores, e isto nos parece evidente, é prudente investigar o que de fato está sendo separado.

Esse movimento de revolução múltipla e de amplas proporções orienta-se pelo Relativismo como um eixo epistemológico. Em verdade, podemos observar a existência de dois relativismos, um negativo e outro positivo. O primeiro, negativo, é cético porque recai nas conhecidas fórmulas de que “tudo é relativo e que, portanto, a verdade está morta” - algo não muito distante do niilismo (ausência radical de uma ordem fornecedora de sentido, que conduz ao irracionalismo), de pouca fecundidade teórica, não possui nenhuma relação com a Relatividade (como também não toca ao referencial weberiano). No entanto, o segundo tipo, positivo, assume a busca por uma comunicação que exprima os problemas de forma válida universalmente para todos os que compartilhem dos pressupostos sob os quais os problemas foram lançados, expressão weberiana por excelência (a mesma de Einstein, e este a pratica com muito mais facilidade do que Weber).

Voltando ao ponto, o Relativismo é diverso em sua aparição sob formas mais específicas, que seguramente se espalham em linhas meta-teóricas ramificantes, dentre as quais, a nossa intenção maior é selecionar uma linha de pensamento passível de diálogo interno com Max Weber, que o aproxima do Relativismo positivo e da Relatividade em particular, e que o afasta do Relativismo negativo. Para atingir este objetivo, proporemos uma definição que situa o Relativismo e que define sua

ruptura epistemológica: a produção de conhecimento contém uma referência direta ao observador que é inultrapassável.

Quer na relatividade, quer em mecânica quântica ou em dinâmica, as demonstrações de impossibilidade ensinam-nos que não se poderia descrever a natureza do exterior, como simples espectador. A descrição é uma comunicação, e essa comunicação está submetida a coações muito gerais [...] porque elas nos identificam como seres macroscópicos situados no mundo físico (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p. 212).

Na teoria da Relatividade este caráter inultrapassável é a regra, não existe exceção, não existe ponto de vista absoluto que observe o cosmos do exterior enquanto a totalidade do que existe, somente restam os exercícios de imaginação, tal como o que descrevemos a partir do observatório de São Carlos.

Necessitamos situar com clareza a relação que pode ser estabelecida entre Max Weber, o Relativismo e a Relatividade como eixos epistemológicos. Conjecturamos como evidente que Max Weber se encontra neste contexto do Relativismo. Historicamente falando eles são contemporâneos, embora não exista um tipo de ligação direta entre Weber e as descobertas e reinvenções operadas na Física exatamente na mesma época em que concebia seus ensaios epistemológicos. Dos cientistas naturais, Weber leu estudos de metodologia, como os de Hugo Münsterberg, Wilhelm Wundt, Eduard Meyer e Rudolf Stammler. Entrou em polêmicas contra eles, com o objetivo de se situar nos debates em torno da conhecida “disputa metodológica” e de utilizar as discussões lógicas e epistemológicas na prática científica das Ciências Sociais em particular (SCHLUCHTER, 2000, p. 37). Até onde sabemos, não existe um intercâmbio intelectual direto que ligue Weber e Einstein, mesmo porque o ensaio sobre Roscher e Knies (1903), o ensaio da objetividade do conhecimento (1904) e a relatividade especial (1905) são quase simultâneos, concebidos paralelamente e sem contato. Pelo menos a princípio, não existe nenhuma referência que Weber dirige aos trabalhos de Einstein, tampouco o contrário. O que nos resta? Pensar num movimento múltiplo que envolva uma revolução epistemológica de amplas proporções é tentador, talvez seja válido na medida em que processos históricos e uma cultura mais geral se desdobrem em formas semelhantes e particulares, dentre as quais, nos trabalhos científicos em diferentes áreas, como um *Zeitgeist*. Evitamos,

no momento, uma leitura que se reduza a uma analogia simples e preferimos comparar a lógica interna de ambas as linhas de raciocínio e verificar quais pontos são compatíveis ao pertencimento a uma mesma família epistemológica (análise e comparação).

Portanto, indagamos com cautela a proporção de Relativismo que existe no pensamento de Weber. Ela existe de forma muito particular e sutil, muito diferente de outras raízes de seu pensamento que são mais nítidas, como a incorporação particular do Neokantismo de Baden e do historicismo, estes sim, produtos de intercâmbio intelectual mais direto, tal como a sua orientação nacionalista e liberal.

A proporção de Relativismo no pensamento de Weber encontra-se em primeiro lugar, na consideração da força heurística dos pontos de vista humanos no esforço investigativo e, em segundo, de que os pontos de vista, independentemente de como sejam compostos e de como estejam orientados (em verdade, do quão diferente eles sejam), em alguma medida são insuperáveis.

Existem ao menos dois pontos de contato do pensamento de Weber e Einstein. O primeiro é a incorporação do pressuposto de que o sujeito cognoscente possui não apenas uma fraqueza cognitiva - sua condição de finitude e de enclausuramento no espaço e no tempo (cosmológica ou historicamente), como também um limite de perspectiva (visão de mundo; imagens de mundo) que depende de sua localização. Isso é o fundamental da coisa, condição elementar de conhecimento.

O conhecimento possui uma raiz fortemente orientada pela atribuição de referenciais destacáveis, e estes referenciais podem ser reincorporados com um trabalho de método - seja o referencial objetivo de espaço e tempo na física relativística (um ser humano ou qualquer dispositivo), sejam os referenciais subjetivos históricos e sociais e sua rede ampla e diversa, sob contextos particulares.

O trabalho de método é basicamente o seguinte: na física relativística supera-se a relatividade dos pontos de vista e das observações de não simultaneidade à distância quando se considera um padrão invariante, que, neste caso, é a noção de intervalo. Se os eventos não são simultâneos a observadores distantes, o intervalo entre eventos diferentes é o mesmo para observadores distantes - pois a velocidade da luz é a mesma. A noção de intervalo é uma “chave mestra” que cria uma abertura ao que é incomum dentre a abundante relatividade espaço temporal. Uma chave

que abre todas as portas do relativo e adentra num universal, Einstein “acabou com a crença em deuses variados em benefício do Uno”, fundou um novo monoteísmo teórico, para brincar com as palavras de Weber em “A ciência como vocação”, quando falava a respeito da substituição do politeísmo pelo monoteísmo religioso, implicado no “racionalismo imponente da conduta de vida ética metódica” (1988c, p. 605). Muito embora pareça ser uma constatação evidente até aqui, a Relatividade não se restringe ao relativismo dos pontos de vista localizados em situações singulares, ela se atém aos resíduos das ocorrências em si mesmas para fundar um universal e o consegue com a noção de intervalo.

Voltando ao ponto: o intervalo e a velocidade da luz são dois universais e a Relatividade não possui muito em comum com o Relativismo negativo. A partir daí, Einstein construiu a matemática que unifica os referenciais possíveis e daqui para frente a Matemática dos tensores nos é incompreensível. O que ocorre no esquema weberiano em termos da tentativa de utilização e incorporação dos pontos de vista? Qual é seu caminho de método? Em princípio, uma superação de determinada forma de desdobramento da subjetividade, basicamente a separação entre juízo de valor e juízo com respeito a valor. Sendo assim, os referenciais subjetivos presentes no sujeito, que são parte de sua inserção histórica e social (e uma das bases de relativismo), são postos em evidência no processo investigativo de forma a nutrirem perspectivas de valor e significação a determinadas formas de reconstrução empírica e, ao mesmo tempo, são rigorosamente separados de juízos normativos de uma subjetividade mais descontrolada que se reduz ao reino do “dever ser”. Em resumo: o ponto de vista (objetivo ou subjetivo) é “frutífero” e possui fertilidade teórica em ambas as linhas de raciocínio, entretanto, deve ser posto entre parênteses na medida em que a busca e orientação por universais o permita.

A diferença específica é que o politeísmo de valores, enquanto princípio cognitivo das Ciências Sociais e Culturais, não conduz ao ponto de vista único para alcançar-se um universal, não existe este incomum universal tal como a noção de intervalo. Isto não é pouca coisa. Aqui, em nosso terreno, o politeísmo teórico persiste, sem nenhum “atenuante em seu caráter intensivo”.

E este é um caminho que não fica na superfície da obra weberiana. Mas este caminho não leva a um novo monoteísmo, posto no lugar do politeísmo e da colisão de valores, para acabar com a crença em deuses variados a favor da “coisa única que é precisa”, pois a

discussão valorativa não resolve conflitos entre valores. Ela não é uma instância de reconciliação. (SCHLUCHTER, 2000, p. 44).

Ainda a respeito deste primeiro ponto de contato que o pensamento weberiano possui com a física relativística, é preciso enfatizar a diferença a respeito do que significa ponto de vista. Para a Relatividade, a atribuição de referencial pode representar tanto de um ser humano quanto um dispositivo como um relógio muito preciso, ou seja, o referencial físico é objetivo, enquanto que os referenciais que interessam às Ciências Sociais e, particularmente, no esquema de Weber, são subjetivos. É preciso definir com muita clareza o que significa “observador” e “ponto de vista” para a física relativística, pois é muito diferente do que estamos habituados a tratar nas Ciências Sociais.

As conseqüências filosóficas da relatividade não são tão grandes nem tão assombrosas quanto por vezes se pensa. A relatividade lança muito pouca luz sobre controvérsias tradicionais, como a que opõe o realismo ao idealismo. Alguns pensam que ela corrobora a idéia de Kant de que espaço e tempo são ‘subjetivos’ e ‘formas de intuição’. A meu ver, essas pessoas foram enganadas pelo modo como se costuma falar do ‘observador’ quando se escreve sobre relatividade. É natural supor que o observador é um ser humano, ou pelo menos uma mente, mas é igualmente provável que seja uma chapa fotográfica ou um relógio. Em outras palavras, os resultados estranhos que expressam a diferença entre um ponto de vista e outro dizem respeito a ‘ponto de vista’ num sentido aplicável tanto a pessoas capazes de perceber quanto a instrumentos físicos. A ‘subjetividade’ envolvida na teoria da relatividade é uma subjetividade física que existiria igualmente se coisas como mentes ou sensações não existissem no mundo. (RUSSEL, 2005, p. 167).

A conclusão é que, nas Ciências Sociais, somos mais subjetivos. Quão variados e de naturezas diversas são os nossos pontos de vista, alimentados nas esferas mais afastadas, como o espectro político e o agir em coletividades, os interesses econômicos e as lutas práticas da vida cotidiana, os interesses ideais que alimentam ambos, as vontades de conhecimento e as pulsões que as orientam.

Mas qual ponto de vista, qual perspectiva escolher? Isto nos conduz ao segundo ponto de contato entre as linhas de pensamento.

Trata-se de uma operação logicamente similar entre a noção de covariância entre os referenciais físicos possíveis e a concepção do politeísmo de valores enquanto um princípio transcendental ou mesmo metafísico. O que eles têm em comum? É que ambos se baseiam na ausência de um único ponto de vista que

possa ser o centro que organize os demais e que se imponha a eles, num viés absoluto, pois todos são válidos. São irreduzíveis uns aos outros, postos numa ordem de conflito, entretanto covariantes para a física relativística e equivalentes para o pensamento weberiano.

Em outras palavras, a multiplicidade de pontos de vista (objetivos ou subjetivos) coimplica numa ruptura com o eixo absoluto da verdade, pois “o conflito de valores, dito metaforicamente a luta dos deuses, pertence aos princípios internos da análise das Ciências Sociais e Culturais” (SCHLUCHTER, 2000, p. 20). Essa é a linha de raciocínio e sua solução é mais simples na Física simplesmente porque nela o homem encontra-se abstraído, abstração que transforma o repertório subjetivo multidimensional dos homens em números, e sabemos que os números são frios.

Eis a questão: não existe sujeito do conhecimento na física relativística, mesmo quando consideramos que ela parte do relativismo dos pontos de vista unipresentes no espaço e no tempo e que isso represente também a condição humana perante o cosmos; esta ausência de sujeito subsiste mesmo quando esta Física passa a incorporar a fixidez espaço temporal como eixo epistemológico de seu sistema matemático conceitual.

De certa forma, como dissemos na abertura do capítulo, a Relatividade é um “humanismo” que apenas retém uma das condições dos humanos: seu enclausuramento espaço temporal. Nas Ciências Humanas, na Sociologia em particular, é imprescindível destacar que o homem entra como sujeito e como objeto do conhecimento produzido, sempre em forma historicamente orientada e atravessada por diversas instâncias histórico-sociais que formam a situação histórica e existencial do sujeito. Esta condição histórica rompe com o transcendentalismo kantiano porque antevê a construção do sujeito - como o fez Jean Piaget - demarca as Ciências Humanas, demarca todo o conhecimento que produzem, e é justamente o que se encontra enfatizado com toda a sua clareza em Max Weber: o conhecimento é reelaboração categorialmente orientada, é tomada de posição de determinados sujeitos perante determinado mundo, é atribuição de significação a um mundo desprovido de sentido.

No esquema weberiano existe um problema tracejado com muita clareza, o que compõe a aparição de nossa hipótese epistemológica: as idéias perdem autonomia lógica para tudo o que está no processo de formação de um sujeito histórica e sociologicamente construído; isto significa que Weber nos coloca um

universo de luta de concepções últimas de valor que opõe idéias e ideais, luta arraigada no repertório de atribuição de posições ligadas a interesses materiais e ideais - numa equivalência de visões de mundo particulares em que não existe uma delas que seja a verdadeira.

Complexidade! Não existe um “comum universal” no meio das idéias e de seus defensores, que se movem em historicidades “filtradas” nos particulares que compõem seus mundos da vida, em universos de luta, dominação e poder; ao contrário da solução que a física relativística propõe, a Sociologia sob inspiração weberiana não conhece a reconciliação necessária para que seja atingido o ponto necessário para o estabelecimento dos consensos estáveis e dos pontos de vista comuns. Entre outras coisas, existe aí a diferença entre um ser humano e um relógio.

Nestas condições, o conceito de verdade pode até atingir o status de universalidade, isso se ele unificar o relativismo dos pontos de vista possíveis a partir de algo que neles seja invariante (condição dificilmente aceitável no esquema weberiano), mas jamais será absoluto, mesmo na Física. Existe uma covariância entre os referenciais de medida de situações espaço temporais, cuja única referência ao observador é composta por quatro números, três para espaço e um para tempo, que postula uma equivalência de todos os sistemas de medida possíveis, numa ausência de subjetivismo, (Russel esclarece isso). Por outro lado, o pensamento de Weber se orienta pelo politeísmo de valores, na colocação de que o conhecimento nas Ciências Sociais realiza-se num universo de luta de visões de mundo e de sua mútua competição - e que, por mais idiossincráticas e irreduzíveis que sejam umas às outras, são equivalentes e alternativas umas às outras - quando mudam os indivíduos e grupos sociais. As posições mutuamente válidas assumidas pelos homens estão em constante luta e são expressão de suas lutas reais.

Noutra perspectiva interessante, o Relativismo somente existe dentro de uma concepção absoluta da verdade, portanto, dentro do dogmatismo e do princípio de autoridade. O Relativismo deixa de existir quando se compreende as condições de conhecimento coimplicadas na situação histórica e existencial de gênese do pensamento, em que o esclarecimento preciso de situações fica evidente, numa espécie de reflexividade de dois sentidos: ora dos condicionantes existenciais e situacionais dos conhecimentos possíveis de serem produzidos - que revelam e escondem determinados aspectos do mundo social, histórico e individual em que a

experiência do intelectual transita, ora, ao contrário, do emaranhado da situação do próprio intelectual.

A dimensão basicamente fundamental desta estrutura reside em que, na medida em que o mundo se torna um problema, não o faz como um objeto desligado do sujeito, mas, pelo contrário, vai ao encontro da contextura das experiências deste. A realidade é descoberta pelo modo em que aparece ao sujeito no decorrer de sua auto-extensão (quando se estende sua capacidade de experiência e seu horizonte). O que até então ocultávamos de nós mesmos e não integrávamos a nossa Epistemologia é o fato de que o conhecimento difere, nas Ciências Sociais e Políticas, a partir de determinado ponto, do conhecimento formal mecanicista, difere a partir do ponto em que transcende a mera enumeração e correlação de fatos, e se aproxima do modelo de conhecimento situacionalmente determinado a que nos iremos referir várias vezes no presente trabalho (MANNHEIM, 1968, p. 75).

Mannheim cunha o termo “relacionismo” para refletir a respeito da condição fundamental de que “entramos totalmente em nosso campo de visão”:

Não se deve confundir o relacionar idéias individuais à estrutura total de um dado objeto histórico-social com um relativismo filosófico que negue a validade de quaisquer padrões e da existência de ordem no mundo. Assim como o fato de toda mensuração no espaço depender da natureza da luz não significa que nossas medidas são arbitrárias, mas apenas que somente são válidas em relação à natureza da luz, da mesma forma se aplica a nossas argumentações não o relativismo, no sentido de arbitrariedade, mas o *relacionismo*. Relacionismo não significa que não haja critérios de verdade e erro numa discussão. Insiste, entretanto, no fato de que é da natureza de certas afirmativas a impossibilidade de se as enunciar de modo absoluto, mas apenas em termos da perspectiva de uma dada situação (MANNHEIM, 1986, p. 303-304).

O relativismo é um produto do procedimento histórico sociológico moderno que se baseia no reconhecimento de que todo o pensamento histórico se acha ligado à posição concreta do pensador (*Standortsgebundenheit*). É uma epistemologia da situação do pensador. Por outro lado, o relativismo surge no interior de uma teoria do conhecimento antiga que desconhecia e rejeitava a ligação contingente entre as condições de existência e os modos de pensamento, numa rejeição das formas de conhecimento que dependessem do ponto-de-vista subjetivo e da situação social do conhecedor.

O caráter relacional é distinto do caráter meramente relativo de todo o conhecimento histórico e deve partir da suposição de que existem esferas de pensamento em que é impossível conceber uma verdade absoluta, independente dos valores e da posição do sujeito, e sem relações com o contexto social.

Outro ponto de contato entre Mannheim e Weber é o pressuposto de que todo o conhecimento histórico é um conhecimento relacional, e só pode ser formulado com referência à posição do observador.

A questão do politeísmo enquanto princípio transcendental aparece em inúmeros momentos da conferência “A ciência como vocação”, proferida em 1917 e publicada em 1919, bem como no ensaio intitulado “Do sentido da neutralidade valorativa nas ciências sociológicas e econômicas”, publicado em 1917. Citaremos uma passagem deste último:

Cada observação empírica desse fato - observa o velho Mill - vai conduzir ao reconhecimento do politeísmo absoluto como a única metafísica apropriada. Uma consideração que não é empírica, mas que interpreta o sentido do problema seria: a uma filosofia de valores autêntica, portanto, além disso, não seria permitido desconhecer que mesmo um esquema de valores correto, ordenado perfeitamente, não chega ao ponto decisivo e imparcial desse fato. Pois não há somente alternativas entre valores, mas uma luta mortal e insuperável, como se fosse entre deus e o diabo. Entre eles não há compromissos nem relativizações. (WEBER, 1988b, p. 507).

O que parece estar em jogo é que o absolutismo de uma verdade independente de quem a descreve está posto entre parênteses.

Neste ponto, existe uma continuidade do pensamento de Mannheim com relação ao de Weber a respeito do tema do politeísmo de valores como a “única metafísica adequada”, nos termos desta observação que Max Weber (1988b, p. 489-540) fez em relação ao “velho Mill”. Mannheim afasta-se de Weber no momento em que começa a rumar para uma tentativa de solucionar o pressuposto relacionista e situacionista do conhecimento a partir da fusão de pontos de vista: “[...] nosso conhecimento da realidade, na medida em que vai assimilando cada vez mais perspectivas divergentes, se tornará mais amplo” (MANNHEIM, 1968, p. 129).

Na mesma reta, afasta-se drasticamente de Weber no momento em que pretende atingir uma visão “total [que] implica tanto a assimilação quanto a transcendência das limitações dos pontos-de-vista particulares”, que possibilitaria

cortar transversalmente o situacionismo e o relacionismo pelo “contínuo processo de expansão do conhecimento, possuindo como objetivo não atingir uma conclusão válida supratemporalmente, mas a extensão mais ampla possível de nosso horizonte de visão” (MANNHEIM, 1968, p. 132).

Este tipo de orientação, em que “cada ponto de vista necessita ser complementado por todos os demais”, dificilmente cabe enquanto solução do tema do politeísmo no registro de Weber: os pontos de vista podem direcionar novos conhecimentos de mesmas realidades e, neste particular, obter mais conhecimento, no entanto não o podem fazer no sentido de construir um conhecimento do tipo agregado, pois os caminhos de construção estão pautados por termos diferentes, logicamente irreduzíveis, seguem “diferentes deuses” - num termo mais recente, são “incomensuráveis” (KUHN, 2003). Weber rejeitaria uma integração de pontos de vista, teria dúvidas quanto a sua complementaridade; Mannheim chega a aceitá-lo, como complementaridade e não como sincretismo.

Algumas observações finais são importantes. A primeira observação é de Prigogine e Stengers. Completando a argumentação tecida no primeiro capítulo, trata-se de uma referência pontual sobre a objetividade, que se parece muito com o que Weber disse a respeito, em seu ensaio sobre a “Objetividade do conhecimento”, de 1904: “a objetividade científica durante muito tempo fora definida como ausência de referência ao observador; de agora em diante, encontra-se definida por uma referência inultrapassável ao ponto de vista humano” (PRIGOGINE e STENGERS, 1997, p. 222). Trata-se de reconhecer as perspectivas e sua ação direcionadora, com uma dosagem branda para evitar doses mais altas e suficientes para criar um perspectivismo relativista. Não se trata disso. Trata-se da tomada de consciência dos pontos de vista que estão em jogo no fluxo de pensamentos e em conhecer com clareza os conjuntos de orientações implicados. Mesmo porque que conhecimento seria este se não tivesse relação com o mundo histórico e social que o criou?

Neste ponto é pertinente constatar que Mannheim (1968) defende uma separação entre duas formas ou tipos de objetividade nas Ciências Sociais: uma, que exclui as valorações e outra, que opera a percepção e o controle crítico das valorações. Além, disso, acrescenta o autor, não se pode trabalhar nas Ciências Sociais sem levar em conta a participação no contexto da vida social.

Isso se torna um pressuposto para a compreensão da natureza interna deste contexto de vida e a forma e direção de participação do observador circunscreverá

seus problemas. Mais do que isso, sintetiza que a “não consideração dos elementos qualitativos e da concepção total da vontade não constitui objetividade, mas, ao invés disso, é a negação da qualidade essencial do objeto” (MANNHEIM, 1968, p. 73), argumento forte contra o realismo ingênuo, que pressupõe que a objetividade é simples exclusão da subjetividade do sujeito.

Para falar como o Dilthey da “Introdução às ciências do espírito”, trata-se de uma individuação humana histórica, que une as perspectivas histórica, teórica abstrata e prática. Citemos Raynaud (1987) novamente: “a reflexão sobre a particularidade do ponto de vista do investigador é condição do descentramento necessário à objetividade: esta somente é possível se os limites que sua posição impõe ao observador são postos em evidência ao término de um esforço reflexivo” (p. 37). Acrescentamos a isso que a particularidade dos pontos de vista sempre estará presente no tipo de reflexão que interessa às Ciências Sociais e que os descentramentos são parciais. É uma questão de clareza, de trazer a luz para obter um contraste das fronteiras entre centramentos e descentramentos, parcialidades e imparcialidades, heteronomias e autonomias das idéias em relação ao mundo humano e histórico-social que as criou.

Ainda a respeito desta observação, existe uma analogia entre as limitações perceptivas da simultaneidade à distância e das condições situadas do universo visível pessoal que nos fixam para sempre na finitude, assim como nossa limitação numa situação historicamente situada interpõe-nos um limite claro que é circunstanciado por meio de nossa socialização (nossa construção como sujeitos históricos), tema central da Sociologia do Conhecimento.

Fechando essa observação, o homem ocupa sua posição e a assume no conhecimento que produz. Para as Ciências Sociais é um novo humanismo e uma nova forma de conceber a medida humana das coisas, como também uma coação, pois estamos situados espaço-temporalmente e, numa articulação de várias dimensões, também historicamente.

A segunda e última observação, um pouco mais longa, refere-se à cultura mais ampla. Existe um ditado atribuído ao físico Erwin Schrödinger, bem trivial, de que as descobertas científicas, mesmo as mais esotéricas, são despidas de significação fora de seu contexto cultural. O mesmo tipo de alerta, que os filósofos da ciência chamam de externalista e que evitamos um pouco atrás, é apontado por Octávio Ianni:

A rigor, cabe ampliar os horizontes da reflexão sobre esse problema e reconhecer que a revolução científica pode dar-se no âmbito de alguma revolução cultural mais ampla, nem sempre suficientemente percebida pelos contemporâneos, envolvendo transformações, reorientações ou rupturas sociais, algumas vezes sócio-culturais e político-econômicas. Pode-se mesmo adiantar a hipótese de que há revoluções científicas que ocorrem no âmbito de revoluções culturais mais abrangentes, ocorrendo no contexto de rupturas históricas e, simultaneamente, epistemológicas (IANNI, 2003, p. 15).

Qual é o cenário da cultura mais ampla que envolve o Relativismo e a Relatividade como eixos epistemológicos? Com que ordem de coisas eles romperam? A ruptura construiu-se contra aquela forma anterior de apelo a um ponto de vista absoluto e totalizante (Iluminista e newtoniana), que faz parte de um tipo de unificação da ordem explicativa de mundo, uma cosmologia absolutista cujo centralismo é o ponto de destaque. A idéia do cosmos infinito regido por uma mesma lei, simples e absoluta, possui conotações religiosas e reverbera na mentalidade newtoniana e Iluminista, fazendo uma espécie de eco com o centralismo católico medieval: basta substituir Deus por um ponto de vista absoluto, ou disfarçar o primeiro no segundo e mantém-se a unificação do mundo sob um mesmo princípio. Aliás, foram muitos os que tomaram e tomam a linguagem matemática e geométrica como expressão dos segredos do mundo e da criação, como se pudessem obter como prêmio os pensamentos de Deus. Parece-nos fundamental a observação de que isto significa a existência de uma ordem unitária que fornece significação ao mundo, uma unificação das esferas de sentido, sempre centradas em algo, em Deus, no homem, na matemática e nas leis simples e universais, ou coisas semelhantes. Pois é justamente esta ressonância que parece ter se encerrado, pois, na virada do século XIX para o XX nos parece evidente que nenhum conjunto coerente de idéias conseguiu atingir o status de centro unificador de sentido, como o catolicismo na época de Newton tanto lutou para tornar possível.

Como caracterizar este movimento amplo de perda de uma ordem cosmológica unificada que confere sentido ao mundo e que o ordena tomando por base um centro e um absoluto? Como sintetizar o problema de um universo que, no dizer de Nicolau de Cusa, é um círculo cujo centro está espalhado por toda a parte e a circunferência em lugar nenhum? O absolutismo foi uma resposta, a Relatividade outra. Transpondo a questão para a cultura, uma primeira pista, fornecida por

Weber, nos auxilia a entender isso. Trata-se da autonomia e racionalização crescente das esferas de valor, e, conseqüentemente, da perda, falta ou ausência de um sentido unânime e universal. Significa dizer que este “antigo absoluto” veio a se tornar um universo de luta e oposição entre ordenações humanas que conferem significação ao mundo. Sua grande pergunta é: quem confere essa ordenação e porque a faz de determinada forma e não de outra? É um momento histórico em que indivíduos, classes e grupos sociais e seus interesses materiais e ideais se defrontam em forma de luta das idéias, dos ideais e dos de interesses, em que nenhuma idéia, ideal ou interesse se impõe somente pelo uso da força, do medo e da fogueira, como o fizera a ordenação anterior do poder na Idade Média.

É também uma luta não somente entre formas de significação articuladas em valores últimos e convicções opostas, mas entre os interesses ideais e materiais que vinculam os homens em múltiplas esferas em que transitam política, econômica e simbolicamente - e resultam no conhecimento como uma luta entre idéias e interesses (materiais e ideais, sempre), numa morte de uma instância fundamental: o velho princípio de autoridade representado pela interpretação oficial, verdadeira e única, a mesma do poder centralizado, o terreno e o ultramundano.

A condição de possibilidade de luta entre idéias, ideais, ou mesmo interesses, sem que o mais forte e dominante necessariamente silencie o mais fraco ou o queime na fogueira - como o fizeram os tribunais do santo ofício com Giordano Bruno, aos dezessete de fevereiro de 1600, - é fundamental, resultado de luta e desafio àquele poder. As revoluções burguesas foram aos poucos agindo sob aquele mundo de forma parecida com Bruno, revolucionariamente, com a diferença de que tiveram arranjos de poder incrivelmente superiores, porque vieram ao mundo empurradas pela emergência de novas classes sociais, possuidoras de poder econômico e armadas pelo crescente poder de coação provindo de um capitalismo politicamente orientado.

Em resumo, o vir-a-ser histórico se impôs; inquisidores e carrascos do Santo Ofício deixaram de existir, e os papas não possuem mais tamanha autoridade; estes sujeitos do passado, localizados num mundo que deixou de ser, e presos a ele, não poderiam tomar conhecimento do que realizaram e de que tudo o que realizaram para manter aquele mundo redundou em fracasso. O poder ruiu, a começar pela diluição de sua justificativa interna maior: a concepção do que vinha a ser o mundo. Credulidade diluída, poder destituído por outro, o da modernidade capitalista, que

trouxe ao cenário material e ideal outra forma de poder legítimo, aquele que é centrado na burguesia.

Mais de três séculos depois do ano de 1600, escreveu Max Weber a respeito do conflito de valores e da autonomia das esferas de valor. Trata-se do texto conhecido pelo título “Consideração intermediária”, publicado em 1915:

Mas ali onde o conhecimento racional empírico realizou de maneira conseqüente o desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal, instala-se de uma vez por todas a tensão contra a pretensão do postulado ético: que o mundo seja um cosmos ordenado por Deus e, portanto, orientado eticamente de modo *significativo*, em caráter definitivo daí para frente. (WEBER, 1989b, p. 512).

Embora esta configuração do poder alicerçado na igreja e no Estado absoluto não tenha caído na passagem do século XIX para o XX, ruiu bem antes, pelo menos desde o século XVII se considerarmos a revolução política inglesa; paradoxalmente, a ruptura cultural gerou abalos ainda muito significativos duzentos anos depois. O niilismo é um traço fundamental dessa revolução cultural de amplas proporções, e sua aparição é bem posterior às últimas fogueiras da inquisição, e revela a maior lentidão do ritmo de mudança da esfera das mentalidades, no dizer de Ferdinand Braudel, em que tudo acontece mais devagar.

Ao contrário do conhecimento científico, que assume com realismo e galhardia sua incapacidade constitutiva de “provar cientificamente” (WaB/WL: 600; FMW: 145) que o mundo e a vida trazem em si sentido e valor, e abraça com coragem e senso de dever a tarefa de pesquisar metodicamente, manipulando e experimentando para modificar e explorar, sem culpa nem pejo, sem limite nem resto, todo este mundo natural que, uma vez desencantado, se oferece à aventura científica feito zona de caça liberada mercê de sua objetiva *falta de sentido* [*Sinnlosigkeit*], ao contrário das ciências, repito, as visões de mundo - na verdade todas as visões de mundo, sejam elas religiosas ou filosóficas - insistem em dotá-lo de um sentido que lamentavelmente do ponto de vista desses pensadores, vai-se perdendo sempre mais, e irreparavelmente, quanto mais se difundem e se dispersam os diferentes processos rivais de racionalização dos mundos da vida. (PIERUCCI, 2003, p. 45-46).

Aqui caberia uma referência pontual a Nietzsche, em “Sobre o niilismo e o eterno retorno”, concebido entre 1881 e 1888.

A ruína da interpretação moral do mundo, que não tem mais nenhuma sanção, depois que tentou-se refugiar em um além: termina em niilismo. “Tudo não tem sentido” (a inexequibilidade de uma única interpretação de mundo, a que foi dedicada uma força descomunal - leva a desconfiar se todas as interpretações do mundo não são falsas) [...] O niilismo como estado psicológico terá de ocorrer, primeiramente, quando tivermos procurado em todo acontecer por um “sentido” que não está nele: de modo que afinal aquele que procura perde ânimo. Niilismo é então o tomar consciência do desperdício de força, o tormento em vão, a insegurança, a falta de ocasião para se recrear de algum modo [...] Aquele sentido poderia ter sido: o “cumprimento” de um cânone ético supremo em todo acontecer, a ordenação ética do mundo [...] O que há de comum em todos esses modos de representação é que algo deve, através do processo mesmo, ser alcançado: - e agora se concebe que com o vir-a-ser nada é alvejado, nada é alcançado. Portanto, a desilusão sobre uma pretensa finalidade do vir-a-ser como causa do niilismo [...] (NIETZSCHE, 1978a, p. 379-380).

O que parece evidente, sobretudo ao ler Max Weber é, antes, a coexistência, a irreducibilidade e a eterna luta das diversas esferas geradoras de sentido e de significação, num ambiente de “morte de Deus” e do vazio representado por uma cultura que não colocou nada em seu lugar, a não ser a autonomia das esferas de valor e posterior secularização, racionalização e burocratização, princípios paralelos e afins à modernidade capitalista. Isto é apropriado sob certos aspectos na metáfora de Weber a respeito do eterno combate entre os deuses e no papel também fundamental ocupado pelo seu conceito de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) que possui o claro significado de “desmagificação” e de “perda de sentido”, seja na religião seja na ciência (Pierucci, 2003). Eis a linha de raciocínio, bem no final da conferência sobre a ciência como vocação:

O destino do nosso tempo, com suas características de racionalização e intelectualização, e, antes de tudo, desencantamento do mundo, está no fato de que precisamente os valores últimos e os mais sublimes hajam recuado da esfera pública para o reino transcendente da vida mística, ou então da fraternidade das relações diretas dos indivíduos uns com os outros. (WEBER, 1988c, p. 612).

O que valoriza ainda mais os caminhos que podem ser trilhados para não ruir perante o fatalismo, mesmo porque, retomando Nietzsche (1978a, p. 379) para dele se afastar: “a inexequibilidade de uma única interpretação de mundo, a que foi dedicada uma força descomunal [e que] leva a desconfiar se todas as interpretações do mundo não são falsas” não cabe para o Relativismo e a Relatividade como eixos

epistemológicos. Logo, também não cabe a Max Weber, pois o que temos aqui é um reencontro dos relativos aos universais, por mais difícil que seja a forma de realizá-lo e uma substituição do conceito de verdade (substituição do absoluto pelo relacional), e não a sua morte - como sentenciara Nietzsche e como entendem, erroneamente, os pós-modernos.

Assim finalizamos este capítulo. Nosso próximo passo consiste numa análise de Weber que é dedicada a uma área que consideramos como a face de seu pensamento mais voltada para a sistematização teórica, algo próximo ao plano geral de Economia e Sociedade. Esta área é a sua Sociologia da Religião, terreno em que a relação entre idéias e interesses se mostra de forma muito nítida. É também, devido a isso, a parte mais importante de nossa pesquisa: é ali que está desenvolvido com maior profundidade o tema da justificativa interna da dominação, das crenças que conferem legitimação, ao associarem-se intimamente com as formas de pensamento de grupos e classes sociais, de acordo com seus interesses materiais e ideais.

5 CAPÍTULO IV

A LEGITIMAÇÃO DE INTERESSES NA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO WEBERIANA

Este capítulo é dedicado ao exame da relação entre idéias e interesses na Sociologia da Religião de Weber, local de sua obra onde encontramos o momento máximo e, certamente o mais aprofundado, do desenvolvimento do tema da legitimação, da força das idéias na manutenção de complexos de dominação social, entendido a partir da força de determinadas idéias na manutenção de complexos de dominação social, fornecendo material para sua justificação interna (*innere Rechtfertigung*), operada pelos sujeitos. É o momento de percorrermos esta Sociologia a partir do tema da idealização dos interesses, lócus em que podemos observar a construção dos consentimentos sociais ligados às idéias religiosas. Nosso objetivo é demonstrar que esta Sociologia nos apresenta um problema específico, da maior importância: como as idéias de origem religiosa podem estar subordinadas a fins externos à religião? A interpretação que desenvolvemos no estudo destes escritos do autor é a de que a religião se subordina a fins externos à sua esfera na medida em que se torna apropriada, interpretada, selecionada, re-significada, idealizada e, o mais importante, eticizada pelos grupos portadores (classes e estamentos) quando cumpre o papel de “asa espiritual” de seus respectivos interesses materiais e ideais.

5.1 O APORTE TEÓRICO SISTEMÁTICO EM WEBER

Para tanto, partamos da questão: como a relação entre idéias e interesses se desenvolve no nível teórico sistemático de Weber? Em três partes da obra, em *Economia e Sociedade* (1999) no capítulo sistemático de Sociologia da Religião, na “Introdução” à “Ética econômica das religiões mundiais” (1989a) e na “Consideração intermediária” (1989b), o movimento teórico de Weber articula idéias e interesses como uma relação de condicionamento mútuo entre filiação religiosa e estratificação social. Os conceitos típico-ideais sempre se referem à conduta de vida estimulada por cada religião e aos interesses, sobretudo políticos e econômicos, respectivos aos grupos sociais portadores. Neste momento, as idéias de fonte religiosa e os interesses estão articulados a partir de uma orientação teórica e empiricamente comparada: os estamentos e as classes sociais se apropriam da religião em *afinidade* com seus interesses políticos e econômicos.

Para uma abordagem mais sistemática, precisamos restabelecer algumas diretrizes teóricas. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que Weber opera uma distinção feita no “Ensaio da objetividade” (1988a) entre “fenômenos econômicos”, “economicamente condicionados” e “economicamente relevantes” (p. 162). Através do que denomina “economicamente condicionado”, Weber analisa os interesses econômicos e políticos do “portador” (*Träger*) presentes na incorporação da religião, ou seja, na propensão de determinado grupo social a se filiar a determinada religião, em interpretá-la e segui-la segundo seleções significativas em afinidade com seus interesses. Inversamente, pelo que denomina “economicamente relevante”, Weber examina o núcleo da religião a partir da propensão a elevar determinadas condutas e impulsionar espiritualmente a ação – uma “asa espiritual”, como afirma Hintze.

Em segundo lugar, esta distinção demarca uma característica do pensamento do autor, que é o pluricausalismo ou sobredeterminação. Uma das formas com que pode aparecer é a causalidade de mão dupla, como é o caso de inúmeras passagens em que Weber relaciona ética econômica e determinação religiosa da conduta. Nenhuma das duas instâncias possui primazia, o que é atestado pela inversão de alguns enunciados. Que inversão? Na “Introdução” (1989a) logo de início nos deparamos com uma advertência de que nenhuma ética econômica jamais foi determinada exclusivamente pela religião, mas, em sentido inverso, a

determinação religiosa da conduta de vida é um, “[...] apenas um, dos elementos determinantes da ética econômica” (p. 85).

Algumas implicações já são visíveis. A partir deste condicionamento recíproco, Weber atesta que algumas camadas sociais acabam influenciando de sobremaneira determinada religião, sobretudo no aspecto prático, ligado à ação eticamente motivada, ou seja, envolve a ética de convicção como um móvel das ações. Neste sentido, seria possível determinar as camadas cujo estilo de vida foram predominantemente decisivas para certas religiões.

Por que isso ocorre? Porque nenhum impulso ideal de nenhuma ética de convicção existe sem os interesses que quer elevar. A idealização e os interesses estão em mútua coordenação. Tendo como referência esta idéia, remeto o leitor ao trecho do historiador alemão Otto Hintze, que sistematiza muito bem esta coordenação recíproca, o fazendo bem ao modo de Weber, embora, como dissemos, sem referenciar uma possível fonte ao antecessor⁴.

Falando em esferas sociais que compõem condições de impossibilidade de uma verdade “imaculada”, Mannheim (1968) destaca a relação de condicionamento recíproco entre estratificação, diferenciação social e pensamento. Já a relação entre estratificação social e filiação religiosa, na Sociologia da Religião de Max Weber, é retomada por Mannheim, numa das poucas passagens em que comenta a respeito deste clássico que lhe influenciou o pensamento:

Devemos a Max Weber o ter demonstrado claramente, em sua Sociologia da Religião, como é comum que a mesma religião seja diferentemente experimentada, por camponeses, artesãos, mercadores, nobres e intelectuais. Em uma sociedade organizada segundo linhas de castas ou grupos fechados, a ausência de relativa mobilidade vertical serviu ou para isolar entre si as divergentes visões de mundo ou no caso, por exemplo, de professarem uma religião comum, para a interpretarem de maneira diferente, de acordo com seus diferentes contextos de vida. Isto explica o fato de a diversidade de modos de pensamento das diferentes castas não convergir em uma mesma mente - o que seria um problema. (MANNHEIM, 1968, p. 35-36).

Neste momento, outra referência teórica é importante. Trata-se de constatar que estes influxos recíprocos trazem um inevitável retorno ao materialismo histórico, também anunciado por Weber diretamente como um destaque, parágrafos adentro

⁴ Ver introdução.

da “Introdução” (1989a). O diálogo se opõe à tendência de hiper valorização da base econômica como determinante em última instância. A posição que Weber ressalta é a de que as religiões não constituem uma simples função da camada que surge como sua adepta e seguidora, ou mesmo de que ela “represente a ‘ideologia’ de tal camada, ou que seja um “reflexo” da situação de interesse material ou ideal” (p. 87). A ênfase é logo anunciada:

[...] por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa (WEBER, 1989a, p. 88).

Mais uma vez, Weber concatena enunciados inversos para atestar sua causalidade de mão dupla, quando afirma que “outras esferas de interesse só poderiam ter uma influência secundária; com frequência, porém, tal influência é muito óbvia e, por vezes, decisiva” (p. 88). Quando é decisiva, a religião valeria como reflexo ideal destas outras esferas de interesses? Sim, mas não como “função simples”. Daí a importância da separação entre fenômenos “econômicos”, “economicamente relevantes” e “economicamente determinados”, estabelecida no Ensaio da ‘Objetividade’ (1988a, p. 162). Isto fica saliente neste trecho:

De várias formas, as pessoas buscaram interpretar a ligação entre a ética religiosa e as situações de interesse, de tal modo que a primeira surge como simples “função” da segunda. Tal interpretação ocorre no chamado materialismo histórico - que não discutiremos aqui - bem como no sentido exclusivamente psicológico (WEBER, 1989a, p. 88).

Weber não atribui esta característica a Marx, para o bem da justiça. A complexidade do pensamento de Marx, segundo Cohn (1979), toma por base a idéia de uma totalidade determinada dialeticamente, na qual:

[...] a especificação das diferenças no interior de um processo tomado como um todo, no qual um dos termos - no caso, o momento da produção - figura como determinante na medida em que necessariamente está presente no interior do conjunto das formas assumidas pelas demais, passando no entanto pela especificidade de cada qual; sendo que ‘necessário’ significa aqui que somente se realizam as formas adequadas à dimensão determinante e que esta,

por sua vez, não se realiza senão através dessas formas, e que o processo todo não tem como assegurar a sua continuidade senão pelo retorno ao seu momento determinante (COHN, 1979, p. 145).

Por falar na importância deste problema metodológico da sobredeterminação histórica dos eventos e de sua articulação causal, problema que também envolve uma lógica abstrata dos pensamentos (corte lógico de forjar esferas analíticas e relações entre elas), citaremos uma passagem da “Introdução” (1989a) que sintetiza o problema e praticamente define o que Weber entende pelo influxo recíproco que amarra idéias religiosas e interesses do mundo da vida:

Se, como nos comentários anteriores, a maneira dos desejados bens de salvação foi intensamente influenciada pela situação de interesse externa e a adequada conduta de vida das camadas dominantes e, deste modo, através da própria estratificação social, tanto foi o contrário, a direção da totalidade da conduta de vida, onde quer que tenha sido continuamente racionalizada metodicamente, foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais orientou a racionalização. Estes [valores últimos] foram condicionados *religiosamente*, nem sempre e ainda menos exclusivamente, mas certamente, tanto quanto entrou em sua influência uma racionalização ética, que alcançou habitualmente *também*, e muitas vezes crucial, a avaliação e a tomada de posição (WEBER, 1989a, p. 109-110).

Já que estamos anunciando pressupostos teóricos para a discussão que estabeleceremos logo mais, não podemos deixar de mencionar que isto ganhou tal delineamento teórico por conta da percepção do processo de secularização. Secularização, para Weber, é a tendência crescente de autonomia das esferas de valor. Sua expressão teoricamente mais destacada é o ensaio teórico “Consideração intermediária” (1989b). Uma passagem importante para a demarcação do fato de que as esferas de valor seguem legalidades próprias - o que nos faz pensar ainda mais nas especificidades das fontes das idéias que adentram em situações de legitimação de interesses - é a seguinte:

Os valores de salvação e a existência de uma teoria profética da salvação, logo que seguiram o princípio racional por bens de salvação religiosos interiores como meios de salvação, desenvolveram uma ética. Em linguagem habitual, significa que quanto mais distante do absolutismo religioso, mais sublimada se tornou a religião. E esta tensão, desde o seu lado, foi tanto maior quanto mais pelo outro lado avançou a racionalização e a sublimação exterior e interior da posse (no sentido mais lato) “mundana” dos bens. Uma vez que a

racionalização e sublimação conscientes da relação dos homens com a posse dos bens em diferentes esferas, externas e internas, religiosas e mundanas, pressionou a conseqüente consciência da *legalidade própria* interior das esferas individuais, permitiu, com isso, que elas se inclinassem para outras tensões que permaneceram ocultas na relação primitiva com o mundo exterior. Isso é inteiramente comum na história da religião, seqüência muito importante do desenvolvimento da racionalização da posse dos bens (intra e extra mundanos) e do esforço de sublimação pelo saber. (WEBER, 1989b, p. 485).

O problema aponta para a crescente autonomia das esferas, de seus influxos de afinidades e tensões, parte deste delineamento teórico entrecruza filiação religiosa e estratificação social. Discutir o conceito de legitimação no interior da esfera religiosa, neste alargamento conceitual, é possível porque, segundo Cohn (1979), Weber costuma “definir certas entidades como instrumentos subordinados a fins externos a elas”, (p. 123). Elementos ou entidades religiosas se relacionam com elementos ou entidades econômicas e políticas.

O pensamento weberiano pressupõe a legalidade própria (*Eigengesetzlichkeit*) de cada esfera, como coloca Cohn (1979), o que implica “saber como, *em situações particulares*, as legalidades próprias das diversas esferas de ação se articulam [...] (p. 144)”, inclusive pensando a determinação como uma relação em que “o termo determinado figura como efeito ou modo de expressão de um termo determinante que lhe é externo, ou de vários simultaneamente” (p. 145). Trata-se do corte lógico de forjar esferas analíticas e relações entre elas – regido pela legalidade própria e não pela proeminência de alguma delas.

Por mais que a religião possua condicionamentos econômicos e políticos ao nível de seus dogmas elementares, Weber negará sua determinação em função da constelação deste nível de interesses. É uma condição, não uma suficiência.

No caso, a entidade subordinada a fins externos é a religião. E se a última fornece valores que entram em tensão com as demais esferas de valor, dentre as quais, as oriundas do mundo dos interesses materiais, estamos falando exatamente de um problema inverso ao da idealização, que é o da rejeição do mundo oferecida por determinadas idéias, em que os interesses, literalmente, “perdem suas asas”.

Este é mais um exemplo da inversão de enunciados teóricos oferecida por Weber: para falar da idealização possibilitada pelas idéias religiosas é preciso que exista uma tendência de afinidade eletiva entre os dois pólos, uma mútua

coordenação no rumo da elevação das realidades cruas da vida em formas sublimes de consciência – para falar como Otto Hintze.

Ora, se tal afinidade eletiva é substituída por um movimento de tensão, as idéias caminham no rumo da rejeição e até mesmo da fuga-do-mundo, como Weber demonstra a partir das religiões asiáticas. Alguns conceitos são importantes no sentido de relacionar conduta de vida e mundo do ponto de vista negativo, um excluindo o outro, como os de rejeição-do-mundo e fuga-do-mundo.

Para que nossa questão ganhe sentido, temos que abandonar o movimento de tensão e considerar o de afinidade. Como entender a religião como um local importante da articulação entre idéias e interesses, sobretudo como um espaço de idealização de interesses?

Uma primeira aproximação de uma resposta a esta pergunta, passa pelo fato de que as religiões são locais privilegiados de conexão entre estes dois pólos, situação em que, segundo o causalismo de mão dupla weberiano, idéias de inspiração religiosa e interesses materiais se influenciam reciprocamente. Onde se localiza a conexão? Ela se encontra nos bens de salvação, em específico, na forma como os bens de salvação orientam a conduta de vida em determinadas direções, valorizando determinadas atividades sociais positiva ou negativamente. É aqui que, para retomarmos Cohn (1979), “o termo determinado figura como efeito ou modo de expressão de um termo determinante que lhe é externo, ou de vários simultaneamente” (p. 145). Por que determinadas atividades? Por conta da tendência com que a filiação religiosa operada pelos grupos tende (a partir dos bens de salvação) a valorizar positivamente o chão de sua vida material e negativamente as bases de grupos alternativos.

A grande questão é que a tendência de afinidade ou tensão entre os pólos depende do sujeito historicamente portador das respectivas esferas de valor e, mais importante do que isto, da natureza das formas de legitimação existentes. Quando estas tendem para a sustentação naturalizada da estratificação numa sociedade em que os estamentos predominam, o rumo da legitimação construída pelos dominantes (portadores de status positivo) tende para a afinidade com o sentimento de dignidade ofertado pela distinção social, pela qualidade espiritual que habita o homem, diferenciando-o dos demais; afinidade com a própria base de existência social, que não opera uma fuga desse mundo. Quando a fonte de legitimação tende para classes desprivilegiadas em termos de status, opera a tendência à valorização

do merecimento, e da vocação profissional; o mesmo pode-se dizer sobre a afinidade com a base social.

Na situação de afinidade entre idéias e interesses (conduta de vida e mundo), como as idéias de fonte religiosa se inserem em cursos de legitimação específicos? Para além do fato de determinados grupos possuírem tendências de filiação religiosa, trata-se da maneira com que a religião se torna apropriada, interpretada, selecionada, re-significada, idealizada e, o mais importante, eticizada, à luz dos interesses dos respectivos grupos portadores. A Sociologia da Religião de Weber demonstra isso segundo constelações particulares, numa história comparada.

Tal como cristalizado na epistemologia weberiana, o que está em jogo é a seleção significativa das idéias pelo interesse. Esta face só pode ser encontrada no exame detalhado da articulação entre a esfera dos interesses e a das idéias, o que faremos nos próximos tópicos, ao discutir como as diversas formas de conduta de vida não se separam de seu chão material e como a construção das metafísicas religiosas legitimam a posição que os indivíduos ocupam na estratificação social – seja de classes, grupos ou castas.

5.2 CONDUTA DE VIDA E MUNDO: O QUE SE DEVE FAZER? COMO SE DEVE VIVER?

Como as idéias de fonte religiosa se inserem em cursos de legitimação específicos? Weber (1999) responde a esta pergunta indicando o tipo de vida que as camadas portadoras de religião levam e como ela inevitavelmente se articula com o reino das convicções religiosas; em outras palavras, demonstra a utilidade prática da religião: para que ela serve, em sentido prático? Dentro de seu quadro conceitual, religião gera sentido para a ação, cria uma ética de convicção motivada por valores e por fins, que combina interesses ideais e materiais. Importante sinalizar que esta ética de convicção se forma a partir dos bens de salvação.

A resposta decisiva para a questão depende, acima de tudo, de *quem* se encontra no papel das camadas portadoras e propagadoras, daqueles que mais influenciam as convicções religiosamente orientadas. Quem eram estes portadores? Para o Confucionismo, estas camadas eram os burocratas ordenadores do mundo; para o Hinduísmo, os magos ordenadores do mundo; para o Budismo, os monges que perambulam pelo mundo; para o Islamismo, os guerreiros que subjagam o mundo; para o Judaísmo, os comerciantes ambulantes; para o Cristianismo, os oficiais artesanais ambulantes, e “todos eles não como expoentes de suas profissões ou de ‘interesses de classe’ materiais, mas sim como portadores ideológicos de uma ética ou doutrina de salvação que se enlaçava com maior facilidade com sua situação social” (WEBER, 1999, p. 347). Diferentes portadores e influenciadores, diferentes direções interpretativas. A apropriação religiosa é um cenário diversificado. A este respeito, Mannheim (1968) comenta a Sociologia da Religião de Weber como um empreendimento que destaca as agudas diferenças com que uma mesma religião é experimentada por camponeses, artesãos, mercadores, nobres e intelectuais, destacando suas visões de mundo diretrizes de interpretação de acordo com seus diferentes contextos de vida. Contextos de vida e suas éticas de convicção. O ‘como se vive’ indica o que ‘se deve fazer’ e este impulso ético, quando se torna mais consciente e sistemático, demanda a construção de ideais. Como afirmamos: nenhum impulso ideal de nenhuma ética de convicção existe sem os interesses que quer elevar.

Uma tese de Mannheim (1968) é interessante este respeito. Tomando como base a situação histórica e existencial do sujeito, a tese do autor nos remete para a

construção da consciência como uma inconsciência; parece mero trocadilho banal, no entanto, é uma heurística que nos faz pensar nos pontos cegos, inobserváveis por si mesmos, que se escondem por traz do ato de interpretar, selecionar e enfatizar conjuntos de idéias à luz do conjunto de situações socialmente orientadas. O pensamento se origina nos sujeitos coletivos do conhecimento e se eleva a partir de pressupostos inconscientes, vitais para a reprodução dos grupos.

Quando Weber antevê afinidades ou tensões entre a filiação religiosa e a estratificação social, toda a sua argumentação é sustentada por uma brilhante Sociologia do Conhecimento, em que o sujeito é portador de “imagens de mundo” e “visões de mundo” que se enraízam e acabam por desenvolver determinados tipos de necessidade psicológica predominante.

Estas necessidades, por sua vez, estão fortemente orientadas por pelo menos duas dimensões. A primeira é a melhoria da situação material ou espiritual, dependendo da circunstância de se a intimidade do indivíduo é saturada pela sua “miséria exterior” ou pela “aflição interior” (WEBER, 1999, p. 343-344) e em que proporção elas compõem as necessidades que demandam libertação/redenção. A segunda, de matriz ética, nos remete para as direções do sentimento de dignidade e indignidade, que desembocam na significação fornecida aos conceitos de virtude positivamente e negativamente orientadores da conduta. Veremos isso mais adiante ao comentar o tema do destino e da construção religiosa do caráter a partir das virtudes.

Weber perscruta o cosmos religioso de maneira que seus conceitos sempre vinculam a visão de mundo como uma relação ou postura para com o mundo, seja encantando-o ou desencantando-o, dominando-o ou rejeitando-o e até mesmo dele fugindo. O fato é que “os processos do mundo” e as condições de destino da vida têm sempre seu peso específico em impor sua marca decisiva na formatação das posturas e posições que dirigem a conduta de vida, suas imagens e balizas éticas e seus eixos de virtudes, assim como as representações voltadas para o além.

Antes de expormos os conceitos, precisamos recorrer a uma distinção e recuperar uma tipologia. A distinção é entre mística enquanto receptáculo do poder divino e ascese enquanto instrumento deste, distinção da maior importância porque diferencia o caminho ou a direção dos bens de salvação. Os processos de legitimação são bem distintos de acordo com esta direção.

Também para o asceta a compreensão sentida e consciente do divino tem importância central. Só que esse sentir está, por assim dizer, condicionado em termos 'motores'. Está presente quando existe a consciência de que se consegue agir de modo racionalmente ético, orientado unicamente por Deus e como instrumento deste. Mas esse agir eticamente empenhado - em sentido positivo ou negativo - é para o místico contemplativo, que nunca deseja nem pode ser 'instrumento' mas apenas 'recipiente' do divino, uma exteriorização do divino em uma função periférica; é o não agir, ou pelo menos a evitação de todo agir racional orientado para um fim ('ação com um fim'), como forma mais perigosa da mundanização, que o budismo antigo recomenda como condição prévia da conservação do estado de graça. Para o asceta, a contemplação do místico parece ser uma auto-satisfação indolente, religiosamente estéril e asceticamente condenável, um sibaritismo [voluptuosidade excessiva; indolência] idolatrador da criatura em sentimentos por ele mesmo criados. Do ponto de vista do místico contemplativo, o asceta, em parte por seu tormento e luta extramundanos, mas sobretudo por seu agir ascético-racional intramundano, é constantemente enredado na situação pesada de toda vida moldada, com tensões insolúveis entre violência e bondade, objetividade e amor, afastando-se assim cada vez mais da união em e com Deus, e sendo forçado a conviver com contradições e compromissos desastrosos. Do ponto de vista do asceta, o místico contemplativo não pensa em Deus, no aumento de seu reino e de sua glória e no cumprimento ativo de sua vontade, mas exclusivamente em si próprio; ele existe, além disso, desde que exista mesmo, numa inseqüência constante, já pelo mero fato de ter de cuidar de sua sobrevivência. E isso sobretudo quando vive dentro do mundo e de seu ordenamento. Em certo sentido, já o místico que foge do mundo é mais 'dependente' do mundo do que o asceta" (WEBER, 1999, p. 367-368).

A respeito da mística, na "Genealogia da moral" (1998, p. 122) Nietzsche realiza observações muito interessantes. Segundo ele, trata-se de uma experiência de redenção obtida a partir da quietude total que permite concentração no mistério de si mesmo e da possibilidade de refúgio nas coisas, no fundo dos objetos; além disso, se bem feito, permite o desgarramento de uma concentração mais rasteira nas finalidades, nos atos que prendem a percepção na vida cotidiana. Atingido este desprendimento, esta despreocupação, atingir-se-ia a união mística do sono profundo, espécie de repouso por completo, unido ao existente, ligado a todas as coisas e, ao mesmo tempo, penetrado em si mesmo, num envolvimento que anula a separação entre o eu e o mundo, entre o interior e o exterior. A partir daí, a alma se "ergueria do corpo", vagamundearia, não mais presa ao sopro vital que a prende ao corpo. Uma autêntica fuga-do-mundo, como bem expressa Max Weber neste conceito.

Para estabelecermos a tipologia, temos como referência um esquema didático construído por Waizbort (2000, p. 291). A ascese é uma consequência da rejeição e da negação do mundo. Pode ser uma ascese ativa ou passiva. A ascese ativa está implicada na ascese vocacional/profissional (*Berufsaskese*) e na ascese racional intramundana (*innerweltliche rationale Askese*), conceitos que Weber forjou para a apreensão histórica da Reforma Protestante, sobretudo a de Calvino. A ascese passiva corporifica-se na ascese monacal ativa (*aktive Mönchsaskese*), que evita o agir no mundo e que se volta para uma ascese racional extramundana (*ausserweltliche rationale Askese*), conceitos que Weber aproxima à conduta de vida do Catolicismo, como uma moral de alheamento ao mundo.

Independente de ser ativa ou passiva, se voltada para este mundo ou para o outro mundo no que se refere à localização dos bens de salvação, a ascese encontra-se distanciada de forma muito nítida da postura de aceitação/adaptação ao mundo, bem como da postura de fuga do mundo. Por falar na postura de fuga do mundo, é necessário acrescentar que ela corresponde à mística como receptáculo do divino.

Para a ascese como para a mística, o mundo é sempre um problema, ora negado e rejeitado para que se direcione a sua dominação (a virtude está em seu domínio, subversão da criatura, como defende o ascetismo); ora inspirador da fuga, religação mística com o sagrado (a virtude é o silenciamento da criatura e do mundo dentro da alma, o que nos aproxima do misticismo). Por isso o mundo ganha sua imagem de uma “massa podre e perdida”. Isso somente perde sua força entre aqueles que o aceitam e não sofrem estas consequências, adaptando-se às suas ordens.

É isso que veremos agora, numa análise de alguns destes importantes conceitos da Sociologia da Religião de Weber, que foram forjados para “agarrar” a posição e o sentido que o indivíduo assume em relação aos mundos. Eis os conceitos: rejeição do mundo (*Weltablehnung*); negação-do-mundo (*Weltverneinung*); fuga-do-mundo (*Weltflucht*) e adaptação-ao-mundo (*Weltanpassung*).

Seguindo as minúcias das idéias de fonte religiosa, o conceito de “adaptação-ao-mundo” (*Anpassung an die Welt* ou *Weltanpassung*), a partir do termo “adaptação”, nos coloca uma ética marcada pelo tradicionalismo rígido e pela acomodação em relação a uma determinada ordem social existente. Este conceito

foi forjado no exame do Confucionismo chinês, um conjunto de ensinamentos caracterizado por ritualismos mágicos, crença em espíritos e tabus invioláveis, ausência de necessidade de salvação, ausência de uma ética e presença de uma doutrina artificial, oportunista e utilitária, esteticamente nobre e convencionalista; de forma mais destacada em seu desdobramento de legitimação de constelações políticas, prega o dever do culto aos antepassados e a piedade filial como fundamento universal da subordinação, propaga a conservação inquebrantável da magia, especialmente o culto aos antepassados.

Em resumo, o núcleo de significado do conceito orbita a tradição, o convencionalismo, a subordinação e o tabu. Tais são os tipos de conduta espiritualmente motivados, tais são as orientações da conduta que convergem ao tipo de dominação legitimada pela tradição, cuja regra é óbvia: a inviolabilidade sagrada. A grande questão é sua afinidade com o portador desta religião, a elite mandarin, uma camada social com pretensões a cargos públicos, cujo interesse se localiza em elementos como a formação para a carreira, o convencionalismo e a subordinação, acrescidas da tradição. Trata-se de uma ética estamental, um “sistema de regras de etiqueta de uma camada nobre com formação literária”.

Eis a passagem em que Weber extrai o tipo de estímulo prático do Confucionismo. Valoriza-se positivamente uma conduta de vida em que se preza a:

[...] ausência absoluta de toda ‘necessidade de salvação’ e, em geral, de todas as amarrações da ética que ultrapassem o reino deste mundo; substituição da ética por uma doutrina artificial - puramente oportunista-utilitária quanto ao conteúdo, porém esteticamente nobre - de um convencionalismo estamental burocrático; afastamento de toda religiosidade individual emocional e irracional que vá além da crença tradicional nos espíritos; conservação do culto aos antepassados e da piedade filial como fundamento universal da subordinação; ‘distância em relação aos espíritos’, cuja influência mágica o funcionário esclarecido despreza, enquanto o supersticioso participa nela como, entre nós, no espiritismo, deixando-se, porém, proliferar ambas as coisas como religiosidade popular, com indiferença depreciativa, e respeitando-as exteriormente - desde que isto encontre sua expressão em ritos estatais reconhecidos - como parte dos deveres estamental-convencionais. A conservação inquebrantada da magia, especialmente do culto aos antepassados, como garantia da docilidade, possibilitou ali à burocracia a repressão total de um desenvolvimento eclesiástico autônomo e de toda religiosidade congregacional. A burocracia européia, apesar de desprezar internamente em grau semelhante toda religiosidade levada a sério, vê-se obrigada, no interesse da domesticação das massas, a respeitar oficialmente a religiosidade eclesiástica existente [...]. O Confucionismo é, portanto, a ética do ‘homem distinto’, do *gentleman*

(como já Dvorak traduz acertadamente). É expressamente uma ética estamental, ou, mais corretamente, um sistema de regras de etiqueta de uma camada nobre com formação literária. Semelhante é a situação no antigo Oriente e no Egito; ali, o intelectualismo dos escribas, desde que levou a reflexões ético-religiosas, pertence, sem dúvida, ao tipo do intelectualismo que, às vezes apolítico, é em todo caso nobre e combate a ignorância cultural (WEBER, 1999, p. 326, 345).

Outro conceito construído é “fuga-do-mundo” (*Weltflucht*), aplicado por Weber para caracterizar as religiões asiáticas, como o Hinduísmo. Trata-se de uma forma de religiosidade centrada na mística enquanto uma busca de repouso no divino, portanto de uma ausência do agir no mundo, num esvaziar-se dele e numa minimização do fazer interno e externo, porém repleta de ritualismos e encantamentos mágicos. Há uma posse do divino, uma união mística com ele por meio de uma contemplação que elimina os interesses cotidianos, daí o significado de fuga absoluta e contemplativa do mundo. A afinidade da doutrina do Carma com o sistema de castas indiano é impressionante. A persistência da tradição e da ordem estamental, afirma Weber (1999, p. 355), está presente na “supra-divindade da ordem eterna do mundo”, da qual a própria ordem de castas faz parte. Sendo assim, o mundo é entendido como um cosmos ininterrupto de retribuição ética para aqueles que seguem à risca o cerimonialismo e o ritualismo cotidiano, cuja alma transmigrará para uma casta superior numa vida futura.

O que chama a atenção nestes casos (Hinduísmo e também Confucionismo) é que os portadores estão submetidos a uma situação estamental, seja das camadas superiores seja das inferiores. O que todos possuem em comum é que estão atravessados por uma conduta de vida em que a tradição é um trilho que move a ação do indivíduo.

Em situações em que o portador em exame é um estamento como as camadas da nobreza guerreira de cavaleiros medievais, guerreiros do Islã, ou monges budistas guerreiros, a religião em afinidade com o interesse prega uma ética religiosa não racional, uma ausência de providência bondosa, a aversão aos conceitos de “pecado”, “redenção” e “humildade”, tidos como indignos, valoriza o sentimento de enfrentar a morte e exige proteção contra as feitiçarias e promove um sentimento de dignidade estamental adornado por convenções. A conduta motivada religiosamente se alinha à ordem e tranquilidade disciplinadas. O outro mundo que

importa é apenas o céu dos heróis, o *Wallhala*, céu dos guerreiros Vikings mortos em batalha, é uma de suas versões. Não se trata de religiões de salvação.

Embora desfocado em relação ao nosso problema, é interessante nos remetermos para o tema da magia. Weber a via sempre pelo viés do obstáculo aos processos de ruptura com a tradição. A magia é uma potência da tradição, o lado mais voltado para os seus tabus, para a santidade inamovível de seus alicerces. Weber (2001) afirma que: “(...) tendo em vista que os meios mágicos já comprovados e finalmente todas as formas adquiridas de conduta de vida não podiam ser violadas sob a pena de atrair a ira dos espíritos, a crença na magia conduz à inviolabilidade da tradição” (p. 158).

Correlacionando diretamente magia com estereotipia e, por conseguinte, com estagnação e tradicionalismo, à medida que avançam seus estudos histórico-comparativos entre as altas culturas Weber passa a considerar sempre mais a questão da ‘remoção da magia’ na chave da ‘remoção de obstáculos’ ao desenvolvimento do capitalismo. [...] Em diferentes momentos dos estudos comparativos sobre a religiosidade da China, da Índia e do Oriente Médio, esta é uma outra chave a partir da qual a magia passa a ser tratada: como obstáculo que é [*Hindernis*], barreira [*Schranke*]; entrave [*Hemmung*] a uma racionalização ética da conduta de vida ‘eletivamente afim’ à racionalidade econômica do capitalismo moderno. (PIERUCCI, 2003, p. 131).

É também um obstáculo ao estabelecimento da organização racional e sistemática das relações impessoais de uma ética econômica. Sendo assim, a magia é obstáculo às relações de produção e de mercado inerentes à modernidade capitalista. Enquanto tal é obstáculo, barreira e entrave para o estabelecimento de bases intelectuais e ideais que se pautam pelo cálculo, pela previsão e pelo controle, pois são estas qualidades que favorecem as relações sociais disseminadas pelo capitalismo, sobretudo porque neste cenário o interesse econômico se deve ao repertório de exigências profissionais no mercado e às formas de aquisição na circulação, bem como na exploração econômica que acumula capital num dos pólos e impõe uma ética do trabalho racionalizado seja na esfera da administração e das organizações, seja na formação disciplinada da força de trabalho.

Não queremos aprofundar isso aqui, mas é indispensável observar o direcionamento para o estabelecimento de princípios de confiança típicos de relações impessoais, algo que implica a ética da probidade e a valorização da

honestidade. Isso foi bem analisado por Weber, quando o autor nos remete ao “espírito” do capitalismo, ponto decisivo de sua produção intelectual de 1905, seja quando fala da contribuição da “Ética Protestante” (2004) seja quando analisa o papel das “Seitas protestantes” (1974a).

Como, então, nesta forma de estratificação, há uma afinidade entre interesse e ética religiosa? Trata-se de considerar os impulsos que se baseiam em pressuposições irracionais e que formatam os bens de salvação e a direção para onde apontam. É a partir daqui que Weber aponta a força de algumas idéias em específico. Mesmo porque o que importa é a análise do conteúdo da promessa religiosa.

Todos os grandes tipos de conduta de vida metódica e racional foram caracterizados pelas pressuposições irracionais, simplesmente aceitas como “dadas”, e que foram incorporadas a esses modos de vida. Quais foram essas pressuposições está, histórica e socialmente, determinado, pelo menos em grande parte, através da peculiaridade das camadas que foram portadoras dos modos de vida durante seu período formativo e decisivo. A situação de *interesse* dessas camadas portadoras de uma vida metódica, determinada social e psicologicamente, levou à peculiaridade, tal como aqui a entendemos (WEBER, 1989a, p. 103).

Uma influência sempre rastreada por Weber é que o racionalismo prático da conduta é associado às camadas cívicas, independente do direcionamento específico de sua atividade econômica; estas camadas, no entanto, estão desapegadas dos laços da natureza pelos quais está totalmente inserido o camponês e sua situação de vida passa a depender do cálculo de oportunidades aquisitivas num mercado competitivo. Isto demarcaria uma tendência a racionalizar a ética religiosa, por simples afinidade a estas necessidades práticas de uma vida urbana, entre camadas voltadas à aquisição – pois não são grupos patrimoniais nem camponeses. Isso condicionaria seus “motivos íntimos”, o que comanda sua seleção significativa no cosmos religioso. É também esta luta e competição que classifica as classes, no modo weberiano de entender a estratificação, voltado ao poder de aquisição possibilitado pela circulação de riqueza e não à produção e apropriação desequilibradas do excedente de valor criado.

Se, por um lado, a religiosidade ligada à situação estamental valoriza a dignidade e a distinção, a perfeição na condução de vida e o ser qualitativo interior,

as classes sociais que Weber conceitua como “positivamente privilegiadas na aquisição”, ou seja, a burguesia moderna, valorizam a idéia de vocação profissional. Esta é a seleção significativa. Estão concatenadas com uma religiosidade congregacional racional, pautada por uma ética rigorista e empreendedorista. Trata-se, afirma Weber (1999), de uma dignidade que lhes foi atribuída como “legitimação de sua sorte” e de “ter direito ao sucesso” por intermédio de uma atividade profissional.

Evidentemente, uma forma de legitimação de interesses econômicos, dado a valorização de uma ética de trabalho como se fosse a responsável pelo sucesso, o hábito que se aproxima da riqueza. É uma legitimação sob uma lógica própria, não diretamente contida nos três tipos puros de dominação/legitimação (tradição, carisma e legalidade) e isto é importante para a “nova” aplicação deste conceito, objetivada por nós. Legitimação onde deveria haver apenas a salvação da alma. Isto é bem evidente nesta passagem do ensaio de Weber sobre as seitas protestantes, de 1905:

Repetimos: não é a *doutrina* ética de uma religião, mas a forma de conduta ética a que são atribuídas *recompensas* que importa. Essas recompensas funcionam na forma e na condição dos respectivos bens de salvação. E essa conduta constitui o *ethos* específico de cada pessoa, no sentido sociológico da palavra. Para o puritanismo, tal conduta era um certo modo de vida, metódico e racional que - dentro de determinadas condições - preparou o caminho para o ‘espírito’ do capitalismo moderno. As recompensas eram atribuídas a quem se ‘provava’ perante Deus, no sentido de alcançar a salvação que se encontra em *todas* as seitas puritanas - e ‘provar-se’ frente aos homens no sentido de manter a posição social dentro das seitas puritanas. Ambos os aspectos foram mutuamente suplementares e funcionaram no mesmo sentido: ajudaram ao nascimento do ‘espírito’ do capitalismo moderno, seu *ethos* específico: o *ethos* das *classes médias. burguesas* modernas (WEBER, 1974a, p. 368-369)

Nas camadas da burguesia urbana que compunham o *Mittelstand*, porque desgarradas dos círculos de *status*, a visão de mundo enfatizava a construção de sentimentos de dignidade que valorizavam as profissões mundanas. Aqui cabe um universo bem diversificado de interesses voltados para a valorização da atividade profissional. Mas não é qualquer forma aquisitiva, tem de existir uma atividade que revele uma vocação virtuosa, atestada por uma virtude divina, daí o exame do conceito de “vocação”, (*Beruf*), uma “asa espiritual” em afinidade com uma situação

econômica concreta em que o sujeito depende da racionalidade e controle instrumentais, estando “desgarrado” de uma estabilidade estamental. Daí o fato da ascese vocacional/profissional (*Berufsskese*) voltar os bens de salvação para este mundo e ainda mais precisamente para a profissão desejada por Deus. Veremos com mais detalhes.

A hipótese histórica presente na “Ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo” (2004), da afinidade eletiva entre o espírito do capitalismo, pautado pela racionalidade e pelo cálculo cotidianos, e a ética protestante, pautada pela ascese vocacional intra-mundana, apresenta-se aqui como uma forma histórica da imbricação de uma situação de interesse de classe e de idéias que os alavancam, muito embora sejam fenômenos que surgiram cada qual seguindo seu curso; um curso bem paralelo, é verdade. Esta hipótese é bem apresentada no trecho que se segue.

Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão-só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas ‘afinidades eletivas’ entre certas formas de fé religiosa e certas formas da ética profissional. Por esse meio e de uma vez *só serão elucidados*, [...], o modo e a *direção* geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre a cultura material. (WEBER, 2004, p. 83).

Este moinho das idéias, parte culminante do processo histórico religioso de desencantamento do mundo, que atinge seu ápice com o Protestantismo Ascético, sobretudo com a reforma de Calvino, é interpretado por Weber como impulso fundamental para o tipo de cultura que anima a modernidade; dentre inúmeras conseqüências, isto significou mais cálculo, previsão e controle para o cosmos da produção e do mercado capitalistas.

Tenbruck (1980) localiza o processo histórico religioso de desencantamento do mundo e o processo de racionalização ocidental como duas forças explicativas mobilizadas por Weber a ponto de constituírem um núcleo temático de sua obra, respondendo às questões de sua unidade e coerência a par de sua conhecida fragmentação. Em verdade, para falar em termos macro sociológicos, existem três processos que, segundo Tenbruck (1980) delineiam as questões de pesquisa que orientam a unicidade e coerência da Sociologia de Weber: o primeiro é o de maior

duração e generalidade, também o mais variável e menos definido univocamente, que é o de racionalização; o segundo processo é o de desencantamento do mundo, que remonta, no que se refere ao ápice, ao século XVI, processo bem definido conceitualmente por Weber, conclusão estabelecida após o trabalho de Pierucci (2003); o terceiro processo é o de secularização, nas diversas esferas sociais, bem definido conceitualmente por Weber.

Por falar no direcionamento histórico a partir das idéias, a busca de Weber também está muito atrelada ao conceito de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), que aparece significando desmagificação e perda de sentido, às vezes apresentado um destes significados, ou os dois ao mesmo tempo, como afirma Pierucci (2003). Possui dois terrenos, o desencantamento pela ciência e pela religião. Na ciência, os fenômenos perdem sentido, deixam de “significar”, ou seja, perdem um estatuto análogo ao aristotelismo e são substituídos por mecanismos causais de explicação. Parafraseando Weber, as coisas apenas são e acontecem, não significam mais nada. No caso da religião, seu aparecimento histórico se dá desde a profecia do judaísmo antigo, associa-se com o pensamento helênico, desemboca e se desenvolve, sobretudo, no Protestantismo Ascético. O núcleo de sentido que nos importa no conceito é a “desmagificação” da religião. Sua ênfase é repelir os meios mágicos de salvação como superstição e sacrilégio e instalar, a partir de sua profecia racional, uma racionalização da vida dotada de consistência e motivos constantes. No entanto, quando consideramos “a perda de sentido”, num certo rumo das coisas (na doutrina da prova), o próprio Ascetismo Intramundano incorpora uma categoria de significação que trabalha com a gênese, razão ou sentido da distribuição desigual do destino, como veremos em breve.

Importante dizer que o conceito de “ascese vocacional” ou “profissional” (*Berufsaskese*) implica uma ética de “negação do mundo” (*Weltverneinung*), à qual, no outro pólo, desemboca na dominação do mundo. Trata-se de um Ascetismo Intramundano (*innerweltliche Askese*). No interior do Protestantismo Ascético, diz respeito a uma posição em que o crente se sente um instrumento do divino, dado a peculiaridade da salvação por meio da obtenção da prova posta no obrar pela glória de Deus - prova obtida pelo sucesso econômico que o eleva espiritualmente. Este obrar nada mais é do que a ação no mundo, sua dominação racional, constante e calculada, na formação de um *habitus* global da personalidade, da busca

disciplinada na profissão desejada por Deus que guie uma vida moral metodicamente racional.

Isto nos permite a colocação de uma tese de Jessé Souza (1999) a respeito da superioridade moral do Protestantismo Ascético. A tese nos parece válida e muito evidente em relação ao Catolicismo (ética voltada para o alheamento do mundo - *Weltfremdheit*) e ao Judaísmo; também nos parece válida, talvez com restrições, em relação ao Islamismo (ética de dominação e subjugação do mundo) e ao Hinduísmo; em relação ao Confucionismo (ética de adaptação ao mundo) e demais éticas religiosas de inspiração nobre, a tese nos parece errônea. Tomaremos a liberdade de citar mais uma longa passagem:

A situação recíproca de católicos, judeus e puritanos na aquisição econômica pode, portanto, ser resumida mais ou menos assim: o católico ortodoxo movia-se nas atividades aquisitivas sempre dentro da esfera ou à beira de um comportamento que em parte infringia as constituições papais e somente como condição de fato *rebus sic stantibus*, era ignorado no confessionário ou permitido por uma moral lassa (probabilista), sendo em parte diretamente duvidoso, em parte pelo menos não positivamente agradável a Deus; o judeu devoto encontrava-se, nesta área, inevitavelmente na situação de fazer coisas que entre os de seu povo eram diretamente contrárias à lei, ou duvidosas do ponto de vista desta lei, ou apenas admissíveis graças a uma interpretação lassa, e que somente eram permitidas com estranhos, mas nunca tiveram um valor ético positivo; seu comportamento ético somente podia, por corresponder à média do habitual e não ser contrário à lei, ser considerado permitido por Deus e indiferente em sentido ético. É precisamente nisto que se baseia o que há de realmente certo nas afirmações sobre o baixo padrão de legalidade dos judeus. O fato de Deus coroar alguma coisa com o êxito certamente podia ser um sinal de que nesta área não fora feito nada diretamente proibido - e de que *noutras* áreas haviam sido observados os mandamentos divinos; mas não era tão fácil para o judeu afirmar-se eticamente precisamente pela ação aquisitiva especificamente moderna, na área econômica. E era justamente esse o caso do puritano, que nada fazia que lembrasse uma interpretação lassa ou uma moral dupla, ou que constituísse algo eticamente indiferente e condenável do ponto de vista da esfera dos valores éticos; mas, ao contrário, ele agia com a consciência mais limpa possível, precisamente porque, ao agir legal e objetivamente, objetivava na 'empresa' a organização racional de sua condução da vida global, mas legitimando-se apenas na medida em que e pelo fato de que estava totalmente confirmada a incontestabilidade absoluta, não-relativa, de seu comportamento. Nenhum puritano realmente devoto - e é isto que importa - jamais poderia ter considerado um ganho agradável a Deus o dinheiro obtido por usura com penhores, por aproveitamento do erro da parte contrária (o que era permitido aos judeus com os estranhos), por pechincha e regateio, por participação em ganhos roubados, políticos ou coloniais. A certeza comprovada do

preço fixo e da conduta comercial absolutamente objetiva, desprezando toda cobiça, incondicionalmente legal para com todo mundo, atribuíam os quacres e batistas o fato de que eram precisamente os ateus que compravam deles, e não de seus iguais, e que a eles e não a seus iguais confiavam seu dinheiro em depósito ou comandita, fazendo-os ricos; e era justamente essa qualidade que os afirmava diante de seu Deus. O direito em relação aos estranhos, na prática o direito-pária, ao contrário, apesar de todas as reservas, permitia a manifestação com os não-judeus precisamente daquela mentalidade que os puritanos abominavam como espírito cobiçoso de merceeiro, mas que para os judeus devotos era compatível com a legalidade mais rigorosa, com o pleno cumprimento da lei, com a profundidade da própria religiosidade, com o amor mais disposto a sacrifícios em relação aos membros da família e da congregação e com misericórdia e clemência para com toda criatura de Deus. Precisamente na prática da vida, a esfera da aquisição lícita no domínio do direito relativo aos estranhos nunca foi considerada pela devoção judaica como aquela em que se confirma a autenticidade da obediência aos mandamentos divinos. Um judeu devoto, no entanto, nunca mediu o nível interno de sua ética por aquilo que julgava permitido nesta área. Mas, assim como para o confuciano o verdadeiro ideal da vida é o *gentleman* universalmente desenvolvido em sentido cerimonial e estético, com cultura literária e que passa a vida inteira estudando os clássicos, para o judeu esse ideal é o perito na casuística da lei, o escriba, o 'intelectual' que, às custas de seu negócio, que muitas vezes deixa aos cuidados da mulher, se aprofunda cada vez mais nos estudos dos textos sagrados e dos comentários (WEBER, 1999, p. 407-408).

Faremos duas interpretações desta passagem. A primeira é irônica, pois aponta para a hipocrisia contida nos valores éticos. Sendo assim, do ponto de vista do ascetismo, nada como agir de forma gloriosa numa empresa racional, desejada por deus, e ainda por cima possuir um caráter incontestável, sublimado dos vícios; nada como agir com a consciência limpa, num cenário em que a direção da limpeza de consciência aponta para a empresa racional, que vende com o preço fixo; nada como estar na condição do empresário herói que não se rebaixa à usura e que também, ao contrário do judeu, não possui sua integridade ética questionada pela moral dupla, ética para os iguais e duvidosa para os outros, pois a cobiça existe somente no espírito de merceeiro, daqueles que emprestam a juros, mas nunca numa empresa. Por outro lado, do ponto de vista dos emprestadores de dinheiro, judeus ou não, se o empréstimo a juros coloca-se como espoliação indesejada sobre aqueles que carecem de dinheiro, que seja emprestado aos estranhos (aos não judeus) e não aos de dentro. Dificilmente aqueles que têm interesse no empréstimo

(agiota) o condenarão como aqueles que pagam os juros dos empréstimos (empresário).

A segunda interpretação é consequência da ironia: a de que o senso de justiça muda de acordo com o tipo da fonte de dinheiro. E cada qual direciona e posiciona os tipos de ação dignos e indignos, numa distribuição do senso de justiça e de dignidade.

O que nos parece a esta altura fundamental é o significado político destas relações de afinidade entre idéias e interesses. Qual o seu desdobramento para a Sociologia Política de Weber? Sabe-se que, a partir do esquema de Weber, idéias, ideais e interesses seguem cada qual o seu curso. Entretanto, quando se cruzam ocorre a legitimação de interesses, econômicos e políticos. As idéias e os ideais tornam-se crenças e estas alimentam a legitimação. Veremos no capítulo seguinte que a justificação interna (*innere Rechtfertigung*) nos aponta o núcleo de significado do conceito de legitimação em Weber, o que também pode ser expresso pela circunstância do conteúdo de sentido das relações sociais, ao ser atravessado pelas ordens políticas, distribuir consentimentos sociais; e distribuir consentimentos significa fazer do domínio um costume a ser sustentado internamente (*innerlich gestützt*) por aqueles que aceitam os seus mandatos.

Idéias e ideais, crenças e idealizações são as fontes do processo de “sustentar e justificar internamente” a constelação externa de interesses; trata-se de determinados tipos de representação no registro maior das idéias, em que os ideais ganham contorno muito nítido, assim como o sentimento de dignidade. É o momento de retornarmos um pouco na discussão e agregar esse elemento.

O confucionismo chinês, ao expandir o *ethos* da “adaptação-ao-mundo” é um importante vetor de justificação interna da subordinação política da ordem mandarim. O Carma indiano, centrado na concepção da supra-divindade da ordem eterna do mundo, difundindo uma conduta de vida pautada num ritualismo afim a cada casta, no sentido do cumprimento dos respectivos deveres rituais e da retribuição ética para aqueles que seguem à risca este cerimonialismo cotidiano, também, por sua vez, justifica internamente a persistência do sistema político respectivo à própria ordem de castas: a hierarquia. Esse é o papel na norma ética contida no Carma: aquele que cumprir à risca o ritualismo verá sua alma transmigrar para uma casta superior numa vida futura, grife-se, numa outra vida. Se pensarmos em função da forma de dominação, trata-se de uma legitimação aplicável a todas as

castas. É possível operar uma aproximação do tipo puro de legitimação tradicional com esta forma específica de religião.

A mesma relação de legitimação de interesses pode ser observada no exame da burguesia moderna. O conceito de vocação (*Beruf*), uma *elevação espiritual da ação aquisitiva*, na realização de uma profissão mundana desejada por Deus, é o meio de obtenção da prova da redenção. Quando visto a partir dos interesses aquisitivos, a questão toma outro teor. Sendo assim, o conceito de vocação, visto da perspectiva da subordinação ao interesse aquisitivo, cria um sentimento de dignidade de se ter direito e de merecer o sucesso – o que significa uma legitimação da atividade aquisitiva, afirma Weber (1999, p. 335). A especificidade religiosa, em forma de legitimação, neste caso, seria a valorização de uma ética de trabalho como se fosse a responsável pelo sucesso - o que encobre evidentemente a extração e apropriação do sobre-trabalho e do sobre-valor produzidos pela força de trabalho. E mantém a consciência limpa.

O sentimento de dignidade, daí o significado de “asa espiritual do interesse”, opera uma sublimação da condição existencial do sujeito, dado que, ausente uma situação de pertencimento a uma ordem de *status*, o sentimento de dignidade se constrói via o enraizamento profissional.

Quando se trata da burguesia industrial, a sublimação e justificação interna do interesse operam a ética empreendedorista. Historicamente, pode-se fazer uma aproximação com o tipo puro de legitimação pela legalidade. No caso da pequena burguesia, no chão mais diversificado das atividades profissionais, existe a mesma presença da valorização da vocação profissional, no entanto, mais voltada para o sentimento da dignidade que interpreta a atividade profissional como o ato de cumprir um papel social, seja em qualquer posição.

A questão torna-se mais interessante quando Weber (1999) examina a apropriação religiosa das “classes aquisitivas negativamente privilegiadas”, ou seja, do proletariado moderno. Trata-se de um universo ainda mais diversificado, porém tendo em comum o elemento de compensação de males da vida cotidiana, marcado pelo “destaque do salvador pessoal, divino ou divino-humano” (p. 332) e por “narrativas emotivas com tendências sentimentais e edificantes [...] à pacificação e maior significação da vida doméstica e familiar” (p. 333).

Weber enquadra esta forma de apropriação religiosa como aquela que fornece os motivos ideais da aceitação das ordens políticas e econômicas da

desigualdade entre os homens. Os elementos mais característicos desta forma de apropriação religiosa, que Weber filtra a partir do sentimento de que “o que não se pode ser, complementa-se com o que um dia se será (pós-morte)” (p. 334), possibilitam afirmar uma situação de aceitação de formas de obediência, ou seja, colocam-se como fonte de idéias de legitimação de uma relação de dominação.

Evidente a ligação com a legitimação de um complexo de dominação, sobretudo dada a ênfase que desloca a mudança das condições de vida para o pós-morte. Além de uma orientação de vida voltada para a aceitação, trata-se de uma “salvação do sofrimento” (Ibid, p. 335). Isso permite uma aproximação com o Nietzsche da “Genealogia da moral” (1998, p. 112), quando afirma que os desgraçados, os vencidos, os destroçados, estão possuídos internamente por venenos corrosivos de estarem fartos de si, da inveja segundo a qual acabam por querer ser outra pessoa, um terreno de “ervas ruins” em que afloram os sentimentos de vingança, de rancor e de conspiração para com os dominantes e bem logrados.

Paralelamente, isto nos remete para outra aproximação temática entre Weber e Nietzsche, que desenvolveremos depois. Trata-se da colocação de uma “moral de escravo” como um condicionamento interno da situação de dominado. No esquema weberiano, este tipo de postura formaria a justificativa interna de aceitação dos mandamentos, ou mesmo da atitude de resignação quanto à melhoria das condições de destino nesta vida, o que criaria uma substituição e mesmo válvula de escape na redenção propiciada pelo além, o momento libertador de uma vida presa.

Esta incursão no tema da servidão voluntária (tema muito antigo, que nos remete La Boétie (1986) nos faz valer de Marx, não para rotular o “fato social religioso”, mas para apreender o que há de legitimação na esfera religiosa: a “religião é o ópio do povo”. Cabe a este último a libertação de si mesmo.

5.3 METAFÍSICA RELIGIOSA E A VINCULAÇÃO DO CARÁTER AO DESTINO

Pertence ao destino o que não é alcançável pelo poder de ação e previsibilidade humanas, o que nos remete para o papel do acaso, do imprevisto e do imprevisível e, por outro lado, do determinismo cego que inscreve estes traços. Com o foco na compreensão da ação, destino significa o inalcançável por esta, podendo apontar ora para fatalidade (azar) ora para a sorte. Estas duas possibilidades do que é inalcançável aparecem em alguns momentos da análise que Weber faz das metafísicas religiosas, principalmente na crença helênica nas moiras (onde os traços fundamentais da existência – nascimento, rumo na vida e morte – encontram-se determinados).

Esta idéia de destino (o inalcançável que aparece como fatalidade ou sorte) é próxima à idéia de acaso. Segundo Olgária Matos (1994, p. 104, nota 01), em seu ensaio “Iluminação Mística, Iluminação Profana: Walter Benjamin”, o grego *automaton* traduz-se pelo *casus* latino, de onde procede *cadere*, cair. Neste particular, *casus* possui algumas significações, como: “encontro”, “oportunidade”, “*Zufall*” para o alemão e “causalidade”, apontando para a intersecção de duas ou várias séries causais, a partir das quais não há explicação racional para o encontro. Trata-se do que é fortuito, daquilo que é deslocado do conjunto de um encadeamento por ser imprevisível, como também do encontro em pontos de certos encadeamentos: em certo ponto do tempo e do espaço, duas séries se encontram, o que significa “chegar inesperadamente ao mesmo tempo”. Por conseguinte, a autora nos remete para a idéia de contingência (*cum-tangere*), que deriva da idéia de simultaneidade imprevista, à qual pode apontar para a fatalidade. Além disso, continua, para a Filosofia o acaso significa a não necessidade, a imprevisibilidade aplicada a encontros casuais, a coincidência de duas séries diferentes. “Se tudo não é previsível, logo tudo não é necessário”. Com o tempo, “acaso passou a significar risco, perigo, situação que se furta a qualquer possibilidade de controle, sendo a eventualidade de um revés”. No século XV, o acaso é o que não pode ser avaliado pelo olhar do espírito. “Acaso é a possibilidade de perda de referencial, experiência da perdição” (MATOS, 1994, p. 104, nota 01).

Experiência de descontrole, de estar ao sabor de encadeamentos fortuitos, fatalidade, este tema tem em uma de suas mais conhecidas fontes a adaptação de Carmina Burana por Carl Orff, que nos remete para a variação da fortuna. Uma de

suas imagens mais importantes, a roda da fortuna, aponta para sua variação. Costa e Zierer (2000) interpretam-na a partir de uma de suas versões, que aparece em uma iluminura da obra *Hortus Deliciarum* (Jardim de delícias), enciclopédia redigida pela abadessa do mosteiro de Odile (ou Hohenbourg), Herrad de Landsberg (1130-1195).

A iluminura consiste em uma roda perpendicular ao solo, transvazada por um eixo que a sustenta e a partir do qual lhe é possibilitado girar; em cima de sua circunferência encontram-se seis personagens que se distribuem segundo quatro posições possíveis, alternadas segundo a ascensão e a queda.

É um símbolo da circularidade ou alternância de boa ou má fase, demonstrando a variação da fortuna e a distribuição de um tipo especial de possibilidades ou posições possíveis para os homens, a busca de bens e glórias mundanas. Algo fundamental a este respeito é que a borda da roda representa a variação da fortuna atribuída aos bens deste mundo, simbolizada pela efemeridade das conquistas mundanas, num cenário em que a crescente valorização da posse e acumulação de riquezas ou posições emergiam como alvo da conduta de vida, um competidor à altura da busca sagrada por valores ligados à estabilidade transcendente da vida religiosa; como consequência do afastamento das virtudes cristãs, os humanos perdem a capacidade de conquistar a eternidade santificada na verdadeira fortuna (esfera do sagrado), que está incorporada no centro da roda, o único ponto que nunca deixa de girar sob si mesmo, nunca alternando sua condição de estabilidade. Portanto, a aparição cristã do símbolo da roda, contém uma condenação moral da busca por bens mundanos (a busca por poder, prestígio e glória, advindos da posse e conquista de bens ou posições mundanas significa o aprisionamento da efemeridade), vista negativamente num cenário de predominância do catolicismo medieval, já que estamos tratando de uma iluminura que está contida num manuscrito, criado num mosteiro no século XII.

É também um símbolo das quatro posições possíveis e de como condicionam os afetos e sentimentos reciprocamente orientados aos que ocupam posições na roda, acima ou abaixo. Começando por baixo, segundo Costa e Zierer (2000), existem aqueles que se colocam na situação *sum sine regno* (eu não tenho reino), uma situação de desfavorecimento total da fortuna, com poucas chances de melhoria desta condição e na iminência de ser esmagado pela roda; podemos avançar com a interpretação de que os afetos provenientes desta situação rumam

para o ressentimento brutal para com aqueles que se encontram no extremo superior, diametralmente localizado acima. No rumo da ascensão, existe a posição daqueles que se impõem a condição *regnabo* (eu devo reinar), figura que anseia pela queda daqueles que reinam, ou mesmo daqueles que ocupam qualquer posição superior almejada; a construção irracional dos afetos predominantes tende para a inveja, do querer ocupar o lugar alheio. No topo da ascensão, existe aquele que ocupa a posição *regno* (eu reino), pessoa agraciada pela fortuna, que teme a inveja alheia e a própria mutação de sua condição. Passando para a parte descendente do ciclo, existe a posição do *reganvi* (eu reinei), pessoa que se encontra na situação da perda da graça, em queda. Em cada posição, existe a condenação da pretensão de posse de glórias mundanas, representada pela mutabilidade da fortuna, que resulta na vida curta das condições conquistadas pela “cobiça” por posses.

De outro lado, a roda simboliza os princípios morais que seriam respectivos às posições dos homens que se afixam a sua circunferência. Podemos falar, como Nietzsche, que os afetos de comando predominam de acordo com a posição na roda, alternando, por exemplo, a inveja, o farisaísmo, o ressentimento de acordo com as posições na circunferência. Condenados, cada um a seu modo, por afastar os humanos das virtudes, localizadas em seus contrários.

O destino na acepção de fatalidade também possui ramificação na mitologia grega, em que a fortuna é personificada nas moiras, que eram as três mulheres, em verdade, deusas, incumbidas de determinar o destino dos seres humanos. A cada uma cabia um papel no que se refere a determinar o destino: Cloto, a fiandeira, segurava o fuso e tecia o fio da vida, atuando como deusa dos nascimentos e dos partos. Por sua vez, Láquesis, a sorteadora, puxava e enrolava o fio tecido, e sorteava o quinhão de atribuições que se ganhava em vida, determinando as bonanças e os percalços, as conquistas e os fracassos, a riqueza ou a pobreza, enfim, o conjunto da situação que circunscreve a vida do indivíduo. Por fim, Átropos, a afastadora, cortava o fio da vida, decretando o seu fim. De aparência lúgubre – segundo inúmeras imagens e representações, eram responsáveis por fabricar, tecer e cortar o fio da vida de todos os indivíduos, em todos os seus detalhes e circunstâncias e, durante o trabalho, faziam uso da roda da fortuna, engenho que distribuía a variação das marés do indivíduo, alternando sua fortuna em sorte e azar, de acordo com o seu giro. Moira significa “fatalidade” e “destino”, o que implica uma

“predestinação irracional e particularmente indiferente do ponto de vista ético, dos grandes traços fundamentais de cada destino individual [...]” (WEBER, 1999, p. 298), afirma Weber quando se refere à presença desta representação no Helenismo. Em síntese, o nascimento, a vida e a morte estavam nas mãos das deusas, enquanto que para o indivíduo, cego ao acaso, o seu destino é regido pelas surpresas.

Numa definição direta, a idéia de destino aparece em Weber com o sentido de rumo e direção (*Richtung*) acidentais, a partir do “paradoxo do efeito diante da vontade: o homem e o destino (o destino como *conseqüência* de sua ação contra a sua *intenção*)” (WEBER, 2001, p.154). O destino aponta, portanto, para as conseqüências não intencionais da ação, para a direção não intencional proveniente dos atos. Com esta acepção, também aparece na Ética protestante, quando o Ascetismo Intramundano aparece alimentando o espírito do capitalismo, contrariamente à vontade daqueles que, supostamente, somente queriam salvar a própria alma. Este paradoxo aponta uma idéia de causalidade histórica: como os homens podem prever os efeitos de suas idéias e práticas no futuro distante?

Cohn expressa essa idéia a partir da circunstância ou situação em que as ações geram conseqüências que questionam a autonomia e a liberdade do sujeito, vinculando seu caráter ao destino como rumo desviante:

O que faz com que o conceito sociológico de tipo, tal como é concebido por Weber, vincule, numa construção unívoca, a idéia da liberdade do sujeito, ao caracterizá-la unilateralmente para ressaltar seus traços mais característicos, e a da trama inexorável do seu destino? É o procedimento *genético* envolvido na sua construção. Na medida em que apenas se tornam significativos os traços individuais [...] que têm a ver com o modo como influem sobre determinados valores contemporâneos não questionados, seus desdobramentos no tempo já estão *prefigurados* na sua própria construção. [...] O conceito de tipo ideal incorpora, na sua expressão mais pura, as ambigüidades do empreendimento weberiano. Ele combina, num ‘todo não contraditório’, a concepção da liberdade e da autonomia do sujeito com a de que as suas ações têm conseqüências que poderão questionar pela base esses mesmos atributos. Vale dizer, toma o indivíduo como ‘caráter’, mas o faz mediante um procedimento que desde logo o vincula ao seu ‘destino’. (COHN, 1979, p. 130).

O tema do destino na Sociologia da Religião de Max Weber (particularmente em sua análise do Calvinismo) está associado ao entendimento da metafísica religiosa como conjunto de idéias que constrói determinada conduta de vida vinculada ao merecimento de determinado destino por parte dos indivíduos, tendo o

objetivo de cumprir com uma ética que garanta este destino no além (religiões éticas). No entanto, por mais que, em matéria de religião, seus portadores desejem a salvação, voltado para o além e para o aqui e agora, trata-se de um direcionamento da vida conscientemente atrelado à tarefa de legitimar o merecimento da vida que se leva, repertório condicionado até as alturas pela estratificação social. Aqui o destino no aquém é direcionado pela ação, havendo pouco espaço para o acidental, valendo a vontade e a intenção, contanto os interesses materiais e os interesses ideais. É este ponto em particular que Weber procura demonstrar a partir da construção de algumas idéias religiosas que associam os seus bens de salvação com uma conduta de vida que está voltada para a tentativa de condicionar um destino para a vida no além e, principalmente, para direcionar a vida chão a chão. Isso nos parece mais destacado no Ascetismo Intramundano ligado ao espírito do capitalismo, ligado, acima de tudo, a um tipo de legitimação alimentado por determinada forma de compreender o merecimento.

Portanto, no que se refere à direção do agir humano, Weber combina o destino e o caráter, respectivamente, o “efeito que escapa à vontade”, válido para o futuro distante da ação, na relação de causalidade histórica na perspectiva da profundidade do tempo e o “rumo modelado pela vontade” e por seus interesses, numa análise menos profunda em termos temporais entre filiação religiosa e estratificação social, em que o destino (na vida e após ela) não escapa tanto ao controle.

No entendimento da idéia de caráter em Weber, é interessante notar que ele incorpora o valor da liberdade e da autonomia, no sentido do governo de si mesmo, o que faz dele, neste ponto apenas, um herdeiro do Iluminismo. Se autonomia e liberdade são dois valores incorporados por Weber, isso ressalta o problema da responsabilidade dos atos humanos, pois se existe autonomia do agir, orientada por margens de liberdade, (de pensamento, de esclarecimento, de ação) os homens tornam-se responsáveis pelos seus atos, naquilo que lhes compete decidir. Neste particular, o caráter aparece associado à virtude, tal como a ligação que Maquiavel estabelece entre a fortuna e a *virtù*, ao estabelecer a última como um hábito do virtuoso, o qual tende a segurar as rédeas da fortuna em suas mãos:

O mesmo ocorre com a fortuna, que demonstra a sua força onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para lhe resistir e volta o seu

ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques ou barreiras para contê-la" [...] Creio ainda que é feliz aquele que combina o seu modo de proceder com as exigências do tempo e, simultaneamente, são infelizes aqueles que, pelo seu modo de agir, estão em desacordo com os tempos (MAQUIAVEL, 1996, p. 120).

No esquema weberiano, a trama do destino só se realiza com a intervenção humana. As contingências existem em todas as direções (acaso, rumo accidental e profundidade do tempo), no entanto, têm que passar pelo universo da intervenção humana (universo da ação humana e social dotada de sentido subjetivamente orientado). Neste particular, sua Sociologia da Religião foca-se no portador das idéias religiosas, que as absorve em termos de virtudes que formam o caráter, direcionando-o para a vontade de agir e de modelar, de dar direção à ação e de tentar controlar os rumos desgovernáveis conseqüentes a ela. Sendo assim, Weber trabalha com um registro da personalidade que é forjada a partir de determinados valores, que podem ou não criar um *habitus* global. Caráter e personalidade se fundem em sua análise, tendo como fio as diversas camadas daquilo que o autor denomina interesses ideais, como os valores, as crenças e convicções, assim como determinados sentimentos. Caráter e personalidade que se formam significando as idéias e atribuindo sentido à ação e às escolhas.

O sujeito é o portador e agente que transita por todas as esferas que o compõem, articulando-as internamente segundo as ações que realiza. Neste sentido, as reflexões de Weber estão voltadas para a crescente autonomia interna do indivíduo, chamado a forjar sozinho sua intimidade. Trata-se de uma raiz do pensamento do autor no liberalismo político, que destaca o valor da liberdade e das escolhas individuais, e que, por outro lado, vislumbra o repertório de escolhas que o indivíduo tem a fazer, tomando com autonomia e responsabilidade crescentes as esferas sociais de que é composto, de que é condicionado, e respondendo ao peso de sua determinação. Daí o conceito de luta ocupar papel fundamental em seu pensamento, já que a busca por autonomia por parte do indivíduo sempre implica o choque com a distribuição desigual do poder político e econômico, bens sempre escassos justamente por conta do desequilíbrio de sua distribuição.

Isso nos remete para algumas antíteses de seu pensamento. Como afirma Cohn (1979), tais antíteses combinam o destino e o caráter; a resignação e o combate; a consumação e a crítica; "a dominação como a figura concreta do destino

na história, responsável pela persistência de linhas de dominação e a autonomia e a constituição do sujeito - autonomia como um produto de luta com outros sujeitos” (p. 137 e 143). Não no sentido global de emancipação dos seres humanos, aqui ele se separa do Iluminismo, afasta-se da crença no avanço irrefreável dos seres humanos; em seu pensamento, os homens sempre aparecem divididos em poderes, dominações e lutas. Por isso seus tipos ideais vinculam conduta de vida e mundo, indivíduos orientando sua relação para com o mundo.

Quando Weber nos remete ao sujeito, rejeita a determinação do acaso, embora a reconheça o tempo todo, e articula causalidade e vida, legalidade e liberdade, determinismo e probabilidade, racionalidade e irracionalidade. Numa forma parecida, articula elementos do Iluminismo com elementos do movimento irracionalista da Alemanha dos anos vinte, respectivamente: determinação, cálculo, mecanismos causais e espontaneidade, aleatoriedade, irracionalidade e liberdade. É por isso que em sua tipologia da ação humana e social, não é senão a ação racional com respeito a fins aquela que é, ao mesmo tempo, a mais pensada, refletida, projetada, calculada, deliberada e livre. Liberdade e livre arbítrio como respostas ao acaso, destino ou fortuna, em que a “autonomia é um ponto de fuga, um valor particular entre outros (ao qual Weber adere e que informa o seu pensamento, de tal forma que é impossível usar o seu esquema analítico sem incorporá-lo também) sem o qual não é possível falar em sujeitos” (COHN, 1979, p. 143-144).

O cálculo e a liberdade, bem como a própria racionalidade agem no rumo da libertação do sujeito. E a máxima liberdade do sujeito está na razão, momento máximo não só de consciência de como se age, mas do tipo de representação mais sofisticado que um sujeito possa construir a respeito de suas decisões e ações, naquilo que lhe é possível manejar. Ação com um sentido subjetivamente orientado e representado, em que o sujeito articula a autonomia que lhe é possível, a partir das tramas de seu destino ou da natureza das amarras e determinações que o circunda.

O caráter promove direcionamento, pelo menos a tentativa de direcionamento da ação, reconhecendo a força imprevisível das contingências. Idéia sedutora: seria na trama das forças relativas entre estes elementos opostos que o rumo e a direção da vida dos humanos se travaria.

No ensaio “Destino e Caráter”, Benjamin reflete acerca do caráter para compreender se este é capaz de forjar um destino, pois, nesse sentido, ele seria a fatalidade, o “ninguém escapa a seu destino”. Ninguém escapa a seu destino significa ninguém escapa ao Real. E o Real é o acaso. Ninguém escapa ao destino significa, pois, que ninguém escapa ao acaso (cf. Rosset 33). O destino não é, assim, o inelutável, mas o inesperado. Não há fatalidade. O mesmo ocorre com o nome que recebemos ao nascer: é, ao mesmo tempo, dado e fonte de invenção permanente. Nesse sentido o nome de um homem é seu destino, pois criamos a realidade do nome [...]. (MATOS, 1994, p. 89).

Não fizemos estas referências de forma arbitrária, pois são temas weberianos por excelência. Para não nos perdermos nestas tramas temáticas, Weber relaciona o destino enquanto dimensão dos processos inalcançáveis pela ação dos humanos, pelos rumos imprevisíveis e pelos rumos associados à intenção. Não é diferente quando ele nos remete para o tema do destino enquanto parte do núcleo metafísico das religiões a partir do tema da teodicéia da fortuna.

De uma forma ou de outra, Weber sempre localiza resquícios de uma metafísica religiosa do destino, o que é importante para observarmos a especificidade da fonte das idéias religiosas, sobretudo porque é daqui que surgem as forças explicativas sobre a desigualdade dos destinos humanos. Alguns temas serão objeto de nossa análise, na tentativa de amarrar os pontos da teia de ramificações.

O primeiro tema é a relação entre destino e caráter, que no interior das religiões incorpora as explicações que indivíduos e grupos sociais tecem a respeito de suas posições: cada religião constrói seu eixo de virtudes, para melhorar a sorte do destino de seus portadores, variando a sorte que precise ser melhorada, de acordo com as necessidades e interesses em jogo. Tema que se parece muito com a passagem de Maquiavel, a *virtù* como proteção contra a má fortuna e chamariz da boa. Uma ética de virtuosos sempre corresponde a alguma posição dominante, enquanto que aos outros sempre cabe alguma falta ou vício. Isso somente se reverte quando as religiosidades estão investidas com o sentimento de piedade para com o desafortunado, não sendo este o caso recorrente na análise do autor, como logo veremos.

O segundo tema aponta a afinidade entre a predominância de determinadas forças irracionais (composta pelos afetos de comando e pelos sentimentos de dignidade) e os grupos sociais, de acordo com seus interesses materiais e ideais, ou

mesmo a sua condição geral de vida, impressa na predominância de determinados tipos de necessidades materiais e espirituais. Pelo menos um dos personagens acima descrito (“eu não tenho reino”) aparece de forma nítida numa referência que Weber faz a Nietzsche, a respeito dos sentimentos de vingança contra os privilegiados, por parte dos desafortunados; esta vontade de vingança, uma vez recalçada, condicionaria a ética do dever, estando em sua base. De forma indireta, por outro lado, o tema do farisaísmo (dissimulação), será imputado por Weber aos dominantes, algo que aproxima da posição “eu reino”. Weber é direto: as aristocracias de *status* ou os círculos de poder político e econômico tendem a pensar sua posição no mundo de forma dissimulada, desejando merecer a própria condição.

O terceiro tema bem sinalizado ao ler Weber é a alternância entre o destino merecido e o imerecido em termos éticos. Uma pergunta sintetiza o problema: o que o indivíduo faz ou deixa de fazer é relevante para o seu destino? A resposta varia: pode ser relevante para o caso da doutrina do Carma, como muito relevante para a doutrina da *certitudo salutis* da reforma de Calvino, irrelevante para as Moiras dos Helenos, onde o destino que mais importa aparece como fatalidade. São extremos de uma escala contínua, como gosta de dizer Weber. Se nada compete ao indivíduo, ele está nas mãos do acaso, daquilo que está traçado (Moiras dos Helenos). Se compete, a *virtù* é o hábito que garante a boa fortuna (Maquiavel). Aqui, destino significa rumo conscientemente atribuído à ação.

Partamos para o primeiro tema. Para tanto, gostaríamos de refazer uma pergunta que está contida em uma passagem de Economia e Sociedade (1999): “Se o mundo e a vida têm um sentido, qual pode ser este e como deve se apresentar o mundo para lhe corresponder?” (p. 310). Nossa pergunta seria: se a vida individual tem um sentido, qual pode ser este e como deve se apresentar o indivíduo para lhe corresponder? Como cada religião “toma o indivíduo como ‘caráter’, mas o faz mediante um procedimento que desde logo o vincula ao seu ‘destino’”? (COHN, 1979, p. 130).

A expressão mais pura da afinidade entre a vida individual direcionada por um caráter e o destino correspondente encontra-se na idéia, ideal, crença e sentimento de merecimento. Neste encontro, a “boa vida” deseja legitimar-se. Weber rastreia esta necessidade íntima como algo fundamental, muito recorrente entre as posições dominantes, no que se refere ao campo sócio político. Por outro lado, o sofrimento

imerecido é temperado por desgosto e desilusão. Sofrimento é sempre sofrimento sem sentido, imerecido, a não ser em exceções, como para aqueles que acreditam na transmigração das almas e na reencarnação como algo que significa um papel a ser cumprido. Temos que imaginar o peso de se pensar com determinadas idéias, tentar pensar de dentro delas.

Merecimento, esse é o ponto. Uma de suas formas mais inconscientes é a legitimidade da felicidade, em que os indivíduos constroem representações cotidianas em torno de merecerem a felicidade e a infelicidade, de acordo com as circunstâncias. Weber afirma que as necessidades ‘farisaicas’ dos indivíduos são mais recorrentes entre os privilegiados, sobretudo as classes privilegiadas economicamente.

Que significa farisaísmo? Trata-se de uma moral dupla, que Weber imputou aos Fariseus e expandiu ao Judaísmo Antigo, sempre o rotulando como propagador de uma moral lassa e dissimulada (em verdade, a moral mais rebaixada frente ao Protestantismo, como vimos).

Três referências são interessantes para a compreensão do processo psicológico investido de dissimulação.

A primeira delas é Freud, em “A interpretação dos sonhos” (1972), para quem o que está em jogo é o motor interno do sonho, dividido entre um conteúdo manifesto (aparente), que aparece como sua representação no mais das vezes destituída da pulsão que lhe está na raiz e um conteúdo latente (pulsão), que impulsiona o sonho, sendo, por assim dizer, seu motivo gerador. O conteúdo manifesto tende a dissimular a pulsão latente.

A segunda referência é Nietzsche, sobretudo em “A verdade e a mentira num sentido extra-moral” (1978c), a saber: o conteúdo manifesto dos atos - a representação que os agentes têm de si mesmos - é um produto de manipulação.

A terceira referência é Mannheim (1968), a partir da afirmação de que a falsa consciência assume a forma de uma interpretação incorreta que os indivíduos constroem de si mesmos e de seu papel, principalmente nas situações em que estes tentam encobrir as suas relações “reais” consigo mesmos e com o mundo, e falseiam para si mesmos os fatos básicos da realidade humana e da vida cotidiana, deificando-os, romantizando-os ou idealizando-os. Este seria um ato de fuga de si e do mundo que, segundo o autor, existiria sempre que criamos mitos e adoramos a grandeza em si, ou invocamos a submissão a ideais, ao passo que em nossa

conduta efetiva seguimos outros interesses, que tentamos mascarar simulando uma retidão inconsciente, que é por demais transparente (p. 122).

Indo ao ponto: Weber afirma que a moral dos grupos dominantes possui uma tendência à dissimulação. Existem três importantes trechos neste sentido, dois deles em “Economia e sociedade” (1999) e um na “Introdução” (1989a). O primeiro trecho aponta para o cálculo entre mérito e culpa como explicação do destino ou situação de vida:

A mais simples observação mostra que, quando existem contrastes acentuados entre o destino ou a situação de duas pessoas, seja quanto à saúde ou à situação econômica, social ou outra qualquer, aquele que se encontra na situação favorável, por mais patente que seja a origem puramente ‘casual’ da diferença, sente a necessidade incessante de poder considerar o contraste que o privilegia como ‘legítimo’, a situação própria como ‘merecida’, e a do outro como resultado de alguma ‘culpa’ dele (WEBER, 1999, p. 197).

O segundo trecho trabalha a mesma idéia, no entanto, direcionada para a legitimação da felicidade. Sua importância está na possibilidade de generalização: não será uma forma de pensar e sentir comum a grande número de pessoas, ao vivenciarem, sobretudo, situações de ascensão social e conquista de vantagens? Não será uma tendência àqueles que desfrutam de condições existenciais mais bem resolvidas, satisfeitas as necessidades das aspirações materiais e ideais? Psicologicamente, isto não tem relação com o sentimento de satisfação que pode provir quando se encontra um lugar no mundo, quando se consegue adaptação ao mundo? Esta forma de legitimação da felicidade não surge desta forma precisamente numa sociedade de classes, que tende a diluir a naturalização da desigualdade na escala da meritocracia?

Estas perguntas nos parecem aproximar Weber e Nietzsche, quando este afirma na “Genealogia da moral” (1998, p. 114) o erro fatal que os felizes e bem logrados, poderosos de corpo e alma cometem ao duvidar de seu direito à felicidade. Seu farisaísmo é resultado do acerto, ou seja, do reconhecimento de seu direito legítimo à felicidade em comparação com os infelizes, num “fora com esse mundo avesso” que poderia ameaçar “o *pathos* da distância”. A perda do sentimento de merecer a boa fortuna, que anularia este impulso do sentimento da distância social, segundo Nietzsche, advém quando os fracos transmitem para os fortes o sentimento

de vergonha por serem felizes, sãos e fortes, um sentimento de culpa e dívida para os desafortunados e miseráveis.

Weber e Nietzsche reconhecem a força desta concepção de aristocracia espiritual, pautada na busca de higiene social e moral e no ideal de distância e de distinção moral que afaste os “bem logrados dos hospitais da cultura”. A legitimação da boa fortuna permite o afastamento destes locais habitados por sentimentos de culpa e piedade, rancor, inveja e ressentimento por parte daqueles que se encontram em posição inferior, necessitando intimamente a salvação desta condição. A diferença é que Nietzsche toma a aristocracia ética como um valor pessoal que o faz rejeitar o espírito democrático de nivelamento que emerge com a modernidade e a era das massas, ao passo que Weber a rejeita, não abandonando sua filiação ao liberalismo político. A este respeito, concordamos com o ponto de vista de Giddens, (1998, p. 64), ao afirmar que é um equívoco considerar que Weber rejeitaria o “liberalismo em favor de uma aristocracia ética nietzschiana”. Além disso, Weber representa a luta por conceber a união entre a “antinomia trágica entre os valores historicamente relacionados de igualdade e nivelamento, de um lado, e a liberdade e espontaneidade individuais, de outro”. Weber partilharia a convicção pautada numa “forte decepção pessoal na crença de que sem as conquistas da idade dos direitos do homem nenhum de nós, inclusive o mais conservador, pode continuar vivendo sua vida” (1998, p. 71, nota 54).

Eis o segundo trecho, também contido em “Economia e sociedade”:

Projetada para outras camadas, esta situação interna revela ainda alguns contrastes característicos naquilo que as religiões tinham que ‘render’ dentro das diferentes camadas sociais. Toda necessidade de salvação é uma expressão de ‘indigência’ e, por isso, a opressão social e econômica é, por sua própria natureza, uma fonte muito eficiente de sua gênese, ainda que de modo algum seja a única. Sendo iguais as demais circunstâncias, camadas positivamente privilegiadas dos pontos de vista social e econômico dificilmente sentem por si a necessidade de salvação. Antes, passam à religião, em primeiro lugar, o papel de ‘legitimar’ o seu modo de viver e a situação em que vivem. Este fenômeno muito universal radica em constelações internas muito gerais. Que a um homem feliz, com relação ao menos feliz, não lhe baste o simples fato de sua felicidade, mas que, ainda queira o ‘direito’ a ela, tenha a consciência, portanto, de a ter ‘merecido’, em oposição ao menos feliz – enquanto que este deve ter de algum modo ‘merecido’ sua desgraça -, esta necessidade do conforto da alma trazida pela noção de legitimidade da felicidade é demonstrada por toda experiência cotidiana, trata-se de destinos políticos, de diferenças na situação econômica, de saúde corporal, de

sorte na competição erótica, ou de outra situação qualquer. É essa legitimação, neste sentido interno, que as camadas positivamente privilegiadas no íntimo esperam da religião, se é que esperam algo. [...] quase toda religiosidade ética das camadas positivamente privilegiadas e dos sacerdotes a seu serviço considera a situação social do indivíduo positivamente ou negativamente privilegiado algo religiosamente merecido, e variam somente as formas de legitimação da situação feliz (WEBER, 1999, p. 335).

Num terceiro trecho, que se encontra na “Introdução” (1989a) à “Ética econômica das religiões mundiais” Weber chega numa importante síntese em torno da idéia de teodicéia da fortuna. A idéia de destino segundo a aceção de fatalidade (como também de acaso, de sorte, em suma, do que escapa ao controle e à previsibilidade da ação humana) é desviada para a intervenção do merecimento, resultando no merecimento da boa sorte. Aqui, destino é rumo pretendido pela ação, a favor de sua intenção, invertendo-se a famosa passagem weberiana (2001, p. 154). Rouba-se um quinhão do acaso e do que é inteiramente fortuito e entrega-se à ação, melhor, à ação vinculada a determinado tipo de caráter, como se isso travasse o movimento da roda da fortuna ou bloqueasse a ação das moiras, já que elas são mulheres que capitulam perante a moral heróica, no dizer de Maquiavel.

Eis o terceiro trecho, que, como os anteriores, é interessante por poder ser generalizado para formas de pensamento que podem ser encontradas em determinadas situações que envolvam “explicação” das desigualdades entre as pessoas, não somente materiais ou ideais e sim em termos de explicações da diferenciação íntima entre felicidade e sofrimento. Na vida cotidiana, de acordo com a situação de vida, não há, reiteradamente, a operação de uma teodicéia da fortuna entendida como o merecimento ou não da felicidade e do sofrimento?

Com este tratamento do sofrimento como um sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e sinal de culpa secreta, pode a religião ir ao encontro de uma necessidade psicológica muito geral. O afortunado raramente se satisfaz meramente com o fato da posse de fortuna. Necessita, além disso, ter direito à fortuna. Deseja ser convencido também de que a “merece”; especialmente, de que a merece em comparação com os outros. E deseja, além disso, poder acreditar que os menos afortunados, por meio da não posse, assemelham-se em fortuna e, do mesmo modo, também estão realizando o seu papel. A fortuna deseja ser “legitimada”. Se a expressão geral “fortuna” cobrir todo o bem demarcado pela honra, poder, posses e satisfação, é a forma mais geral a serviço da legitimação que a religião teve para manifestar os interesses externos e íntimos de todos os dominantes, possuidores, vitoriosos e sadios: realizar a teodicéia da fortuna para

os afortunados. Essa teodicéia está ancorada em fortes necessidades (“farisaicas”) do homem e, portanto, é facilmente compreendida, mesmo que não se atente bem, com frequência, para os seus efeitos (WEBER, 1989a, p. 89-90).

A resposta afirmativa a estas questões nos permite pensar na auto-legitimação como potencial e princípio de pensamento em geral, o que pressupõe, no particular de algumas idéias religiosas, a construção do sentimento de dignidade e merecimento contra a indignidade e culpa, aparecendo como “explicação” da posição em relação ao destino neste mundo e no além. O interesse religioso nasce dos interesses do mundo da vida, da situação prática de interesses materiais, condicionando a direção dos sentimentos de dignidade, indignidade, indiferença e ceticismo religioso.

A teodicéia da fortuna precisa de determinada forma de construção do sentimento de dignidade, sobretudo das ações que lhe conferem caráter de dignidade. Por que o sentimento de dignidade é um elemento importante? Porque é uma fonte fundamental do ato de idealizar a vida, e de elevar sua realidade até patamar aceitável. Como disse Hintze, “sem estas asas espirituais os interesses ficam mutilados”. Buscar ações que conferem dignidade é buscar as fontes de respeito e de reconhecimento social, é buscar as fontes de *status* social; noutros termos, é buscar as formas de interesse ideal que empurram a ação.

Weber se importa muito com a construção do sentimento de dignidade: o que confere dignidade ética? Por uma questão de ênfase: quanto Weber examina os estamentos, observa que o sentimento de dignidade das camadas privilegiadas em termos de *status*, direcionado para distinção social, é construído através da consciência ou da busca da perfeição de sua conduta de vida, que expressa as qualidades do ser interior. Sua maneira de ser, estar e sentir é superior, seus modos mais refinados, seu espírito mais cultivado, sua moral é segura e dominante, caracterização próxima à moral de senhor de Nietzsche. Por outro lado, o sentimento de dignidade das camadas não privilegiadas ou com *status* negativo, repercutindo sua desclassificação social, baseia-se no sentimento de uma promessa garantida, ora vinculada a uma função, missão ou profissão que lhes foi atribuída. Qual a situação social inscrita em força cognitiva irracional, da qual brota seu sentimento de ser digno? Está contida na sensação de que o que não podem ser, completa-se com a dignidade daquilo que um dia poderão vir-a-ser, ou tem a

vocação de ser, num futuro que se projeta no presente, para restituir-lhe o vazio. É um tipo de ansiedade, em que a busca por uma dignidade ausente “cria esta concepção, da qual nasce a idéia racionalista de uma ‘providência’, de uma importância perante uma instância divina com uma ordem de dignidade diferente” (WEBER, 1999, p. 334-335).

Outra observação de Weber é a de que os oprimidos, seja porque estão ameaçados por alguma desventura, seja por condições de destino desfavoráveis, tendem fortemente para a necessidade de um redentor e profeta, de alguém que oriente a salvação. De forma contrária, os afortunados e as camadas dominantes tendem a não possuir tal necessidade (a não ser ocasionalmente), o que implica que as religiões de salvação obtêm sua maior ressonância entre as camadas sociais menos favorecidas.

Porém, os oprimidos não sentem ou representam as mesmas coisas, da mesma forma que os dominantes. Isto tudo são tendências e probabilidades, mesmo porque a forma do sentimento de merecimento e mesmo a vivência destas necessidades são orientadas pelo sistema conceitual das religiões, principalmente pela imagem forjada do mundo, o que nos remete para a importância de dois conceitos “imagens de mundo” e “visão de mundo”. Como afirma Weber (2004): “[é] da maior importância prática identificar *que espécie* de sistema *conceitual* por assim dizer confisca para si o que é ‘religioso imediatamente vivenciado’ e o traz para seus trilhos” (218-219).

Partamos para o terceiro tema. O merecimento, quando inserido no Hinduísmo e numa sociedade de castas, ganha um contorno em que o determinismo do destino é infalível, pois é articulado com duas idéias da maior importância: a eternidade do mundo e a reencarnação e transmigração das almas. A busca religiosa está voltada para a salvação do pecado e do sofrimento e, sobretudo, da libertação da roda da causalidade do Carma, para que se encontre a paz eterna. A causalidade do Carma “funciona” como um mecanismo cósmico de retribuição que determina os prêmios e castigos proporcionais para cada ação individual, respectivamente boa ou má [merecimento] e, por isso, temporalmente limitados. “Enquanto a sede de viver estimula à ação, o indivíduo tem continuamente de saborear os frutos de suas ações, de uma existência animalesca, celeste ou infernal, numa vida humana sempre renovada e criar para si novas possibilidades no futuro” (WEBER, 1999, p. 414). O que explica os destinos humanos? “No sentido mais

rigoroso, é exclusivamente o próprio indivíduo que cria o seu destino [...] a finitude de toda vida terrestre é a consequência da finitude dos bons e maus feitos na vida anterior da mesma alma, e os sofrimentos da vida atual, que parecem injustos do ponto de vista da retribuição, são expiações de pecados de uma vida passada” (p. 354).

De acordo com este terceiro tema, faremos uma longa citação, que nos remete para o extremo da responsabilização do indivíduo, como também para um grau muito elevado de ligação deste à tradição:

A ‘causalidade’ naturalista de nossos hábitos de pensamento é, portanto, substituída por um mecanismo universal de retribuição em que nunca se perderá algum feito *eticamente* relevante. A consequência dogmática consiste na circunstância de que um deus todo-poderoso que interfira neste mecanismo é totalmente dispensável e inimaginável: pois o eterno processo cósmico executa as tarefas éticas de semelhante deus por automatismo próprio. Constitui, portanto, a conclusão consequente que tira da supradivindade da ‘ordem’ eterna do mundo, em oposição ao caráter supramundano do deus que reina pessoalmente, concepção que conduz necessariamente à idéia de predestinação. No Budismo antigo, que perscruta esta idéia até as últimas consequências, também a alma acaba eliminada: existem apenas as ações, boas ou más, relevantes para o mecanismo do carma, em conexão com a ilusão do ‘eu’. E todas as ações, por sua vez, são produtos da luta sempre inútil de toda vida formada e já por isso condenada a perecer pela existência própria, destinada ao aniquilamento, uma luta de ‘sede de viver’ da qual nasce tanto a ânsia pelo além quanto toda entrega aos prazeres deste mundo e que, como fundamento inextinguível da individuação, cria, quando existe, sempre de novo a vida e a reencarnação. O ‘pecado’ em sentido rigoroso não existe, mas apenas violações do interesse próprio de escapar dessa ‘roda’ sem fim ou, pelo menos, de não se expor a um renascimento para uma vida ainda mais penosa. A cisão do mundo em dois princípios não consiste, aqui, como na religiosidade de providência ético-dualista, no dualismo entre a majestade sagrada e onipotente de Deus e a insuficiência ética de toda criatura, nem, como no dualismo espiritualista, na divisão de todo acontecer em luz e trevas, em espírito claro e matéria tenebrosa e maculosa, mas sim no dualismo ontológico entre os fenômenos e ações perecíveis do mundo e o ser permanente e repousante na ordem eterna e – o que é idêntico a ela – do divino imóvel, adormecido em sonhos. Essa consequência da doutrina da transmigração das almas foi atingida, no seu pleno sentido, apenas pelo Budismo; ela é a solução mais radical da teodicéia, mas justamente por isso, tão pouco quanto a crença na predestinação, constitui uma satisfação de exigências éticas perante um deus (WEBER, 1999, p. 354-355).

Teoria da naturalização das desigualdades sociais e relação evidente com as formas de dominação social, a partir da construção de um sentido tradicional de legitimação - mais do que evidente a operação da santidade da tradição, seu caráter intransponível e irrevogável, um móvel ritualizado da ação, uma dominação social ritualizada, desde que, como deve-se supor, as pessoas em jogo levem a sério este conjunto de idéias e sentimentos. São imagens que direcionam os medos e angústias, limites para a esfera de ação de qualquer ser humano. Como afirmamos em uma de nossas hipóteses, trata-se de observar a legitimação de interesses no imbricamento com a especificidade da fonte das idéias religiosas. Uma destas fontes é a ânsia por salvação, necessidade religiosa que molda determinada ética de convicção e que se projeta na conduta de vida e “tem as mais profundas conseqüências para a condução da vida quando é um processo que já neste mundo projeta de antemão suas sombras ou transcorre *intimamente* dentro deste mundo” (WEBER, 1999, p. 357). Como bem entendeu Giddens (1991):

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações [...] é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. (GIDDENS, 1991, p. 44).

Quase um congelamento da tradição por via cognitiva, reinserida na experiência das gerações. Por via religiosa diversa, o Hinduísmo representa um poder tradicionalista muito eficaz, porque representa “a fundamentação religiosa mais conseqüente da concepção ‘orgânica’ da sociedade e a justificação absoluta e incondicional da distribuição existente de poder e felicidade, que resulta, em virtude da retribuição mecanicamente proporcional, da culpa e do mérito dos atingidos numa existência anterior” (WEBER, 1999, p. 416).

Num retorno ao segundo tema e ainda falando na força do *status* social, um *status* negativo constrói um sentimento inteiramente diverso, que se opõe à dignidade pelo seu negativo, sua ausência. Trata-se do ressentimento, que Weber atribuiu como uma das influências do Judaísmo, agora numa citação direta ao Nietzsche da Genealogia da moral. A afirmação é a de que o ressentimento possui presença importante na religiosidade de salvação ética dos judeus, fenômeno que poderia ser recorrente à ética religiosa dos negativamente privilegiados. Seu núcleo

estaria contido na necessidade de consolação perante o fato de que, se a distribuição da sorte na terra é desigual, sendo desfavorável aos judeus – pelo menos no que se refere ao *status*, por outro lado ela se sustenta inteiramente no pecado e na injustiça dos positivamente privilegiados, o que seria justificado com a vingança divina. O sentimento irracional estaria direcionado pela necessidade de retribuição e vingança, estes seriam os afetos dominantes (de comando), para utilizar um termo de Nietzsche. Isto contraria a tendência cognitiva de dissimulação das altas posições desfrutadas, vinculada às formas de dignidade pautadas no merecimento. Segundo Weber:

[...] a maioria dos Salmos [...] contém, em forma muito palpável, a satisfação moralista e a legitimação da vontade de vingança de um povo-pária, francamente ou contida com esforço. [...] Embora seja uma enorme desfiguração dos fatos querer identificar no ressentimento o único elemento decisivo das fortes variações históricas na religiosidade judaica, não se deve subestimar sua influência sobre peculiaridades fundamentais dessa religiosidade. Em contra posição àquilo que esta tem em comum com outras religiões de salvação, o ressentimento constitui, de fato, um de seus traços específicos e, em nenhuma outra religiosidade de camadas negativamente privilegiadas, reveste-se de tal importância (WEBER, 1999, p. 337-338).

Numa análise sucinta, pode-se verificar que o termo ressentimento aparece algumas vezes no “Judaísmo antigo” (WEBER, 1999b), em duas formas: *Beschwerde* e *Ressentiment* indicando a influência deste conteúdo moral. De fato, na “Genealogia da moral” (1998, p. 115), Nietzsche nos remete para o papel do sacerdote como aquele domina os que sofrem, sendo que sua arte pode ser pensada em função de direcionar o ressentimento, tomando como base a circunstância de que todo sofredor busca uma causa para seu sofrimento, busca um agente culpado que seja suscetível de sofrimento para descarregar os seus afetos. Ocorreria, neste particular, um entorpecimento da dor através do afeto de ressentimento.

Na “Introdução” (1989a) existe uma passagem fundamental em que Weber faz outra referência direta a Nietzsche, relacionando a glorificação moral da vocação profissional como uma “revolta ética de escravos”, daqueles que são condenados a trabalhar e que tendem ao sentimento de ressentimento e inveja por serem

desfavorecidos na condição de destino e nas chances que obtiveram na vida, sentimentos que estão voltados para os que possuem posição favorecida.

Uma determinação de classe, por assim dizer muito geral e abstrata, da ética religiosa, pode ser derivada desde a teoria do “ressentimento”, conhecida desde o brilhante ensaio de Friedrich Nietzsche e tratada, a partir de então, com bastante espírito pelos psicólogos. Como se sabe, essa teoria considera a glorificação moral da piedade e da fraternidade como uma “revolta ética de escravos” entre os que foram desfavorecidos, seja em seus dotes naturais, seja em sua condição de destino e chances na vida e, deste modo, a ética do “dever” é, assim, considerada um produto de sentimentos “recalcados” de vingança, por parte dos banáusicos que “substituem” seus sentimentos por serem impotentes, condenados a trabalhar e a ganhar dinheiro. Vêem, com ressentimento, a conduta de vida das camadas dominantes, que estão livres de obrigações [...] (WEBER, 1989a, p. 88-89).

Isso pode ser relacionado com o tema da roda da fortuna, na medida em que a distribuição desigual da condição de destino também distribui as proporções com que estes afetos de comando, no dizer nietzschiano, operam nos indivíduos. Weber atenua o papel do ressentimento para a valorização positiva da ética da vocação, que culmina com a reforma de Calvino.

Existem outras questões importantes no que se refere à ética profissional, dentre as quais pesa de forma muito nítida a valorização espiritual da atividade aquisitiva, segundo algumas virtudes importantes que impulsionaram o capitalismo produtivo, como a racionalização do “vício de lucrar”, bem diferente daquele capitalismo “politicamente orientado”, mais “vicioso”. Isso reduz o papel do ressentimento. Valoriza espiritualmente o trabalho. Neste particular, o filósofo nos aponta os alívios fornecidos pelo trabalho, “a consciência tomada permanentemente por um afazer somado ao outro”, o controle da vida cotidiana pautado pela regularidade e pela obediência pontual no preenchimento do tempo, “que ocupa o estreito espaço da consciência, contra as ervas daninhas” (NIETZSCHE, 1998, p. 124).

Neste sentido, um argumento construído por Weber (1999) aponta para o fato de que, quando uma religião predomina dentro de uma associação política, sendo por ela privilegiada, “costuma resolver as tensões entre a ética religiosa e as exigências não-éticas ou antiéticas da vida na ordem secular violenta do Estado e da economia, [...] na relativização e diferenciação da ética na forma da *ética profissional*

orgânica” (p. 397), dado que esta é neutra e objetiva, não se perguntando pela gênese histórica desta ordem secular violenta e de seus desequilíbrios intrínsecos em termos da distribuição de poder ou riqueza.

Se lembrarmos o conceito de ascetismo, conseqüentemente o mundo não tem um sentido, tem que ser transformado e dominado. A grande questão é para onde aponta esta transformação: a conquista de suas ordens e posições. Quando Weber (1999) fala de ética profissional, enfatiza que em Tomás de Aquino esta pode acolher sob forma orgânica a concepção da desigualdade natural dos homens, independente de como é explicada, a qual determina as diferenças nos destinos neste mundo e no do além. O ponto decisivo é a dedução “das relações de poder desta vida de modo metafísico” (p. 397). Seja. Esta desigualdade, no cenário da ética ascética não é naturalmente distribuída e sim merecida pelo agir mundano. Um pouco mais complexo do que a desigualdade natural, porém igualmente legitimação. Aprofundemos isso.

O grande tema weberiano é observar estes elementos em contraste com o Ascetismo Intramundano. A primeira constatação é a de que o Deus absoluto e transcendente nos permite afirmar que não existe um merecer que vincule o caráter do indivíduo ao seu destino, tampouco nos proíbe afirmar a existência de um sentido imanente, um “porque” da situação de vida em meio à distribuição desigual da fortuna, bem ao contrário da doutrina do Carma. O Deus de Calvino⁵ possui seus desígnios inapeláveis, misteriosos, ocultos e insondáveis, de inteira onipotência e inatingível transcendência. Neste particular, nós, criaturas humanas, não merecemos nem a salvação eterna nem a perdição eterna perante a infinita justiça divina, não somos capazes de merecer nada, coisa nenhuma.

O que existe é uma dupla predestinação, designada de forma inapelável, um decreto apavorante para aqueles que temem o tempo todo estar entre os réprobos e que assegura o fio condutor (um fio de navalha) que é a busca dos sinais de estarem entre os eleitos. De todo modo, o duplo decreto fixa um destino traçado desde a eternidade, irrelevante eticamente, bem oposto a roda do Carma. Apenas a *certitudo salutis* aproxima estas duas imagens de mundo, quando associam o destino à ação eticamente relevante.

⁵ PIERUCCI, A. F. *Calvino, 500*. Folha de São Paulo, 12/07/09. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1207200904.htm>>. Acesso em: 6 nov. 2010.

Retornando ao Weber da *Ética Protestante* (2004), logo encontramos que, para o Calvinismo, “o sentido de nosso destino individual acha-se envolto em mistérios obscuros que é impossível e arrogante sondar” (p. 94), demarcando um abismo intransponível entre o senso humano de justiça e de injustiça, merecimento ou imerecimento e os desígnios de Deus – o que reforça a predestinação misteriosa, por isso mesmo assombrosa. Novamente indo a Weber (2004): “supor que o mérito humano ou culpa humana contribuam para fixar esse destino significaria encarar as decisões absolutamente livres de Deus, firmadas deste a eternidade, como passíveis de alteração por obra humana, idéia impossível” (p. 94). E assim o sofrimento injusto fica em aberto, sem solução e remédio.

Esse Deus se parece muito com as Moiras dos Helenos, segundo a descrição que faz Weber na página seguinte, ao assinalar a sua transcendência inalcançável, que fixa e determina “o destino de cada indivíduo e dispõe cada detalhe no cosmos” (p. 95). É um consenso o fato de que disto resulta num sentimento de solidão interior do indivíduo que é estimulado por estas crenças, do “ser humano relegado a traçar sozinho a sua estrada ao encontro do destino fixado desde a eternidade”, o que nos remete para a busca da *certitudo salutis*, ponto absolutamente decisivo, já que o “ouvido religioso” mais teme do que pensa estas conseqüências, mais sente do que raciocina.

Que tipo de atividade incorpora o sentimento de virtude e atrela o indivíduo à agraciação da fortuna? Weber (2004) recupera a grande questão que faz do asceta alguém que anda no “fio da navalha”, que sempre está às voltas com a angústia: “como posso ter certeza eu da minha bem-aventurança?” (p. 214). Para onde aponta a distinguibilidade do estado da graça?

A idéia de predestinação do Protestantismo Ascético torna-se uma forma particular de gerar o sentimento de ser, estar e se portar como agraciado. A posse e segurança, ou mesmo a certeza da salvação, é um sentimento que pressupõe o convencimento de pertencimento ao círculo dos poucos eleitos. As imagens de mundo dão asas à ética econômica. Qual o caminho desta relação?

A grande questão é o modo como surge e como é caracterizada esta segurança e convencimento em forma de conduta-de-vida. Interessante que, neste ponto, o mesmo Deus não se comporta de forma tão inapelável, pois revela aos humanos os caminhos para agirem em sua glória e, por uma estranha coincidência, esse Deus quer obras em sua glória, quer e deseja o cumprimento da missão

vocacional-profissional de forma objetiva e impessoal, quer e deseja um serviço prestado à conformação racional do cosmos social. Este é o caminho.

Portanto, se a predestinação é inescrutável, não é tão inescrutável que para a glória de Deus o enriquecimento legal e racionalizado através de uma profissão ou vocação mundana é o sinal através do qual o indivíduo localiza os sintomas da posse desse carisma fundamental.

Nietzsche, na “Genealogia da moral” (1998) se perguntou o que significam ideais ascéticos. Segundo ele, o ascetismo implica no desejo e na procura do sofrimento, desde que esteja vinculado a um sentido, a um motivo no sofrimento que é fornecido pelo ideal ascético. Por conseguinte, o sofrimento passa a ser entendido enquanto culpa, dívida e vício, e o homem se “salva” na medida em que possui um sentido. O interessante da utilização desta reflexão de Nietzsche é que ela nos permite pensar na construção e direcionamento dos motivos íntimos e da vontade como impulsos inerentes de determinadas condutas de vida que valorizam o trabalho enquanto ética econômica.

É imprescindível a seleção dos motivos íntimos. Que tipo de atividade confirma a virtude em cenários de tentação e expande a glória divina contra este mundo “podre e perdido”? “Somente ações de determinada natureza ajudam o asceta a alcançar as qualidades a que aspira, e estas, por sua vez, referem-se a um poder agir devido à graça divina” (WEBER, 1999, p. 366). A localização do carisma não é uma localização qualquer. Sua seleção provém do peso específico da esfera mundana da economia e política, dos interesses materiais, nos indivíduos. Precisamente, o interesse daqueles que dependem da profissão, do próprio trabalho ou do alheio. Qual é seu peso específico no sentido de condicionar o rumo das virtudes, bens de salvação e a própria bem aventurança? Este rumo poderia apontar para a rejeição do mundo e busca do repouso no divino da mística, como também para a busca de se embeber da substância celeste e diminuir a proporção da substância terrestre, segundo os cultos chineses taoístas. Depende dos grupos que mais influenciaram as religiões. Depende da vida que quiseram proteger, da ética econômica de que eram portadores, para recuperarmos o foco de Max Weber em toda a “Ética econômica das religiões mundiais”, talvez a parte mais substantiva de sua obra.

Weber, na “Ética protestante” (2004) cita Baxter (nota 103, p. 225) a respeito das alegorias comerciais do tipo, “assim como se pode fazer um bom negócio com

um estranho a quem nunca se viu, também se pode, através do bem aventurado comércio com Deus invisível, adquirir uma pérola preciosa”. Weber afirma que estas alegorias comerciais são características do puritanismo, que “praticamente deixa as pessoas negociarem sua própria bem-aventurança.” Tantas são as estradas religiosas da bem-aventurança, apontam para tantos trajetos, mas tinha que ser a atividade mundana, a dominação do mundo pelo *habitus* global da personalidade, do cumprimento objetivo instrumental que desencanta o mundo, que se despreocupa com o sentido deste e das ações.

Podemos afirmar que, na doutrina da prova, Deus perde o caráter *absconditus* tal como ensinado por Calvino, operando, ironiza Weber (2004) uma “santificação da vida como a administração de uma empresa” (p. 113). Neste particular, o Ascetismo Intramundano inverte a perda de sentido e aproxima esse Deus dos homens, o que em verdade apenas significa o peso da dimensão mundana que deve ser valorizada positivamente. Deus continua distante (comparado com o Catolicismo e seus sacramentos, comparado com a magicização dos bens de salvação), de forma a que sua aproximação seria como um sussurro quanto ao caminho a seguir, caminho que segue os trilhos da dinâmica dos interesses, pois a dimensão mundana que deve ser valorizada, historicamente enraizada nestes portadores, é a vocação profissional e o rigor daqueles que rejeitam o mundo para dominá-lo e subvertê-lo a seu favor e, com isso, cunham a representação de que agem em função de aumentar a glória de Deus na terra.

Falamos em interpretação e ênfases de significação à luz dos interesses. Weber nos ensina a ver as pequenas interpretações destas idéias religiosas a partir do peso mundano que as influencia. Neste caso, o caminho da bem aventurança nos revela a situação de vida de seus portadores:

De um lado, torna-se pura e simplesmente um dever *considerar-se* eleito e repudiar toda e qualquer dúvida [que] resultaria de uma fé insuficiente e, portanto de uma atuação insuficiente da graça. A exortação do apóstolo a ‘se assegurar’ no chamado recebido é interpretada aqui, portanto, como dever de conquistar na luta do dia-a-dia a certeza subjetiva da eleição e justificação. [...] disciplinam-se desta forma aqueles ‘santos’ autoconfiantes com os quais toparemos outra vez na figura dos comerciantes puritanos da época histórica do capitalismo, rijos como aço [...]. E, de outro, distingue-se o *trabalho profissional sem descanso* como o meio mais saliente para se *conseguir* essa autoconfiança. Ele, e somente ele, dissiparia a dúvida religiosa e daria a certeza do estado de graça. [...] Ora, em termos

práticos isso significa que, no fim das contas, Deus ajuda a quem se ajuda, por conseguinte o calvinista, como também de vez em quando se diz, '*cria' ele mesmo* sua bem aventurança eterna – em rigor o correto seria dizer: a *certeza* dela [...]. (WEBER, 2004, p, 102, 105).

“A exortação do apóstolo é interpretada aqui” nos remete para o ato de interpretação tendo em vista o direcionamento que gera, a seleção do tipo de atividade e conduta escolhidos como aqueles que se encaixam no “chamado recebido”. Afinal, a escrita religiosa tal como expressa na citação é por demais alegórica, muito similar a profecias e horóscopos. Se fosse precisa demais ao indicar o chamado recebido, materializar-se-ia demasiadamente. A questão é a interpretação. Vale lembrar a epistemologia da situação do sujeito: trata-se de uma ordenação significativa do mundo, na forma de ética de convicção. A interpretação constrói um sentido, proveniente de uma necessidade íntima, ou seja, as necessidades da vida fornecem os elementos que completam o sentido das metafísicas religiosas. No caso, da conquista da bem aventurança na luta do dia-a-dia, o que, por outro lado, nos revela o portador a partir do sentimento de dignidade voltado à vocação ou profissão [*Beruf*], revela uma forma de se sentir digno em grupos que não nasceram em altas posições de prestígio e que somente alcançam prestígio social a partir da atividade econômica competitiva no mercado, ou seja, via enriquecimento. Engraçado que, coincidentemente, deus deseja o que é necessário ao homem. Ou são os homens que interpretam os desígnios de seus deuses? Vale lembrar nossa referência a Sêneda (2004) quando afirma que toda interpretação constrói um sentido ausente, preenchendo uma lacuna.

Voltando para Economia e Sociedade (1999), afirma Weber: “como Deus condescendeu em revelar pelo menos alguns mandamentos positivos referentes às ações que lhe agradam” (p. 383), as perguntas que tem que ser feitas são: por que estas ações e não outras? Porque a ação tem de ser o cumprimento profissional? Por que tem de ser o sinal do sucesso mundano profissionalmente trilhado? Porque o domínio metódico foi conduzido para o cumprimento objetivo destas atividades? Porque “a ascese intramundana e a busca disciplinada da salvação na profissão desejada por Deus [foram] a fonte da virtuosidade aquisitiva entre os puritanos”? (WEBER, 1999, p. 383).

Trata-se do peso mundano na religião, de circunstâncias em que estes sistemas de pensamento abstratos e metafísicos não se desligam das situações da

vida. Idéias e sentimentos que, voltados ao outro mundo, não escapam deste, a partir dos interesses específicos em jogo. Uma passagem da “Introdução” é fundamental neste momento.

As camadas firmemente estabelecidas em posses, honra e poder sociais geralmente cultivam a sua lenda estamental na direção de uma qualidade especial delas inerente, numa semelhança ao sangue: seu sentimento de dignidade se forma dessa existência, real ou pretensa. O sentimento de dignidade das camadas socialmente recalcadas ou dos estamentos valorizados negativamente (ou, certamente, não positivamente), em comparação, se alimenta mais facilmente da crença de que uma “missão” especial lhes foi confiada: seu dever garante o seu rendimento funcional ou constitui seu valor característico, a fim de que se desloque, então, esse valor, para o outro mundo, para uma “tarefa” que lhes foi confiada por Deus. Uma das fontes do poder ideal das profecias éticas entre as camadas socialmente menos favorecidas está situado nesse estado de coisas, afastando a necessidade do ressentimento como alavanca. O interesse racional nas compensações materiais e ideais, como tal, foi perfeitamente suficiente. (WEBER, 1989a, p. 96-97).

Um contraste com o ideal do *gentleman* do Confucionismo ajuda a entender, sobretudo por conta de duas de suas características. A primeira é a existência de um destino que possibilite a espiritualidade nobre – daquele que está situado no ideal da paz e da tranqüilidade disciplinadas, ou mesmo daquele que possui maior proporção da substância celeste *Yang* dentro da composição de sua alma, nesta concepção herdada do Taoísmo. Condição possível para aqueles que foram favorecidos com a satisfação de suas necessidades primárias, que estão despreocupados ao ponto de se sentirem tranqüilos e em paz, para obter e valorizar a forma da dignidade atribuída ao ser qualitativo que repousa em seu interior, qualidade inteiramente distinta daqueles que possuem um caráter salpicado por vícios - na companhia da substância *Yin*, marca das instabilidades – proveniente de uma vida atribulada que ainda é refém de necessidades materiais e mesmo da luta de interesses. “O dualismo do *shen* e *kwei*, dos espíritos bons e maus, e da substância celestial *yang* em contraposição à substância terrestre *yin* também dentro da alma do indivíduo, necessariamente dava à educação a tarefa exclusiva [...] de revelar a substância *yang* na alma do homem” (WEBER, 1974d, p. 493). A segunda característica é a de que esse destino pode assumir traços fatalistas, ocupando uma posição média entre providência e *moira* - ou seja, o lugar que o indivíduo ocupa na distribuição social de riquezas condiciona as condições de possibilidade de ele

atingir este tipo de ressonância cósmica, ou mesmo de atingir o ideal de saturar-se de cultura.

Estes ideais não têm relação próxima com o tipo de realização da ascese burguesa. Aqui, ascese significa contato com a espiritualidade saturada de valor, algo próximo dos mandarins alemães e o conceito de cultura, como bem trabalhou Ringer (2000). Diferente do ascetismo voltado para a valorização mundana em termos da posse dos bens, o que soaria para o ascetismo aristocrático (representação daqueles que estão distantes do universo material: são sustentados sem trabalhar) como um senso rasteiro de pragmatismo, uma espiritualidade daqueles “condenados a ganhar dinheiro”.

Outro contraste é com o ideal de coragem do guerreiro, na forma assumida pelo Helenismo. Os ideais sempre revelam o tipo de vida que se leva e seu enclausuramento psíquico: “assim como a *moira* e a teimosia de vencê-la alimentam o orgulho heróico do guerreiro, a predestinação alimenta o orgulho (‘farisaico’) da heróica ascese burguesa” (WEBER, 1999, p. 384).

A este respeito, eis a demarcação muito evidente da concatenação entre idéias e interesses: “em nenhum lugar o orgulho de uma aristocracia predestinada à salvação está tão intimamente concatenado com o lado profissional do homem e com a idéia de que o êxito da ação *racional* demonstre a bênção de Deus” (WEBER, 1999, p. 384).

Esta maneira de direcionar o determinismo da predestinação promove a centralização sistemática mais intensa imaginável daquilo que Weber chama de ética de convicção, pois a personalidade global do indivíduo e não alguma ação isolada, “recebe pela ‘eleição divina’ o acento de valor externo” (WEBER, 1999, p. 384).

Voltando para a Ética protestante (2004), na nota de número 66, trecho muito importante:

O *efeito* psicológico, no entanto, foi exatamente o contrário, e isso porque interveio a idéia de ‘comprovação’. [(Por razões de princípio análogas, os adeptos de Nietzsche reivindicam para a idéia de eterno retorno, como todos sabem, uma significação ética positiva. Só que se trata aqui da responsabilidade por uma vida futura com a qual o sujeito da ação não guarda nenhuma relação de continuidade de consciência – enquanto para o puritano o futuro queria dizer: *tuares agitur* {problema teu!}). Hoornbeek (*Theol. Pract.*, vol. I, p. 159) já explica sutilmente na linguagem da época a relação entre

predestinação e ação]: os *electi*, por força mesma de sua eleição, são refratários ao fatalismo, e justamente por sua *repulsa* às conseqüências fatalistas *comprovam-se* a si próprios como ‘aqueles que o fato mesmo da eleição torna solícitos e diligentes em seus ofícios’, ‘quos ipsa electio *sollicitos reddit et diligentes officiorum*. [O entrelace *prático* de interesses quebra as conseqüências fatalistas *logicamente* dedutíveis (que de fato ocorrem *de vez em quando*, apesar de tudo).] [...] É exatamente a significação do racional na metafísica religiosa que se manifesta, de forma clássica, nos efeitos grandiosos que particularmente a estrutura *conceitual* do conceito [calvinista] de Deus exerceu sobre a vida. Se o Deus dos puritanos atuou na história como poucos antes ou depois dele, o que o habilitou a tanto foram [principalmente] os atributos de que *o poder do pensamento* o dotou. [é.] da maior importância prática identificar *que espécie* de sistema *conceitual* por assim dizer confisca para si o que é ‘religioso imediatamente vivenciado’ e o traz para seus trilhos; [de fato, em tempos de intensa influência da igreja sobre a vida e pronunciado desenvolvimento de interesses dogmáticos desta última], é *de acordo com o sistema conceitual* que se desenvolve a maioria das diferenças práticas, tão importantes nos seus resultados éticos, entre as diversas religiões do mundo. (WEBER, 2004, p. 218-219).

Esta passagem é da maior importância, de um lado, pois nos remete para o direcionamento que o sistema conceitual de uma religião racionalizada proporciona para a dimensão da vivência religiosa. Sentimentos, angústias e necessidades ganham trilhos e direção, assim como os fluxos de representações ganham forma lingüística ou ordenação conceitual (lição dos neokantianos e, mais recentemente, da Filosofia da Linguagem). O sistema conceitual, na medida em que “confisca” tais vivências, acaba por direcionar a conduta de vida e os sistemas éticos, e por impulsionar determinadas práticas. Sublinhe-se: determinadas práticas. Trata-se da força das idéias, dos “efeitos grandiosos que particularmente a estrutura *conceitual* do conceito [calvinista] de Deus exerceu sobre a vida”. Isso é da maior importância, pois nos remete para o alimento espiritual da idéia objetiva de meritocracia, e este foi seu “efeito grandioso” - operar a elevação ideal do mérito, sublimá-lo, proporcionar-lhe “asas espirituais”. Nossa época deve seu *ethos* a estes conjuntos de idéias. A passagem é da maior importância, por outro lado, quando nos remete para o fato de que “o entrelace *prático* de interesses quebra as conseqüências fatalistas *logicamente* dedutíveis” da teoria da Predestinação, ou seja, esta sublimação foi direcionada ou condicionada pela situação externa de interesses. Foi condicionada pelo peso do mundo, de um mundo específico, num momento histórico em que necessitou de asas para vencer seus opositores (hipótese “do Weber da ética”).

Outra observação importante. O trecho “[é.] da maior importância prática identificar *que espécie* de sistema *conceitual* por assim dizer confisca para si o que é ‘religioso imediatamente vivenciado’ e o traz para seus trilhos” nos remete para o papel da interpretação enquanto ordenação significativa operada pela estrutura conceitual religiosa, que agarra (*greifen*) as vivências religiosas e lhes dá um direcionamento em forma de conduta de vida motivada por estas redes de sentido. Isso nos remete para o trabalho conceitual das religiões como uma elaboração interpretativa.

Como relacionar a estrutura conceitual que confisca vivências e a conduta de vida? Sêneda (2004) nos remete para a relação entre compreensão, interpretação e experiência, no âmbito da Sociologia Compreensiva, um trabalho de método que insere o compreensivo no quadro explicativo empírico e causal.

Para ter a estrutura do que pode ser objeto de validação empírica, a compreensão tem de poder ser referida à experiência; e, para tanto, ela precisa de uma elaboração lógica o suficiente para o que nela foi concebido possa ser descrito por meio de regras da experiência, isto é, para que o interpretado compreensivelmente seja constituído pela possibilidade objetiva de ser comprovável mediante regras que apreendam o que pode ser dado numa experiência. (SÊNEDA, 2004, p. 37).

Esta conclusão da pesquisa de Sêneda define a interpretação de sentido como algo que deve ser referido à experiência, sendo que a elaboração lógica da primeira se realiza na segunda. Além disso, vivência e experiência são complementares; de um lado, as interpretações são elaboradas e vivenciadas a partir da experiência; de outro, o repertório subjetivo interno opera na ação e através dela, por meio das conexões que dão sentido à ação.

O trecho que citamos de Sêneda nos permite abrir o raciocínio para o âmbito da metafísica religiosa, com o objetivo de que compreender o que significa a idealização em seu interior. No entanto, também é um raciocínio que pode ser generalizado para toda e qualquer elevação ideal de um interesse, por sublimação.

Que sublimação é esta que desde o começo do trabalho anunciamos como importante para o entendimento do conceito de legitimação em Max Weber? Numa transposição do trecho citado, a idéia é a de que, para cumprir o papel no que se refere a orientar a conduta de vida, a metafísica religiosa tem que se alimentar da experiência de seus portadores e fornecer um sentido que se nutre e se completa a

partir desta experiência. Para tanto, tal metafísica precisa de “elaboração lógica o suficiente para o que nela foi concebido” possa ser comprovado mediante o repertório de ação de seus portadores, mediante as exigências práticas de sua vida, de suas necessidades e interesses [seleção significativa das idéias pelos interesses – como presente na epistemologia weberiana]. Somente assim o que é “interpretado compreensivamente”, mediante uma adequação da metafísica com o mundo da vida, pode fornecer os trilhos conceituais que confiscam vivências e as colocam num novo patamar de significação, o que resulta numa conduta de vida que ganha um impulso proveniente a partir das respostas obtidas para duas perguntas “existenciais” que possuem estreita conexão com o consentimento que amarra os humanos à vida que vivem: “o que se deve fazer” e “como se deve viver”. Este nos parece ser o cerne da atitude intelectual de idealização.

Citemos outro trecho, também esclarecedor: “[...] a interpretação reelabora conscientemente a base de evidência para retirar do contínuo empírico os dados que deverão compor o momento da explicação” (SÊNEDA, 2004, p. 34). Poderíamos afirmar que, no âmbito religioso a interpretação “reelabora conscientemente a base” da metafísica para “retirar” do mundo da vida de seus portadores “os dados que deverão compor” o momento da idealização de sua conduta de vida.

Esta ordenação significativa é um produto das camadas intelectuais construtoras destas metafísicas e, sobretudo, da influência das camadas sociais que mais condicionaram as religiões. Isso é válido no que se refere à sua produção e, também de forma muito importante, em sua apropriação por indivíduos e grupos.

Mannheim nos ajuda a enriquecer o entendimento da apropriação diferenciada de qualquer conjunto de idéias por indivíduos e grupos sociais. Trata-se do peso específico de determinado mundo, o que, segundo Nietzsche, nos permite medir o peso específico dos homens, visualizar quão leves ou pesados eles são, possibilitando ou não levar a sede de conhecimento para além.

É o momento de nos dirigirmos para o núcleo da vivência religiosa, já que devemos respeitar e observar sua legalidade própria. Isso implica tocar num tema fundamental e complexo, de um alcance universal em matéria de religiões, que é o problema da teodicéia e a busca de bem-aventurança.

5.4 O PROBLEMA DA TEODICÉIA E A BUSCA DE BEM-AVENTURANÇA

Campbell e Moyers, em “O poder do mito”:

Campbell: cada um possui a sua própria profundidade, a sua própria experiência, e alguma convicção de estar em contato com a sua Sat, Chit, Ananda [ser, consciência, bem-aventurança], seu próprio ser, através da consciência e da bem aventurança. [...].

Moyers: você já teve a sensação, como eu tenho às vezes, ao perseguir a sua bem-aventurança, de estar sendo ajudado por mãos invisíveis?

Campbell: o tempo todo. É milagroso. Tenho até mesmo uma superstição, que se desenvolveu em mim como resultado dessas mãos invisíveis agindo o tempo todo, a superstição, por exemplo, de que, pondo-se no encalço de sua bem-aventurança, você se coloca numa espécie de trilha que esteve aí o tempo todo, à sua espera, e a vida que você tem que viver é essa mesma que está vivendo. Quando consegue ver isso, você começa a encontrar pessoas que estão no campo da sua bem-aventurança, e elas abrem as portas para você. Eu costumo dizer: persiga a sua bem-aventurança e não tenha medo, que as portas se abrirão, lá onde você sabia que não havia portas.

Moyers: você já sentiu simpatia pelo homem que não dispõe desse tipo de apoio invisível?

Campbell: quem não tem esse tipo de apoio? Bem, esse é o tipo que evoca compaixão, o pobre coitado. Vê-lo tropeçando, desajeitado, quando todas as águas da vida estão exatamente ali, ao alcance da mão, realmente desperta piedade.

Moyers: as águas da vida eterna estão exatamente ali? Onde?

Campbell: onde quer que você esteja, se estiver no encalço da sua bem-aventurança, você estará desfrutando aquele frescor, aquela vida intensa dentro de você, o tempo todo. (CAMPBELL, 1990, p. 127-128).

Max Weber também nos deixou uma contribuição ao entendimento do sujeito como portador de uma atmosfera cognitiva, de acordo com sua posição social total. Só assim compreendemos o conteúdo dos anúncios e promessas das religiões.

Fizemos referência ao conceito de portador [*Träger*] como de fundamental importância no esquema de Weber: é a situação histórica que demarca caminhos para a existência dos indivíduos, sendo que estes são portadores simultâneos das inúmeras esferas de sentido que coexistem neles: do político, do econômico ou do simbólico e de sua posição material; estas esferas correm paralelas, e se combinam, em afinidades ou tensões, dentro de seus portadores. Ao contrário do que pensam algumas religiões (quando apelam para a fortuna, o destino ou mesmo a predestinação da vida), é importante assinalar que, no esquema de Weber, nenhuma determinação do fluxo histórico social gera primazia no delineamento do cosmos que habita o indivíduo (interna e externamente), prefigurando-o historicamente segundo qualquer condição de destino herdada.

A categoria do destino não é uma contingência intransponível: o que existe é uma margem para a atuação deste determinismo que escapa ao controle, ou seja, as contingências dos processos e eventos inalcançáveis, bem como imprevisíveis – de responsabilidade das Moiras, fica aqui a ironia. No fluxo histórico, trata-se sempre de processos construídos como campo de forças, um campo de luta entre indivíduos e grupos. Além da primazia da esfera da vida material, Weber enfatiza os nexos de dominação social: dado “a escassez de recursos materiais e simbólicos valorizados, é inevitável que a dominação ocupe posição central em seu esquema [...] como figura concreta assumida pelo destino na história”, afirma Cohn (1979, p. 137).

As necessidades religiosas exprimem a dimensão existencial dos humanos, suas necessidades objetivas e subjetivas, em função de seu destino social e individual. É muito importante localizar as necessidades religiosas. De que se precisa e o que se pede, nesta vida e na outra? Insistimos na colocação de Weber: “De que’ e ‘para que’ o homem desejava ser redimido e, não nos esqueçamos, ‘podia’ ser redimido, dependia da imagem que ele tinha do mundo [e da posição que tinha nele]” (WEBER, 1989a, p. 101). Por que a posição e a imagem de mundo são importantes? Porque canalizam o conteúdo das promessas religiosas, sustentadas num repertório de necessidades (subjetivas e objetivas, de situações existenciais da materialidade e da espiritualidade) que demandam uma solução.

Como vimos, Weber afirmou que as religiões são determinadas acima de tudo em função do conteúdo de sua promessa. Em um registro mais geral, esta anunciação e promessa se dirigem para a salvação, redenção, libertação, liberação ou mesmo, emancipação, de determinados elementos da situação de vida. Em

outras palavras: busca de bem-aventurança. Quanto mais a vida encontra-se ligada ao sofrimento e ao desespero, atribuídos à morte, violência, fracasso e ruína, maior é a demanda por respostas no rumo destas promessas de libertação do sofrimento. Aqui a escala é variável, elemento de peso no que se refere à separação da condição de vida. Entretanto, nos acidentes e ocasiões desfavoráveis, estes acontecimentos do mundo e da vida, ligados ao determinismo inalcançável aos humanos, acontecem a todos e igualam a todos; são, portanto, universais. A partir daqui, quais são as promessas das religiões? Weber (1989a) é categórico: saúde, vida longa e riqueza eram os bens de salvação, voltados a este mundo, prometidos pelas religiões chinesa, védica, zoroastriana, hebraica antiga e islâmica; e da mesma forma pelas religiões fenícia, egípcia, babilônica e alemã antiga, bem como pelo hinduísmo e budismo (p. 98).

O renascimento e a redenção são as duas maiores concepções religiosas sublimadas sob o prisma da salvação. É o estado de bem-aventurança e experiência de renascimento que são buscados e que se comportam como valores supremos por parte das religiões de salvação. Segundo Weber, isso varia óbvia e necessariamente de acordo com o caráter da camada que o adotou de forma mais destacada. Isto é recorrente nas religiões de salvação, que invariavelmente prometem a libertação do sofrimento.

Isso [a sistematização e a racionalização do modo de vida] é ainda mais provável quanto mais sublimada, mais interior e mais baseada em princípio tornou-se a essência do sofrimento. Pois então foi necessário poder assegurar ao adepto uma condição permanente contra o sofrimento interno. Em vez da orgia, ou da ascese ou da contemplação agudas e extra-cotidianas, formulado abstratamente, a meta racional da religião redentora deveria tornar assegurado uma santificação e, portanto, a salvação, e com isso a vigência do hábito que alcança a redenção. (WEBER, 1989b, p. 484).

Neste rumo, Weber entra em acordo com Campbell, segundo a epígrafe desta seção: “a meta racional da religião redentora deveria tornar assegurado uma santificação e, portanto, a salvação, e com isso a vigência do hábito que alcança a redenção”.

A grande questão, como vimos e sublinhamos, é a formação e composição deste hábito, o direcionamento das ações ou das recusas ao agir, considerando a diferença que Weber (1999) estabelece entre mística enquanto posse do divino e

ascese enquanto instrumento do divino (p. 366-367). Na mística, a esfera mundana dos interesses perde tanto de seu peso relativo que não entra em consideração na substância da religiosidade, voltada que está para o esvaziamento da presença do mundo e dos interesses da vida cotidiana, o que podemos pensar a partir do conceito de fuga-do-mundo, “asas espirituais” sem interesses materiais.

A questão vai além do peso específico da esfera dos interesses, existem algumas transições em torno do tipo de libertação e para onde ela aponta:

A substância específica da salvação no ‘além’ pode referir-se mais à liberdade dos sofrimentos físicos, psíquicos ou sociais da existência terrestre ou mais à liberação do desassossego e da transitoriedade sem sentido, da vida como tal ou mais à liberação da inevitável imperfeição pessoal, seja esta concebida mais como mácula crônica ou como inclinação aguda ao pecado ou, de modo mais espiritual, como anátema que prende os homens na obscura confusão da ignorância terrestre (WEBER, 1999, p. 357).

No entanto, as circunstâncias materiais da vida formatam a composição das necessidades religiosas. Não necessariamente necessidades religiosas apenas, também a posição na distribuição da riqueza e do poder inscreve os tipos de necessidades materiais e espirituais, e sua proporção nos indivíduos. Como vimos, Weber o demonstrou a partir de alguns traços de caráter (também das preponderâncias afetivas) ligados às posições sociais em termos de prestígio, os positivamente privilegiados (*status* vinculado à qualidade intrínseca de estamento, à ascensão pelo dinheiro, pelas posses, pela hierarquia, pelos diplomas) tendem moralmente ao farisaísmo, à justificação e ao fingimento: o sentimento de merecimento predomina e existe uma menor proporção de necessidades materiais; os negativamente privilegiados (ausência de *status* ou não posse dos elementos que conduzem ao *status*) tendem à moral do ressentimento, da inveja e da vingança (Judaísmo) ou, pelo contrário, da aceitação da ordem mundana (Hinduísmo): a restrição material surge como um “afeto de comando” (Nietzsche) e as necessidades materiais estão em maior proporção. Aqui existe aproximação com o tema da servidão voluntária.

A seguinte passagem de Weber nos remete para a substância da religiosidade, definida pelo sentido da redenção, para onde ela aponta e que tipo de libertação veicula, ou ao menos promete:

“De que” e “para que” o homem desejava ser libertado e, não esqueçamos, podia ser libertado, dependia da direção da imagem do mundo que ele tinha. Podia ser salvo da servidão política e social para um reino futuro e messiânico no aquém. Ou da profanação através do ritual impuro ou de um corpo sempre preso na impureza para a pureza de uma existência mental e espiritual preservada. Ou do jogo eterno e sem sentido das paixões humanas e desejar o sossego e paz da contemplação do divino. Ou de um mal radical e da servidão sob o pecado para a eterna bondade livre no seio de um deus paterno. Ou da escravização pensada sob o determinismo astrológico através das constelações estelares para a dignidade da liberdade e participação na essência da divindade oculta. Ou do sofrimento, miséria e morte, que se manifestam na limitação da finitude e do inferno ameaçador para a felicidade eterna em uma existência futura, terrena ou paradisíaca. Ou a partir do ciclo de renascimento com as suas recompensas inexoráveis provenientes das ações do tempo passado para o descanso eterno. Ou da perda de sentido das meditações e dos acontecimentos para o sono sem sonhos. Havia muito mais possibilidades. Atrás delas esteve sempre uma tomada de posição relacionada com alguma coisa do mundo real considerado como especificamente “sem sentido” e, deste modo, ficou implícita a exigência de que a ordem do mundo, em sua totalidade, poderia e deveria ser de alguma maneira um “cosmos” dotado de sentido. Este desejo, no entanto, produto essencial do verdadeiro racionalismo religioso, foi realizado pelas camadas intelectuais. Os caminhos e resultados desta necessidade metafísica e também a medida da sua eficácia estiveram presentes de forma muito diferente. Ainda assim, podemos fazer alguns comentários gerais (WEBER, 1989a, p. 101-102).

Quanto mais próxima da concepção de um deus único, universal e supramundano, tanto mais facilmente surge o problema de o fato da imperfeição do mundo poder ser compatível com a superioridade do poder divino de governo deste mundo. Este é o problema da teodicéia do sofrimento, uma condição universal que, em nível da psicologia que alimenta as religiões, é extremamente recorrente. Sua característica é postular o sofrimento injusto, salientando a desigualdade e incompatibilidade entre o mérito e o sofrimento.

Segundo Weber (1989a), a concepção metafísica de Deus e do mundo, criada pela exigência de uma teodicéia, só pode produzir apenas três sistemas de idéias: a doutrina indiana do Carma, o dualismo zoroastriano, o decreto de predestinação do *deus absconditus*. Neste rumo:

A teodicéia do sofrimento pode ser marcada de ressentimento. Mas a necessidade de compensação pela inadequação de nosso destino neste mundo não tomou como regra, nem continuamente nem

ocasionalmente, a marca do ressentimento como um elemento básico e decisivo (WEBER, 1989a, p. 96).

Em geral, este é um problema mais potente entre os desafortunados; para os afortunados, o mérito sempre tende à maior congruência com sua posição, somente os acidentes e as desventuras geram o problema dessa incongruência.

Em outro momento, Weber (1989b) afirma a recorrência da necessidade de salvação como “substância” de certas religiosidades. Trata-se de uma tentativa de racionalização sistemática e prática das realidades da vida, em que:

[...] o curso do mundo seja, de alguma maneira, um processo *significativo*, pelo menos tanto quanto se baseie nos interesses dos homens. [...] Quanto mais intensamente o pensamento racional ocupou-se do problema da compensação justa e retributiva, tanto menos pareceu possível uma solução totalmente intra mundana e tanto menos provável, ou mesmo significativa, uma solução extra mundana (WEBER, 1989b, p. 515).

O sofrimento pode ser relevante eticamente (roda eterna do Carma – em que tudo é “merecido” e justificado sem tensão) ou indiferente eticamente, como vimos através das Moiras, no registro Helênico. Estes são os extremos de uma cadeia contínua. A raiz que tenta explicar esta irracionalidade da vida utiliza o cálculo também moral entre virtudes e vícios, que na linguagem de cada religião, representam os méritos e as culpas. A virtude sempre é uma arma, uma potência mobilizada para valorização da auto-estima, contra os fados e percalços, como também uma força psicológica que compõe a alma, energia psíquica que aponta para aquilo que Otto Hintze chamou de consciência limpa.

Segundo Weber (1999), o problema da teodicéia foi mais bem resolvido na doutrina indiana do Carma, a partir da crença na transmigração das almas. Em primeiro lugar, existe o pressuposto da eternidade do mundo, trata-se de uma cosmologia de eternidade, sem um começo ou um fim do universo, do espaço e do tempo. A dança do deus Shiva é um exemplo.

O eterno retorno é um tipo de concepção recorrente, por exemplo, em todas as cosmologias que se pautam pelo nascimento, evolução e morte infinitas de todas as coisas, incluindo o próprio universo, não existindo um começo nem um fim, mas infinitos começos e fins, ou nascimentos e mortes. As religiões que apresentam diferentes formas de crença na reencarnação da alma estão contidas numa

concepção semelhante do retorno do tempo, como o Budismo e, particularmente, a doutrina do Carma.

Essas cosmologias se pautam por mitos em que o universo não nasce de um momento para o outro a partir do nada, mas sempre existe de todo o sempre. São mitos sem criação, segundo Gleiser (1997), como os “implicados na religião Hindu, na qual o tempo tem uma natureza circular [e] a criação é repetida eternamente, num ciclo de criação e destruição simbolizada pela dança rítmica do deus Shiva” (p. 27). A melhor representação dessa imaginação é, de fato, o círculo, na infinita criação e destruição, operada num tempo circular.

Em segundo lugar, postula-se um cosmos de retribuição ética que é interminável. Segundo Weber (1999) “a questão de incrível influência na conduta de vida é a de que a culpa e o mérito são infalivelmente retribuídos dentro do mundo, por meio dos destinos numa vida futura pelos quais a alma terá que passar em número infinito, renascendo para existências animais ou humanas ou até divinas” (p. 354).

Supomos já ter exposto o suficiente neste rumo de tentar compreender a legalidade própria das religiões, um tema perante o qual não nos sentimos capacitados a ir além.

É o momento de avançarmos no entendimento destes tipos de idéias e ideais, destes arcabouços metafísicos de representações sociais e destas visões religiosas de mundo tão chão a chão, no que se refere à sua intromissão sob outra lógica: aquela que opera a legitimação de realidades históricas e sociais e suas ordens econômicas, políticas e sociais, a partir do tipo de consentimento que pode ser encontrado em seu interior.

Isso nos desloca para o problema da legitimação: o que significa legitimação para Max Weber?

6 CAPÍTULO V

A SOCIOLOGIA POLÍTICA DE MAX WEBER

Pergunta parecida nos orienta neste último capítulo - qual o papel da legitimação na Sociologia Política de Max Weber? Isso equivale a perguntar: em nome de que motivos existe o consentimento? Como o fez Rousseau, em seu “Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens”: por qual encaminhamento de prodígios, os mais fortes (a maioria) aceitam servir e obedecer aos mais fracos (a minoria), muitas vezes chegando ao limite da mais completa submissão?

Apresentaremos Weber respondendo a esta pergunta e traremos outros interlocutores, que a responderam de formas parecidas. Como Weber responde à pergunta? A idéia a ser explorada é a de que o conceito de legitimação em Weber aponta para a gênese do consentimento no hábito de justificação interna pautado na crença da legitimidade, por parte dos dominados, de determinados mandamentos exteriores vinculados aos dominantes, sejam eles pessoas, tradições, ou idéias.

Outro a respondê-la é Nietzsche: os homens aceitam ser dominados porque são portadores de uma moral de escravo. Por via parecida, La Boétie: os homens aceitam ser dominados porque desejam servir, existe um mau encontro a partir do qual estes se alienam de sua liberdade e instauram sua vontade heterônoma alimentada pelo desejo de servir. Crença na legitimidade, moral de escravo e desejo de servir, eis a aproximação que, cada qual a seu modo, localiza no dominado – seja ele quem for – a fonte da estabilidade das relações de dominação.

6.1 A MEDIAÇÃO ENTRE A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO E A SOCIOLOGIA POLÍTICA DE MAX WEBER

A Sociologia Política de Weber é uma área que se volta para o problema do fundamento do poder enquanto dimensão que aponta para o tema da dominação legítima, o que nos remete para a construção de canais de consentimento social, por intermédio de determinadas idéias e ideais. Este o motivo de termos empreendido uma análise detalhada de alguns textos que compõem a Sociologia da Religião de Weber, pois é neste terreno que encontramos o maior desenvolvimento do tema do consentimento como sustentação dos complexos de dominação. Alguns elos teóricos entre a Sociologia da Religião e a Sociologia Política de Weber têm que ser estabelecidos.

Em primeiro lugar, as idéias religiosas somente podem ter seu alcance e significado compreendidos dentro do todo maior das visões de mundo, cultura englobante e envolvente. É nesta camada que os processos de legitimação são alimentados pelas idéias, definindo-se como uma potência que estabiliza linhas de dominação social, na medida em que distribui consentimentos que são necessários para a manutenção das esferas sociais. As idéias, neste sentido, quando sistematizadas num *ethos*, possuem um papel mais constante e fundante do que os aparatos do poder (coação e imposição, no registro weberiano) para a manutenção de linhas de dominação social. Trata-se do consentimento espontâneo (*encontrar a obediência*) obtido com determinadas idéias, imagens ou visões de mundo.

Em segundo lugar, não podemos pensar em legitimação sem pensar nas fontes ou raízes que disseminam os consentimentos sociais. Weber sempre sublinha o peso formidável com que as circunstâncias materiais condicionam a ética de convicção, esferas que se influenciam reciprocamente. A idéia é esta: o consentimento existente em qualquer legitimação depende dos tipos de ordenação significativa do mundo, presente nos sujeitos. Esta ordenação significativa é dificilmente separável da construção da esfera da ética de convicção contida no todo maior dos interesses ideais, o que nos remete para a estreita conexão entre questões normativas e existenciais presente nos processos de idealização, algo existente nas idéias religiosas, e em quaisquer formas de pensamento social, daí a importância das reflexões da Sociologia do Conhecimento.

Em terceiro lugar, a importância do vínculo com estas idéias encontra-se em sua força persuasiva, obtida a partir da capacidade de se introjetar na intimidade dos sujeitos fornecendo sentido para suas realidades existenciais histórico-sociais. A capacidade de introjeção na intimidade opera na medida em que a religião reforça a adaptação do sujeito à vida que “deve seguir”, de acordo com a definição objetiva e subjetiva de sua situação existencial.

Há várias maneiras através das quais esta introjeção se realiza, acompanhando a tipologia das formas de dominação, traçadas por Weber segundo sua tripartição – racional em relação a fins, racional em relação a valores e tradicional. Cada uma delas desenvolve uma forma de justificar internamente determinadas formas de interesse material e ideal, apontando para as respectivas éticas de convicção existentes.

Consideremos o consenso de aceitação das ordens econômicas e sociais pela legitimação tradicional. No que se refere às formas de legitimação, estes arranjos políticos e econômicos são legitimados pela força das idéias tradicionais. Como caracterizar estas idéias? Trata-se de formas de cognição que não apenas pensam as ordens e os processos sociais a partir da noção do “dado”, mas que se vinculam a tendências de naturalizar as relações sociais, santificando a tradição. Pragmaticamente, isto significa que as ordens econômicas e políticas são e acontecem tal como estão dadas e assim “deverão” ser e acontecer – as relações e processos não são um problema, seja em sua gênese e razão de ser, seja em sua transformação. A legitimação a partir da santidade da tradição não consegue pensar em novos arranjos de existência social, tampouco o questionamento de suas premissas culturais básicas.

Também podemos falar da resignação para com a ordem social, observada a partir das camadas mais desfavorecidas, que tendem a deixar para a outra vida, após a morte, a realização de tudo o que a vida lhes privou. É uma moral do sentir-se derrotado e de não esperar nada desta vida, a não ser miséria e desgraça, reforçada pelo sentimento de desgosto e quebra de entusiasmo. Weber definiu isso a partir das tendências de apropriação religiosas das camadas mais desfavorecidas do proletariado, paupérrimas econômica e moralmente, tendendo ao imobilismo político. Uma visão pessimista, que confere a mais absoluta resignação para essas camadas sociais.

Podem-se observar os sentimentos de raiva, ódio e ressentimento advindos do privilégio negativo em relação a estas ordens e o desejo de vencer e conquistá-las. É o momento de conexão com forças psicológicas investidas no conceito e agir motivados pela ascese profissional, ética de dever ligada à conquista de posições mundanas de poder econômico ou político como positivamente valorizadas pelo direcionamento dos bens de salvação, o que, por caminhos específicos, conduz ao Puritanismo e ao Judaísmo. Por isso que o mundo, local “podre e perdido”, deve ser subvertido pela ação. Por isso que a negação da criatura e de seus laços como o gozo mundano deve ser substituído por uma segunda natureza, a do *habitus* racional e sistemático – caso do Puritanismo.

Num nível mais fundamental, Weber sempre se preocupou em observar a “Ética econômica das religiões mundiais”, no que se refere à conduta de vida estimulada em cada contexto. Acontece que a conduta de vida direcionada para as diversas éticas econômicas existentes, sempre significa o tipo de relação que o indivíduo empreende com relação às ordens econômicas e também políticas. Isso pode variar desde a fuga do mundo e, como tal, à fuga de qualquer tomada de partido no mundo econômico e político, até mesmo à conquista de suas ordens. Este é o eixo de construção dos tipos ideais de Weber.

Os tipos ideais que comparam as posturas para com o mundo, que trabalhamos no quarto capítulo, auxiliam no entendimento das formas de relação entre os sujeitos e as ordens econômicas e políticas. Devem-se negar e dominar estas ordens? Devem-se rejeitá-las? Devem-se adaptar a elas? Devem-se fugir delas? Weber nunca deixa de vincular a conduta de vida estimulada pelas idéias advindas desta fonte, que condiciona a “ética econômica”. Como orientar a ética econômica na vida cotidiana? Devem-se conquistar suas ordens, delas participando, tomando sua lógica e admitindo-a com sucesso ou, ao contrário, rejeitá-las e, até mesmo, agir no sentido de sua modificação drástica? O fato importante é que as respostas a estas perguntas sempre dependem da consideração dos grupos e classes sociais, sempre depende da análise circunstanciada do que define os interesses materiais e ideais em jogo e como se relacionam com uma conduta de vida para com a economia e a política.

De acordo com o peso específico das ordens econômicas e sociais, as éticas religiosas reforçam as diversas formas de ação econômica e política de seus portadores, contribuindo para o direcionamento ora para sua reprodução, ora para

sua transformação. Acontece que Weber nos aponta muito mais para o momento de sua reprodução.

Isto implica na dessublimação religiosa da ética, quando esta é despida do manto religioso. É um passo importante, rastreado por Weber quando afirma que o “espírito” do capitalismo caminha com pernas próprias, não precisando do manto do Ascetismo Intramundano – do qual precisou no momento decisivo.

O raciocínio pode ser generalizado? Pensamos que sim, na medida em que determinada formação social herda um *ethos* despido de idéias religiosas que lhe ajudaram a ganhar forma, mantendo, porém o sistema de pensamento e suas formas de explicação da desigualdade social. Esta travessia só existe por conta dos tipos de pensamento, e de suas disposições previamente existentes nos grupos sociais sempre específicos, já que Weber faz Sociologia histórica comparada. A interligação entre Ascetismo Intramundano e meritocracia pode ser pensada nesta transição, que despe a idéia de merecimento de seu vínculo com bens de salvação, inserindo-a no universo dos interesses materiais, sem estas “asas espirituais”. Neste particular, esta forma de pensar é guiada por ter afinidade eletiva com as relações econômicas e políticas que tecem a modernidade capitalista e por legitimar as relações entre as classes sociais que a compõem. É um *ethos* adequado a esta vida, a esta formação social, a esta forma de definição dos interesses materiais que impulsionam a ação.

Podemos falar no formato religioso de uma maneira de pensar, historicamente condicionada a partir dos grupos sociais e o tipo de interesses materiais e ideais que perseguem.

Weber nos apresenta a religião a partir de um viés que podemos aproximar da concepção ideológica, segundo conceito de Mannheim, porque sempre pressupõe determinada “ética de agarramento” aos arranjos sociais e sua conquista por parte do sujeito, seja negando o mundo e subvertendo-o com o ascetismo, como o protestante, seja se adaptando a ele, como o confuciano. A adaptação ao mundo do Confucionismo pode ser generalizada para todo sujeito ou grupo que esteja na situação de privilégio do ponto de vista de sua formação acadêmica ou literária, orientada para a conquista de posições de poder econômico e prestígio na burocracia ou no Estado.

Ideologia, para pensar como Marx, é força material, e está na raiz do poder. É uma das razões do poder, aquela que “amansa” seus oponentes, sem amedrontar,

sem coagir, sem obrigar, apenas iludindo. É uma razão do poder também porque orienta o rumo da ação das pessoas, de suas posturas para com o “mundo da vida”, sempre na grandeza de grandes coletividades, até porque Max Weber trabalha no registro do conceito de relação social como algo inscrito numa pluralidade de pessoas em relações recíprocas.

Isso pode ser constatado a partir das representações e éticas de convicção atreladas à metafísica do merecimento do destino (sobretudo da parcela do destino vinculada à ação e ao caráter). Isso é “ideológico” na medida em que seleciona e interpreta aquilo que seria responsável pela explicação da desigualdade dos homens nas ordens econômicas, escondendo, pelo que é deixado de fora, ou seja, pelo que é omitido, os pontos de partida desiguais da vida dos humanos. Isso é o núcleo de toda forma de meritocracia, ligada à dissimulação e ao farisaísmo, seu reforço “espiritual”. Trata-se de uma idealização corrente em sociedades divididas em classes, tratando “teoricamente” e metafisicamente a desigualdade nos destinos humanos enquanto desigualdades nos rendimentos do indivíduo, e não dos seus pontos de origem, os destinos de nascença – do onde, como e sob que condições se nasce, bem como do que se herda. É como se o que contasse fosse apenas a potência do indivíduo, sua “vontade” e capacidade de assumir uma posição perante o mundo e de imprimir sua trajetória.

São idéias, idealizações e crenças a partir das quais o sujeito agente (sempre na pluralidade) sustenta o equilíbrio dos arranjos sociais. Nessa medida, ao orientar a ação na busca de interesses materiais e ideais (dos quais é portador), bem como por direcionar esta ação a partir de determinadas idéias, acaba por “sustentar internamente” a manutenção da dominação legítima.

Neste momento, partiremos para o entendimento de alguns conceitos da Sociologia Política de Weber, contidos em “Economia e sociedade”, nas seções dedicadas às formas de dominação legítima.

6.2 DOMINAÇÃO, ORGANIZAÇÃO, PODER E LUTA: OBEDIÊNCIA INTERESSADA E RECUSA EM OBEDECER

O poder e a dominação não podem viver somente da crença em sua legitimidade e, de fato, na vida prática, não extraem seu sustento apenas da legitimidade. Pode-se obedecer por interesse em recompensas, pela participação em vantagens, ou pelo interesse ideal da honra e *status* de participar de determinada ordem. Pode-se obedecer pela coação da vida cotidiana, ter que viver segundo se consegue, seguindo a vida cotidiana e os costumes. Pode-se obedecer simplesmente coagido, sob a pressão de outrem, sob mando, ameaça, ou com medo de represálias. Pode-se obedecer por não ter o que fazer em contrário, pela ausência de condições de recusar determinada oferta de sustento econômico, por ter que trabalhar para ganhar a vida e se submeter às condições ao alcance. Acostuma-se a isso e a vida segue.

É o tipo da obediência coagida, porque forçada. Obediência sem necessidade de legitimação. O entendimento das classes sociais no registro de Weber permite entender isso. A distribuição desigual de poder de aquisição de bens é também uma distribuição da obediência coagida, por aqueles que se encontram em determinada situação de classe desfavorável. E quanto mais desfavorecida esta situação, mais encontramos o quadro de obediência coagida. Aqueles que estão aquém da satisfação da “miséria exterior” – as “necessidades primárias” no registro marxiano – encontram-se num tipo de obediência às chances da vida de forma visceral, longe de quaisquer idéias quanto a justificar a própria condição subalterna. Os favorecidos, estes sim, diz Weber, tendem ao farisaísmo, e aí adentramos em determinada forma de legitimação.

O poder político também pode ocorrer sem necessidade de legitimação, pura e simplesmente pela distribuição desigual do poder de mando, que faz apelo a formas de coação pautadas na violência e se impõe para modelar, condicionar e determinar o comportamento das pessoas. Weber reconhece o vínculo estreito entre o Estado e a violência, relação válida para inúmeras formas de organização da dominação, que também pode ocorrer sem ser legítimo. O poder sem apelo à legitimação é sustentado na força, na distribuição desigual da força, sobretudo da violência armada que se concentra desigualmente. É a força e o poder das armas.

A obediência por interesse também não precisa de legitimação, opera sem sublimação, pois as recompensas bastam para tranquilizar o sujeito, fazendo ele se “adaptar ao mundo”. Poder, dinheiro e *status* também são perseguidos sem precisar de justificativa, suas recompensas são de dois tipos: vantagens materiais e vantagens em termos de interesses ideais, dinheiro e status respectivamente – no que se refere ao segundo elemento, entra em operação a diferenciação moral dos indivíduos, segundo a distinção.

Toda dominação depende da existência de uma organização que distribua de forma equilibrada estas duas formas de recompensa. Quando isso é bem feito, encontra-se sempre alta probabilidade de preenchimento de interessados em participar de suas ordens. Weber reconhece bem este dado quando aponta para os meios externos de dominação, sobretudo o papel da organização administrativa das formas de dominação e o papel do Estado, ao instituir a dominação pela legalidade e pelo crescimento de sua burocracia.

Isto nos permite entender a importância do que Weber chama de “meios externos de dominação”. Numa aproximação, devem ser entendidos enquanto formas de organização preenchidas por pessoas movidas por uma obediência interessada na conservação da dominação, pelo simples motivo de participarem desta e de suas vantagens, seguindo a postura de se manterem disponíveis para repartir os poderes de mando e coação e as vantagens financeiras decorrentes. Os homens obedecem por interesse em vantagens futuras, ou por sede de recursos econômicos ou por oportunidades de mando, para aqueles que necessitam intimamente gozar de suas nesgas de poder.

Qualquer aparato de dominação distribui vantagens materiais (prebendas, emolumentos, espólios, pilhagens, salários) como base deste interesse de sua manutenção e isto responde pela continuidade da organização, algo como uma coalizão material de interesses que corre no interior do aparato político, no seu braço organizacional ou armado. É o motivo material da reunião de qualquer grupo de pessoas sob um comandante de guerra, interessadas nos espólios do inimigo, no saque dos bens desapropriados; é o motivo da reunião dos agregados em relações patrimoniais de dependência ao senhor, também orientada pela oportunidade de ganhos daí decorrente e da proteção inerente, de estar ao lado do poder, caracterizado pela irregularidade e pelo arbitrário; é o motivo da disciplina do

funcionalismo público que sustenta a burocracia, e aí se encontra a forma mais racional e sistemática, porque regular, de administrar e organizar a dominação.

Neste particular, a organização torna-se superior quanto estabelece a regularidade. A administração burocrática torna esta distribuição de vantagens algo estável e duradouro. O caráter de estabilidade de que é revestida a condição do funcionário público faz deste tipo de organização a mais apta a distribuir obediências formalmente, legalmente e hierarquicamente. Os homens são obedientes à legalidade da organização por interesse na estabilidade da qual são portadores. Um Estado ocasional, que não sedimentou organizações duradouras independentes, não garante a assiduidade e disciplina dos ocupantes de suas burocracias, não estabiliza privilégios e não funciona como dominação duradoura. Ao contrário, quando as burocracias são fortes e independentes, mesmo quando os governos se sucedem ou mesmo quando são dissolvidos por instabilidades políticas ou guerras, estas se mantêm em funcionamento.

Mas não apenas de vantagens materiais sobrevive uma organização política. Há que se considerar os sentimentos de honra e dignidade conferidos às posições nas instituições e aparatos. Sentimentos que apontam para a distinção social do portador de determinado *status* social. A burocracia roubou o segredo do status da nobreza, criando uma ordem paralela de hierarquia, não a dos brasões, linhagens ou “sangues”, mas a dos títulos e a dos cargos, nova forma da dignidade do sentir-se distinto. Indo ao Weber da “Política como vocação” encontramos que:

A obediência funda-se, antes, em duas espécies de motivo que se relacionam a interesses pessoais: retribuição material e prestígio social. De uma parte, a homenagem dos vassalos, a prebenda dos dignitários, os vencimentos dos atuais servidores públicos e, de outra parte, a honra do cavaleiro, os privilégios das ordens e a dignidade do servidor constituem a recompensa esperada; e o temor de perder o conjunto dessas vantagens é a razão decisiva da solidariedade que liga o estado-maior administrativo aos detentores do poder (WEBER, 2000, p. 60).

Portanto, toda dominação se realiza a partir destes aspectos que Weber chama de externos, o que nos remete para os quadros administrativos. Acompanhemos a argumentação de Weber, em “Economia e sociedade” (1999). Qualquer quadro administrativo pressupõe que o conteúdo de sentido das relações sociais se oriente pela representação da existência de uma ordem legítima, que

garante a vigência externa das ordens distribuídas na organização em questão. Para Weber, esta vigência significa mais do que a regularidade de determinadas ações, vai além desta dimensão apontando para a vigência externa de uma ordem como mandamento, cuja violação seria prejudicial ao atacar o sentimento do dever. Mandamentos e deveres, numa ação habitual mecânica, quase irracional por ser quase despercebida, tão repetida que é. Agir no interior de uma ordem, como peça desta ordem.

Weber define “ordem”, como o conteúdo de sentido de uma relação social quando ela se orienta por máximas indicáveis, que possuem “vigência” pelo fato da orientação seguir máximas tomadas como modelos de comportamento. Trata-se da qualidade de ser modelar ou obrigatória, o que pode existir ou não acompanhado da crença em sua legitimidade. É também importante a definição do “padrão ético”, caracterizado pela ação humana que pretende para si “o predicado de moralmente boa”, determinada pela espécie de crença racional referente a valores vigente. O conceito de ética em Weber implica diretamente o de conduta de vida, segundo a crença nos comportamentos “corretos”, segundo determinadas convicções, valores e crenças, ou mesmo segundo a crença nos comportamentos modelares, segundo convicções mais prosaicas e corriqueiras. Não deixa de haver a crença, não deixa de existir o vínculo com as ações que devem ser seguidas. A ética pressupõe uma imitação do comportamento que segue determinadas virtudes, do comportamento exemplar no interior da ordem em questão, uma das fontes da crença na ordem legítima. Um dos alicerces que garantem a hábito da vida cotidiana, segundo o universo cognitivo inerente, para lembrarmos Mannheim, Berger e Luckmann.

Há que se considerar a representação dos hábitos segundo a escala de valores em questão. Quais são as ações que são revestidas da virtude? O que é a virtude? Qual ação é virtuosa?

O que importa afirmar, é que os conceitos dominação e legitimação, dependentes um do outro para formarem a “dominação legítima”, ocupam papel fundamental na Sociologia Política de Weber. Ousaria dizer que ocupam o seu centro. Este fundamento teórico aponta para os dominados, em específico para sua responsabilidade na estabilização de linhas de dominação, ou seja, para a circunstância de que existe um conjunto de motivos que se encadeiam no sentido dos dominados serem responsáveis pela aceitação de determinada ordem de

dominação, até mesmo pelo interesse em sua manutenção. Pouco importa que aparato de dominação se trate.

O que significa “dominação” no interior da Sociologia Política de Max Weber? A passagem mais importante a este respeito é a seguinte:

Por ‘dominação’ compreenderemos, então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (‘mandato’) do ‘dominador’ ou dos ‘dominadores’ quer influenciar as ações das outras pessoas (do ‘dominado’ ou dos ‘dominados’), e de fato as influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandato a máxima de suas ações (‘obediência’) (WEBER, 1999b, p. 191).

Encontrar a obediência significa observar no dominado os motivos internos que orientam a aceitação que ele delega aos mandamentos a que está submetido, independente de como estes se caracterizam ou o que sejam. No que se refere a estes motivos, podem ser de diversas instâncias, que acompanham os níveis de generalidade encontrados no pensamento de Weber. Trata-se, num registro universal, do sentido subjetivo inerente à ação (ou da *conexão de sentido*), o que implica pensar nos tipos de representação e nos interesses que podem ser encontrados nos comportamentos classificados como “obediência encontrada”.

Façamos um encadeamento de raciocínios segundo sua implicação. No começo, temos obediência sem legitimação e no fim obediência com legitimação.

No primeiro caso, se obedece pelas condições já apontadas – interesse, medo ou coação sem justificação, sentido subjetivo próximo ao agir racional por finalidade. No entanto, a mesma relação pode estar atrelada a outro sentido subjetivo segundo o qual é compreensível, e torna possível a existência de outro tipo de “representação” no agente obediente: o motivo da obediência pode ser uma idéia, um ideal, uma crença.

Esta representação alcança um ótimo de legitimidade quando atinge algumas máximas, e quando se internaliza como sentido do seu comportamento. Uma máxima não existe sem alguma proporção de credulidade.

Como representação, esta máxima aparece sob a forma de determinadas idéias ou ideais, quando assume o que Weber chama de ética de convicção, sendo mais eficiente quando ativa os interesses ideais junto a situações de obediência.

Condição preenchida, toda ética pressupõe o momento de idealização, “asa espiritual” que aponta para a aceitação de mandatos ou mandamentos exteriores à ação, e que a adentram como seus motivos internos.

Estes mandamentos podem estar vinculados a um mandatário direto ou indireto, próximo ou distante, podendo ser uma pessoa, uma norma ou um Deus. Já saímos do universo da retribuição material, das recompensas em pesos e medidas ou das esperanças do quanto durem. Já saímos, por outro lado, da retribuição em *status*, das diferenças no sentir-se digno. Estamos no interior das representações que justificam internamente estes meios externos – uma amarra que fornece sentido subjetivo à ação, valorativamente condicionada, que vai além dos fins racionais, provenientes dos cálculos materiais. Não é ação instrumentalizada, pressupõe aporte valorativo.

Representações que idealizam o consentimento tornando-o mais suportável, mais leve, uma recompensa íntima que, na contabilidade do indivíduo, faz “valer a pena” – (com todos os percalços de que a pena é investida, ideário cristão que vê na pena o momento do purgar-se).

O nosso capítulo anterior nos assegura a ver na idealização um momento fundamental de satisfação das necessidades íntimas – idéias, valores e crenças tranqüilizantes. Aqui, num nível mais importante para nós, as máximas ideais apontam para os princípios últimos em que se apóia a validade de uma dominação, pela necessidade muito geral de “todo poder e até de toda oportunidade de vida, de autojustificação”, em que “a substância de toda dominação depende, no mais alto grau, da autojustificação mediante o apelo aos princípios de sua legitimação” (WEBER, 1999b, p. 197). Trata-se daquele sentido psicológico apontado por Hintze, a consciência tranqüila.

Em todos estes casos, o que se procura saber, como o fez Weber na conferência “A política como vocação”, é “em que condições se submetem eles [os homens] e por quê? Em que justificativas internas e em que meios externos se apóiam esta dominação?” (WEBER, 2000, p. 57). Por falar em justificativas internas, temos os conhecidos tipos puros (racional-legal, tradicional e carismática), que operam uma classificação da fonte das justificativas internas, diferenciando as fontes e os tipos de crença e diferenciando formas de comportamento legitimante: acredita-se na legitimidade da legalidade, na legitimidade dos costumes consagrados e na legitimidade extra-cotidiana de uma personalidade exemplar, respectivamente.

Na Sociologia Política weberiana, determinadas idéias cumprem o papel, integradas aos seus portadores, de legitimar interesses, seja para justificá-los quando em posição de mando seja para aceitá-los quando em posições de obediência e isto contribui para a manutenção de linhas de dominação social por constituir um obstáculo à libertação dos dominados. Nos quadros mais abstratos de reflexão, isto significa a reprodução social entendida enquanto permanência do destino.

Temos um deslocamento em relação ao conceito de poder, que “significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o resultado dessa probabilidade” (1999, p. 33). Qual o núcleo do conceito? Trata-se de considerar a resistência. A probabilidade de impor a própria vontade já traz consigo, de forma implícita, que existe a resistência. Na ausência do pólo de resistência, a vontade não precisa ser imposta, ela é aceita. Este parece ser o núcleo do conceito de poder: a imposição.

Importante acrescentar que a obediência sem legitimação, motivada pelo interesses instrumentais, pelo medo, pela ausência de alternativa, ainda é obediência encontrada nos sujeitos; ainda são sujeitos que conferem comportamento de aceitação, no interior do conceito de dominação, segundo a concepção de Weber, ou seja, não há imposição.

Uma dicotomia fundamental ligada a estas idéias compõe-se pelo “mando *versus* obediência”. Façamos um quadro mental: quando o mando recebe oposição (resistência), temos uma relação de poder: a obediência é imposta; quando a resistência é forte, tem-se a luta; quando o mando não recebe resistência (aceitação), temos uma relação de dominação: a obediência é encontrada nos sujeitos, justificada internamente o não.

O pólo da obediência é fundamental, sem o qual o que resulta é a luta: “uma relação social denomina-se luta quando as ações se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros” (WEBER, 1999, p. 23). Que se pense no contrário: desobediência significa resistência a uma relação de dominação, dissolução dos interesses, coações, medos ou justificativas internas em participar de suas ordens.

No entanto, de onde surge o desejo de obedecer? Por que motivos isso se sucede? É o momento de retrocedermos um pouco, e dialogarmos com dois interlocutores que deram uma resposta a este antigo enigma.

6.3 E UM ANTIGO ENIGMA PERSISTE

Por que os mais fortes (maioria) obedecem aos mais fracos (minoridade)? Existe um tipo de resposta para este problema, já anunciada: Nietzsche e a concepção de individualismo aristocrático, formulada, sobretudo, na “Genealogia da moral”. Para ele importa fazer a crítica dos juízos morais a partir das condições e circunstâncias nas quais nasceram, se desenvolveram e se modificaram. A moral é entendida sob vários aspectos: como consequência, sintoma, máscara, tartufice (hipocrisia e falsidade, como vimos em Weber sob a forma do farisaísmo das classes dominantes), doença, mal-entendido, causa, medicamento, estimulante, inibição e veneno.

O individualismo aristocrático parte de uma diferença no reino da moral que distingue os indivíduos. Esta distinção opera a separação entre os homens “simples (*schlicht*) e comuns” e os “homens nobres, espiritualmente bons, bem nascidos e aristocráticos”.

Isto culmina, numa aproximação respectiva, na separação e oposição entre a moral de senhor e a moral de escravo.

A moral dos senhores representa um “sim a si mesmo”, daqueles que têm a condição do agir espontaneamente, dos “bem nascidos que sentem-se a si mesmos como felizes”. É uma moral pautada na força, no querer dominar, no querer vencer e no querer subjugar; pautada na “sede de inimigos, resistências e triunfo”. Trata-se de um direcionamento da vontade e da atividade dos indivíduos “senhores de si”, que não podem se rebaixar ou sentir que não tem direito à felicidade, riqueza ou poder de que são portadores, sentimento que pode ser minado pela constatação da injustiça para com aqueles que não possuem estas condições, desafortunados em termos de oportunidades. O individualismo aristocrático de Nietzsche toca exatamente aí, na diferenciação natural entre a moral e seus portadores, ética de homens que “desejam sentir-se a si mesmos” como distintos e especiais. Existe aproximação com o já debatido sentimento de dignidade da aristocracia, moral que requer para si uma condição íntima especial, uma qualidade espiritual diferenciada.

Por outro lado, a moral de escravo orienta a vontade e a atividade a um “não que é dirigido para fora”, faz do indivíduo alguém que constantemente dirige-se para fora, passando a depender de um mundo oposto e exterior. A ação daquele que não é senhor de si é uma reação, a presença do sentimento de ódio e de vingança

entranhados, a carga negativa do sentimento “do impotente” que se torna, por seu lado, desprezo. Aqui, a vontade e o entusiasmo são eclipsados pelo temor, infelicidade, sofrimento e miséria, do ser desafortunado e desgraçado. A moral de escravo é a moral centrada no servir, na dependência existencial para com o senhor, mediada pela necessidade interna de servir. Colocada assim, a condição do escravo – redução do humano ao instrumental – é apresentada a partir desta vontade que o habita e que o domina. A moral de escravo é um afeto de comando, no dizer de Nietzsche.

Não muito diverso de La Boétie (1986) que, no “Discurso da servidão voluntária”, nos remete para o problema da gênese e fundamento do poder. Trata-se de uma peça do pensamento político (produzido, provavelmente, no ano de 1574) que é endereçada à crítica, apimentada pela indignação, da sustentação dos regimes tirânicos por parte dos súditos. O que indigna La Boétie é a vontade e o desejo de servir, que destitui a liberdade do indivíduo e confere uma vontade de domínio desequilibrada ao dominante. A sustentação do poder encontra-se nos indivíduos, e é transferida aos dominantes (tiranos em La Boétie) a partir do momento em que os dominados operam, em si mesmos, a cisão da vontade entre o desejo autônomo (entendido enquanto liberdade) e o desejo heterônomo (entendido enquanto submissão atizada por uma promessa de possuir algo de que se carece). Prevalecendo este último, prevalece a vontade de servir, muito próximo ao interesse na obediência.

Esta cisão representa uma desnaturação do homem. Boétie entende que em estado de natureza o homem seria portador de um estado de liberdade, representado pelo desejo autônomo, e tal desnaturação significa a produção do poder e da sociedade servil, em suma, do ato ou desejo de servir, culminando no desejo heterônomo. Além disso, cultiva-se por costume uma nova natureza, direcionada para a servidão, numa contingência resultante da conformação, duma vontade dividida, incompleta, em busca de algo que a complemente: “os homens servem para ter bens”, afirma Boétie.

Portanto, o fundamento do poder encontra-se no processo de desnaturação do homem, que implanta dentro dele o desejo ou vontade de servir, e o reforça enquanto costume. É neste sentido que afirma que “não deve tirar-lhe coisa alguma [ao tirano] e sim nada lhe dar [...] não mais o sustentar”, mas sim, pelo contrário “conservar-se senhor de si e servo de ninguém” (p. 208). Importante que se diga que

o ideal de Boétie está voltado para os guerreiros helênicos, que não suportavam que sua liberdade fosse sequer questionada pelo discurso.

A desnaturação da liberdade é a retirada da potência do indivíduo, sua alienação a outrem. A justificação interna inerente a toda legitimação pode ser pensada deste ponto de vista – a alienação do poder dos indivíduos, seu adormecimento, sua volta à latência, entendido como desnaturação em Boétie, para quem a natureza dotou o ser humano de potência, desfigurada pelos costumes cultivados.

É fundamental a diferença entre esta potência adormecida e as possibilidades de que se transforme em poder efetivo:

Há muita *potência* na vida social, ainda que ela, na maioria das vezes, sequer seja usada, quer dizer, sequer se converta em ato, em poder efetivo. Todos os indivíduos a rigor têm potência suficiente para fazer diversas coisas, mas nem todos podem fazer certas coisas. Nem toda potência pode ser exercida. A potência é genérica e imprecisa, virtual demais. O poder, visto como potência que pode ser exercida, é outra coisa. Na política, por exemplo, ele conta decisivamente. (NOGUEIRA, 2008, p. 13).

A transformação ocorre quando desaparece nos sujeitos a crença que sustenta internamente determinado poder, este desaparecimento é condição da ruptura de qualquer relação de dominação, recusa do servilismo. Em verdade, é o segredo da dissolução das relações de dominação: reconquista, por parte dos sujeitos, de sua potência interna e melhor distribuição social desta potência. Todo poder é consequência de sua contra partida fraca, da fraqueza de seu contra poder, da ótima distribuição de servilismo. Esta parece ser a mola propulsora do poder e também da dominação, que os tornam efetivos:

Para se converter em poder, a potência precisa acumular alguma força e utilizar diferentes recursos e expedientes. Não se trata de violência, mas de condições de efetivação, da possibilidade que alguém (um indivíduo, um grupo) tem de impor sua vontade no interior de uma relação social, dobrando as eventuais resistências que a isso se antepõem (NOGUEIRA, 2008, p. 13).

Isto nos permite um retorno a La Boétie, quando este sublinha a recusa ao ato de conferir poder. O poder não é ato de força e violência de um homem, mas nasce do desejo de servir e é o “povo que gera seu próprio infortúnio”, cúmplice do poder

que confere. Isto nos remete para o entendimento particular da idéia de liberdade e de sua irmã gêmea, a vontade. A vontade e a liberdade sempre foram conceitos indiscerníveis, no entanto, como a vontade pode engendrar liberdade e servidão? Com o mau encontro da vontade e da servidão, a vontade de servir.

Chauí faz um comentário interessante neste sentido, ao afirmar que a liberdade associada à promessa de posses é ilusória, sempre carecerá da necessidade de mais posse, de coisas que nunca sedimentam o sentimento de liberdade enquanto uma condição e estado de espírito que habita o sujeito:

Sendo seu próprio bem, a liberdade não se distingue do desejo de liberdade. Idênticos, nada se interpõe entre eles, mediação alguma é necessária para efetua-los, bastando desejar ser livre para ser “servo de ninguém”. Servidão voluntária é mau encontro. Carece de mediação para cumprir-se porque nela desejo e desejado são termos separados: “querem servir para ter bens” [...]. “O desejo de posse, a heteronomia do desejo que se realiza apenas pelo que não é, a necessidade de encontrar o que possa preenchê-lo, eis o infortúnio, o mau encontro”. Cindida entre desejo autônomo e desejo heterônomo, a vontade engendra a ilusão da liberdade como poder de mando e de posse. (CHAUÍ, 1982, p. 193).

É a expressão de um idealismo atroz de Boétie – “basta desejar ser livre para ser servo de ninguém”. No entanto, para ele é no desejo de liberdade que encontramos a gênese das condições de possibilidade de, pela ação, efetivar a liberdade enquanto recusa em servir. Trata-se de um desejo autônomo, mais afastado das promessas vinculadas à servidão. Liberdade também significa recusa da ganância por bens, algo que sempre amarra o indivíduo às tramas do poder e da dominação. É outra forma de entendimento do que são os vícios e as virtudes, sendo que a ganância é o vício em alvo. Qual a gênese da servidão voluntária? O desejo de servir. Em Boétie o fundamento do poder não se localiza no fundamento da força. A violência é consequência da servidão voluntária. A mola propulsora da instauração do poder é o desejo de servir. É a causa eficiente da servidão – o desejo servil.

Os interesses não operam como causas eficientes ou finais, mas como preenchimento ilusório da causa desejante – a causa desejante como desejo servil, para utilizar a expressão de Chauí.

Boétie opera com pares de oposição, sendo que o segundo termo anula e reverte o primeiro (sendo contrafação); os itens que compõem o primeiro termo

atuam enquanto causas da devoção, da ilusão e do costume servil; os itens do segundo termo atuam enquanto antídotos destes elementos. Neste sentido, o desejo servil e a adulação são contrafação da amizade; a persuasão é a contrafação do pensamento; o costume da natureza; o adestramento da educação. Dando seqüência, o arbítrio é contrafação da liberdade; a cumplicidade da amizade e a conspiração da companhia. A sociedade é vista como reflexo e imitação, numa relação especular, articulada segundo a proporção destes pares de oposição. A sociedade que sustenta a tirania é rica em adulação e petulância, em conspiração e desejo de servir. É um modelo que pode ser entendido para outras categorias sociais.

O enigma é refeito nesta indagação de Boétie: “por que tantos suportam e sustentam um?” A pergunta já direciona a resposta: porque há uma vontade de suportá-lo, uma preferência pela tolerância. A servidão é coisa “lastimável”, reflexo de fraqueza, é uma covardia, um não querer enfrentar, é um monstro do vício, “que a natureza nega ter feito”. A virtude é a fibra, a coragem e a valentia. O exemplo são os guerreiros helênicos, virtuosos ao repelirem o vício da servidão, ao lutarem pelo valor da liberdade: “nem através da fala suportavam o ataque à liberdade”. Neste ponto, os subjugados não têm ou perdem a coragem e a valentia, a liberdade e a vivacidade e ganham o coração baixo e mole. Boétie vai ao encontro de Nietzsche neste particular.

A solução parcial do enigma é a própria afirmação de que o poder é doado, conferido, entregue pelo vício da fraqueza. O inimigo de La Boétie é a tirania, a servidão feudal, a sustentação do domínio de um. Mais do que isso, o autor exagera o argumento, mencionando uma obstinada vontade de servir, acidental e viciosa, que inibe o amor à liberdade, condição natural e virtuosa.

O discurso caminha para uma questão central: de onde provém a vontade de servir, qual a sua origem?

No nível antropológico, provém da desnaturação. O autor argumenta no sentido de demonstrar que os animais, em estado de natureza, são livres, nascem como tal e rejeitam a dominação de outrem. Então, a servidão é uma imposição à natureza. Uma imposição à condição natural do homem. Haveria um resquício do homem em situação de servidão, ao sujeitar-se porque iludido ou forçado, resquício perdido quando se deseja servir, como se o natural se perdesse por não ser cultivado.

Noutro nível encontra-se o costume, no ato de servir obrigado, sem pensar e de bom grado, pelos costumes, na educação para a servidão. O poder do costume ensina-nos a servir, “a engolir e não achar amargura na peçonha da servidão”. O costume é um enxerto na condição natural, desviado esta de sua rota.

Como também a invisibilidade do poder e a ilusão que promove, ou seja, a ilusão que faz da minoria a maioria, que pode estar em qualquer lugar. A rede do poder é sustentada de baixo, mas esta ilusão admite que seja sustentada por cima.

Outra fonte é a ignorância, a crendice, a tolice, como por exemplo, a crença no poder curativo dos reis ou a crença em milagres. Outra fonte é a devoção, o costume da devoção, a força e o segredo da dominação entre povos não guerreiros.

Isso nos remete diretamente para o modo weberiano de construir o problema da legitimação, sua maneira de solucioná-lo.

6.4 O PAPEL DA LEGITIMAÇÃO NA SOCIOLOGIA POLÍTICA DE MAX WEBER – AS IDÉIAS COMO FONTE DAS “JUSTIFICATIVAS INTERNAS”

A crença na legitimidade é um fundamento importante da estabilidade do poder, no entanto não deve ser generalizada, não deve se tornar um universal; é o que está contido neste alerta:

Weber sabia bem que, na realidade concreta, a obediência dos governados está condicionada por motivos “objetivos” bem claros, quase sempre ditados pelo medo, pelo interesse ou pela esperança de obter uma recompensa, uma vantagem futura. Mas acreditava que aqueles três “fundamentos da legitimidade” manifestavam-se de modo incontestável, ainda que não de forma pura e cristalina (NOGUEIRA, 2008, p. 92).

É o que está descrito pelo próprio Weber no capítulo terceiro do primeiro volume de “Economia e Sociedade”, no item inicial, intitulado “A vigência da legitimidade”. O seguinte trecho é fundamental para nossos propósitos, pois controla a generalização do papel da legitimação e seu peso real nos casos concretos de vida das pessoas:

A “legitimidade” de uma dominação deve naturalmente ser considerada apenas uma *probabilidade* de, em grau relevante, ser reconhecida e praticamente tratada como tal. Nem de longe ocorre que toda obediência a uma dominação esteja orientada primordialmente (ou pelo menos, sempre) por essa crença. A obediência de um indivíduo ou de grupos inteiros pode ser dissimulada por uma questão de oportunidade, exercida na prática por interesse material próprio ou aceita como inevitável por fraqueza e desamparo individuais. Mas isso não é o decisivo para identificar uma dominação. O decisivo é que a própria *pretensão* de legitimidade, por sua *natureza*, seja “válida” em grau relevante, consolide a sua existência e determine, entre outros fatores, a natureza dos meios de dominação escolhidos. Uma dominação pode estar garantida de modo tão absoluto – caso freqüente na prática – por uma comunidade evidente de interesses [...] perante os dominados e sua situação indefesa a ponto de ela própria estar em condições de desdenhar toda pretensão de “legitimidade” (WEBER, 1999, p. 140, grifos do autor).

Após o acerto de universalidade do conceito, resulta que a legitimidade das ordens implica em sua sustentação interna. A partir daqui, torna-se evidente que o problema da legitimidade aponta para a crença, ou seja, a existência de uma

representação sem a qual esta seria impensável. A fonte das idéias e ideais que nos remetem para o conteúdo destas representações reforça este entendimento.

Daqui em diante, é mais conhecida a classificação que Weber (1999) estabelece entre as formas de legitimidade das ordens, sempre referidas unicamente pela atitude interna: de modo afetivo, por entrega sentimental; de modo racional referente a valores, pela crença na sua vigência absoluta, representada por valores supremos e obrigatórios, que podem ser éticos, estéticos, morais e outros quaisquer; de modo religioso, pela crença de que a observação de determinada forma de conduta vincula-se a bens de salvação; por fim, pela expectativa de conseqüências determinadas pela situação de interesses (p. 20 e 21). Implica a observação dos padrões éticos enquanto conteúdo de sentido das relações sociais.

Norberto Bobbio (2000), em sua obra “Teoria geral da política”, escreveu um capítulo sobre a Sociologia Política de Weber, intitulado “Max Weber, o poder e os clássicos”. Reconhece acentuadamente que a duração do poder é condicionada pela legitimação, pois somente um poder legítimo está destinado a durar no tempo e somente um poder duradouro e contínuo pode constituir um Estado.

O poder legítimo é definido por duas circunstâncias importantes que o caracterizam: que o poder se sustenta de modo contínuo (*in der fortgesetzten Sicherung*) e duradouro (*nachhaltig*). A comunidade política, ao conquistar legitimidade, adquire estabilidade para não ruir no tempo e se caracteriza pelo fato de sua existência particularmente duradoura e evidente, contrária ao agir ocasional de uma comunidade; ou seja, caracteriza-se pelo caráter contínuo de uma associação institucional.

A discussão nos remete para os fatores que transformam uma associação política ocasional num poder estável e duradouro. Que princípios agem neste sentido?

Bobbio (2000, p. 138) cita Austin, para o qual o problema da estabilidade do poder apóia-se na soberania. O que significa soberania? Significa que um determinado poder não se submete a outro poder. Tudo o que está abaixo existe na sombra do poder soberano, e está pautado na chamada obediência habitual, da qual evidentemente brota a fonte da soberania, impedindo que os súditos incorram na luta contra o poder que sobre eles se eleva. Outro princípio derivado de Austin é o princípio de efetividade, que implica na ordem jurídica como ordem que necessita e somente pode existir quando as normas emitidas são válidas e eficazes. Somente

quando se dissemina nos súditos a crença na legalidade de uma ordem jurídica, crença que é fonte geradora de sua legitimidade. Em síntese: somando a soberania (obediência habitual) e o princípio da efetividade, temos como resultado a continuidade do exercício do poder.

Qual a fonte do poder: os dominados. O poder é conferido, de baixo para cima, culminando na “continuidade da ordem”, para utilizar o conceito de Max Weber. Bobbio (2000) anuncia o problema da legitimidade a partir de uma pergunta: o poder se consegue fazer respeitar? A obediência se transforma em hábito? Se os comandos são habitualmente obedecidos ou eficazes em linhas gerais é sinal de que os destinatários daquelas normas estão convencidos de sua legitimidade. Neste sentido, coloca Bobbio, Weber deve ser considerado um sustentador da tese segundo a qual a efetividade é consequência da legitimidade, apenas a concentração da força não é suficiente para garantir a continuidade do poder. Conseqüentemente, o sucesso (*erfolgreich*) no monopólio da violência é derivado desta pretensão legítima.

[...] nenhuma ordem torna-se legítima pelo simples fato de ser efetiva, isto é, de durar como ordem coativa que conquista a obediência, mas, ao contrário, uma ordem só é efetiva se pode contar com a legitimidade do poder que a constituiu e continua a sustentá-la com seus comandos. O princípio da efetividade funda-se exclusivamente na constatação da observância (habitual) das regras, considerada como um fato externo, e com ela se satisfaz; o princípio de legitimidade, ao contrário, requer que a observância externa seja por sua vez explicada fazendo referência a um ato interno do observante, o qual obedece à regra porque assume “o conteúdo do comando como máxima do próprio comportamento”. Os dois aspectos, externo e interno, da ação conforme as regras emanadas dos detentores do poder estão continuamente presentes na teoria política weberiana (BOBBIO, 2000, p. 139-140).

Portanto, a efetividade (continuidade ou estabilidade do poder) enquanto observância habitual das regras, este lado externo do poder, não existe sem a circunstância deste poder conseguir o sucesso na sua implantação legítima, sua face interna. A legitimidade aponta para a circunstância fundamental de que a observância externa é explicada fazendo referência a este ato interno do observante.

Mais esquematicamente, o poder estável é derivado de duas condições necessárias para a sua sustentação, que são a efetividade e a legitimidade. Qual o

papel de cada condição? A efetividade é um reforço ou forma “anti-descarrilamento”, reprodução habitual, enquanto que a legitimidade assume o papel de impulso interno que sustenta o poder, a partir dos sujeitos. Segue-se daí que o poder estável significa uma obediência mais suave, porque sustentada internamente pelo agente, para nos aproximarmos de Weber.

Pode-se construir um raciocínio de derivações: o poder depende da submissão; a submissão depende da obediência e esta se funda na soma de meios exteriores e meios interiores de sustentação. No entanto, como o pensamento de Weber é pluricausal, todos estes fatores colocar-se-ão como importantes na sustentação e estabilidade do poder, cada qual jogando seu papel em momentos decisivos.

O que significa legitimidade na Sociologia Política de Weber? Significa uma sustentação ideal de interesses via sublimação - sua elevação ideal. Legitimidade significa o reconhecimento de que uma relação de dominação, para ser duradoura, necessita do momento de sua justificação interna (*innere Rechtfertigung*), o que nos aponta o núcleo de significado do conceito. Pensar em legitimação segundo este autor significa refletir na circunstância de que o conteúdo de sentido das relações sociais, ao ser atravessado pelas ordens políticas, distribui consentimentos sociais. Distribuir consentimentos significa fazer do domínio um costume a ser sustentado internamente (*innerlich gestützt*) por aqueles que aceitam determinados mandamentos exteriores; o que não seria possível sem a presença de determinadas crenças, advinda de idéias e ideais; o que não seria possível sem o movimento das idealizações que os sujeitos operam, referidas ao universo político. Sempre que pensamos em legitimação nos parece evidente que se destaque a sustentação ideal dos interesses via sublimação, sua elevação ideal. Daí ser fundamental o entendimento do ato de interpretação e idealização, tal como expresso no capítulo anterior.

Idéias e ideais, crenças e idealizações são as fontes do processo de “sustentar e justificar internamente” a constelação externa de interesses. Tratam-se de determinados tipos de representação no registro maior das idéias, em que os ideais ganham contorno muito nítido, assim como o sentimento de dignidade.

A comunidade política ao conquistar legitimidade adquire estabilidade para não ruir no tempo e se caracteriza pelo fato de sua existência particularmente duradoura e evidente, caracterizando-se pelo caráter contínuo de uma associação

institucional, contrária ao agir ocasional de uma comunidade. Com este argumento, Bobbio traz Weber para a discussão sobre as bases do poder legítimo.

Neste particular, fica destacado um equívoco de Giddens (1998) ao afirmar que Weber, apesar da afinidade com Maquiavel, “decididamente evitou toda implicação de qualidades éticas ou estéticas que pudessem ser atribuídas ao poder em sua concepção última” (p. 64). É justamente desta consideração valorativa que emerge o problema da legitimação do poder. De fato, existe o acerto de considerar que, no pensamento de Weber, quem deseja se dedicar à política deve se libertar das ilusões e se dedicar à atividade política racional, livre da interferência dos deuses. No entanto, se existe um elemento fundamental para a legitimação, ele se encontra na crença que a investe de uma ilusão, bem como na força de valores irracionais que configuram as convicções e a ética.

Além disso, a enorme relevância dada por Weber ao tema da legitimidade reflete a enorme importância do tema do fundamento do poder, o que diferencia o poder de fato e poder de direito, entendendo-se o segundo como mais estável e suave que o primeiro. O poder do Estado, ao internalizar a legalidade nos sujeitos, via credulidade, é um poder de direito, que deita sua sombra sobre determinado território. Eis a clássica definição de Estado moderno para Weber, que destaca o monopólio legítimo do uso da força por parte do Estado em determinado território. Ora, a legitimidade do uso da coação é consequência de um hábito legitimante desta legalidade:

Mas, se é verdade que os dois aspectos da relação comando-obediência estão igualmente presentes, é também verdade que somente o momento interno transforma o poder de fato em um poder de direito e, dado que o poder próprio do Estado é um poder de direito e que existe um Estado somente quando existe sobre um determinado território um poder de direito, o aspecto interno do poder torna-se elemento essencial da teoria weberiana de Estado (BOBBIO, 2000, p. 140).

O fundamento do poder pode ser pensado enquanto princípio, força motriz, força geradora? Ou mesmo como alicerce ou base? Se as respostas forem afirmativas – e penso ser este o caso – o tema do fundamento do poder, nestas bases implicadas em sua legitimidade, apontam para a razão última do poder.

Estas conclusões são válidas no pensamento de Weber? Aqui se encontra o problema, elas excedem o seu pensamento, exagerando seu ponto de vista até

desfigurá-lo. Não se pode falar em razão última para fundamento do poder em Weber, como para qualquer outro aspecto de seu pensamento. O correto é falar em sobre-determinação.

Bobbio faz algumas derivações com o problema da justificação (*Rechtsgründe*), que possui, na história do pensamento político, três formas básicas: a naturalista clássica; a teológica medieval e a contratualista moderna. De onde emana o fundamento da autoridade, seu poder de direito? Da natureza, de Deus, do contrato, respectivamente. Em todas as formas, é a figura do dominado que ganha destaque, na medida em que é ele o pólo que confere o poder de direito, é nele que se encontra a obediência sustentada internamente.

O ponto de vista weberiano é subjetivo, isto é, parte do comportamento do sujeito legitimante em relação ao poder a ser legitimado, isto é, parte de uma crença, seja ela a crença na validade daquilo que é racional (segundo o valor ou segundo o objetivo) na força da tradição, ou na virtude do carisma (BOBBIO, 2000, p. 144).

Após esta síntese, quais seriam as fontes que inspiraram Weber a tripartir o poder em legal, tradicional e carismático? Bobbio cita o trabalho de Winckelmann (*Legitimität und Legalität in Max Webers herrschaftssoziologie*), que recorre a uma fonte: Pascal e os três modos de crer – a razão, o costume e a inspiração. Outra fonte seria Goethe que, nos *Wanderjahren*, nos remete para três formas de civilização que se edificam sobre três formas simbólicas: *Vernunft* (razão), *Sitte* (costume ou tradição) e *Glaube* (fé ou crença). De forma parecida, segundo Ringer (2000), existem três modos de explanação de idéias: a explanação racional, a tradicional e a ideológica. A última revela as opiniões de um homem, que são atribuídas em função de sua orientação psicológica ou à sua posição social ou econômica.

Em Weber, a tripartição da legitimação é construída numa tríade, que vai do mais geral ao mais específico, acompanhando seus conceitos fundamentais: o agir racional e a legitimidade a partir da crença na legalidade (poder legítimo racional legal); o agir tradicional e a legitimidade pautada na crença da naturalidade do costume (poder legítimo tradicional); e o agir afetivo, através do qual surge a legitimidade pautada na crença no carisma extracotidiano (poder legítimo carismático). Cada forma possuindo em seu âmago um tipo de crença.

Noutra aproximação, Bobbio recupera Montesquieu, segundo o qual cada governo é movido por uma paixão que lhe serve como princípio: a honra, virtude e medo, corresponderiam respectivamente, a monarquia, a república e o despotismo. Trata-se de um critério de distinção que não se coloca no lugar dos governantes ou do modo de exercício do poder, mas no lugar dos governados. Weber e Montesquieu se perguntam: quais são os diferentes possíveis comportamentos dos sujeitos diante dos governantes? O foco de seus raciocínios aponta para os governados, neles se encontra a gênese da dominação. Qual a capacidade dos governantes e de seus aparatos de obter a obediência? Remetendo-nos para o fundamento do poder e quase anulando, para este caso, a sobredeterminação weberiana (sua causalidade de mão dupla) comenta que não está destinado a sobreviver um poder que perde a sua legitimidade.

Se o destino do poder duradouro depende do sucesso em sustentar sua legitimidade, encontra-se localizado, por outro lado, tanto segredo de sua duração como a fonte de sua ruína.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS - A FORÇA DAS IDÉIAS NO DIRECIONAMENTO DA DOMINAÇÃO SOCIAL: MANUTENÇÃO E SUPERAÇÃO DA DOMINAÇÃO COMO DESTINO

Iniciamos nossas considerações finais com uma das mais importantes conclusões que obtivemos a respeito do tema do relativismo em Weber, segundo a qual o conhecimento é reelaboração categorialmente orientada, é tomada de posição de determinados sujeitos perante determinado mundo, é atribuição de significação a um mundo desprovido de sentido.

Neste particular, afirmamos várias vezes que as idéias perdem autonomia lógica para tudo o que está no processo de formação de um sujeito histórica e sociologicamente construído. Seja ele o sujeito cognoscente que interessa à epistemologia e à Sociologia do Conhecimento, seja ele o sujeito agente das análises que Weber estabeleceu, é um pressuposto o fato de que o conhecimento depende da situação histórica e existencial à qual está submetido, o que nos remete para os condicionantes existenciais e situacionais dos conhecimentos possíveis de serem produzidos, que revelam e escondem determinados aspectos do mundo social, histórico e individual em que a experiência do sujeito opera, revelando o emaranhado da situação existencial destes sujeitos.

O relativismo somente pode ser pensado a partir do reconhecimento de que todo o pensamento histórico se acha ligado à posição concreta do pensador (*Standortsgebundenheit*). É uma epistemologia da situação do pensador que ganha contorno nítido no começo do século XX.

Possui uma forma de construção bem acabada em Max Weber a partir do politeísmo valorativo como a única metafísica adequada. Possui desenvolvimento marcante na Relatividade de Einstein, que postula o enclausuramento espaço temporal da situação de qualquer observação possível. Trata-se de construção lógica análoga que aproxima estes dois pensadores – à qual aponta e destaca a situação do observador como condicionante fundamental. É disso que se trata.

Esta conclusão é válida para o sujeito cognoscente e, por extensão, para o sujeito agente, aquele que no esquema weberiano também é portador das esferas sociais. Se o conhecimento pode ser relativizado com referência a determinadas situações, pode, por consequência, ser relativizado com respeito aos interesses que o condicionam. É um desdobramento para uma Sociologia do Conhecimento: as

idéias são selecionadas e ocultadas de acordo com o papel que cumprem na dinâmica dos interesses.

Estes pressupostos estão presentes no escopo teórico e sistemático de Weber. Enfrentemos a pergunta, agora de saída: como as idéias se inserem em cursos de legitimação específicos?

Parte da resposta encontra-se num dos temas marcantes da Sociologia da Religião de Weber, a saber: a metafísica do destino (pouco importando como é construída) articula-se como “teoria” sobre a realidade social, sobretudo como “explicação” dos flagrantes contrastes da distribuição desigual da riqueza e da miséria, do ponto de partida e desenvolvimento da vida do indivíduo. Trata-se de uma explicação que demarca um ponto de partida ora voltado para a redenção ora para a danação (presença da idéia de predestinação) e que separa e distancia a situação de vida dos indivíduos, interna e externamente, circunscrevendo sua realidade objetiva e subjetiva e delineando as possibilidades de desenvolvimento destas. Isto possui validade para as religiões de salvação, como também para aquelas que não buscam este caminho, como o Confucionismo.

Por outro lado, recorrendo à reação do livre arbítrio e das virtudes que formam o caráter (o que vem a ser a virtude e a dignidade também variam nas religiões), o indivíduo vem ao mundo para ocupar um destino que é o seu caminho intrínseco, delineado em função do seu caráter, arraigado aos méritos e virtudes que este conquista ao superar vícios e tentações, o mundo ou algo dele que é considerado e sentido como provação. Lembrando Maquiavel e literalmente desafiando as Moiras, o livre arbítrio virtuoso delineia o curso da vida do indivíduo diminuindo o espaço das desventuras do seu destino.

Pode-se mesmo falar numa equação do tipo: o caráter religiosamente virtuoso supera a provação e delineia o destino de bem-aventurança neste mundo, enquanto que o caráter religiosamente vicioso não supera a provação e delineia o destino de danação neste mundo. Coisa válida para o outro mundo, quando os bens de salvação a ele se voltam. Somando-se a isso a idéia de além, trata-se de uma explicação que gera um sentido para a localização do indivíduo nos dois mundos; atribui um porque e, como tal, justifica esta localização. Pode-se falar propriamente em cálculo: existe correspondência entre mérito e situação favorável, bem como, por outro lado, entre culpa e situação desfavorável. Seja por mérito e culpa, o indivíduo é responsável por seu destino, inclusive numa religião em que Deus é *absconditus*,

dado que a forma da *certitudo salutis* não é. Sendo assim, para legitimar o interesse de indivíduos e classes é preciso localizar, dentro de cada religião, o que “explica” a gênese/razão/sentido dos destinos humanos (de indivíduos e grupos). Cada religião possui uma “teoria” da estratificação social. A distribuição desigual da fortuna e do destino é inserida num cosmos com regras próprias. O indivíduo sempre ocupa um lugar merecido, de acordo com o que significa o mérito para cada contexto e com a extensão das situações vivenciadas que são vinculadas ao merecimento.

Assim, até a própria idéia de destino não escapa a sua historicidade: vai e vem, equilibra-se ou distorce em função do modo com que é construída para situar os homens, para demarcar na representação, as desigualdades e contrastes da ordem da vida individual e social.

Considerando um problema diverso e fundamental, existem raízes irracionais (afetivas) que são reflexo da situação existencial de grupos e classes, formatando seus princípios de pensamento com referência aos que ocupam, em geral, outras posições em termos de condição de destino, seja nas relações de dominação, nas relações de exploração ou nas posições de *status*. Estas raízes são reciprocamente orientadas, melhor, criam sentimentos voltados ao portador de outra situação de destino (se pensarmos com referência ao conceito de relação social, trata-se de um sentido subjetivo da ação, representado com referência a outrem). Como o indivíduo é a única entidade possível em que os sentidos das diversas esferas sociais correm (COHN, 1979), é nele que encontramos este emaranhado.

Como dissemos, Weber confere uma importância elementar aos interesses materiais e ideais. Os homens não são santos, perseguem interesses e isto move sua ação, até mesmo em esferas transcendentais como a religiosa, transpassada de ponta à ponta pelas vivências e experiências, carências e necessidades e condicionada pela forma com que estas condições “demasiado humanas” desenham os interesses. Weber nos apresenta, sempre, uma religião demasiado humana.

Em nível teórico sistemático, incorporado na Sociologia da Religião weberiana, as idéias religiosas e a própria visão de mundo religiosa se colocam seja como visão de mundo ou explicação do mundo, seja sobre o outro mundo, o além-mundo, sobretudo em suas questões transcendentais a respeito da salvação da alma. Entretanto, tais idéias podem ser pensadas como também voltadas para este mundo, aquém do além, quando se colocam como “asas espirituais” que sublimam e legitimam interesses deste mundo, justificando-os internamente.

Neste sentido, as idéias religiosas, cuja legalidade própria orbita à busca da bem aventurança, somente podem dar uma solução satisfatória para esta busca quando estão muito próximas das necessidades de seus portadores, o que inclui seus interesses. Sendo assim, as idéias, como dimensões que apontam para a transcendência, entrecruzam o além com o aquém. O destino é o fio desta ligação, a ponte. O caráter é a reação ao fato desta ligação estar determinada, tentativa de sua manipulação.

Como moinho da história, as idéias religiosas (como qualquer outra forma de idealização) são potências que geram direcionamentos, já que amarram os contingentes humanos à vida que eles representam como aquela que devem viver. Sabemos de onde vem esta direção. Estas idéias, portanto, impulsionam os modos de vida social e seus padrões de relações sociais (dependentes do sentido da ação), como também suas linhas de dominação. Esse é precisamente o ponto de força das idéias (também das religiosas), o que só existe no esquema weberiano a partir da importância fundamental da conduta de vida, impulsionada pelo móvel subjetivo. O mundo tem lá suas potências diretivas e impositivas aos humanos, mas estes agem buscando um sentido representado, uma conexão de sentido que liga o interior (os motivos da ação) ao exterior (as circunstâncias da ação). É a partir desta conexão de sentido que o conceito de conduta de vida ganha relevo, como baliza ética da existência que, por sua vez, para fechar como abrimos este parágrafo, amarra o indivíduo à vida que ele representa como aquela que deve viver.

Baliza ética e conduta de vida, problemas existenciais e normativos em estrita conexão. Reino das idéias sublimes, das metafísicas religiosas, das imagens de mundo e das visões de mundo como fontes da legitimação das constelações de interesses. Aqui, inserimos um argumento de Berger e Luckmann (1997), a respeito de que o universo cognitivo cria e recria a manutenção do sujeito em sua vida cotidiana, muitas vezes de forma pré-consciente, no reino das ações mecânicas habituais, ou de forma consciente através dos reforços simbólicos, movimentados pelos ideais.

Por outro lado, trata-se da manutenção da localização do indivíduo, bem como do conjunto maior de relações sociais, articulada também em função de um conjunto de conhecimentos indispensáveis para manter o universo da ação, no mais das vezes, movendo estes repertórios cognitivos como uma espécie de visão de mundo que é indissociável do conjunto de interesses que orientam a vida cotidiana.

Importa ressaltar que Max Weber sempre pensa na manutenção de grandes linhas de relações sociais, daquilo que as faz perpetuar no tempo e se repor como conduta de vida. No limite, a seleção significativa das idéias pelos interesses torna-se um princípio cognitivo geral, mais universal do que a esfera religiosa nos ensina, que direciona os “pontos de vista suprapessoais que articulam os aspectos fundamentais da relação do homem com o mundo” (TENBRUCK, 1980, p. 335-336).

Enfrentando outro problema, parece-nos evidente que o antigo enigma sempre deverá ser repostado: por que os sujeitos aceitam obedecer e a ritmar suas ações segundo máximas que são as mesmas que estruturam os mandatos dos dominantes? Por que aceitam orientar sua conduta a partir de mandatos que não estão vinculados a mandatários diretos e se colocam como princípios abstratos ou mesmo afastados? Obedecem a princípios irracionais e acabam por consentir em determinadas linhas de ação de forma não intencional ou segundo uma forma refletida? Que tipos de idéias, valores, imagens e afetos norteiam os consentimentos necessários para a vida que levam?

São perguntas importantes, pois o pensamento de Weber se desloca dos elementos externos de coação e dos meios materiais de gestão – que não deixam de ser fundamentais – para se concentrar no problema de porque os homens aceitam se submeter a determinado tipo de vida, impulsionados por interesses e a partir de certas idéias ou representações de que são investidos. Por isso o tema da força das idéias é repetido ao longo da pesquisa: ele implica, novamente, que existem determinadas representações no todo maior das idéias, das quais se destacam a idealização, para que “certo mínimo de vontade de obedecer, isto é, de interesse (externo e interno) na obediência”, condicione a justificação interna tão importante para as crenças que sustentam a legitimação.

Neste particular, a Sociologia Política de Max Weber nos remete para a fortaleza interna do poder e da dominação, definida pela crença em sua legitimidade. Dimensão fundamental é a de que, “para Weber a transformação ocorre quando desaparece nos sujeitos a crença na legitimidade do poder ao qual devem obedecer, o carisma enfraquece, a tradição se apaga, a lei se torna uma forma vazia de conteúdo” (BOBBIO, 2000, p. 146). A manutenção da dominação como um destino é sinal de que estes níveis de transformação não se efetivam, continuam potência adormecida, “potência genérica, imprecisa, virtual demais” (NOGUEIRA, 2008, p. 13). Adormecimento mantido na vida de vigília, afinal é também preciso partilhar

certas crenças e agir segundo elas para que o mundo continue a existir mais ou menos do jeito que é. Quando estas se enraízam na intimidade das pessoas, lhes possibilitando respostas sobre como devem viver a vida, resultam numa visão de mundo inamovível. Este é o cerne da legitimação e o nosso mundo está carregado de legitimação para continuar seguindo seus trilhos. O resto, de não menor alcance e importância, é com a face coativa do poder, com os meios externos da dominação.

REFERÊNCIAS

- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BENDIX, R. *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade-tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERGSON, H. *L'évolution créatrice: une édition électronique réalisée à partir du livre L'évolution créatrice*. 86. ed. Paris: Les Presses Universitaires, 1959. 372 p. (Collection Bibliothèque de Philosophie Contemporaine).
- BOBBIO, N. *Teoria geral política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. Sérgio Miceli (Org.). São Paulo: Perspectiva, 1974b. p. 27-78.
- _____. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: *A economia das trocas simbólicas*. Sérgio Miceli (Org.). São Paulo: Perspectiva, 1974a. p. 79-98.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- COHN, G. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queirós Editor, 1979.
- _____. Introdução. In: *Weber: Sociologia*. São Paulo: Ática, 2001. (Grandes cientistas sociais).
- COSTA, E; ZIERER, A. Boécio e Ramon Llull: a Roda da Fortuna, princípio e fim dos homens. *Revista Convenit Internacional*, n. 5. 2000. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/pub/boecioellull.htm>>. Acesso em: 5 nov. 2010.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EINSTEIN, A. O princípio da relatividade. In: HAWKING, S. *Os gênios da ciência: sobre os ombros de gigantes*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005. p. 917-1037.
- ELIAS, N. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- FLEISHMANN, E. Weber e Nietzsche. In: *Sociologia: para ler os clássicos*. G. Cohn (Org.). Rio de Janeiro: LTC, 1977.
- FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense, 1970.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1972.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: EdUNESP, 1991.

_____. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: EdUNESP, 1998.

GIGANTE, L. C. *Epistemologia, construção conceitual e comparação histórica em Weber*. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2006.

GLEISER, M. *A dança do universo: dos mitos de criação ao big-bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

IANNI, O. *Estilos de pensamento: explicar, compreender, revelar*. Araraquara, São Paulo: Laboratório Editorial, Cultura Acadêmica, 2003.

JAPIASSU, H. *O nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

JASPERS, K. Método e visão de mundo em Weber. In: *Sociologia: para ler os clássicos*. G. Cohn (Org.). Rio de Janeiro: LTC, 1977.

KONDER, L. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LIGHTMAN, A. *Sonhos de Einstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Busca Vida, 1987.

MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MATOS, O. Iluminação mística, iluminação profana: Walter Benjamin. In: *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*, n. 23. 1994. p. 89-109.

MERLEAU-PONTY, M. Einstein et la crise de la raison. In: _____. *Signes*. [s.l.]: Gallimard, 1960. p. 313-321.

MOMMSEN, W. *Max Weber and german politics 1890-1920*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

NEWTON, I. Os princípios matemáticos da filosofia natural. In: HAWKING, S. *Os gênios da ciência: Sobre os ombros de gigantes*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

NIETZSCHE, F. A gaia ciência. In: *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Os pensadores).

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Sobre a verdade e a mentira num sentido extra-moral. In: *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1978c. (Os pensadores).

_____. Sobre o niilismo e o eterno retorno (1881-1888). In: *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (Os pensadores).

NOBRE, R. F. Três teses comparativas entre os pensamentos de Weber e Nietzsche. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 56, out. 2004.

NOGUEIRA, M. A. *Potência, limites e sedução do poder*. São Paulo: EdUNESP, 2008.

NOVELLO, M. *O círculo do tempo: um olhar científico sobre viagens não convencionais no tempo*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

PAIVA, L. H. A objetividade do conhecimento em Max Weber. Campinas, *Temáticas*, v. 3, n. 5/6, jan./dez. 1995.

PIERUCCI, A. F. *Calvino, 500*. Folha de São Paulo, 12/07/09. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1207200904.htm>>. Acesso em: 6 nov. 2010.

_____. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: EdUnB, 1997.

RAYNAUT, P. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

RINGER, F. *A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. São Paulo: EdUSP, 2004.

_____. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo: EdUSP, 2000.

ROSSI, P. Scientific objectivity and value hypotheses. In: *Max Weber: critical assessments*. P. Hamilton (Org.). London, New York: Routledge, 1991. v. 1, n. 2. p. 344-351.

RUSSEL, B. *ABC da relatividade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

SAINT-PIERRE, H. *Max Weber: entre a razão e a paixão*. Campinas: Cortez, 1994.

SCHLUCHTER, W. Politeísmo dos valores. In: *A atualidade em Max Weber*. Souza (Org.). Brasília: EdUnB, 2000. p. 13-49.

SÊNEDA, M. C. *O problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação*. 2004. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2004.

SOUZA, J. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: EdUnB, 1999.

TENBRUCK, F.H. The problem of thematic unity in the works of Max Weber. In: *Max Weber: critical assessments*. P. Hamilton (Org.). London, New York: Routledge, 1980. v. 1, n. 1. p. 232-264.

TRAGTENBERG, M. Introdução. In: _____. *Max Weber: metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2001.

WAIZBORT, L. Max Weber e Dostoiévski: literatura russa e sociologia das religiões. In: *A atualidade em Max Weber*. Souza (Org.). Brasília: EdUnB, 2000. p. 283-305.

WEBER, Marianne. *Biografia de Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

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

_____. A política como vocação. In: _____. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2000.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: _____. *Max Weber: ensaios da Sociologia*. H. H. Gerth (Org.), C. Wrigth Mills (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 1974a. p. 347-370.

_____. Confucionismo e puritanismo. In: *Weber: Sociologia*. G Cohn (Org.). São Paulo: Ática, 2001. p. 142-160.

_____. Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988b. p. 489-540.

_____. Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988a. p.146-214.

_____. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das antike Judentum. In: _____. *Max Weber, Religionssoziologie III*. Institut für Pädagogik der Universität Potsdam, 1999b.

_____. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung. In: _____. *Max Weber Gesamtausgabe*. Tübingen: Mohr, 1989a. p. 83-127.

_____. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: _____. *Max Weber Gesamtausgabe*. Tübingen: Mohr, 1989b. p. 479-523.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: EdUnB, 1999.

_____. Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988d. p. 215-290.

_____. Os letrados chineses. In: _____. *Max Weber: ensaios de Sociologia*. H. H. Gerth (Org.), C. Wrigth Mills (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 1974d. p. 309-346.

_____. Wissenschaft als Beruf. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988c. p. 582-613.

BIBLIOGRAFIA

BACHELARD, G. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. Sérgio Miceli (Org.). São Paulo: Perspectiva, 1974b. p. 27-78.

_____. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: *A economia das trocas simbólicas*. Sérgio Miceli (Org.). São Paulo: Perspectiva, 1974a. p. 79-98.

BRUBAKER, R. *The limits of rationality: an essay on the social and moral thought of Max Weber*. Londres: George Allen & Unwin, 1984.

BURGER, T. *Max Weber's theory of concept formation: history, laws, and ideal types*. Durham: Duke University Press, 1981.

CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

COHN, G. Como um hobby ajuda a entender um grande tema. In: WEBER, M. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: EdUSP, 1995.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Max Weber e a história*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
DIAS, F. C. *Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea*. Brasília: EdUnB, 1973.

FERNANDES, F. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: LTC, 1978.

FERRAROTTI, F. *Max Weber e il destino della ragione*. Roma: Editori Laterza, 1974.

GERTH, H. H.; WRIGHT MILLS, C. Introdução. In: _____. *Max Weber: ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

GIDDENS, A. *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa: Presença, 1994.

_____. *Política sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: EdUNESP, 1998.

GUSMÃO, L. A concepção de causa na filosofia das ciências sociais de Max Weber. In: *A atualidade de Max Weber*. Jessé Souza (Org.). Brasília: EdUnB, 2000. p. 235-260.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HIRANO, S. *Castas, estamentos e classes sociais*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1974.

HIRST, P. *Evolução social e categorias sociológicas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

KNÖBL, W. Max Weber, as múltiplas modernidades e a reorientação da teoria sociológica. *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3. p. 483-509.

KRAMER, P. *Do despotismo suave à jaula de ferro: Tocqueville, Weber e o mal-estar no liberalismo*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1994.

LOWEWITH, K. Racionalização e liberdade: o sentido da ação social. In: *Sociologia e sociedade: leituras introdutórias à Sociologia*. M. M. Foracchi (Org.); J. S. Martins (Org.). Rio de Janeiro: LTC, 1994. p. 145-163.

MACRAE, D. *As idéias de Max Weber*. São Paulo: Cultrix, 1977.

MAX WEBER: critical assessments. P. Hamilton (Org.) London, New York: Routledge, 1991. 4 v.

MAYER, J. P. *Max Weber e a política alemã*. Brasília: EdUnB, 1985.

MESADRI, R. *Desencantamento e paixão na sociologia weberiana*. 2005. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2005.

MINAZZI, R. Epistemologia, criticismo e historicidade. In: GEYMONAT, L.; GIORELLO, G. *As razões da ciência*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 253-291.

MOTA FILHO, A. S. *Método e história em Max Weber: a ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: [s.n.], 1967. p. 483-500.

MOYA, C. *Imagem crítica da sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1975.

ÖELZE, B. Weber e Nietzsche. In: *A atualidade de Max Weber*. Souza (Org.). Brasília: EdUnB, 2000. p. 261-277.

ORTIZ, R. *Gramsci y Weber: relações de poder*. Belo Horizonte: [s.n.], 1977.

PAIVA, L.H. *Weber e Popper: filosofia das ciências sociais*. Piracicaba: UNIMEP, 1997.

PETRAS, J. W.; CURTIS, J. E. Max Weber today: notes on the problem of objectivity in the social sciences. In: *Max Weber: critical assessments*. P. Hamilton (Org.). London, New York: Routledge, 1991. v. 4, n. 9. p. 230-237.

PIERUCCI, A. F. Secularização segundo Max Weber. In: *A atualidade de Max Weber*. J. Souza (Org.). Brasília: EdUnB, 2000. p. 105-162.

POPPER, K. *A lógica da investigação científica*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

RAYNAUT, P. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

RINGER, F. K. *A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. São Paulo: EdUSP, 2004.

_____. *Max Weber: an intellectual biography*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

_____. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo: EdUSP, 2000.

RODRIGUES, J. H. Capitalismo e protestantismo. In: _____. *História e historiografia*. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 231-259.

SAMUELSSON, K. *Religion and economic action: a critique of Max Weber*. New York: Harper Torchbooks, 1961.

SCHLUCHTER, W. *Paradox of modernity: culture and conduct in the theory of Max Weber*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

_____. Politeísmo dos valores. In: *A atualidade de Max Weber*. Souza (Org.). Brasília: EdUnB, 2000. p.13-49.

_____. *Rationalism, religion and domination: a weberian perspective*. Berkeley: University of California Press, 1989.

_____. The paradox of rationalization: on the relation of ethics and world. In: ROTH, G.; SCHLUCHTER, W. *Max Weber's vision of history: ethics and methods*. Berkeley: University of California Press, 1976. p. 11-64.

_____. *The rise of western rationalism*. Berkeley: University of California Press, 1981.

SOUZA, J. Acerca do lugar da moralidade na política: Weber, Habermas e a singularidade cultural alemã. In: *A atualidade em Max Weber*. Souza (Org.). Brasília: EdUnB, 2000. p. 49-91.

_____. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Weber e Habermas*. São Paulo: Annablume, 1997.

TENBRUCK, F. H. The problem of thematic unity in the works of Max Weber. In: *Max Weber: critical assessments*. P. Hamilton (Org.). London, New York: Routledge, 1980. v. 1, n. 1. p. 232-264.

TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*. São Paulo: Ática, 1974.

_____. *O pensamento de Max Weber*. São Paulo: [s.n.], 1966.

WAIZBORT, L. Max Weber e Dostoievski: literatura russa e sociologia das religiões. In: *A atualidade me Max Weber*. Souza (Org.). Brasília: EdUnB, 2000, p. 283-305.

WALZER, M. *Politics and passion: toward a more egalitarian liberalism*. New Haven, Yale University Press, 2005.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: *Max Weber: ensaios de Sociologia*. H. H. Gerth (Org.), C. Wrigth Mills (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 1974b. p. 309-346.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: *Max Weber: ensaios da Sociologia*. H. H. Gerth (Org.), C. Wrigth Mills (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 1974a. p. 347-370.

_____. Der Sinn der "Weltfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988. p. 489-540.

_____. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988a. p. 146-214.

_____. Die typen der Herrschaft. In: _____. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1980. p. 122-176.

_____. Einleitung. In: _____. *Max Weber Gesamtausgabe*. Tübingen: Mohr, 1989a. p. 83-127.

_____. Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988c. p. 215-290.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo, Cortez, 2001. parte I, p. 1-210.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo, Cortez, 2001. parte II, p. 211-453.

_____. O caráter geral das religiões asiáticas. In: *Weber: Sociologia*. Gabriel Cohn (Org.). São Paulo: Ática, 2001. p. 142-151.

_____. Os letrados chineses. In: *Max Weber: ensaios de Sociologia*. H. H. Gerth (Org.), C. Wrigth Mills (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 1974c. p. 309-346.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Weber, Max*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. Religionssoziologie (Typen religiöser Veremeinschaftung). In: _____. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1980. p. 245-381.

_____. Soziologische Grundbegriffe. In: _____. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1980. p.1-30.

_____. Stände und Klassen. In: _____. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1980. p. 177-180.

_____. *The religion of China: confucionism and taoism*. Glencoe: The Free Press, 1951.

_____. *The religion of India: the sociology of hinduism and buddhism*. Glencoe: The Free Press, 1958.

_____. Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988d. p. 427-474.

_____. Vorbemerkung. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, 1988. v. 1.

_____. Wissenschaft aus Beruf. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988e. p 582-613.

_____. Zwischenbetrachtung. In: _____. *Max Weber Gesamtausgabe*. Tübingen: Mohr, 1989b. p. 479-523.