

Universidade Federal de São Carlos

Irrracionalidade e Destino no Pensamento de Max Weber

Daniel Vasconcelos Campos

Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia e Metodologia da Ciência (UFSCar).

Banca:

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar (UFSCar) – orientador

Prof^ª. Dr^ª. Ana Amélia da Silva (PUC/SP)

Prof^ª. Dr^ª. Cibele Saliba Rizek (USP)

Prof. Dr. Ricardo Musse (USP)

Prof^ª. Dr^ª. Vera Alves Cepêda (UFSCar)

Maio de 2013

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

C198id Campos, Daniel Vasconcelos.
Irracionalidade e destino no pensamento de Max Weber /
Daniel Vasconcelos Campos. -- São Carlos : UFSCar, 2013.
99 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2013.

1. Irracionalismo (Filosofia). 2. Weber, Max, 1864-1920. 3.
Ciências humanas. I. Título.

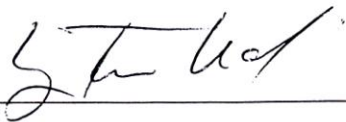
CDD: 149.7 (20^a)

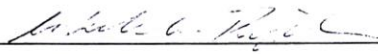
DANIEL VASCONCELOS CAMPOS
“IRRACIONALIDADE E DESTINO NO PENSAMENTO DE MAX WEBER”

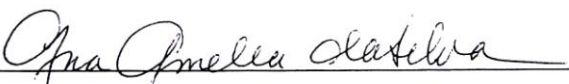
TESE apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção
do título de DOUTOR em Filosofia.

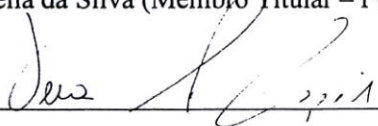
Aprovado em 12 de junho de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Presidente 
Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar (Orientador - UFSCar)

1º Examinador 
Profa. Dra. Cibele Saliba Rizek (Membro Titular – USP/São Carlos)

2º Examinador 
Prof. Dr. Ana Amélia da Silva (Membro Titular – PUC-SP)

3º Examinador 
Prof. Dr. Vera Alves Cepeda (Membro Titular – CECH-UFSCar)

4º Examinador 
Prof. Dr. Ricardo Musse (Membro Titular – FFLCH-USP)

Índice

Agradecimento	2
Resumo	3
Abstract	4
Abreviaturas para citação dos textos de Weber	5
Introdução	6
1. Irracionalidade	10
1.1.A economia política e a distinção entre matéria e medida.....	11
1.2.Crítica ao irracionalismo: Roscher.....	13
1.3.Crítica ao irracionalismo: Knies.....	17
1.4.A irracionalidade no ponto de vista neokantiano: oposição ao racionalismo de Hegel	22
1.5.O problema da liberdade na <i>Fenomenologia do Espírito</i> de Hegel	29
1.6.A teoria dos valores como alternativa à visão hegeliana da prática	40
1.7.A objetividade como relação entre realidade e conceito	43
1.8.Pressuposição transcendental e multiplicidade	51
2. Destino	60
2.1.Neutralidade de valores	61
2.2. A Ciência como Profissão	70
2.3. Religião e Mundo	74
2.4. Entre duas Leis	80
2.5. A Política como Profissão	82
2.6. Destino e Liberdade	86
Considerações finais	90
Bibliografia	93

Agradecimento

A todos que contribuíram para este trabalho.

A pesquisa contou com o financiamento da CAPES (nos dois primeiros meses) e da FAPESP (durante os seguintes três anos e dez meses).

Resumo

Este trabalho tem como assunto a compreensão da irracionalidade na obra de Max Weber. Através desse recorte é possível elucidar alguns aspectos de sua relação com a filosofia. Em particular, ganha evidência sua oposição a uma tradição do pensamento em que a realidade é condicionada a um racionalismo prático. A partir disso, expõem-se não apenas questões a respeito do método das ciências humanas, mas também uma visão da prática. Destaca-se a representação de uma demanda ética por meio da imagem do destino. O conceito de irracionalidade é considerado com base em dois interesses específicos. Primeiro a epistemologia, em que a irracionalidade assume a forma de uma separação entre conceito e realidade. Depois a ética, em que significa uma separação entre intenção e consequência das ações.

Abstract

This dissertation aims at Max Weber's vision of irrationality. Referring to this, one can stress some points of Weber's relationship to philosophy. It is particularly highlighted here his opposition to a tradition of thought in which reality is subjected to a practical rationalism. Then, beside questions about the methodology of human sciences, they are also some decisive practical problems to be considered. A quest for the ethical meaning of the world is in the centre of the scene. The concept of irrationality is dealt with on the basis of two specific interests. First, epistemology: irrationality is represented as the split between concept and reality. Second, ethics: it is represented as a split between intention and consequences of action.

Abreviaturas para citação dos textos de Weber

Jugendbriefe — Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1936.

WL — *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7ª edição. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973.

RS I,II — *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Volumes I e II. 4ª edição. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1978.

GPS — *Gesammelte Politische Schriften*. 4ª edição. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.

WuG — *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5ª edição. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.

MWG I-III/vol. — *Max Weber-Gesamtausgabe*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984 ss.

Introdução

Existem muitas possibilidades de se posicionar a obra de um autor na história da filosofia. No caso de Max Weber, o fato de que ele rejeitava o rótulo de filósofo e em geral evitava manifestar-se a respeito de problemas filosóficos não desestimulou o desenvolvimento de uma grande diversidade de leituras em que lhe são atribuídas estreitas relações com a filosofia. A forma breve com que normalmente se referia às idéias, conceitos e nomes da filosofia, em vez de restringir, parece ter ampliado o espaço para a discordância. Um exemplo disso ocorre quando se comparam os pontos de vista de dois comentadores que igualmente fizeram parte do círculo de relações de Weber e que, após a morte do amigo, dedicaram alguns textos a sua memória. Por um lado, Karl Jaspers afirmaria: “A filosofia era a lógica para ele; como um sistema, no entanto, era estranha a ele” (Jaspers, 1989: 13). Por outro, Paul Honigsheim: “Weber formulou sua própria filosofia, que foi uma síntese de religiosidade protestante, epistemologia e ética neokantianas, e liberalismo de esquerda” (Honigsheim, 1950: 221). A opinião de Jaspers prefigura duas das poucas tendências que se formaram no estudo da relação entre Weber e a filosofia: a) tomar como ponto de partida seu interesse pelos fundamentos lógicos do conhecimento e b) afirmar que seu pensamento se desenvolveu (para alguns, convictamente) de maneira assistemática. Embora não se trate de escolher entre alternativas, o argumento apresentado aqui está mais próximo da leitura sugerida por Honigsheim. No que se segue, sem que isso configure uma tentativa de definir em que medida Weber foi ou não filósofo, explora-se a idéia de que sua relação com a filosofia não se limitou à discussão epistemológica.

O foco deste trabalho é a noção de irracionalidade no pensamento de Weber. Não se apresenta uma imagem compreensiva do assunto, mas considera-se uma questão:

quais são as idéias do autor a respeito da relação entre conhecimento e prática? Embora não apareça muitas vezes na obra de Weber, o conceito de irracionalidade não tem uma imagem definitiva e seu significado varia conforme o contexto a que está ligado. Talvez o mais próximo que se possa ter de uma definição esteja num trecho da edição de 1920 de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*: “O ‘irracional’ é algo que nunca aparece em si, mas apenas a partir de um determinado *Ponto de Vista* ‘racional’” (RS I: 35). Em alguma medida, essa afirmação está refletida em tudo o que se trata aqui. Entretanto, dá-se um destaque efetivo à relação entre duas noções com significado mais específico: irracionalidade da realidade e irracionalidade ética. A primeira é identificada de forma mais clara no ensaio *Roscher e Knies e os Problemas Lógicos da Economia Política Histórica* e remonta ao início da atividade de Weber como ensaísta. Desde suas primeiras discussões epistemológicas, ele associava o problema da irracionalidade à distinção entre realidade e essência. Via nos objetos do conhecimento a expressão de razões introduzidas pelo pensamento, isto é, razões que não derivam da própria realidade. A segunda noção de irracionalidade é encontrada apenas em algumas obras dos últimos anos de sua vida, especialmente no discurso *Política como Profissão*, mas tem raízes em seus estudos sobre religião. Em termos da história da filosofia, essas duas noções de irracionalidade estão ligadas a situações específicas: epistemologia e ética. A evolução do conceito de irracionalidade na obra de Weber acompanha a compreensão de que é necessário distinguir os campos do conhecimento e da prática. Há, com isso, dois pontos de vista aos quais o conceito se relaciona. Em ambos, contudo, está presente a mesma afirmação: é preciso lidar com a irracionalidade prática dos acontecimentos. Segue-se um fio condutor: a questão introduzida pela discussão lógica do conhecimento (a necessidade de separar realidade e essência) exhibe um conteúdo prático. A contraposição mais intensa às visões racionalistas da história não estaria nas idéias de

Weber sobre “neutralidade” e “objetividade”, mas em sua concepção de destino. O uso do termo é constante em sua obra, mas se intensifica com o passar do tempo, ganhando expressão mais viva nos discursos *Ciência como Profissão e Política como Profissão*. Diante de uma tradição filosófica que, incorporando uma forma caracteristicamente cristã de conferir sentido ao mundo, teria culminado na formulação do conceito hegeliano de liberdade, Weber parece ter formado sua própria compreensão da liberdade. Num contexto em que se reconhece a falta de fundamentação ética essencial, isto é, a falta do plano de Deus para o mundo (ou do conhecimento sobre ele), a única possibilidade de embasamento normativo da ação concentrada no mundo é atribuir-lhe um sentido humano através da escolha individual.

A tese possui dois capítulos. O primeiro, intitulado “Irrracionalidade”, trata de aspectos do conceito de irracionalidade que se relacionam com as discussões de Weber sobre a lógica das ciências humanas. Com base apenas em ensaios que produziu até 1906, acompanham-se seus argumentos contra o racionalismo. O segundo capítulo se chama “Destino” e é dedicado às idéias de Weber sobre a prática. Exceto pela seção sobre religião, nele se discutem apenas textos escritos a partir de 1916. A tese também pode ser dividida em duas séries cronológicas que não coincidem com os capítulos. A primeira abrange o período entre 1895 a 1917 da produção intelectual de Weber e compreende as seções 1.1 - 1.4, 1.6 - 1.8, no primeiro capítulo, e continua nas duas primeiras seções do segundo. A outra série, entre 1904 a 1919, tem início na seção 2.3 e segue até o final do segundo capítulo.

Neste trabalho optou-se por usar como referência principal para citação as edições antigas dos textos de Weber, isto é, os volumes publicados pela casa J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) anteriormente ao projeto da edição crítica da obra do autor (*Max Weber-Gesamtausgabe*). Essa escolha foi mantida em todo o trabalho, exceto pela referência a

algumas cartas que não contam com publicação anterior e pelo uso de contribuições dos responsáveis pela edição crítica. Apesar da correção de algumas falhas e excessos, não há grande mudança nos textos editados novamente pela *Max Weber-Gesamtausgabe*. O uso das publicações antigas se justifica pelo menos por dois motivos: a) porque trazem muitos textos cuja edição crítica ainda não está disponível, mas principalmente b) porque compõem uma referência de caráter mais universal, pois na *Max Weber-Gesamtausgabe* está disponível a equivalência entre suas páginas e as das edições anteriores.

1. Irracionalidade

Tendo como foco o conceito de irracionalidade, o capítulo trata da relação de Weber com alguns círculos do pensamento de sua época e, com isso, discute seu posicionamento diante das tradições representadas pelas filosofias de Hegel e Kant.

1.1.A economia política e a distinção entre matéria e medida

Os primeiros passos de Weber no ambiente acadêmico de sua época foram marcados por uma forte orientação política. Embora tivesse iniciado como professor de direito, ganharia maior projeção através de seu envolvimento nas discussões da economia política (*Volkswirtschaft*). Por volta de 1890, provavelmente antes de concluir sua habilitação em direito comercial e direito romano, havia tomado parte nas investigações da *Associação para Política Social* sobre o trabalho rural na Alemanha. Tendo se responsabilizado por analisar a situação do nordeste do país (leste do rio Elba), dirigiu sua atenção para o problema do crescimento da mão-de-obra polonesa na região. Via no caso um conflito entre o desenvolvimento do capitalismo e o fortalecimento da cultura alemã (*Deutschtum*), dado que a crescente troca do trabalho camponês tradicional por trabalho assalariado parecia estimular o abandono do campo por parte dos alemães e, conseqüentemente, sua substituição por trabalhadores estrangeiros, em sua maioria poloneses. Apresentadas no encontro de 1892 da *Associação para Política Social*¹, suas conclusões ganharam significativa repercussão. Em abril de 1894, como conseqüência da fama alcançada através do envolvimento com a *Associação*, Weber seria convidado a assumir a cadeira de economia política e finanças na Universidade de Freiburg. Aceitando o convite ainda no mesmo mês, começou a lecionar no semestre de inverno. Sua atuação na época geralmente é lembrada pelo “discurso inaugural” (*Antrittsrede*) que proferiu em maio de 1895, durante seu segundo semestre como professor em Freiburg². O conteúdo do discurso foi

¹ O texto *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* seria publicado pela primeira vez em 1893, ganhando uma versão bastante reduzida em 1894, *Entwicklungstendenzen in der Lage des ostelbischen Landarbeiter*.

² O título original do discurso era *Die Nationalität in der Volkswirtschaft*. Ainda em 1895, a versão impressa surgiu com novo título: *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*. Sobre a história de produção do discurso, ler o “comentário editorial” da edição crítica (MWG I/4,2: 535-542).

em parte inspirado em seus estudos sobre a situação do trabalho rural a leste do Elba, mas trouxe uma importante mudança de postura. Antes de 1895, pelo menos publicamente, Weber evitava tomar posição diante dos acontecimentos que analisava³. No discurso inaugural, entretanto, expôs suas idéias políticas de forma bastante clara, sugerindo que o Estado interferisse a favor do predomínio germânico na região da fronteira com a Polônia, mesmo que isso significasse desfavorecer o desenvolvimento capitalista da agricultura. Ele então compreendia que a economia política deveria ser uma “ciência política”, isto é, uma ciência orientada para a defesa dos “interesses de poder” (*Machtinteressen*) da nação (GPS: 14).

Intensamente defendidas em seu discurso, as opiniões políticas de Weber ganharam uma expressão ainda mais polêmica quando associadas a reservas em relação ao problema da influência de ideais na economia política. Ele resolveu esse problema com a afirmação: “*não* os ideais intrínsecos e auto-evidentes, mas os *velhos tipos gerais de ideais humanos* são aqueles que trazemos também na matéria tratada por nossa ciência” (GPS: 16). A menos que enganada por uma aparente obviedade de interesses, a ciência não poderia resultar na formação de ideais, ou ainda, não poderia “extrair das próprias matérias (*Stoffe*) em questão uma medida (*Maßstab*) intrínseca de julgamento” (idem). Com isso, Weber criticava o materialismo marxista (GPS: 18-19) e possivelmente respondia a críticas recebidas durante as discussões da *Associação para Política Social*⁴. À luz das restrições que adotaria no futuro, a maneira como ele tratou a

³ Em 1892, Weber pedia que não se esperasse dele uma resposta a respeito daquilo “que irá acontecer, ou deve acontecer” (MWG I/3,2: 918-919), mas numa carta a Lujó Brentano, escrita em 20 de fevereiro de 1893, já manifestava a opinião de que o desenvolvimento das relações agrárias no modelo da “grande empresa capitalista racionalmente estruturada” não parecia representar um verdadeiro avanço (Baumgarten, 1964: 84).

⁴ Kaesler observa que a *Antrittsrede* reflete particularmente o posicionamento crítico de Weber diante do “socialismo de cátedra” e da corrente predominante na *Associação para Política Social*, liderada por Gustav von Schmoller (Kaesler, 2003: 22). Marianne Weber já sugeria essa interpretação, afirmando que o marido havia se valido do discurso inaugural para tratar uma questão especificamente ligada às ambições do socialismo de cátedra: “se existem medidas de valor (*Wertmaßstab*) intrínsecas para o julgamento e a configuração das formas de vida econômicas” (Weber, Marianne, 1984: 229).

relação entre ideais e ciência no discurso de Freiburg parece ambígua. Embora ligasse seu empenho na vida acadêmica à necessidade de cumprir uma tarefa política, ele sugeria que fosse reconhecida uma separação fundamental entre matéria e medida de julgamento. Assim, enquanto afirmava a unidade entre ciência e prática, também denunciava a distorção da ciência pela prática.

1.2. Crítica ao irracionalismo: Roscher

Após cinco semestres em Freiburg, Weber aceitou um convite de transferência para a Universidade de Heidelberg, assumindo a nova posição na primavera de 1897. Durante um curto período, manteve seu trabalho como professor de economia política⁵. A partir de 1898, sofrendo constantes crises nervosas, abandonou gradativamente a profissão. Em 1903, após um longo período de licença e algumas tentativas de retorno, deixaria definitivamente sua cadeira em Heidelberg. Livre das obrigações acadêmicas, Weber passou a se dedicar à produção de ensaios. O início dessa nova fase é marcado pela composição de *Roscher e Knies e os Problemas Lógicos da Economia Política Histórica*. Weber começou a trabalhar no ensaio quando ainda estava vinculado à Universidade de Heidelberg. Em 1902, foi requisitada sua contribuição para um volume comemorativo da instituição. Convalescente e aparentemente trabalhando a contragosto⁶, ele não concluiu o texto a tempo de que fizesse parte da publicação. Em três partes, a primeira sobre Wilhelm Roscher (1903), a segunda e a terceira sobre Karl Knies (1905 e 1906, respectivamente), o ensaio foi entregue a um periódico ligado à

⁵ Sobre as disciplinas ministradas por Weber tanto em Freiburg como em Heidelberg, ver a introdução de Mommsen ao volume MWG III/1.

⁶ Marianne Weber relata que o marido não se sentia estimulado pelo assunto tratado no ensaio, “pois dele não nasciam novas idéias sobre a realidade” (Weber, Marianne, 1984: 278).

*Associação para Política Social*⁷. Tendo iniciado a escrevê-lo numa época em que ainda não havia se desligado totalmente de seus compromissos como professor, Weber manteve a economia política como foco. Sua abordagem, contudo, foi bastante diferente daquela desenvolvida sete anos antes no discurso de Freiburg. Já não se encontrava entre suas idéias a compreensão de que ciência deveria cumprir uma função política.

Aparentemente, Weber atribuía pouca importância àquilo que discutiu em seu ensaio. Em geral, evitava se envolver em discussões metodológicas e, exceto por aquele momento, Roscher e Knies foram autores pelos quais manifestou pouco interesse. Ele escreveu o artigo sobre Roscher para fundamentar sua crítica a Knies, por sua vez planejada como forma de atender ao pedido da *Philosophische Fakultät* de Heidelberg. Apesar desse caráter circunstancial, o ensaio expõe algumas idéias que Weber mantinha a respeito das ciências humanas. Na primeira parte, seu foco foi o posicionamento de Roscher diante das tradições do iluminismo e da filosofia de Hegel. Escrevendo para um público que provavelmente reconhecia o caráter obsoleto das obras em questão, evitou uma oposição desnecessária a Roscher. Em vez disso, manifestou o propósito de discutir “debilidades lógicas” que, ignoradas pelo autor, ainda não teriam se tornado claras àqueles que meio século mais tarde se ocupavam da economia política (WL: 3). Sem se dirigir a um interlocutor específico, Weber se referia a um ambiente de idéias do qual também participava, sugerindo haver algo a ser superado. Roscher foi o primeiro representante do movimento que ficaria conhecido como escola histórica alemã da economia. Desde as últimas décadas do século XIX, as idéias desse movimento se mostravam especialmente vivas entre os membros da *Associação para Política Social*. No discurso de 1895, o próprio Weber havia se colocado entre os “mais jovens da

⁷ *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, organizado por Gustav von Schmoller. As três partes do ensaio foram publicadas separadamente nos volumes 27, 29 e 30 do periódico. No fim da terceira parte, Weber anunciou que o ensaio teria continuação através de um novo artigo, mas isso não ocorreu.

escola histórica alemã” (GPS: 16) e, o que é mais significativo, aproximava-se efetivamente do movimento ao sustentar o ponto de vista da economia como ciência política. A mesma perspectiva fora explorada por Roscher em 1843, na obra *Esboço para Lições de Economia Política a partir do Método Histórico*: “A economia política não é meramente uma crematística, uma arte de se tornar rico, mas uma ciência política, cujo interesse é julgar os homens e governá-los” (Roscher, 1843: IV). Em 1903, Weber rompia com essa visão. Ao mesmo tempo em que reconhecia a necessidade de separar os objetivos da ciência e os da política, dava mais clareza às preocupações que na *Antrittsrede* o haviam levado a diferenciar matéria e medida.

No ensaio sobre Roscher e Knies, Weber associou o nascimento da escola histórica da economia ao desenvolvimento de uma compreensão irracionalista do método científico. Concentrou-se em examinar a maneira específica como cada autor resolvia a relação entre irracionalidade e história. Ao destacar as idéias de Roscher, identificou a oposição fundamental da escola histórica a duas tradições racionalistas: o iluminismo e a filosofia de Hegel. Por um lado, aderindo à atitude de rejeição ao racionalismo iluminista mantida por Friedrich von Savigny⁸, Roscher compartilharia a percepção de que as particularidades culturais observadas na história derivam de algo “necessariamente irracional e individual” (WL: 9). Através das noções de “espírito do povo” e “caráter do povo” (*Volkgeist, Volkscharakter*), a irracionalidade seria vinculada à história como emanção de uma essência⁹. Weber considerava essa visão

⁸ Com isso, Weber destacava a influência da escola histórica alemã do direito na fundamentação da escola histórica alemã da economia. A crítica de Savigny ao iluminismo, direcionada à justificação racionalista das leis do direito, teria sido decisiva para o posicionamento de Roscher diante da compreensão racionalista das leis da economia.

⁹ Weber propôs a consideração de uma tradição filosófica. Com a idéia de que o caráter do povo expressa uma “unidade metafísica”, o pensamento de Roscher tomaria parte numa perspectiva sugerida por Fichte (WL: 10). Embora Weber não tenha se referido a um momento específico da obra de Fichte, o ponto de vista em questão pode ser encontrado de forma bastante clara nos *Discursos para a Nação Alemã*, publicados em 1808. No oitavo discurso, por exemplo, Fichte acentuava que “leis ocultas” definem a particularidade do homem e do povo: “A crença do homem nobre na perpetuação de sua influência também neste mundo se fundamenta, assim, na esperança da perpetuação do povo do qual ele próprio se

particularmente inconsistente porque Roscher, por outro lado, haveria pretendido uma ruptura com o emanatismo hegeliano. Seguindo um caminho indicado por Leopold von Ranke, ele teria se posicionado contra a filosofia da história de Hegel e assumido o interesse pela realidade imanente dos acontecimentos históricos¹⁰. A maneira como Weber compreendeu esse diálogo de tradições foi marcada pela consideração do problema do “*hiatus irrationalis*”¹¹ entre conceito e realidade. Enquanto distinguia na filosofia de Hegel a solução racional de explicar a particularidade histórica como algo derivado do conceito geral, observava que a presença da noção de irracionalidade histórica na obra de Roscher não havia produzido suas conseqüências lógicas. Revelando uma afinidade não desejada com o racionalismo de Hegel, a ligação essencial entre irracionalidade e história sugerida por Savigny e adotada por Roscher teria resultado numa visão emanatista do conhecimento. A realidade continuaria aparecendo como sujeição da particularidade ao conceito.

O desfecho do argumento construído por Weber na primeira parte de seu ensaio é dado pela apresentação do motivo pelo qual Roscher permaneceria ambíguo diante da tradição hegeliana. Tanto sua rejeição como sua incapacidade de superar essa tradição foram vistas como expressão de um pensamento imerso em convicções religiosas. Weber compreendia que, no contexto das idéias de Roscher sobre o método científico, a religião tomava o lugar de uma consideração efetiva da irracionalidade histórica. Interessava-lhe particularmente uma conseqüência disso: em vez de limites lógicos, aquela forma de pensar parecia associar limites metafísicos ao conhecimento. Assim

desenvolveu e cuja particularidade (*Eigentümlichkeit*) segue aquelas leis ocultas (*verborgenen Gesetze*)” (Fichte, 1808: 253).

¹⁰ A relação de Weber com a tradição do historicismo de Ranke é constantemente mencionada, mas não há estudos específicos sobre o assunto. Um exemplo de comentário geral pode ser encontrado em Beiser (2011: 511-16).

¹¹ A expressão remonta às lições de Fichte *sobre a Doutrina da Ciência (Wissenschaftslehre)*, publicadas pela primeira vez em 1834. Na perspectiva do *hiatus irrationalis*, o conhecimento é entendido como projeção de um objeto, ou “*proiectio per hiatus irrationalem*”, em que há um espaço “obscuro e vazio” entre o pensamento que projeta e a realidade projetada (Fichte, 1834: 210).

como ocorreria se aceito o racionalismo de Hegel, adotar essa perspectiva significava abolir a separação entre conceito e realidade. Em Roscher, as duas dimensões teriam sido unificadas pela convicção de que, expressos como povo e personalidade, o geral e o particular têm como essência comum o desígnio oculto de Deus. O acúmulo de conhecimento empírico sobre a história deixaria o homem cada vez mais próximo dessa essência. Discutindo até que ponto se desdobrava essa confiança em que a ciência lida com a essência dos acontecimentos, Weber concluiu a primeira parte do ensaio com o problema que marcaria sua atuação na *Associação para Política Social*. Novamente questionava a possibilidade de se produzirem medidas de julgamento através da ciência. Mesmo que não tivesse assumido a tarefa de produzir normas, Roscher estaria convencido de que cabe à ciência cumprir esse papel. Como uma terapia análoga àquela que a medicina representa para o indivíduo, a economia política teria a função de regular a saúde do povo e talvez adiar um fim inevitável. Ao criticar essa visão, Weber se posicionava diante de seus contemporâneos. Embora não compartilhassem a religiosidade do autor há quase uma década morto, grande parte daqueles que compunham a nova escola histórica manteriam as mesmas deficiências lógicas a ele atribuídas. Esse ambiente de discussões seria retomado por Weber nas outras duas seções de seu ensaio, que tiveram o pensamento de Knies como foco.

1.3. Crítica ao irracionalismo: Knies

Assim como Roscher, Knies era um personagem do passado. Weber tinha assumido a posição de professor em Heidelberg por ocasião de sua aposentadoria e, anos antes, entre 1882 e 1883, enquanto estudante na mesma universidade, havia

frequêntado o curso de economia política do já veterano mestre¹². Em 1905 e 1906, quando publicado o segundo artigo (partes 2 e 3) do ensaio sobre Roscher e Knies, encontrava-se bastante definida a oposição de Weber à influência dos “socialistas de cátedra”¹³ na nova escola histórica. Grande parte de suas críticas dirigia-se, portanto, ao círculo de fundadores da *Associação para Política Social*¹⁴. Rejeitando os interesses capitalistas do liberalismo, o grupo liderado por Gustav von Schmoller defendia uma economia política orientada para interesses sociais e que tinha como pressuposto a necessidade de intervenção política. Em 1888, a afinidade com esse ponto de vista havia levado Weber a tomar parte na *Associação para Política Social*¹⁵ e, mesmo com reservas, ele ainda expressaria a mesma opinião em 1895, ao proferir o discurso inaugural de Freiburg. Quando escreveu os artigos sobre Knies, entretanto, não existia mais afinidade e sim oposição. Knies era um autor admirado pelos socialistas de cátedra e, segundo Weber, após décadas de pouca atenção, devia a eles o aumento do interesse dos jovens por sua obra (WL: 42). No que se refere ao conteúdo, o artigo de 1905-1906

¹² Em carta de 5 de maio de 1883, Weber dizia a sua mãe que havia mudado favoravelmente sua impressão inicial sobre as aulas de Knies, que um ano antes o teriam “aborrecido terrivelmente” (*Jugendbriefe*: 74).

¹³ O termo teve origem no artigo *Manchesterschule und Kathedersozialismus*, publicado por Heinrich Oppenheim em 1871. Em tom de acusação, o autor se valeu do termo para se referir à infiltração de um movimento político antiliberal nas universidades alemãs. Após algum tempo, como símbolo de identidade, a designação polêmica circularia dentro do próprio grupo que Oppenheim havia criticado. Como ocorre em Adolph Wagner, por exemplo: “Quanta pilhéria e sarcasmo surgiram, mas também quanta ignorância, quanta incapacidade de entendimento e quanta arrogância manifestou o adversário, quando há 12, 15 anos o ‘socialismo de cátedra’ pela primeira vez estabeleceu a demanda por uma economia política ‘ética’” (Wagner, 1886: 222).

¹⁴ O nascimento da *Associação para Política Social* em 1872 está intimamente ligado à formação da identidade do “socialismo de cátedra”. Ataques como os que vinham sendo feitos pelo liberal Oppenheim aparentemente estimularam a coesão daquele círculo de críticos do manchesterismo. A idéia inicial da associação foi concebida por Julius von Eckardt. Conforme relatado em sua autobiografia, naquela época ele acreditava ser necessário que os “companheiros de convicção (*Gesinnungsgenossen*) para os quais havia sido erguida a designação *socialistas de cátedra* agissem em conjunto” contra a influência do liberalismo berlinense sobre o comportamento da imprensa (Apud Boese, 1939: 1-2). Em carta de 20 de maio de 1872, Adolph Wagner comunicaria a Schmoller a sugestão de Eckardt, apresentando-a como meio para que fossem produzidas publicações independentes da “tirania do manchesterismo” (Apud Boese, 1939: 2).

¹⁵ O significado político do episódio foi explorado por Mommsen em seu *Max Weber e a Política Alemã*. Ele observa que, desde o ingresso na *Associação para Política Social*, Weber manifestava reservas em relação à “veia fortemente burocrática” dos socialistas de cátedra. De uma forma geral, contudo, via na associação um ambiente político promissor (Mommsen, 2004: 17).

dá continuidade ao argumento iniciado dois anos antes no texto sobre Roscher. O foco continua sendo a questão da irracionalidade histórica.

A crítica de Weber a Knies representou um ataque específico ao psicologismo que estaria difundido, não apenas entre os socialistas de cátedra, mas entre autores contemporâneos que mantinham diferentes idéias sobre a história, como Karl Lamprecht, Hugo Münsterberg e Benedetto Croce. Não estava em questão a influência efetiva de Knies sobre determinado grupo, mas as inconsistências de uma forma de compreender o método histórico. Weber posicionou Knies na tradição do pensamento de Wilhelm Wundt, observando que a visão da história mantida por ele se aproximava de uma consideração da “síntese criativa” (*schöpferische Synthese*). Nesse panorama, os acontecimentos históricos ganhariam significado através de um movimento de regressão causal. No campo da ação humana, o efeito representaria a criação de algo que não constava entre os elementos característicos da causa. Sem objeções a propósito do raciocínio em si, Weber entendia que a idéia de ciência desenvolvida por Wundt e adotada por Knies falhava ao tratar relações pensadas como relações reais. Ele ressaltava que aquela abordagem causal da realidade, tanto quanto qualquer outra, dependia de que interesses específicos, logo valores, determinassem a relação importante, fixando uma causa como ingrediente criativo. Nessa direção, argumentou: “o sentido e a medida do ‘valor intrínseco’ dos homens e suas ações ‘criativas’ não possuem relação necessária com os resultados imputados a eles [os homens e suas ações]” (WL: 51)¹⁶. A procura pelo sentido da história no valor intrínseco da realidade surge como uma questão metafísica e não científica. Essa perspectiva teria alimentado o engano de que as ciências humanas buscam as leis da história enquanto investigam as causas dos acontecimentos. Particularmente, Weber criticava a transformação de idéias

¹⁶ Nas citações usadas aqui, as palavras ou frases colocadas entre colchetes não fazem parte do texto original. Os acréscimos feitos dessa forma geralmente têm o objetivo de dar mais clareza ao trecho recortado, mas também podem conter observações.

que haveriam se mostrado úteis à ciência em padrão para que fosse definida uma evolução real do homem e da cultura. Ele sugeriu o exemplo das proposições matemáticas, cuja validade prática parecia inspirar de forma especialmente intensa o desenvolvimento de visões evolucionárias da história. Tais proposições ganhariam um papel “normativo” (Weber usava o termo entre aspas) ao servirem como medida para a avaliação de que um cálculo foi realizado de forma correta ou incorreta. Esse valor prático não equivaleria, entretanto, à descoberta de uma verdade normativa intrínseca à realidade. O uso de regras matemáticas nas investigações empíricas não provaria a matematicidade dos acontecimentos, significando apenas que estes foram considerados de um ponto de vista particular. Contra as distorções do uso prático da ciência, Weber destacava a importância de que fossem separados os campos da norma e da experiência: “por motivos *lógicos*, a questão da ‘validade’ da sentença $2 \times 2 = 4$ está definitivamente fora do alcance do microscópio, assim como de qualquer reflexão biológica, psicológica e histórica” (WL: 59). Assim, aquela distinção entre matéria e medida que, dez anos antes, ele havia sugerido como objeção ao materialismo marxista reaparecia como elemento de uma crítica ao psicologismo.

Em termos gerais, a noção de irracionalidade que Weber encontrou nas opiniões de Knies sobre o método histórico era a mesma que tinha discutido em seu texto sobre Roscher. Mas o recorte foi diferente. No artigo de 1905-1906, voltou sua atenção para a conexão entre personalidade e história. Após ser brevemente considerado entre as expressões da visão religiosa de Roscher, o conceito de personalidade surgiu como principal foco da crítica de Weber às idéias de Knies. Entendida no ponto de vista da síntese criativa, a personalidade é o elemento criador presente nas relações causais da história, isto é, o elemento que, responsável pela essência individual de cada ação, introduz as mudanças necessárias à evolução da cultura. Dessa forma, a história fica

condicionada a um fundamento irracional: em contraste com o caráter necessário dos eventos da natureza, as ações humanas são marcadas pela “imprevisibilidade” (*Unberechenbarkeit*). Contra essa noção de irracionalidade, Weber argumentava que, sendo suscetíveis à interpretação em termos de meios e fins, as ações humanas merecem ser vistas como menos imprevisíveis que os acontecimentos naturais. Somente a ação classificada como loucura e, portanto, vedada à interpretação possuiria o mesmo grau de imprevisibilidade de um acontecimento natural. Assim, Weber afirmava não existir conexão direta entre a “liberdade das ações”¹⁷ e a “irracionalidade dos acontecimentos históricos” (WL: 69)¹⁸. Compreendendo que o pensamento de Knies se caracterizava pela ligação entre liberdade e personalidade, ele destacava o ajuste da velha escola histórica em torno de uma idéia metafísica de irracionalidade. Identificava em Roscher e Knies a mesma procura pela essência da realidade e, mais especificamente, a mesma crença em que o caráter irracional da história expressa a unidade intrínseca dos acontecimentos da cultura. Para ambos, irracionalidade significaria ausência de contradição e, nesse sentido, revelaria a presença de um fundamento racional no fluxo da história. A exemplo de Roscher, Knies haveria assumido uma visão emanatista da realidade, na qual: o conceito de personalidade corresponde a uma individualidade real, o conceito de povo, a uma coletividade real e, principalmente, raciocínio causal significa desenvolvimento de leis. Weber entendia que essas posições pertenciam ao campo da filosofia da história e que se tornavam inconsistentes quando transpostas para

¹⁷ Weber se inspirou na terminologia de Wilhelm Windelband, que havia publicado em 1904 suas lições sobre o problema da “liberdade da vontade” (*Willensfreiheit*). O termo “liberdade das ações” sugeria uma dimensão compreensível da vontade. O ponto de partida de Windelband era o ato “provocado por uma vontade e o movimento corporal a ela intencionalmente adequado” (Windelband, 1904: 19). Weber assumiu essa perspectiva como forma de se opor à associação entre liberdade da vontade e imprevisibilidade. A possibilidade de se acessar a vontade através de um movimento intencional implicaria o raciocínio de que quanto mais liberdade (capacidade efetiva de perseguir um fim), mais a ação é suscetível à interpretação.

¹⁸ Nesse ponto, a crítica de Weber era também dirigida a Eduard Meyer. Em seus *Estudos Críticos no Campo da Lógica das Ciências Humanas*, de 1906, observaria que Meyer mantinha a mesma noção de imprevisibilidade da ação, considerando a “afinidade eletiva entre ‘acaso’ e ‘liberdade da vontade’” como o fundamento da “irracionalidade específica dos acontecimentos históricos” (WL: 221).

o contexto do conhecimento empírico. Em toda sua coerência, a visão metafísica da história estaria representada no racionalismo de Hegel. Assumindo uma discordância fundamental em relação a este¹⁹, a ciência da história encontraria uma consistência epistemológica própria na separação entre conceito e realidade.

1.4.A irracionalidade no ponto de vista neokantiano: oposição ao racionalismo de Hegel

Ao desenvolver essa perspectiva, Weber se mostrou bastante próximo da “escola” neokantiana do sudoeste alemão. No ensaio sobre Roscher e Knies, o uso da imagem do *hiatus irrationalis* entre conceito e realidade indicava uma afinidade particular com as idéias de Emil Lask. Na época, Lask apenas começava sua vida acadêmica, sendo visto por Weber como um “talentoso estudante” (WL: 16). Contudo, seus argumentos já exerciam alguma influência. A noção fichteana de *hiatus irrationalis* foi introduzida entre as expressões do neokantismo por meio de sua tese de doutorado, *O Idealismo de Fichte e a História*, publicada em 1902. Quando Weber assumiu o ponto de vista do “intervalo de irracionalidade” (*Kluft der Irrationalität*), também tomou parte no campo das discussões neokantianas. A compreensão expressa por Lask de que “valores atemporais não apresentam relação consistente (*in ihnen selbst angelegte*) com qualquer

¹⁹ Uma expressão tem sido tratada como a “prova” mais decisiva da oposição de Weber a Hegel. Em meados de 1909, numa carta a Franz Eulenburg, Weber teria definido seu ponto de vista: “dois caminhos estão abertos: Hegel ou *nossa* forma de tratar as coisas”. A frase sugere um posicionamento evidente, mas está colocada num contexto específico de difícil interpretação. Considere-se a seqüência da carta, por exemplo: “ele [Eulenburg?] alcançará sua Damasco através de um ou de outro [caminho], mas provavelmente através de Hegel” (MWG II/6: 173). É possível que Weber tenha usado a imagem bíblica da conversão de Paulo durante sua viagem de Jerusalém a Damasco, o que daria um caráter irônico (como confronto de duas revelações) a sua suposta oposição a Hegel. Mas também é possível que se referisse a Damasco como lugar de grande concentração judaica, idéia que teria o valor de uma metáfora de lar quando dirigida a Eulenburg, que era descendente de judeus. Além dessa, há outras dúvidas de interpretação que a falta de conhecimento sobre a situação particular em que foi produzida a carta impede que sejam resolvidas. Em termos gerais, a leitura do documento (a carta original não existe, mas uma transcrição feita por Marianne Weber) não deixa claro o que Weber pretendia. A idéia de que a passagem sobre os dois caminhos esclarece sua posição diante de Hegel foi primeiramente sugerida por Bruun em 1972, que manteve a mesma leitura recentemente (Bruun, 2007: 76).

especificação da realidade e da história” (Lask, 1902: 10) reaparecia na crítica de Weber à “crença metafísica” de que “a partir do reino dos valores atemporais jorra uma fonte da juventude” responsável pelo progresso no “reino dos acontecimentos históricos” (WL: 62). É verdade que a posição de Weber já vinha sendo delineada desde 1895 com a distinção entre matéria e medida, mas alguns aspectos somente ganhariam importância em sua obra a partir de 1903. Colocada no campo do *hiatus irrationalis*, aquela distinção implicava que também fossem separados o geral e o particular. Nascia disso um posicionamento diante da filosofia da história e, portanto, diante de Hegel: a abordagem transcendental da história não poderia ter significado empírico, sendo coerente apenas como conhecimento semelhante ao da matemática. Os limites dessa forma de conhecimento haviam sido apontados por Lask: “o intervalo entre geral e particular presente no conhecimento conceitual, logo a irracionalidade, é transposto na visão matemática através da possibilidade da construção. A realização particular do conceito matemático é possível através do próprio conceito” (Lask, 1902: 40). O conhecimento empírico, entretanto, estaria fora do alcance da construção conceitual. Explicitando essa limitação, Lask tomou como exemplo o fato de que, para alguém que observa o desenho de um círculo, conhecer a definição matemática de círculo não é o suficiente para que se conheça o tamanho do raio daquela figura específica. A “infinita variabilidade dos círculos reais” seria alheia ao “conceito genérico (*Gattungsbegriff*) de círculo” (Lask, 1902: 47). A visão emanatista contida na filosofia da história estaria sujeita aos mesmos limites fixados para a matemática, restringindo-se a entender a “realidade particular” como aquilo que se deixa “construir e calcular a partir do conceito” (Lask, 1902: 64). Prefigurada na “metafísica matematicamente orientada” de Espinosa, essa maneira de tratar a realidade teria ganhado sua forma mais definitiva através da filosofia de Hegel.

Nos artigos sobre Roscher e Knies, o emanatismo hegeliano foi a principal referência com a qual Weber identificou a concepção racionalista da história. A exemplo do que ocorria no pensamento de Lask, sua forma de distinguir filosofia da história e conhecimento empírico tinha como foco a maneira como cada perspectiva lidava com o problema da irracionalidade. Enquanto a filosofia da história resolveria a relação entre geral e particular unificando esses termos como dimensões do conceito, o conhecimento empírico encontraria na mesma relação uma separação definitiva entre conceito e realidade. Nesse panorama, o pensamento de Hegel representava o ponto de vista da unidade racional da realidade. A crítica de Weber à velha escola histórica se concentrou na opinião de que Roscher e Knies mantiveram esse mesmo ponto de vista ao substituir o racionalismo metafísico por um irracionalismo também metafísico. Despreendendo-se da tradição hegeliana, a ciência empírica da história deveria lidar com a multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) irracional da realidade.

A afinidade com as idéias de Lask era clara tanto na terminologia como nos argumentos usados por Weber em seus artigos sobre a velha escola histórica. Contudo, é difícil dizer se sua relação com o jovem estudante de filosofia foi realmente decisiva para a delimitação do problema da irracionalidade. De forma mais ampla, o interesse pela distinção lógica entre conceito e realidade foi característico do círculo neokantiano do sudoeste alemão. O movimento foi dominado pela influência dos filósofos Wilhelm Windelband, professor em Freiburg, Straßbourg (Alsácia) e depois Heidelberg, e Heinrich Rickert, Freiburg e depois Heidelberg. Em grande parte de sua obra, Weber mencionaria os trabalhos de ambos como referência na discussão contemporânea sobre a lógica das ciências humanas²⁰. Mas especificamente nos artigos de 1903-1906 e,

²⁰ No início do Ensaio sobre Roscher e Knies, por exemplo, a respeito da distinção entre ciências da natureza e da cultura, Weber afirmava que a “formulação exata” daquela distinção tinha sido pela primeira vez esboçada no discurso de reitorado proferido por Windelband em 1894 (*História e Ciência da*

portanto, no que diz respeito ao problema da irracionalidade, Rickert, que havia orientado Lask em sua tese sobre Fichte, mereceu maior atenção²¹. Weber conheceu Rickert ainda na infância, quando vivia em Charlottenburg (Berlim). Seus pais eram colegas no Partido Nacional Liberal e participavam da oposição ao regime de Bismarck. Durante o período em que lecionou em Freiburg, Weber se tornou mais próximo de Rickert, que também era professor na mesma universidade. Aparentemente, sua afinidade com as idéias do amigo foi impulsionada de forma mais definitiva pela leitura da segunda parte do livro *Os Limites da Formação de Conceitos nas Ciências da Natureza*, publicada em 1902²². Nesse trabalho, Rickert procurou diferenciar as ciências que formulam leis (ciências da natureza) daquelas que investigam a realidade (ciências da história). Com a intenção de fundamentar uma “teoria do conceito completa e abrangente”, ele destacava a importância das “construções de pensamento” (*Denkgebilde*) para o conhecimento empírico (Rickert, 1902: 329). Seja na investigação da natureza ou da história, o conceito estaria necessariamente separado da realidade. Aquela divisão das ciências em dois grupos (natureza e história) significava que duas formas de lidar com os conceitos estavam sendo diferenciadas. No caso das ciências da natureza, o conceito é o geral pensado que se coloca diante do particular real; nas ciências da história, o particular pensado diante do particular real. Com isso, a compreensão de que, por um lado, a ciência é uma procura por leis e, por outro lado, uma busca pela realidade, não implicava a afirmação de que, por um lado, as ciências da

Natureza), sendo depois amplamente desenvolvida na obra fundamental de Rickert (*Os Limites da Formação de Conceitos nas Ciências da Natureza*)” (WL: 4).

²¹ Weber manifestou o interesse de que o ensaio sobre Roscher e Knies fosse lido da seguinte forma: “Acredito que, no que se segue, junto-me de forma consideravelmente fiel aos pontos de vista fundamentais do trabalho de Rickert anteriormente citado [*Os Limites da Formação de Conceitos nas Ciências da Natureza*]” (WL: 7).

²² Em abril de 1902, Weber escreveria a sua esposa: “terminei Rickert. Ele é muito bom, encontrei nele grande parte daquilo que eu próprio pensava mesmo sem ter definido a forma lógica” (Weber, Marianne, 1984: 273). Weber já demonstrava algum interesse pela obra do amigo antes dessa época. De acordo com o relato de Marianne Weber, anos antes de que se mudassem para Freiburg, ele havia lido Rickert (*Sobre a Teoria da Definição e O Objeto do Conhecimento*) e se admirado com sua “perspicácia e clareza de pensamento” (Weber, Marianne, 1984: 216).

natureza não se interessam pela realidade empírica e, por outro, as ciências da história têm maior acesso à realidade em si. Ambas dependeriam da produção de conceitos que, mesmo definitivamente separados da realidade, têm com ela uma relação necessária e concorrem pelo status de verdade. No caso das ciências da natureza, conceito verdadeiro é aquele que tem validade na explicação da realidade, mas não oferece uma imagem da realidade (logo não é específico); no caso das ciências da história, o conceito verdadeiro tem validade como versão da realidade e, portanto, toma a forma de uma representação da individualidade²³. Com isso, sugeria-se uma definição do real como aquilo que tem um caráter único e que não pode ser conhecido na totalidade de seus elementos e conexões.

Rickert compreendia que, ao construir imagens particulares através de conceitos, o conhecimento sobre a história aplica pontos de vista, distinguindo o interessante do não-interessante. Por meio da noção de valor, usada para designar o fundamento de uma atitude qualquer em relação à realidade, estabelecia uma analogia entre a construção de conceitos históricos e o desenvolvimento de opiniões práticas. Valores poderiam dar origem tanto à representação particular dos fatos como ao julgamento particular dos fatos. Mesmo considerando essa origem comum, Rickert destacava uma oposição entre as atitudes de conhecer e julgar, que seriam expressões distintas da relação entre pensamento e valor: por um lado, a “relação teórica com valores”; por outro, a “avaliação direta”. Para Rickert, a diferença entre ciência da história e opiniões individuais se sustenta numa oposição entre “princípios condutores”. Tendo como ideal a “representação que vale para todos”, a investigação empírica da história estaria

²³ Na primeira parte de *Os Limites da Formação de Conceitos nas Ciências da Natureza*, publicada em 1896, Rickert havia apresentado a ligação entre ciências da história e particularidade como ocupação de um espaço estranho às ciências da natureza. Orientadas para a formação de conceitos gerais, estas apresentariam uma limitação definitiva em relação ao conhecimento do particular. Segundo Rickert, havia uma impossibilidade lógica evidente determinada pelo reconhecimento de que “o geral não é o particular” (Rickert, 1896: 248). Em outras palavras, o conceito geral não pode ser uma representação do acontecimento particular.

submetida a um limite prático: “apenas as definições de conteúdo de seus conceitos, mas nunca os princípios condutores de sua representação, podem ser individuais” (Rickert, 1902: 356). Nesses termos, a história se apresenta como um discurso universal particularizador. Apesar disso, tanto quanto lhe parecia clara a separação entre os objetivos de conhecer a realidade particular e formular leis gerais, era evidente para Rickert que as ciências da história não podiam resultar na revelação de valores universais. Se a pesquisa empírica da história não tinha o objetivo de provar a validade do conceito geral, também não procurava na realidade um fundamento prático definitivo. Assim, estaria especialmente distante da filosofia da história: “o conhecimento de valores incondicionalmente válidos para todos, ou a possibilidade de se aproximar desse conhecimento, parece algo necessário apenas a uma filosofia da história, a qual se preocupa com o progresso objetivo da humanidade ou coisa do gênero” (Rickert, 1902: 639). Em suas considerações sobre a importância dos valores para a ciência, Rickert conferia forma sistemática a um argumento que já estava esboçado no pensamento de Weber desde o discurso inaugural de 1895. A afirmação de que a ciência não é capaz de produzir medidas objetivas de julgamento reaparecia através da idéia de que, a exemplo do que ocorre na relação entre conceito e realidade, existe uma separação definitiva entre valor e realidade empírica. Dessa maneira, oposta ao racionalismo das construções metafísicas, apresentava-se a ciência da história como uma forma de conhecimento condicionada à compreensão irracional da realidade: “A história somente é possível na medida em que não compreendemos o mundo de forma metafísica e a realidade empírica se mantém numa relação irracional com valores” (Rickert, 1902: 652-653). Ao lado de Weber e Lask, Rickert também identificava no conhecimento empírico da história uma divergência fundamental em relação à filosofia da história de Hegel. Observava a oposição entre duas maneiras de combinar valores e

história. Por um lado, a perspectiva da realidade irracional, em que se afirma a independência da história em relação aos valores; por outro lado, a realidade racional, em que valores aparecem como orientação efetiva da história.

Hegel apresentou a imagem da realidade racional de forma bastante clara em sua *Filosofia do Direito*. Na publicação de 1821, sua posição se torna manifesta logo no prefácio, através de uma das frases mais características de sua obra: “o que é racional é real e o que é real é racional” (Hegel, 1821: XIX). Com aspectos epistemológicos, mas também práticos, esse encontro entre razão e realidade tinha pelo menos dois desdobramentos importantes para a lógica dos neokantianos. *Primeiro*, tendo em vista aquilo que há pouco se recortou das idéias de Lask, significava a unificação entre geral e particular através do conceito. A questão central era o sentido da dialética hegeliana para a teoria do conhecimento. No parágrafo 31 da *Filosofia do Direito*, por exemplo, Hegel manifestava seu ponto de vista por meio de uma definição: “Denomino dialética o princípio movente (*bewegende*) do conceito, que não apenas dissolve as particularizações do geral, mas também as produz” (Hegel, 1821: 36). Nos termos de uma analogia como aquela sugerida por Lask, em que a filosofia da história é equiparada à matemática, essa visão do conceito, compreendendo o particular como algo derivado do geral, limitaria o conhecimento sobre a história à validade das construções do pensamento. *Segundo*, de acordo com o que foi destacado sobre os argumentos de Rickert, o real racional significaria a completa sujeição da história a valores universais. Nesse contexto, a dialética tem importância como perspectiva prática. Como se lê no parágrafo 340 da *Filosofia do Direito*, a dialética também significava para Hegel a manifestação do “espírito universal” (*allgemeine Geist*) através da finitude dos “espíritos dos povos” (*Volksgeister*). Em outros termos, a noção designava a determinação da essência geral e ilimitada sobre a aparência particular e

limitada. Usando uma expressão sugerida por Schiller, Hegel então se referia à “história universal” como “tribunal do mundo”²⁴, isto é, como domínio em que o espírito universal “exerce seu direito” sobre os espíritos dos povos (Hegel, 1821: 342-343). A essência da história era dessa maneira identificada no progresso da razão. Um pouco adiante, no parágrafo 342, Hegel observaria que, colocada na forma de um tribunal, a história não é “a necessidade abstrata e irracional de um destino cego”, mas o “desenvolvimento dos momentos da razão”. Como “exposição e realização do espírito universal”, o desenrolar dos acontecimentos objetivos estaria destinado a compor uma história da “autoconsciência” e da “liberdade” (Hegel, 1821: 344). De certa forma, a visão dos neokantianos a respeito dessas idéias sugeria uma reflexão sobre aquilo que significava o argumento de Hegel diante da filosofia de Kant. Talvez por pretenderem restaurar uma teoria do conhecimento suprimida na filosofia da história, construíram uma imagem do pensamento de Hegel a partir do problema sugerido pela separação kantiana entre conceito e realidade.

1.5.O problema da liberdade na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel

Considerando-se o ponto de vista dos neokantianos do sudoeste alemão, a relação entre Hegel e Kant pode ser explorada através do confronto entre duas formas de articular pensamento e prática. Um caminho para isso é dado pelo destaque da noção de

²⁴ Num poema de 1786, afirmava Schiller: “Quem não pode crer, desfrute. A doutrina /é eterna como o mundo. Quem pode crer, escape. /A história universal é o tribunal do mundo” (Schiller, 1816: 186). O termo *Weltgericht*, traduzido aqui como “tribunal do mundo”, poderia também ser traduzido como “juízo final”. Ambas as possibilidades são em certa medida problemáticas. A primeira alternativa é mais literal, mas esconde o significado religioso do termo. A segunda é mais usual, mas dificulta a compreensão do julgamento como algo que acompanha o desenvolvimento da história. A escolha pelo literal indica um recorte. Em vez de se destacarem os problemas religiosos que podem ter sido importantes para Hegel, interessa observar o aspecto evolucionário de seu pensamento a respeito da história.

liberdade, que segundo Rickert estava no centro da visão hegeliana da história²⁵. Quando o foco é questionar em que medida a filosofia idealista conferiu significados práticos à tensão entre conceito e realidade, a reflexão sobre a liberdade ganha um caráter bastante específico. A questão fundamental é a libertação do homem como possibilidade da consciência e, conseqüentemente, uma forma de pensar o encontro entre filosofia prática e teoria do conhecimento.

Num artigo de 1784, Kant ligava o conceito de liberdade a uma definição de “esclarecimento” (*Aufklärung*). Mais do que um processo, a expressão era usada para designar uma atitude do pensamento: “a saída do homem da menoridade pela qual ele próprio é culpado” (1974: 101). Nesse contexto, esclarecimento significa a superação de um estado subjetivo e a questão da liberdade ganha um sentido específico. Separando entendimento e mundo, Kant localizava a liberdade (ou sua possibilidade de realização) no domínio do pensamento, colocava-a como atributo de um sujeito responsável pelo trabalho de construção de conceitos. Não se tratava, portanto, de um movimento impulsionado por acontecimentos objetivos. Porque não garantem uma “verdadeira reforma do modo de pensar” (1974: 105), mudanças no curso da história tais como as introduzidas por meio de uma revolução não poderiam produzir essa espécie de liberdade. Kant então se referia a uma situação que somente se realiza na medida em que se desprende de qualquer imperativo da realidade objetiva e que, por isso, é “inofensiva”, ou seja, não demanda intervenções radicais no curso da história.

A separação do conhecimento em *subjetividade* e *objetividade* se traduzia numa tensão entre dois usos da razão. No texto de 1784, Kant via a liberdade como algo que deve ser buscado num “uso público da razão”, circunstância em que o homem manifesta seus pareceres ou se posiciona teoricamente diante da realidade. Mas, não sendo

²⁵ Rickert identificava nas idéias de Hegel a respeito da história o reflexo de um ideal: “a liberdade era para ele um valor absoluto” (Rickert, 1902: 651).

necessário o acordo entre essa atitude subjetiva e as expectativas estabelecidas por um contexto das obrigações objetivas, outra atitude seria simultaneamente demandada. Precisando cumprir funções que não dependem de seu posicionamento teórico, o homem também deve manter um “uso privado”, isto é, uma aplicação técnica da razão, voltada para a execução de tarefas particulares. A tendência natural e universal do homem para a liberdade convive, portanto, com a necessidade de obediência a ordens específicas. Nessa distinção, o que leva adiante o projeto de superação da menoridade e, portanto, define o verdadeiro alcance do conceito de liberdade é o uso público da razão; seu ajuste com o uso privado ocorre apenas na medida em que este não atrapalha seu progresso. Assim, para a evolução do pensamento no sentido da liberdade, tais dimensões da razão deveriam ser mantidas numa separação definitiva cujos termos não se misturam mas também não entram em conflito. O surgimento de um povo que “se torna cada vez mais capaz de agir com liberdade” (1974: 117) é algo que deve ser precedido por uma atitude teórica. A liberdade não pode ser instituída por uma nova ordem, mas um povo livre pode nascer de uma nova maneira de pensar.

A distinção entre os dois usos da razão permite que o significado do conceito de liberdade seja considerado a partir de algumas oposições: público/privado; liberdade/obediência; subjetividade/objetividade; universal/particular. De acordo com essas distinções, a razão se coloca diante de duas classes de fins: ora visa ao esclarecimento subjetivo, ora à realização de uma exigência objetiva. No argumento apresentado por Kant em 1784, a liberdade seria possível quando separados esses domínios. Ela surge como uma prática pensada, que ocorre independentemente da realidade objetiva e pretende ser válida para um público universal. Dessa forma, introduz-se na compreensão da prática uma separação entre conceito e realidade. Referida nessa perspectiva, a pergunta pelo lugar que a noção de liberdade viria a assumir na filosofia

de Hegel pode ser orientada pela sugestão de um problema: que idéia de prática estaria ligada a uma teoria do conhecimento que unifica as dimensões do sujeito e do objeto?

No prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, obra de 1807, Hegel fundamentou uma teoria do conhecimento a partir de um argumento crítico. Rejeitando a imagem do “ser” como “simplicidade inerte” (*träge Einfachheit*) ou “universalidade abstrata” (*abstracte Allgemeinheit*) (1807: XXI-XXII), dissociava a verdade do conhecimento de uma essência estática ou pronta e reconhecia que, não uma substância autônoma, mas o sujeito responsável pelo trabalho de construção de conceitos tinha direito sobre aquilo que é verdadeiro. Simplicidade e universalidade apareciam então como construções do pensamento e, ao mesmo tempo, como expressões da verdade. Já estava prefigurada a perspectiva do real racional na idéia de que o pensamento “concilia consigo o ser da substância enquanto tal” (1807: XXI). Nesses termos, o ser se manifesta na própria efetividade do pensamento. Não se trata da defesa de um ponto de vista sofisticado em que, posta ao sabor das opiniões mais diversas, a questão da verdade deixaria de ter qualquer sentido. Ao enfatizar o trabalho do pensamento como princípio para a compreensão da verdade, Hegel não defendia a validade irrestrita da construção particular. A contradição entre maneiras de conhecer a realidade deveria ser concebida como um processo e não como um quadro de opiniões; então, a verdade deixa de ser o resultado da adoção de uma perspectiva específica, sendo localizada no movimento produzido pela constante sobreposição de pareceres.

Denominado “dialético” na introdução à *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1807: 18), esse movimento surge como um processo interior à consciência, apresenta-se como questão da teoria do conhecimento²⁶. A dialética sugerida nesse contexto é a constante luta da consciência pelo estabelecimento de verdades definitivas. Nesse

²⁶ Como ressalta Hyppolite, a *Introdução* trata dos “três primeiros momentos” da *Fenomenologia*, a saber, “a consciência, a consciência de si e a razão” (Hyppolite, 2003: 19-20), que são expostos nos cinco primeiros capítulos do livro, assim consagrados ao assunto da experiência da consciência.

processo, a afirmação de uma perspectiva é construída sobre a negação de outra, mas na medida em que não supera a pretensão de fixar o conhecimento numa verdade particular, deve também ser suplantada e negada por uma nova perspectiva. A alternativa à constante frustração das convicções particulares é conceber a verdade de uma construção momentânea como “vir-a-ser” (*Werden*), é reconhecer-lhe um papel no desenvolvimento constante da consciência. Tal construção não contém a verdade em si mas também não se desprende dela, é um momento do processo em que a verdade se forma, um momento que, como negação, é parte da afirmação seguinte: “na medida em que o resultado é compreendido como em verdade é, enquanto negação *determinada*, uma nova forma imediatamente surge” (1807: 12). Junto com essa concepção de verdade, há um posicionamento ante o problema da relação entre sujeito e objeto. A realidade não é um objeto separado do conceito, ela está no próprio processo do conhecimento. A experiência da consciência, ao mesmo tempo em que significa a construção ou a reforma constante do conceito, é também o desenvolvimento do objeto; não se trata de aparência ou distorção, mas da única possibilidade de que exista um objeto, que não é anterior nem separado do conhecimento, mas flui e adquire toda sua verdade no movimento dialético da consciência. Com isso, não haveria necessidade de que o projeto de conhecer a realidade fosse traduzido em instrumentos. Abordar o “aparente”, ou seja, as construções particulares do pensamento, significaria entrar em contato com algo que não pode ser real sem ser pensado: “não o desvio do raio, mas o próprio raio através do qual a verdade nos atinge, é o conhecer” (1807: 5).

Hegel compreendia que, concebido pelo pensamento, o ser é igualmente forma e conteúdo. Qualificado numa “determinidade” (*Bestimmtheit*), que define seu caráter específico, o objeto é uma “figura concreta” (*concrete Gestalt*) mas também um “vir-a-ser” (1807: LXX). A apreensão de seu conteúdo concreto se sustenta nas qualidades que

o pensamento lhe arranja, mas isso não significa uma intervenção arbitrária na constituição do objeto. É o próprio objeto que surge dessas qualidades, unindo o conteúdo à forma. Colocada nesses termos, a abordagem da forma não resulta em formalismo, isto é, não define uma tensão entre conceito abstrato e objeto concreto. Em vez disso, ela surge como uma fenomenologia que, ao tomar o pensamento como assunto, não o procura numa universalidade abstrata, mas ressalta sua atividade na construção dos objetos, por mais simples que eles sejam. Com isso, Hegel projetava o estudo do “vir-a-ser da ciência em geral” (1807: XXXII). A fenomenologia foi a maneira encontrada para mostrar como a ciência do espírito supera a teoria do conhecimento no processo de construção da verdade. Ao expor a experiência da consciência, Hegel também apresentou a superação do problema da consciência. Não haveria qualquer necessidade em que a ciência do espírito fosse subordinada a uma teoria do conhecimento e as reservas quanto à validade do saber, fundadas numa imagem da consciência, apenas atrapalhariam o desenvolvimento deste, condicionando o conhecimento da verdade ao medo de conhecer a verdade.

Nesse sentido, mais do que uma posição nas discussões da teoria do conhecimento, a maneira como Hegel associava sujeito e objeto aparentemente refletia o projeto de uma filosofia da história. O homem que cria conceitos é diferente de um deus que cria toda a realidade e existe sem contradições ou conflitos. Ele convive e entra em conflito com outros homens num contexto em que cada qual toma partido de sua própria experiência da realidade. Esse contato com o outro introduz a necessidade de uma nova dimensão do saber. A história se apresenta como possibilidade de reconciliar uma subjetividade fundada na necessidade de auto-afirmação do indivíduo e uma realidade que transcende essa dimensão, fixando-se nas construções universais do espírito.

Hegel dedicou os três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito* à tarefa de apresentar o desenvolvimento da consciência numa direção específica: a superação da aparente exterioridade do objeto e, portanto, o caminho que revela a unidade essencial entre pensamento e realidade. Nesse panorama, a teoria do conhecimento expressa a alienação do homem que trata a realidade como aquilo que não é subjetivo e que conseqüentemente não pode ser atingido em sua essência pelo sujeito. Mesmo quando o *entendimento* introduz à consciência o problema da essência, o mundo ainda é compreendido em objetos e a essência é colocada na condição de força que conduz os acontecimentos de maneira oculta. Como vir-a-ser, o entendimento só alcança sua verdade quando a oposição entre sujeito e objeto é refutada por uma consciência que se coloca verdadeiramente na condição de sujeito. Então, a objetividade que parecia ser a verdade da consciência ressurge como criação subjetiva, num movimento que caracteriza a *consciência-de-si*. Esse movimento não encerra, contudo, a alienação do homem. Superado o problema do conhecimento, a alienação ganha nova dimensão com o problema do *desejo*: “a consciência-de-si somente tem certeza de si através do suprimir (*Aufheben*) desse outro que se lhe apresenta como vida independente; ela é *desejo*” (Hegel, 1807: 110). Concluída a dialética do entendimento, o objeto se torna um “outro” independente através do qual o mundo resiste ao desejo de auto-afirmação da consciência-de-si. O desejo é um impulso para a verdade da consciência-de-si; quando o objeto perde sua aparente independência, o desejo passa a se referir numa duplicação do sujeito (reconhecido como núcleo da verdade) e o objeto dá lugar a outra consciência-de-si.

Mas essa duplicação da consciência-de-si acaba por contrariar seu impulso original e logo produz uma separação entre consciência-de-si e verdade. A alienação da essência do objeto pelas forças é suprimida quando o outro é igualado à consciência-de-

si; esta, por sua vez, já não pode afirmar-se enquanto verdade única, posto que é substituível por outra essência. De início, o dilema sofrido pela consciência-de-si é a impossibilidade de fixar o indivíduo como portador da verdade única, a duplicação não pode ocorrer sem o sacrifício da essência individual. Ela conduz a consciência-de-si a um conflito consigo mesma, em que se impõe uma dupla tarefa: “suprimir a *outra* essência independente” e “suprassumir a si mesma” (Hegel, 1807: 115). Assim, o que deve ser suprimido é um movimento da própria consciência-de-si. Não basta tomar o outro como um espelho e esperar que ele reflita a verdade, o desejo não se resolve numa projeção da imagem da consciência-de-si sobre o mundo. A simples reprodução da consciência-de-si como fundamento da verdade leva à dissolução do outro mas não satisfaz o desejo. Há, então, um conflito necessário, em que consciências-de-si independentes travam “uma luta de vida e morte” (Hegel, 1807: 119) por reconhecimento. O problema central da consciência-de-si ainda é o desejo de afirmar sua própria verdade. A independência do outro não elimina esse desejo, sendo antes uma condição para que ele exista. É através do outro, ou enquanto conquista a ação independente, que a consciência-de-si pode alcançar sua verdade. O significado que a consciência-de-si lhe atribui deve ser, num movimento autônomo, por ele reafirmado. “O movimento é assim simplesmente o duplo de ambas as consciências-de-si” (1807: 116). Nessa duplicação, o outro é um meio-termo através do qual a consciência-de-si, como afirmação e negação, relaciona-se consigo mesma e, ao mesmo tempo, um oposto em que se projeta o desejo e se orienta a luta pela verdade da consciência-de-si.

Autocompreensão e compreensão do mundo se misturam quando o objeto de desejo é a consciência-se-si. O sujeito, que é “tanto Eu quanto objeto” (1807: 112), já não está em oposição ao mundo. Na medida em que ele passa a se reconhecer no outro, seu objeto deixa de ser estranho, liberta-se da substância supra-sensível que o

entendimento lhe conferia. Isso estabelece uma nova perspectiva de conhecimento: a filosofia enquanto ciência. Afastando as preocupações em que identificava o medo da verdade, Hegel sugeria uma ciência fundada na superação do tratamento fenomenológico do objeto. A universalidade abstrata e primordial da consciência daria lugar a uma universalidade construída simultaneamente como resultado e processo. Nesse ponto de vista, a filosofia deve ser uma ciência do espírito e seu objeto, a história, deve ser tomado como uma construção, um processo em que transparece a verdade do conhecimento. A luta por reconhecimento é o momento de entrada nessa verdade, que está em superar uma atitude de isolamento da consciência e adentrar à realidade do espírito²⁷. Nessa luta, ainda não se alcançou o “conceito do espírito” (Hegel, 1807: 112) e, portanto, ainda não é possível uma ciência do espírito. Esse conceito somente existe para os filósofos que têm a história diante de si. A consciência apenas tem a experiência do espírito e, no embate que unifica as consciências-de-si, essa experiência começa com um dilema: o choque entre vida e liberdade.

Como primeiro momento do “Sistema da Ciência” de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito* figurava a passagem da teoria do conhecimento para a ciência do espírito. Nessa perspectiva, surgindo como experiência da consciência e não como criação do pensamento abstrato, o conceito de liberdade faz parte da argumentação sobre a luta por reconhecimento. Ainda na construção da verdade da consciência-de-si, a liberdade se coloca num conflito com a vida: a procura pela liberdade põe a vida em risco (Hegel, 1807: 119). A luta de vida e morte pelo reconhecimento traz consigo essa tensão entre vida e liberdade, cujo aparecimento é também uma forma de encerrar o conflito entre as consciências-de-si: um lado deve ceder e abrir mão da liberdade para garantir a vida. O medo que faz o homem abandonar o primeiro impulso da consciência-de-si é o

²⁷ A idéia foi anteriormente explorada nos comentários de Kojève sobre o pensamento de Hegel: a “história universal (...) nasce com a ‘primeira’ luta por reconhecimento e perdura enquanto o desejo por reconhecimento não é inteiramente satisfeito” (1993: 372).

momento inicial de um novo processo dialético. Neste, a verdade da consciência-de-si é projetada além da simples satisfação do desejo. Na concepção desse processo já aparece o esforço de Hegel para transcender o ponto de vista fenomenológico e tomar o caminho de uma ciência do espírito. O medo não é apenas a introdução de um dilema para o pensamento, é também elemento de uma situação objetiva, histórica, cuja essência é construída na associação entre homens. O medo da morte é o que assegura a preservação da vida, mesmo que comprada com o sacrifício liberdade. Quando cede ao medo, o homem se torna escravo e transforma o outro em senhor. Ele abandona seu desejo e, com isso, abandona também o que parecia ser a única maneira de afirmar a verdade da consciência-de-si. Entrega-se ao serviço do desejo do outro, reconhecendo a essência de outra consciência-de-si, mas recebe em troca apenas a manutenção da própria vida. Isso não encerra a dialética do reconhecimento nem é o desfecho da história universal. O problema colocado pelo desejo de reconhecimento não se resolve pela dominação, pois o reconhecimento do senhor pelo escravo é unilateral. O reconhecimento só poderia ser efetivo se o outro fosse independente para realizar em si mesmo aquilo que a consciência-de-si, que almeja ser reconhecida enquanto tal, realiza nele, ou seja, se pudesse desejar o que ela deseja. Contudo, numa relação de dominação apenas o desejo do senhor sobrevive.

Pela ação do escravo, o desejo do senhor é realizado e dá lugar à satisfação. A coisa, que era independente e fugia à intenção do sujeito, é substituída pelo escravo, que responde positivamente a essa intenção. Não se trata de um domínio efetivo sobre a coisa, mas de uma mediação, em que o senhor perde contato com a coisa e passa a depender da ação do escravo. Estabelecida na fuga à objetividade da coisa, a satisfação do senhor é “apenas um dissolver (*Verschwinden*)” (Hegel, 1807: 126), ela não pode subsistir e, portanto, não conduz a consciência-de-si a sua própria verdade. O caminho

para essa verdade é feito pelo escravo. Há uma inversão, em que o senhor se torna dependente e o escravo, independente. Revela-se então aquilo que verdadeiramente transforma um homem em escravo: não é o desejo do senhor, mas a própria vida. Por sua vez, o trabalho dissociado do desejo é o impulso que conduz o homem em direção à liberdade. O movimento que tem início com o medo da morte e segue com o serviço do desejo alheio é encerrado pelo trabalho, isto é, pela ação que interfere permanentemente na vida. Enquanto trabalhador, o escravo reconhece sua capacidade criadora, abre um caminho em direção ao mundo objetivo e passa a reconhecer sua própria essência nas coisas que são fruto de seu trabalho. Ao contrário da satisfação experimentada pelo senhor, esse encontro do trabalhador consigo mesmo perdura, é objetivo. A coisa independente faz em si o que o trabalhador faz nela e o trabalho, não o desejo, alcança a verdade da consciência-de-si. O trabalho interrompe o dissolver, ele “forma” (*bildet*) o objeto (Hegel, 1807: 126).

A libertação ocorre quando o trabalhador reconhece sua capacidade de criação e se coloca como sujeito do mundo em que vive, encontrando sua verdade, seu “ser-para-si”, no “em-si” da coisa. Contudo, mesmo com o fim da separação entre sujeito e objeto, a liberdade que resulta do trabalho do escravo ainda não é histórica, seu fundamento é o pensamento do homem que se afasta da vida. Nesse ponto de vista, as tensões do espírito parecem não ter importância: “Não possuindo a realização (*Erfüllung*) da vida, a liberdade no pensamento tem por verdade apenas o *pensamento puro*; então é apenas o conceito da liberdade” (Hegel, 1807: 133). Por outro lado, o suprimir de uma dominação fundamentada na vida deve dar origem a uma “liberdade viva”, que transcende o pensamento e se manifesta objetivamente na história. Não basta, portanto, que a libertação aconteça como fim da alienação dos objetos de conhecimento pela experiência da consciência, ela precisa ocorrer como um movimento do espírito. Este é

um momento de transição no argumento de Hegel. A liberdade que significa assumir uma atitude de conhecimento que une o em-si e o para-si é, ao mesmo tempo, relação entre os homens. Ela é o conceito que se realiza na história.

Em Kant, a liberdade efetiva pertencia ao domínio do pensamento, era conquistada apesar da vida prática e reproduzia, assim, a dualidade fundamental do conhecimento. De certa forma, essa noção foi retomada por Hegel na consideração da dialética entre senhor e escravo. A libertação do escravo pelo trabalho foi apresentada, de início, como uma construção do pensamento. Entretanto, quando Hegel se referia à liberdade do pensamento, trazia como pressuposto a superação da perspectiva da consciência. Expressa naquilo que se forma através do trabalho, a liberdade do sujeito seria também objetiva, realizando-se na associação entre os homens. Seja no que se refere às discussões da teoria do conhecimento, seja em relação ao conceito de liberdade, Hegel aparentemente compreendia o isolamento da consciência representado pela filosofia kantiana como um momento ultrapassado por sua significação. Num processo que revela a unidade entre sujeito e objeto, a consciência se torna um momento da autoconstrução do espírito.

1.6.A teoria dos valores como alternativa à visão hegeliana da prática

Embora o foco dos neokantianos do sudoeste alemão fosse a epistemologia, suas críticas a Hegel estavam bastante próximas de um diálogo com a filosofia prática de Kant. Tendo um lugar tão decisivo quanto aquele cedido às questões tradicionais da teoria do conhecimento, as considerações a respeito dos limites da prática tiveram um papel importante no desenvolvimento de suas idéias sobre as ciências humanas. Era necessário dizer em que medida os valores que permitem ao homem tomar posição

diante da realidade podem ou não estar conectados com a realidade. A prática ficaria particularmente compreendida nas atitudes que não possuem relação necessária com o desenvolvimento efetivo da história. Dessa forma, repercutia na filosofia da ciência dos neokantianos o pressuposto prático da separação definitiva entre valores e realidade. Não menos do que os conceitos, os valores pertenceriam ao domínio do pensamento e, portanto, sua coerência e sua universalidade seriam afirmadas pelo pensamento e não pela realidade.

Nos textos publicados por Weber a partir de 1903, seu envolvimento com o círculo neokantiano manifestou-se tanto pela terminologia que escolheu como pelas posições que assumiu. Ele se colocou ao lado de Lask, adotando a imagem do *hiatus irrationalis*, mas acima de tudo revelou sua proximidade com Rickert. Desde então, desenhou-se em suas discussões sobre as ciências da história um posicionamento diante da filosofia de Hegel. Em particular, era preciso diferenciar duas formas de lidar com valores. Alinhado com as idéias de Rickert, Weber compreendia que os conceitos destinados à representação da história se formam através de uma “relação com valores”²⁸. Nesse ponto de vista, valores e história não estão diretamente conectados. Hegel, por sua vez, tanto quanto parecia suprimir a distinção entre conceito e realidade, simbolizava a unificação metafísica entre valores e realidade. Como tribunal do mundo, a história seria a comprovação da verdade de valores universais.

Entretanto, não é possível afirmar que Weber orientou suas conclusões a respeito da história e do esforço em conhecê-la na oposição ao legado da filosofia de Hegel. Muitos adversários foram confrontados em sua obra. Ao lado de Hegel, o materialismo marxista, a filosofia da vida e o positivismo, por exemplo. Em nenhum dos casos,

²⁸ A expressão indica a seleção da particularidade interessante em meio à multiplicidade infinita da realidade. A partir do ensaio sobre Roscher e Knies, valendo-se da terminologia de Rickert, Weber passou a usar a distinção entre “relação com valores” (*Wertbeziehung*) e “avaliação” (*Wertung*) como forma de marcar a fronteira entre ciência e julgamento prático (WL: 91).

contudo, ele se mostrou sectário. Da mesma maneira, não se pode dizer que a oposição a algum interlocutor da época, aos socialistas de cátedra, por exemplo, tenha sido o impulso decisivo para suas considerações sobre a lógica das ciências humanas. É suficiente observar a diversidade de perspectivas e autores contemporâneos criticados em seu ensaio sobre Roscher e Knies, para compreender que seus argumentos não eram dirigidos apenas pela controvérsia com os herdeiros da velha escola histórica ou com qualquer outro adversário. Mesmo assim, os pontos de vista assumidos por Weber não foram ambíguos. Ele nitidamente divergia do uso de soluções essencialistas na pesquisa da história, não importando se elas ganhavam expressão por meio de um racionalismo ou de um irracionalismo.

Até agora, a relação de Weber com o problema da irracionalidade apareceu através de sua inclusão em dois ambientes de idéias bastante distintos. Na *Associação para Política Social*, ele desenvolveu uma crítica ao irracionalismo. Rejeitava a compreensão da realidade segundo a qual a história se apresenta como reflexo de uma irracionalidade essencial. Sem superar antigas deficiências, a nova escola histórica seria marcada pela extrapolação da utilidade prática da ciência. Já no que se refere a sua participação nas discussões sugeridas pelo círculo neokantiano do sudoeste alemão, o pensamento de Weber se caracterizou pela crítica ao racionalismo. A filosofia da história, entendida como expressão consistente da perspectiva racionalista da realidade, foi apresentada como uma forma de pensar que necessariamente exclui a possibilidade do conhecimento empírico. Tomando parte nesses dois campos de discussão, Weber esboçou uma noção de irracionalidade. A percepção de que não há conexão direta entre matéria e medida se consolidou entre suas idéias quando a história passou a ser considerada pela imagem neokantiana do desenvolvimento irracional em relação a valores.

1.7.A objetividade como relação entre realidade e conceito

Em 1904, no intervalo de tempo entre os artigos sobre Roscher e Knies, Weber publicou outro texto a respeito dos problemas lógicos das ciências humanas. No breve ensaio *A “Objetividade” do Conhecimento nas Ciências Sociais e na Política Social*, tratou de questões bastante próximas daquelas que já vinha considerando em seus comentários a respeito da velha escola histórica. O contexto intelectual em que ele introduzia seu novo argumento não havia mudado. Estavam em discussão as tendências da economia política da época. Weber então se posicionava mais uma vez no ambiente da *Associação para Política Social*, mas também manifestava seu desacordo com o materialismo histórico. Escrito na ocasião em que Weber, Edgar Jaffé e Werner Sombart assumiram a edição da revista *Arquivo para Ciência Social e Política Social*, o ensaio sobre a objetividade se apresentava como uma oportunidade de responder a pergunta sobre a “tendência” dos novos editores da revista. O texto foi dividido em duas partes, das quais apenas a primeira seria verdadeiramente destinada à questão da linha editorial da revista. Weber assumia a responsabilidade pelas idéias apresentadas na segunda parte. Apesar de sugerir essa divisão, ele compôs um argumento relativamente linear em que se faz necessário ler ambas as partes em conjunto. Além disso, manifestando ou não o consenso do grupo editorial, imprimiu em todo o ensaio idéias características de sua obra. Particularmente, expressou seu interesse pelo problema neokantiano da relação entre conhecimento e valores, defendendo mais uma vez a compreensão de que o trabalho da ciência não pode ser conciliado com a produção de julgamentos práticos. Desde sua primeira parte, o ensaio sobre a objetividade é dominado pela distinção entre conhecimento empírico e juízo de valor. O horizonte da ciência é a validade universal do conhecimento e, portanto, a rejeição tanto da verdade

dogmática como da síntese filosófica. Aquilo que a investigação da realidade é capaz de definir a propósito da prática é apenas o possível, nunca o necessário: “uma ciência empírica não é capaz de ensinar a ninguém o que *deve* fazer, mas apenas o que *pode* e — circunstancialmente — o que *pretende* fazer” (WL: 151). As duas partes do ensaio trazem o mesmo interesse pelos limites práticos da ciência. Na segunda parte, entretanto, a discussão tem como pano de fundo o confronto de idéias simbolizado pelo episódio da “controvérsia metodológica”²⁹.

O nome controvérsia metodológica (*Methodenstreit*) designa uma discussão sobre o método da economia circunscrita ao fim do século XIX. Mais especificamente, refere-se a um debate entre Gustav von Schmoller, líder da *Associação para Política Social* e principal nome da nova escola histórica, e Carl Menger, que defendia uma fundamentação abstrata da ciência econômica nos moldes da economia clássica³⁰. Embora isso não tenha significado o alinhamento com um dos lados, a posição assumida por Weber se distinguiu como defesa de uma perspectiva histórica da economia³¹. Nos termos de sua afinidade com o pensamento neokantiano, ele

²⁹ Sobre a relação entre Max Weber e a controvérsia metodológica: Beiser (2011: 521-28); Burger (1976: 140-53); Cohn (2003: 99-111); Eliaeson (2002: 5-10); Hennis (1996: 119-26); Schluchter (2005a: 52-59, 2009b: 204-33); Swedberg (2000: 174-78); Tenbruck (1999a: 6-26).

³⁰ Em termos gerais, Schluchter define a controvérsia metodológica da seguinte forma: “havia duas frentes de batalha que não deveriam ser confundidas. A primeira: a economia é uma ciência ética ou não está autorizada a produzir juízos éticos? A segunda: ela atinge um conhecimento válido de maneira indutivo-descritiva ou de maneira dedutivo-analítica? A corrente histórica caminhou em ambas as frentes para a primeira alternativa, a teórica, por sua vez, para a segunda alternativa” (Schluchter, 2009b: 204). As maneiras de designar o debate marcado pelas posições de Schmoller e Menger têm variado bastante: historicismo/marginalismo, escola histórica/escola clássica, escola histórica alemã/ escola austríaca de economia, economia histórica/economia abstrata ou teórica, são alguns exemplos.

³¹ Nos comentários sobre a questão há uma tendência principal. Embora se reconheça que Weber não assume uma posição intransigente no debate, normalmente é destacada sua maior proximidade com a teoria de Menger (p. ex. Bruun, 2007: 209; Tenbruck, 1999a: 16; Cohn, 2003: 107). Poucos adotam uma posição verdadeiramente oposta e aproximam Weber da escola histórica alemã (p. ex. Kocka e Peukert, 1986: 22). Quando é enfatizada a importância da controvérsia metodológica na perspectiva metodológica de Weber, o argumento mais óbvio parece ser mesmo um destaque de sua proximidade em relação a Menger. Diante de sua oposição manifesta a Schmoller, seria difícil aproximar Weber do historicismo. Essa leitura é particularmente clara em Eliaeson (2002: 26, 48). Em termos gerais, Eliaeson concorda com Bruun e enfatiza a crítica de Weber à opinião de que a ciência deve se colocar como suporte das ações do Estado. Apesar de toda a polêmica que envolve o assunto, isso reproduz uma leitura já sugerida por Schluchter (1989: 5 ss), que reconhece o mesmo problema, situando a controvérsia metodológica em termos de um conflito entre duas perspectivas: teoria e práxis. Assim, não se trata apenas da disputa entre

compreendia a ciência da economia como uma forma de conhecimento que se interessa pela realidade³². Isso significa que seu objeto é a manifestação histórica particular que a) não deriva de uma teoria sistemática e universal e b) não serve ao objetivo de construir uma teoria sistemática e universal. Nesses termos, a visão histórica assumida por Weber se afastava tanto daquela sugerida por Menger (a) como da que Schmoller defendia (b). Ele compreendia haver no campo da investigação da economia uma deficiência crítica mais ou menos generalizada, isto é, faltava o discernimento de que, na formação de um objeto de conhecimento, a imagem da realidade é influenciada pelos interesses de quem investiga. No ensaio sobre a objetividade, Weber chamou de “naturalismo” essa tendência à abordagem irrefletida da realidade. Novamente o assunto era a confusão entre conceito e realidade que, estando presente em ambos os lados da controvérsia metodológica, remontaria a uma tradição bastante ampla. Visões racionalistas distintas, mas sobretudo a filosofia de Hegel, teriam estimulado o estabelecimento de um “dogma naturalista” (WL: 187). Embora confrontasse mais diretamente a infiltração desse dogma num contexto dominado pelo socialismo de cátedra, de um lado, e pelo

as perspectivas da teoria e da história. De acordo com Schluchter, a simpatia de Weber pelas idéias de Menger não significa um alinhamento e, mais do que isso, não significa um abandono do interesse fundamental pela história. Em vez disso, significa que Weber, embora reconhecesse a economia como uma ciência histórica, não a considerava uma ciência prática, mas uma ciência teórica.

³² Lê-se no fim do ensaio sobre a objetividade: “conhecer as conexões históricas concretas culturalmente significativas é o único fim a que servem os trabalhos de construção e crítica do conceito” (WL: 214). Em certa medida, o argumento desenvolvido aqui segue numa direção já sugerida por Marianne Weber: Weber haveria se posicionado no contexto da controvérsia metodológica basicamente pelo recurso à epistemologia de Rickert (Weber, Marianne, 1984: 323 s). A idéia de que a relação de Weber com Rickert é importante para o estudo de suas considerações sobre o método é contrária à leitura sugerida por Bruun, Eliaeson e Ringer. Mais próxima está a perspectiva desenvolvida por Schluchter em que é destacada a importância da influência de Rickert para a crítica de Weber ao naturalismo. Em última análise, a posição de Weber em relação a Menger seria orientada por essa crítica (Schluchter, 1989: 18). A aproximação entre Weber e Rickert é fundamental para a ênfase na teoria do valor. Caminhando nessa direção, trabalha-se com o pressuposto de que é importante compreender o pensamento de Weber em termos de uma teoria do valor. Isso também se aproxima da abordagem sugerida por Oakes, que tem como foco a relação entre a maneira como Weber compreende o conhecimento científico e seu posicionamento diante do problema do valor (Oakes, 1988: 145 ss). Numa crítica especialmente dirigida a Oakes, Ringer considera “impossível de aceitar” a idéia de que Rickert tenha exercido influência decisiva na maneira como Weber entendia as ciências humanas (Ringer, 2004: 59). No ano seguinte à publicação da versão em inglês do livro de Ringer, Oakes responde com o argumento de que não é possível encontrar nos textos metodológicos de Weber a unidade pretendida por Ringer: “Se os textos de Weber não fornecem solução ao problema da objetividade e não apresentam uma teoria coerente da explicação causal, não está claro como poderia ser produzida uma síntese do método weberiano” (Oakes, 1998: 303).

materialismo marxista, do outro, a perspectiva assumida por Weber era em certo sentido mais distante (quase indiferente) em relação à economia abstrata de Menger. Ele se colocava num movimento em que historicismo e materialismo apareciam como precursores. Tais correntes teriam começado a “transformar em problema o que inicialmente era perspectiva de valor” (idem), simbolizariam um impulso para o questionamento histórico e crítico dos conceitos. As diferenças que Weber então manifestava em relação a ambas indicavam uma procura por realizar algo que nelas estaria incompleto, ou ainda, realizar de forma consistente um projeto em que teriam falhado.

Assim, mesmo sem tomar partido, Weber assumiu uma posição no ambiente oferecido pela controvérsia metodológica. Desenvolvidas durante mais de uma década de discussões na *Associação para Política Social*, suas divergências com Schmoller refletiam a disputa em torno do interesse comum pela história. Estava em questão o que fazer com a herança deixada pelo pensamento de Hegel. A filosofia da história representava uma ruptura com o iluminismo em que a universalidade estática do conceito dava lugar à universalidade histórica do conceito. A exemplo do materialismo marxista, a escola histórica mantinha desde o início um diálogo decisivo com essa tradição. Roscher, Knies e depois os socialistas de cátedra, ao mesmo tempo em que pretendiam romper com a filosofia da história, seguiam por um caminho aberto por ela. A posição de Weber era fazer a ruptura perseguida, mas não concretizada, no desenvolvimento da escola histórica. Isso não significava ter que adotar a visão oposta na controvérsia metodológica. A ciência de Menger estava ligada à compreensão iluminista do conceito e, portanto, excluía o interesse pela história. Desde o século XVIII, a escola clássica procurava fixar as leis da economia, trabalhando com uma concepção atemporal da realidade. Weber questionava a necessidade de que os pontos

de vista opostos na controvérsia metodológica fossem tratados como alternativas. Em vez disso, reconheceu uma tensão entre “teoria” e “história” que, alheia à disputa entre Menger e Schmoller, não demandaria o apoio a um lado e a rejeição do outro. Seguindo a ênfase neokantiana na distinção entre geral e particular, via uma necessidade lógica na separação entre teoria e história³³. Paralelamente, distinguia duas espécies de formação de conceitos: de um lado, o desenvolvimento de “conceitos genéricos” (*Gattungsbegriffe*) para a tarefa de explicação; de outro, a construção de “conceitos genéticos” (*genetische Begriffe*) destinados à representação dos acontecimentos³⁴. Weber não deixou claro se conceitos genéricos e genéticos poderiam se relacionar na investigação da realidade. Todavia, mesmo entendendo que ambas as possibilidades fazem parte do ambiente teórico das ciências humanas, definia a abordagem da particularidade como a atividade central do conhecimento empírico da história e, com isso, indicava que este deveria ser especialmente orientado para a formação de conceitos genéticos.

Em 1902, Rickert já havia destacado essa dependência das ciências humanas em relação aos conceitos que representam a particularidade histórica. O panorama era a separação entre as ciências que têm o propósito de formular leis e aquelas que procuram conhecer a realidade. A diferença entre as espécies de conceito teria uma relação fundamental com essa distinção de propósitos. Nesse contexto, o uso de um conceito

³³ Weber afirmava: “nada é mais perigoso que a confusão entre teoria e história produzida pelos preconceitos naturalistas” (WL: 195). Swedberg chama atenção para a opinião expressa por Friedrich von Hayek de que Max Weber “foi ‘consideravelmente influenciado’ por Menger e sua separação radical entre teoria econômica e história econômica” (Swedberg, 2000: 176). O uso que Weber fez da distinção entre teoria e história pode efetivamente ter sido inspirado pela terminologia de Menger (WL: 161). Contudo, aparentemente fazia isso para se situar no contexto da controvérsia metodológica. No ensaio sobre a objetividade não há indicação clara de uma afinidade entre Weber e Menger.

³⁴ Segundo Schluchter, a oposição entre conceitos genéricos e genéticos define aquilo que Weber pretendia em relação à ciência: ruptura com o emanatismo e, em contrapartida, construção de imagens da realidade com relação a valores. Isso significaria escolha dos conceitos genéticos e rejeição definitiva dos conceitos genéricos. Por outro lado, a distinção entre teoria e história seria interna à noção de ciência mantida por Weber, não tendo relação direta com a oposição entre as duas espécies de conceitos (Schluchter, 1989: 452). Uma objeção a Schluchter pode ser feita quando se nota que Weber também colocava a distinção entre conceitos genéricos e genéticos (tipos ideais) como elementos da “infinita complexidade (*Verschlungenheit*)” das ciências humanas (WL: 205).

genérico como imagem da história é por princípio incoerente com o interesse empírico pela realidade. A história resolvida através do procedimento de generalização é uma construção caracteristicamente metafísica: “Trata-se do exemplar de um conceito genérico que representa a essência geral de um determinado estágio do processo regido por leis em que ocorre o desenvolvimento do espírito do mundo” (Rickert, 1902: 650). Também aqui, o que importa é a distinção entre o conhecimento empírico da história e a filosofia da história. No artigo sobre a objetividade, Weber exploraria a mesma perspectiva. Se a controvérsia metodológica era apenas um elemento ocasional em sua argumentação e não precisava ser resolvida, a diferença entre uma ciência fundada no critério da relação com valores e a filosofia de Hegel era determinante. Situadas nessa oposição, as ciências humanas teriam como resultado necessário o encontro entre teoria e história compreendido na formação de tipos ideais. A partir de 1904, Weber passou a usar o termo “tipo ideal” para designar a realização possível do conceito genético. Não sugeria um método, mas uma compreensão lógica das ciências humanas. Tipo ideal era para ele toda representação da realidade que ocorre através de uma construção teórica coerente. Por exemplo, na concepção da troca como evento da economia, a afirmação de que numa situação específica ocorre troca considera aquilo que é “típico” da troca, isto é, aquilo que faz sentido no ponto de vista da racionalidade econômica. Com a noção de tipo ideal, Weber se referia à formação do conceito do particular e, principalmente, chamava atenção para o afastamento entre esse conceito e a realidade, “que apenas pode ser *comparada* com ele ou relacionada a ele” (WL: 202). Assim destacava que, exceto no caso do pensamento emanatista, uma conexão teórica entre geral e particular não corresponde à relação entre conceito e realidade.

Construído em torno da pergunta sobre a importância dos valores no pensamento, o mesmo raciocínio produziu duas distinções: uma entre teoria e história, outra entre

prática e história. Em 1895, quando ressaltava pela primeira vez a separação entre matéria e medida, Weber havia observado como “os velhos tipos gerais de ideais humanos” se expressam naquilo que compõe o assunto da ciência. Já assinalava uma limitação do pensamento diante da realidade, mas ainda não tinha se apropriado da terminologia neokantiana e não fazia referência ao problema dos valores. Nessa época, a percepção do desacordo entre ideais e realidade empírica ainda não lhe apresentava a necessidade de separar conhecimento e prática. A ciência era compreendida como atividade política. Em 1904, contudo, tendo seu argumento se desenvolvido no sentido da associação de limites práticos ao conhecimento, ele dividiu a função anteriormente conferida àqueles tipos de ideais humanos entre duas espécies de idéias. Weber novamente criticava em seus contemporâneos a procura por obter “as medidas (*Maßstäbe*) de seu julgamento a partir da matéria (*Stoff*)”, mas então acrescentava outro aspecto a essa atitude: confundir medida e matéria seria o mesmo que “deixar que a ‘idéia’ no sentido de *ideal* nasça da ‘idéia’ no sentido de ‘*tipo ideal*’” (WL: 199-200). Nesse ponto de vista, a relação entre prática e história não poderia ser substituída pela relação entre teoria e história sem que perdesse seu significado prático. Uma concepção da história fundada em princípios práticos, tal como aquela que teria sido desenvolvida por Hegel, possuiria duas alternativas: excluir definitivamente o interesse empírico pela realidade ou ser suprimida por ele.

Mesmo que o confronto com a tradição da filosofia da história fosse a questão mais decisiva nesse contexto, também se destacava entre as posições assumidas por Weber uma rejeição à economia clássica. A fusão entre conhecimento e prática não parecia ocorrer apenas na metafísica emanatista, mas também na formulação de leis econômicas. Em ambos os casos, a afirmação de valores universais teria se sobreposto à investigação da realidade. Para a economia clássica, em particular, a riqueza serviria

como padrão único na avaliação prática dos acontecimentos. Weber não questionava o potencial técnico de uma ciência que se coloca no papel de auxiliar a obtenção de determinado fim. Todavia, expressava sua escolha por outra possibilidade. No ensaio sobre a objetividade, tendo se afastado da visão dos fundadores da *Associação para Política Social* de uma forma que ainda não era possível em 1895, deixou claro que não lhe interessava a perspectiva da “crítica técnica”, isto é, não lhe interessava a ciência que se orienta em questões como: “a adequação do meio a determinados fins” ou “as *consequências* que, *paralelamente* à eventual realização do fim intencionado e por causa das diversas relações entre os acontecimentos, a aplicação do meio necessário pode ter” (WL: 149-150). Nesse sentido, assim como já não compartilhava com os socialistas de cátedra o interesse por uma ciência que tem como meta o fortalecimento da nação, também não apoiava a possibilidade de conhecimento simbolizada pela economia clássica, basicamente direcionada para tarefas como a produção e a manutenção da riqueza³⁵. A visão adotada por Weber no ensaio de 1904 foi a de uma ciência que se dedica ao conhecimento objetivo da história. Além de não ter o propósito técnico característico das investigações econômicas, essa forma de conhecimento continha acima de tudo a rejeição a uma “visão de mundo” (*Weltanschauung*). Estava em questão a influência de um argumento racionalista no desenvolvimento da economia política. Desde sua origem, essa ciência seria marcada pela “fé otimista na possibilidade de racionalização teórica e prática do real” (WL: 185), surgindo como manifestação da confiança na capacidade ilimitada do pensamento para a dominação do mundo. Ao se afastar dessa perspectiva, Weber procurou um caminho que não o de substituí-la por outra visão de mundo. Particularmente, o contexto intelectual da época apresentava-lhe a alternativa de substituir o racionalismo pelo irracionalismo. Entretanto, desde que

³⁵ No discurso inaugural de 1895, mesmo com suas reservas em relação aos ideais que influem nos assuntos da ciência, Weber havia se posicionado a favor do ponto de vista da nação e contra uma economia política cujo objetivo principal seria promover o “bem-estar dos homens” (GPS: 12).

começou a escrever sobre os problemas da lógica das ciências humanas, isto é, desde que iniciou a composição de seu ensaio sobre a velha escola histórica já demonstrava sua divergência em relação a essa possibilidade. Dialogando com a filosofia neokantiana, ele desenvolveu uma visão da irracionalidade que, em vez do princípio metafísico ou da afirmação de que a realidade possui uma essência irracional, levava em conta o problema dos limites da prática e do conhecimento. Ora na forma de ideais ora na de tipos ideais, as idéias refletiriam a projeção de valores sobre a realidade e não a própria realidade.

1.8.Pressuposição transcendental e multiplicidade

No ensaio sobre a objetividade, uma imagem importante daquilo que a tensão entre conhecimento e prática significava para Weber é oferecida pela idéia de que as ciências humanas contêm uma “pressuposição transcendental” (*transzendente Voraussetzung*). Como ciências da cultura, elas seriam decisivamente orientadas pela adoção de valores e, com isso, pelo tratamento dos problemas específicos de determinadas visões de mundo. A diferença dessa forma de conhecimento em relação à procura pelas leis da realidade, estejam estas definidas na essência evidente do racionalismo ou na essência oculta do irracionalismo, não estaria, portanto, no princípio de que a compreensão da realidade produzida por ela não tem ligação com visões de mundo. Em vez disso, a particularidade das ciências da cultura seria estabelecida por uma maneira de entender a influência das visões de mundo no conhecimento. As idéias que eram consideradas como a própria realidade nas construções emanatistas do racionalismo e do irracionalismo, seriam introduzidas na perspectiva da cultura com a forma de escolhas. Weber então associava a noção de ciência da cultura a uma

pressuposição transcendental, sobre a qual afirmava: “*não* é porventura que julguemos *valiosa* uma ‘cultura’, seja ela determinada ou qualquer uma em geral, mas que nós sejamos *homens* de cultura (*Kulturmenschen*), dotados da capacidade e da vontade de tomar *posição* no mundo e emprestar um *sentido* a ele” (WL: 180) ³⁶. Assim, num quadro em que se apresenta a necessidade de escolher entre idéias que dão sentido ao mundo, Weber ressaltava a limitação prática dos pontos de vista presentes no conhecimento empírico. Como atitude que tem origem numa escolha particular, a conexão da ciência com uma idéia específica, isto é, o interesse mantido pela ciência, coloca-se necessariamente como um desvio em relação à realidade³⁷. Aquilo que pertence ao campo da prática e que influi no conhecimento é exposto em seu caráter

³⁶ Há uma polarização entre as leituras da passagem. Por um lado: “deve-se ler a conhecida passagem do artigo sobre a objetividade, não em termos de uma filosofia transcendental, mas até certo ponto em termos de uma prática de vida, mas também se tem dito: antropologicamente” (Schluchter, 2005b: 36). Por outro lado: “a passagem procura enfatizar que a história (no sentido lógico) depende de duas condições: 1) que o historiador é um ser humano e, portanto, supostamente apto a definir um aspecto de valor, a assumir um interesse em seu assunto; e 2) que o objeto de pesquisa inclui seres humanos supostamente capazes de assumir uma orientação por valores no mundo que os cerca. O fato de que as duas condições fundem-se em uma na expressão ‘nós’ usada por Weber está de acordo com a relutância de Weber em distinguir entre o nível do objeto e o nível da pesquisa” (Bruun, 2007: 25). A Polêmica criada por Bruun em torno da interpretação do problema da pressuposição transcendental tem como principal referência a opinião de Dieter Henrich: “Essa distinção lógica [ciências da natureza/ da cultura] tem, contudo, seu fundamento numa determinação antropológica do ser humano que se contrapõe à determinação da natureza: o homem é essencialmente capaz de julgar. Ele tem a tendência necessária à realização de sua razão na cultura” (Henrich, 1952: 83). Schluchter assume sua proximidade com Henrich nesse ponto (Schluchter, 1980: 242 n.11). Próximo disso também está Rossi, que usa o argumento para apresentar os primeiros traços do distanciamento entre Weber e Rickert: “O ponto de referência é o homem, e não o sistema de valores universais, que possui uma existência que transcende a realidade empírica” (Rossi, 1987: 30). Schnädelbach também observa no problema da pressuposição transcendental o distanciamento de Weber em relação a Rickert, mas isso então é apresentado como “uma concessão à concorrência hermenêutica, isto é, uma concessão a Dilthey e sua escola” (Schnädelbach, 2003: 108). Mais distante, mas ainda considerando o homem como ponto de referência, está Burger: “Essa espécie de formação conceitual é, portanto, ‘antropomórfica’” (Burger, 1976: 80). Assim, Burger relaciona a noção de pressuposição transcendental a um trecho do primeiro ensaio de Weber sobre Knies: “Portanto, o ‘ponto de referência’ é sempre, num sentido específico, ‘antropocêntrico’” (WL: 83). No mesmo sentido caminha Hennis quando afirma que as ciências da cultura, conforme compreendidas por Weber, trazem “uma disposição interna de pressupor a capacidade de juízo dos homens de cultura” (Hennis, 1996:105-06).

³⁷ Num dos retratos que Karl Jaspers compôs em memória de Weber parece ressoar a crítica hegeliana ao medo da verdade: “Ele desejou conhecer e ao mesmo tempo expor os limites do conhecimento (...) ele, portanto, tinha um ilimitado medo do real, que nunca é reconhecido enquanto tal — mas apenas relativamente” (Jaspers, 1989: 84-85).

prático, isto é, surge como aquilo que possui apenas validade limitada e que, portanto, está logicamente distinto de toda afirmação universal que a ciência pode produzir³⁸.

O uso do termo “pressuposição transcendental” é uma referência direta à filosofia kantiana³⁹. Ele aparece algumas vezes na *Crítica da Razão Pura*, principalmente na seção dedicada à dialética transcendental⁴⁰. Em particular, a expressão ganha importância epistemológica no texto de Kant quando associada ao problema do uso empírico da razão⁴¹. O conhecimento empírico tratado como possibilidade do pensamento não tem relação com um conhecimento a respeito da essência: “admitindo uma essência divina, não possuo qualquer conceito seja da possibilidade interior de sua mais completa perfeição seja da necessidade de sua existência (*Dasein*), mas posso elaborar satisfatoriamente todas as outras questões, que se referem ao que ocorre por acaso” (Kant, 1998: B 703-704). Nesse contexto, mesmo incapaz de formar uma idéia verdadeira da essência, a razão pode se valer da imagem de algo que transcende seu domínio e, dessa maneira, compor uma unidade empírica coerente. Há nisso uma noção de objetividade: no conhecimento empírico, a razão assume um “interesse especulativo”

³⁸ Próximo daquilo que Rickert havia sugerido ao se referir às ciências da história como busca pela “representação que vale para todos”, Weber afirmaria: “Não se pode questionar que as idéias de valor são ‘subjettivas’. (...) Mas *não* resulta disso que a *pesquisa* nas ciências da cultura possa alcançar apenas *resultados* ‘subjettivos’, no sentido de algo que vale para uns e não vale para outros” (WL: 183-4).

³⁹ Num artigo sobre a relação entre Weber e Freud, Strong afirma: “o termo ‘pressuposição transcendental’ deriva diretamente da filosofia crítica kantiana” (Strong, 1991: 329), mas não desenvolve o assunto. Em sua crítica a Schluchter, Bruun rejeita a possibilidade de relação entre Weber e Kant, tomando uma posição a partir da leitura do ensaio de Weber sobre Stammler: “esta leitura é sustentada pela própria explicação de Weber, em *Stammler*, sobre o conceito de “forma’ transcendental’ como ‘pressuposição *lógica* da experiência’ (...) esse é o único outro momento na obra de Weber em que ele emprega o termo ‘transcendental’: ele obviamente não gosta de suas conotações filosóficas neokantianas” (Bruun, 2007: 25 n. 117). Entretanto, a crítica de Weber a Stammler não pode ser considerada uma crítica ao pensamento neokantiano. Em vez disso, contém a afirmação de que Stammler, que se considerava neokantiano, não entendeu Kant. Isso ocorre no exemplo: “É uma falha infantil sem desculpas *quando* alguém que, como St[ammler], tem a pretensão de ser um ‘teórico do conhecimento’ e quer fundamentar-se em Kant eleva ‘axiomas’, isto é, proposições que ‘simplificam’ a experiência, ao nível de uma ‘categoria’” (WL: 309).

⁴⁰ Em 1781, além de estar presente na *Dialética Transcendental*, o termo aparecia uma vez na *Analítica Transcendental*. Na versão de 1787, seu uso está restrito à *Dialética Transcendental* (Kant, 1998: A 107, B 600, B 679 e B 706).

⁴¹ A rigor, quando se referia ao uso empírico da razão, Kant tratava do conhecimento sobre a natureza. Na *Crítica da Razão Pura* não há uma filosofia das ciências humanas. Contudo, Kant não excluiu a possibilidade de uma abordagem empírica da ação humana. Esta é sugerida no momento em que a antropologia é fixada na perspectiva da causalidade natural (Kant, 1998: B 577-578).

e através dele coloca “seus objetos em um todo completo”. Diferenciam-se duas formas de pressuposição: “Posso ter fundamento suficiente para supor algo de forma relativa (*suppositio relativa*), sem estar autorizado a supor algo de forma inequívoca (*suppositio absoluta*)” (Kant, 1998: B 704). A possibilidade do conhecimento empírico é assegurada unicamente pela pressuposição relativa. Isso significa que a construção do objeto depende da construção da própria idéia como objeto. Assim como a unidade empírica, as idéias em que ela se fundamenta não refletem um conhecimento absoluto. Como imagens daquilo que transcende e regula o pensamento, ou ainda como representações da essência, elas ganham a função da “pressuposição transcendental”, que é “oferecer o substrato da unidade empírica mais extensa possível” (Kant, 1998: B 706). Nesses termos, Kant apresentava o mundo empírico, ou o “mundo sensível” (*Sinnenwelt*), como um “múltiplo” (*Mannigfaltig*) que somente ganha objetividade quando unificado pelo interesse especulativo. Entendia por pressuposição transcendental a representação objetiva da essência que se emprega na construção do objeto de conhecimento, isto é, a idéia que fundamenta a unidade do mundo sensível e que, portanto, é necessária ao conhecimento empírico.

A noção kantiana de pressuposição transcendental sugere uma discussão exclusivamente epistemológica sobre limites e condições do conhecimento. A imagem da ciência então desenvolvida se orienta na separação entre essência e mundo sensível. Identifica-se entre os limites do conhecimento empírico uma inacessibilidade da essência. Por outro lado, sendo o mundo sensível compreendido como o múltiplo, isto é, como aquilo que não tem significado uniforme e evidente, a possibilidade de que ele se torne objeto de conhecimento pressupõe uma intervenção do pensamento. Este não pode ser o pensamento metafísico, que lida com a pressuposição absoluta da essência, sendo tratado, em vez disso, como um interesse especulativo, que se expressa unicamente

como pressuposição relativa. Nessa situação, as idéias refletidas nos objetos do conhecimento empírico ganham evidência, não porque são verdadeiras, mas porque dão coerência ao múltiplo. A necessidade estabelecida pelas idéias no campo do conhecimento empírico não tem relação com o que significa a necessidade no campo da essência. Ao adotar a imagem da pressuposição transcendental, Weber expôs uma afinidade entre sua maneira de compreender o problema da objetividade científica e a perspectiva epistemológica aberta por Kant. Bastante próximo de uma teoria do conhecimento em que se separam a *suppositio relativa* e a *suppositio absoluta*, ele discernia na formação do objeto das ciências da cultura a projeção de “interesses culturais” (*Kulturinteressen*) sobre a realidade. A multiplicidade também aparece em seu argumento como a característica mais decisiva do mundo empírico. Confere-se ao objeto a importância de um recorte na “infinitude desprovida de sentido dos acontecimentos no mundo” (WL: 180). Mesmo demonstrando essa afinidade direta com a teoria do conhecimento desenvolvida por Kant, a visão da ciência mantida por Weber assumiu questões próprias da epistemologia neokantiana na medida em que foi associada ao problema da “vida cultural”. Usada algumas vezes por Weber no ensaio sobre a objetividade, a noção de vida cultural é característica das contribuições de Rickert para a filosofia das ciências humanas. Numa aula publicada pela primeira vez em 1899 sob o título *Ciência da Cultura e Ciência da Natureza*, Rickert se referia à investigação da vida cultural como herdeira da filosofia idealista. Mais especificamente, entendia que ela ocupava um lugar preparado pela tradição das ciências do espírito: “o que antes se chamava vida do espírito, hoje se chama vida cultural histórica” (Rickert, 1926: 100). Em relação àquilo que Kant afirmava a propósito do uso empírico da razão, a perspectiva da ciência interessada pela cultura representou mais do que o simples ajustamento de uma filosofia das ciências da natureza ao caso das ciências humanas. Ao

tomar como foco o ponto de vista da cultura, o pensamento neokantiano introduziu nas discussões sobre o conhecimento empírico uma consideração da prática, seguindo um caminho que não estava previsto na *Crítica da Razão Pura*.

No ensaio sobre a objetividade, Weber realizava o mesmo movimento ao definir a pressuposição transcendental das ciências da cultura. O significado epistemológico da prática aparecia na afirmação de que o conhecimento sobre a cultura é feito por homens de cultura. Nesse contexto, a atitude de tomar posição e escolher entre visões de mundo é aquilo que confere ao mundo empírico uma importância cultural. Antes de se tornar objeto de interesse científico, a cultura é um problema prático, ou seja, é objeto de julgamento. Observada essa origem do interesse pela cultura, seria necessário enfatizar que conhecer não é o mesmo que julgar. As ciências da cultura refletem o posicionamento prático dos homens de cultura, encontram objetos na multiplicidade infinita do mundo através do que nele se julga positivo ou negativo. Contudo, não constroem elas próprias juízos de valor. O conhecimento da realidade se sustenta na procura por uma verdade independente da prática. Assim como sugeria a filosofia neokantiana, Weber isolava a prática na esfera do pensamento. Com isso, revelava uma visão a respeito das idéias diferente daquela que Kant havia desenvolvido na discussão do uso empírico da razão. Weber conferia às idéias que fundamentam a objetividade o caráter de “idéias de valor”⁴² (políticas, religiosas, estéticas etc.), enquanto Kant dava a elas a forma de “idéias reguladoras” (alma, mundo e Deus). A distinção lógica mais importante para as ciências da cultura não seria, portanto, aquela entre o que é empírico e o que é essência, mas uma distinção entre o empírico e o normativo. Assim, uma construção teórica fundamental para o conhecimento coerente dos fatos (tipo ideal) não

⁴² Weber afirmava estar se valendo da linguagem usada pelos lógicos modernos. No caso, referia-se particularmente aos neokantianos do sudoeste alemão. Whimster considera a possibilidade de que Weber tenha substituído a expressão *Kulturwerthe*, efetivamente usada por Rickert, pela expressão *Wertideen* (Whimster, 2007: 107).

pode ser confundida com a formulação de um princípio normativo a ser perseguido ou justificado (ideal). A origem dessa confusão, em que a ciência da cultura seria atravessada pela crença de que “pontos de vista” podem ser “extraídos da própria matéria”, estava para Weber numa ilusão: não perceber que a posição prática aparentemente emanada pela realidade é, na verdade, um interesse introduzido no objeto no momento de sua construção, ou seja, são as “idéias de valor” que orientam um recorte “na infinidade absoluta” (WL: 181).

A visão da objetividade que Weber mantinha no ensaio de 1904 era, portanto, direcionada pela compreensão de que o conhecimento da cultura depende de uma unidade conceitual. Não podendo ser inteiramente abrangida pelo pensamento, a realidade era definida como “uma multiplicidade absolutamente infinita de acontecimentos que sucessivamente e simultaneamente surgem e desaparecem” (WL: 171). A tensão entre pensamento e realidade se esclarecia ao ganhar a forma de uma tensão entre unidade e multiplicidade. Estava em questão a possibilidade do conhecimento como uso empírico da razão. Adotando noções desenvolvidas por Kant, Weber reduzia o campo em que as idéias são válidas à manifestação de interesses empíricos. Através da imagem do múltiplo, destacava o caráter irracional da realidade, isto é, representava o mundo empírico como domínio que não reflete uma orientação essencial. Mas, entendendo as idéias como posições que se tomam com base em valores, conferia à irracionalidade da realidade o significado específico de uma ausência de orientação prática. Não há no texto de Weber uma preocupação em esclarecer os fundamentos da afirmação de que o real é múltiplo. O que aparentemente ocorre é a apropriação de uma perspectiva desenvolvida por Kant e difundida pelos neokantianos. Questões a propósito do significado da noção de múltiplo remontam ao debate sobre a relação entre entendimento e intuição na *Crítica da Razão Pura* e não parecem ter

merecido a atenção de Weber. A oposição entre a unidade pensada e a multiplicidade empírica não serve, portanto, como definição daquilo que ele compreendia por irracionalidade. Aliás, assim como ocorre nos artigos sobre Roscher e Knies, o ensaio sobre a objetividade não traz essa definição.

Mesmo sem aparecer através de um conceito, a noção de irracionalidade estava presente no ensaio de 1904 sob a forma da separação entre valores e realidade. Embora partisse do panorama oferecido pela filosofia neokantiana, Weber já manifestava um interesse próprio pela tensão entre conhecimento e prática. Além dos elementos que havia buscado na discussão filosófica, conferia ao assunto um significado histórico. As ações fundamentais do homem de cultura, isto é, assumir posição e dar sentido ao mundo, foram associadas à representação de uma época. Apresentou-se, dessa maneira, uma alternativa ao tratamento epistemológico do problema do valor: “O destino de uma época cultural que provou da árvore do conhecimento é ter que saber que não podemos alcançar o *sentido* do que ocorre no mundo a partir de sua investigação, (...), quer dizer, ciências empíricas não podem produzir ‘visões de mundo’” (WL: 154). A percepção de um intervalo entre matéria e medida era então identificada como característica de uma época. Weber sugeria uma imagem do presente, ligando a ela a necessidade de atribuir limites práticos ao conhecimento. Ao mesmo tempo, acrescentava ao “destino” dessa época um discernimento particular em relação à prática: “ter que saber que o mais alto ideal, que mais fortemente nos move, está sempre em luta com outros ideais, que são tão sagrados para outras pessoas como nosso ideal é para nós” (idem). Assim, como resultado do conhecimento alcançado num momento específico da história, a distinção entre empírico e normativo é combinada com o argumento de que existe um conflito entre os ideais importantes para a ação. Nessa circunstância, a definição de princípios que permitam o julgamento prático do mundo é algo que depende unicamente de

posicionamento individual: determinado ideal só é valido porque foi escolhido. Apenas no âmbito dessa escolha ele é mais verdadeiro que os outros. A época a que Weber se referia apresentava um conteúdo crítico: o mesmo pensamento que assume a afirmação intransigente de uma norma reconhece os limites daquilo que afirma, isto é, compreende a norma como prática pensada.

2. Destino

O capítulo tem como assunto central a compreensão da prática que Weber associava à representação de sua época. O quadro é montado a partir de uma combinação entre suas idéias sobre a ciência, seus estudos sobre religião e, finalmente, sua visão da política.

2.1. Neutralidade de valores

Muitos dos problemas sugeridos em seus primeiros ensaios sobre a lógica das ciências humanas continuariam a ser discutidos por Weber em trabalhos posteriores. Isso ocorreu em diferentes partes de sua obra. De forma mais clara nos textos que dedicou à crítica da produção contemporânea sobre o método científico, mas também nas investigações históricas e sociológicas. Particularmente no que se refere ao problema da distinção entre matéria e medida, sua palavra final foi o ensaio *O Sentido da “Neutralidade de Valores” das Ciências Sociológicas e Econômicas*. Publicado em 1917, o texto está claramente inserido no contexto das discussões da *Associação para Política Social*. Ele foi composto a partir de um manuscrito de 1913 que Weber havia produzido especificamente para um debate da associação. Conhecido como a *Werturteilsdiskussion* (discussão dos juízos de valor), o debate ocorreu em 5 de janeiro de 1914 e teve Weber como principal personagem. Tendo apenas o apoio de Werner Sombart⁴³, ele apresentou em termos definitivos sua oposição aos socialistas de cátedra. Seu ponto de vista já era bastante conhecido entre os membros da associação⁴⁴, mas a reunião de 1914 trouxe seu esforço mais significativo na luta contra a forte rejeição das idéias que há muito tempo defendia. Nesse ambiente particular, foi introduzida a noção de “neutralidade de valores” (*Wertfreiheit*). O significado que Weber conferia ao termo derivava daquilo que já havia sido exposto por ocasião do ensaio sobre a objetividade. Desde 1904, compreendia que o pensamento forma objetos de conhecimento apenas

⁴³ Sobre o encontro em que se discutiu a questão dos juízos de valor, Boese escreveu: “Da velha geração apenas Thiel e Sering interviram na discussão. O próprio Schmoller se conteve inteiramente. Que esses não compartilhavam a posição de Max Weber ou mesmo numa medida aparentemente razoável se afastavam dela, é uma coisa óbvia. Mas também junto às gerações mais jovens a tese de Max Weber encontrou ou uma aceitação muito pequena ou uma completa rejeição” (Boese, 1939: 148). Mais considerações sobre o texto de 1913 (Hennis, 1996: 163; Schluchter, 2009a: 85-6).

⁴⁴ Em outubro de 1911, no discurso de abertura de outro encontro realizado pela *Associação para Política Social*, Schmoller já se manifestava em relação à perspectiva sugerida por Weber: “Se pretendemos tornar nossos debates incrivelmente enfadonhos e insignificantes então podemos nos agarrar ao objetivo de reprimir todos os juízos de valor aqui” (Lotz et al., 1912: 4).

quando aplica seus interesses específicos, isto é, quando idéias de valor dizem o que é importante na multiplicidade do mundo empírico. Nessa perspectiva, a ciência somente é capaz de ser neutra em relação a valores quando distingue valor e realidade. Os valores não deixam de ser necessários à representação da realidade, apenas são definidos como expressão do pensamento. Com isso, Weber marcava a diferença entre sua noção de neutralidade e aquela que se sugeria na forma de um conhecimento puro da realidade. Justificada nesse ideal de conhecimento, uma condenação ostensiva dos juízos políticos característicos da escola histórica tal como a que havia ocorrido no episódio da controvérsia metodológica poderia esconder a atuação de “poderosos círculos de interesse” (WL: 495). Ele então procurava distanciar sua defesa da neutralidade de um quadro em que a censura à afirmação de necessidades políticas estava ligada ao fortalecimento de interesses econômicos.

No ensaio de 1917, Weber se esforçou em resguardar a separação entre matéria e medida do confronto de opiniões. Não somente afirmava que a exigência de neutralidade da ciência independe completamente de se aceitar ou não uma “teoria do valor” (WL: 508-09), mas também que a separação entre ciência e juízo de valor é um problema “puramente lógico”⁴⁵. Sugerida em 1904 por meio da metáfora da árvore do conhecimento, a preocupação com os limites práticos do pensamento era então deslocada da epistemologia para a pergunta sobre as atribuições da atividade de professor. Weber distinguia duas categorias de problemas: aqueles que estão fadados ao debate sem solução e aqueles que podem ser definitivamente solucionados. Como um princípio lógico, a neutralidade de valores estaria no grupo das soluções definitivas.

⁴⁵ Pode-se questionar em que medida isso significa uma aproximação entre Weber e o positivismo. Beiser, por exemplo, mesmo reconhecendo a importância da tradição historicista alemã para Weber, afirma: “concordava com a tradição positivista sobre a necessidade de completa objetividade e a necessidade de separar valores e estudo científico. Mesmo acreditando que os valores eram necessários para determinar os fins e limites de uma investigação, ele insistia que esta estivesse fundada em normas estritamente lógicas” (Beiser, 2011: 514).

Entretanto, mesmo dedicado à elucidação desse princípio lógico, o ensaio de 1917 é marcado pelo tratamento de um problema da categoria dos que não têm solução: se o professor deve ou não usar seu trabalho como oportunidade para difundir idéias pessoais. Ao se concentrar nesse problema, Weber admitia estar entrando num debate entre posições fundadas em valores. Unicamente no campo desse debate, mantinha uma caracterização prática de sua época como aquela sugerida no ensaio sobre a objetividade. Entendia que a opinião dos fundadores da *Associação para Política Social*, isto é, a defesa de uma ciência orientada para a atividade política e, nesse panorama, a idéia de que a atividade do professor está inserida no debate de visões de mundo, era o reflexo de uma época passada: “40 anos atrás estava difundida no círculo intelectual de nossa disciplina a crença de que, no âmbito das avaliações prático-políticas, só uma entre as posições possíveis deveria ser *eticamente* correta” (WL: 492). A situação de sua época seria diferente. O sentimento de que nenhum ideal se sobressai em relação aos demais toma o lugar daquela crença do passado. Nessa circunstância, outra justificativa para se colocar a formulação de juízos de valor entre as tarefas do professor resulta de um “desenvolvimento inevitável”. Em vez de uma “exigência ética” que recai sobre todos, tem lugar um “buquê colorido de ‘avaliações culturais’” (WL: 492). Isso significa que o cultivo da visão pessoal, isto é, o cultivo de uma personalidade que deve imprimir seu caráter único em todas as atividades do indivíduo, substitui os ideais da comunidade, estabelecendo-se como elemento responsável pela unificação da prática. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que reafirmava sua ruptura com a economia política dos fundadores da associação, Weber criticava a inclinação dos novos representantes da escola histórica para unir ao legado de seus antecessores um culto à personalidade. Contra essa opinião, lançou mão de uma teoria do valor segundo a qual a unidade que o pensamento confere à prática não pertence às pessoas, mas às

idéias em que elas se orientam. Em outras palavras, as pessoas não criam o sentido a que relacionam seu trabalho cotidiano, mas se comprometem com um sentido provido pela história. Portanto, não há uma demanda de originalidade, mas uma demanda de cumprimento do dever ou, como sugeria Weber, trata-se de “destino”.

Logo no início do ensaio sobre a neutralidade de valores distinguem-se duas possibilidades: ou se acredita que a universidade tem o papel de “moldar os homens” (*Menschen zu Prägen*), ou se acredita que ela está limitada à “educação profissional” (*fachmäßige Schulung*) (WL: 491). Através dessa distinção, definia-se a posição de Weber no debate sobre as atribuições do professor. Ele ressaltava a importância do trabalho de educar os jovens para o cumprimento de uma profissão e se afastava, com isso, daquela idéia de ciência com finalidades políticas que havia defendido em 1895 e que, duas décadas mais tarde, ainda caracterizava a escola histórica alemã. Sendo inicialmente usada para definir uma alternativa à perspectiva ética de Schmoller, a idéia de profissão ganharia um significado específico quando confrontada com a de personalidade. Weber via ambas as noções como possíveis respostas ao problema prático posicionado no centro de sua representação do presente: elas responderiam à procura de sua época pelo sentido do mundo, isto é, pareciam lidar com aquela certeza de que um ideal não contém mais verdade que qualquer outro e, conseqüentemente, participa de um conflito por legitimidade. Nessa situação, diferenciam-se duas visões da prática. No ponto de vista da personalidade, as idéias são propriedade da pessoa, surgem como expressão de uma individualidade. Conseqüentemente, o conflito de ideais reproduz a diferença entre as pessoas. Já no caso da profissão, a pessoa é dominada pelas idéias; a escolha individual não elimina o destino: “Em qualquer tarefa *profissional (beruflichen)*, a *causa (Sache)* exige seu direito e deve ser executada de acordo com suas próprias leis” (WL: 494). O conflito de ideais é uma questão histórica.

A maneira como Weber entendia sua época é particularmente elucidada pela réplica a uma opinião que circularia entre seus opositores no debate sobre a questão dos juízos de valor. Ele creditava a Schmoller a afirmação de que: “o defensor da ‘neutralidade de valores’ das disciplinas empíricas poderia reconhecer apenas verdades éticas ‘formais’ (no sentido da *Crítica da Razão Prática*)” (WL: 504). Seria equivalente dizer que uma ciência sem conteúdo está necessariamente conectada a uma ética sem conteúdo. A resposta de Weber a essa afirmação teve dois desdobramentos. Primeiro, ele questionou a atribuição de um caráter vazio àquilo que se entendia como máxima formal. Segundo, procurou delinear qual perspectiva prática poderia ser efetivamente reconhecida pelo ponto de vista da neutralidade de valores. Mesmo sem pressupor uma ética, atitudes aparentemente desprovidas de conteúdo de valor como aquela compreendida na expressão “tratar o outro ‘apenas como meio’” (WL: 506)⁴⁶ poderiam significar a afirmação de um ideal, podendo a rejeição ou a indiferença em relação ao “sagrado” ter tanto conteúdo quanto o respeito a uma “lei moral”. A opinião de Schmoller seria condicionada por uma visão da prática em que a medida para julgamento da realidade é exclusivamente oferecida pela fundamentação ética das ações. Tendo em consideração a possibilidade de um conhecimento empírico da ação, Weber argumentava que a ciência é incapaz de produzir conclusões sobre a dignidade dos ideais. A partir disso, sugeria que apenas uma forma de compreensão da prática poderia ser realizada quando se toma o ponto de vista do conhecimento livre de valores. Referindo-se a um contexto em que claramente não há unidade das ações em torno de um ideal, afirmava: “Qualquer consideração empírica desse estado de coisas levaria, como o velho Mill observou, ao reconhecimento do politeísmo absoluto como a única

⁴⁶ Weber se referia a uma discussão sugerida por Kant na *Crítica da Razão Prática*: “A lei moral é *sagrada* (inviolável), o homem certamente não é sagrado, mas a *humanidade* em sua pessoa deve ser sagrada para ele. Em relação à criação divina pode tudo aquilo que quer e que é capaz, até mesmo fazer uso dela *meramente como meio*; apenas o homem, e com ele a criação racional, é *fim em si mesmo*” (Kant, 1788: 155-156).

metafísica satisfatória” (WL: 507). Weber aludia à argumentação de John Stuart Mill em seus ensaios sobre religião publicados em 1874. Na edição póstuma, particularmente no ensaio dedicado aos fundamentos do teísmo, encontra-se uma discussão sobre a relação entre a ciência e o esforço de justificação do monoteísmo. O politeísmo era para Mill uma forma de pensar caracteristicamente pré-científica, ou “natural”. Estaria presente na atitude de quem, não tendo evidência empírica sobre as causas daquilo que observa, associa vontades ocultas aos acontecimentos. O monoteísmo, por sua vez, com a idéia de que todo o universo é criação de uma única vontade, seria a visão religiosa mais característica de uma época em que a explicação da natureza é realizada pelo pensamento científico. Diante disso, Mill questionava se as afirmações centrais do monoteísmo poderiam ser sustentadas cientificamente. Seu ponto de partida era a consistência da crença no Deus criador. Compreendia que nada daquilo que a ciência é capaz de provar contradiz a afirmação de que tudo foi criado por uma vontade essencial. Restava saber se a ciência poderia dizer alguma coisa a favor da crença em Deus. Mill colocou à prova alguns argumentos. Inicialmente, questionou a atribuição de uma causa primeira ao universo. Não somente lhe parecia inexistir fundamento empírico para a crença nesse momento inicial, como destacava haver na observação da experiência uma tendência à regressão causal infinita. O argumento mais decisivo a ser posto em questão estaria, contudo, na afirmação de que a natureza apresenta “marcas do desígnio”. Diferente do argumento da causa primeira, este seria efetivamente fundado na experiência. Apesar de reconhecer essa dimensão empírica do problema do desígnio, Mill fazia uma objeção: “A evidência do desígnio na criação nunca pode alcançar o nível da indução direta; equivale apenas ao gênero inferior de evidência indutiva chamado analogia” (Mill, 1874: 168). Trata-se de uma analogia entre o que é racional do ponto de vista do homem e uma aparente racionalidade da natureza, indicando-se a

possibilidade de um desígnio na constituição das coisas. A importância empírica desse argumento estaria na associação entre a origem dos arranjos observados na natureza e sua finalidade: por exemplo, o olho que tem a configuração necessária para ver. Apesar de qualquer concessão relativa como a que fazia diante da noção de desígnio, a discussão de Mill sobre o teísmo orientou-se pela idéia de que a ciência não é capaz de produzir provas, não apenas contra, mas também a favor da crença em Deus. Concluía-se: “a atitude racional do pensamento em relação ao sobrenatural seja na religião natural [politeísmo] ou na religião revelada [monoteísmo], é aquela do ceticismo enquanto distinto da crença, por um lado, e do ateísmo, por outro” (Mill, 1874: 242). Nesses termos, diante das necessidades da religião o conhecimento científico é em geral inconclusivo, ele não refuta nem justifica determinada crença, esteja ela voltada para um único Deus ou não. A conclusão central a que chegava Mill era a de que o estudo da experiência tem muito pouco a acrescentar à consistência de uma crença monoteísta (referia-se particularmente ao cristianismo). Em relação ao politeísmo, que não era o foco de sua discussão, limitava-se a apontar uma dificuldade aparentemente intransponível de se conciliar essa forma de crença com a idéia característica do pensamento científico de que o universo é governado por leis. Nada disso sugere a compreensão de que o conhecimento da experiência produziria alguma simpatia pelo politeísmo, ou mesmo que tivesse menos evidências contra ele do que teria contra o monoteísmo. Assim, quando Weber usava a noção de politeísmo, aparentemente não aproveitava as conclusões a que Mill havia chegado, mas expressava suas próprias idéias. Aquele politeísmo absoluto a que se referia não era uma “religião natural”, mas uma visão da prática a partir da qual formava uma imagem de sua época. Tratava-se então de um desdobramento da metáfora sugerida em 1904 para ilustrar a situação em que o homem, assumindo o ponto de vista da cultura, toma consciência de um conflito

que envolve suas escolhas mais importantes. O reconhecimento do politeísmo absoluto pelo pensamento empírico era a versão de Weber para a imagem bíblica da árvore do conhecimento do bem e do mal. Evitando uma perspectiva relativista, ele definia o conflito de valores como uma situação em que existe a necessidade de uma “escolha entre ‘Deus’ e o ‘diabo’” (WL: 507). Também não falava em nome de um moralismo cristão no sentido de propor uma alternativa entre fazer o bem ou fazer o mal. No contexto sugerido, Deus e diabo representam os ideais que não se misturam, independente de que estejam ou não relacionados com a afirmação ou a negação de uma religiosidade particular. O foco é a ação do homem de cultura.

Weber completaria sua noção de politeísmo com uma imagem que, embora não pertencesse ao paganismo em seu sentido estrito, apontava para uma conexão entre as questões do presente, isto é, da época vivida pelo homem de cultura, e as idéias religiosas da antiguidade clássica. O “fruto da árvore do conhecimento” seria a necessidade de reconhecer uma situação prática: “cada ação importante e, em última análise, a vida como um todo (...) significa uma cadeia de decisões últimas através da qual a alma, como em Platão, escolhe seu destino, isto é, o sentido de seu fazer e ser” (WL: 507-08). Assim, mesmo tendo usado inicialmente a imagem judaico-cristã da tensão entre Deus (*Gott*) e diabo (*Teufel*), Weber definia a situação dos valores no politeísmo absoluto através da metáfora do demônio pagão (*Dämon*). O fato de ter recorrido particularmente a um argumento da *República* de Platão é significativo. Na passagem mencionada por ele, a noção de *Dämon* é retirada de seu sentido original, perdendo a importância que a religiosidade pagã tradicionalmente lhe conferia. O último diálogo da *República* traz a visão de Sócrates sobre a transmigração das almas. No episódio, ele narra a história de um homem que, tendo morrido na guerra, ressuscita após doze dias e expõe os acontecimentos que havia testemunhado no mundo dos

mortos. Entre as situações descritas está o momento em que aqueles que vão voltar à vida escolhem seu próximo destino. A eles é dito: “O demônio não lhes será entregue (*erloosen*), mas vocês escolherão o demônio. (...). A virtude não tem senhor, cada um de vocês terá mais ou menos à medida que a dignifica ou desdenha. A culpa é de quem escolhe. Deus é inocente” (Platão, 1870: 473-474)⁴⁷. Nessa perspectiva, o demônio não é mais a entidade natural do animismo. Em vez disso, aparece como “caminho da vida” (*Lebensbahn*) em que deve “necessariamente persistir” aquele que o escolheu (idem). A expressão *Dämon* tem, portanto, o significado de destino, mas não o de desígnio. Nela está indicada uma questão humana, isto é, algo que se distingue tanto do natural, quanto do divino. Weber recuperava essa perspectiva ao definir sua idéia de politeísmo. Desde 1904, quando sugeriu pela primeira vez uma conexão entre o conhecimento empírico da cultura e o reconhecimento do conflito entre valores, apontava a necessidade de escolha do destino como problema prático característico de sua época. Na discussão sobre a neutralidade de valores das ciências humanas, a separação lógica entre matéria e medida era colocada ao lado de uma teoria do valor. O confinamento da prática no campo das possibilidades do pensamento tinha dois lados: significava, ao mesmo tempo, que a verdade alcançada pela ciência não é a afirmação ou a negação de um valor e que, no contexto do conflito entre valores, a escolha individual e consciente é a única possibilidade de definição do necessário.

⁴⁷ Em versões para o português, é comum encontrar o termo *δαίμων* traduzido como “gênio” e não como “demônio”. Isso segue a tendência da tradução de 1762 para o francês: “*Le génie ne vous choisira point...*” (Platão, 1762: 396). A escolha da expressão derivada do latim *geniu*, que tem o mesmo sentido de *δαίμων* quando se refere às crenças religiosas da antiguidade clássica, parece indicar uma tentativa de evitar a confusão entre as idéias pagã e cristã de demônio. Na tradução alemã de 1870, Schleiermacher adotaria o termo *Dämon*, contrariando a tendência ainda predominante na época de evitar a variante de origem grega.

2.2.A Ciência como Profissão

A conexão entre as concepções da lógica e a da prática que, como características de uma mesma época, Weber havia colocado lado a lado no ensaio sobre a neutralidade de valores ficaria mais clara em seu discurso *Ciência como Profissão*. Em novembro de 1917, quando proferiu o discurso, começava a ganhar força a possibilidade de que voltasse à atividade de professor. Havia aceito um convite para lecionar em Viena, mas tratava a situação como um teste⁴⁸. Desde que deixara sua posição em Heidelberg, procurava evitar a ocupação à qual atribuía a culpa pelas crises nervosas do passado. Assim, via em apresentações avulsas como orador uma forma de atuação acadêmica mais apropriada a suas capacidades⁴⁹. Parte de uma série de conferências organizada pelo corpo dos “estudantes livres” de Munique⁵⁰, o discurso foi usado por Weber para estimular entre os jovens o interesse pela dedicação a uma causa profissional. Assim como o ensaio sobre a neutralidade de valores, *Ciência como Profissão* traz entre seus principais argumentos a crítica à atribuição de uma unidade fundamental à personalidade. Weber se posicionava contra a idéia de que uma personalidade rígida e definitiva poderia ser alcançada através da “experiência vivida” (*Erlebnis*). Em contraste com isso, a profissão significaria “dedicação interna à tarefa” (WL: 592). A procura individual pelo sentido do mundo, que se desdobra tanto no cultivo da personalidade como no esforço pela causa, mais uma vez era associada à especificidade

⁴⁸ Em 26 de novembro de 1917, escreveria a Paul Siebeck: “Irei para Viena no verão, a título de teste, com direito de cancelar o contrato até julho caso as coisas lá aconteçam de forma muito exaustiva e meu trabalho científico seja prejudicado” (MWG II/9: 821).

⁴⁹ Weber declararia na época: “Não — eu nasci para a pena e para a tribuna, não para a cátedra” (Apud Mommsen, 2004: 304).

⁵⁰ Num ambiente dominado pelas tradicionais confrarias estudantis, as organizações de estudantes livres seriam reconhecidas na Alemanha pela intenção de formar “uma representação apropriada dos não incorporados” (Wipf, 2004: 165). O movimento não possuía uma linha política definida, mas congregava todos os grupos que faziam oposição às confrarias. Além de *Ciência como Profissão*, o discurso *Política como Profissão* faria parte dos eventos organizados pelos estudantes livres. Sobre a importância desse contexto para as idéias apresentadas por Weber em ambos os discursos, ver Schluchter (1994: 103-114).

de um contexto histórico. A época da ciência seria marcada pela superação da magia: em vez da conjuração de forças misteriosas a que se dedicava o feiticeiro, o domínio da natureza e dos homens seria pretendido como resultado de cálculo. Weber então relacionava o presente à imagem de um processo histórico em que o mundo é “desencantado”, ou seja, perde seu caráter mágico e misterioso. O desenvolvimento em questão parece ter apenas significado técnico, refere-se à revisão do meio empregado no domínio do mundo. Nesse panorama, os resultados da ciência são parte de um progresso que nunca está completo. Por sua vez, a vida dedicada a esse progresso não tem sentido intrínseco, ela perde a individualidade que possuía no ciclo orgânico. A ciência compartilha o destino do “homem de cultura” (*Kulturmensch*) que “apanha da contínua renovação da vida do espírito apenas a menor parte, sempre algo provisório apenas, nada definitivo” (WL: 595). Aparentemente, Weber conferia temporalidade ao múltiplo. Assumir o ponto de vista da cultura não seria apenas ter que escolher entre as idéias que coexistem e competem por legitimidade no presente, mas também ter que empenhar a vida no serviço de idéias passageiras. Além de estar limitada ao estudo daquilo que pode recortar na infinidade dos acontecimentos, uma ciência que parte desse ponto de vista seria a expressão de um recorte particular no fluxo do tempo.

Característico da filosofia idealista, o termo “vida do espírito” era usado por Weber nesse contexto para designar um desenvolvimento que não pode ser apreendido em sua totalidade. A discussão remonta especialmente ao pensamento de Hegel. Na *Fenomenologia do Espírito*, a noção de “vida do espírito” também está ligada à imagem de um movimento em que a vida deixa de ser compreendida como individualidade orgânica. Contudo, em vez de ausência de sentido, esse movimento significa superação do medo da morte: “não a vida que receia a morte e procura se proteger da destruição, mas aquela que a suporta e nela se preserva é a vida do espírito” (Hegel, 1807:

XXXVIII)⁵¹. Nessa perspectiva, a verdade do espírito é acompanhada por uma visão filosófica da vida: o progresso é a manifestação de uma finalidade ética; em vez de eliminar o sentido da vida, ele o expõe. Ao afirmar que não é possível apanhar o todo da vida do espírito, Weber se afastava da totalidade filosófica apresentada por Hegel. Em termos de uma vida cultural, o progresso do espírito não possui orientação ética intrínseca. Apesar disso, teria o desenvolvimento da cultura alguma importância positiva para a vida? Ou, nos termos de *Ciência como Profissão*: “Tem o ‘progresso’ enquanto tal um sentido discernível que ultrapasse o técnico, de tal maneira que servi-lo se torne uma profissão significativa?” (WL: 595). Em seu discurso, Weber não respondeu essa pergunta com um argumento a respeito do progresso. Bastante próximo daquilo que fazia ao discutir o problema da neutralidade de valores, concentrou-se na relação entre ciência e valores universais. A pergunta sobre o sentido do trabalho realizado pelo cientista já havia sido respondida em momentos anteriores de sua obra com a separação entre conhecimento e prática. Afirmer que a profissão tem um sentido em termos daquilo que representa para a humanidade seria colocá-la a serviço de um valor universal. Mesmo na época de sua primeira experiência como professor, quando ainda se interessava pela realização de uma ciência orientada para a prática, Weber já rejeitava a possibilidade de associar as tarefas cumpridas na universidade à definição de finalidades válidas para todos. Em 1917, mantinha essa posição. Compreendia que a ciência, assim como não seria capaz de chegar ao valor intrínseco da realidade através de observações empíricas, também não poderia trazê-lo como pressuposto. Assim, questões como o sentido e a dignidade do trabalho da ciência eram situadas no campo do debate sobre a relação entre conhecimento empírico e visões de mundo. A ciência

⁵¹ Na *Fenomenologia do Espírito*, a dialética entre senhor e escravo é o momento que introduz a superação do medo da morte pelo espírito. Sobre o assunto, observaria Hyppolite que, enquanto a liberdade é alcançada no domínio do espírito, “a morte aparece somente como fato da natureza” (Hyppolite, 2003: 185).

não tem sentido essencial porque não pode sustentar a existência de um valor essencial. Dessa maneira, a idéia de profissão defendida por Weber estaria decisivamente ligada às suas posições no debate sobre a neutralidade de valores e, ao mesmo tempo, estaria relacionada à teoria do conflito entre valores.

Sobre a ciência que pretende assumir o papel de julgamento prático, Weber afirmava: “ela é por princípio absurda porque as diferentes ordens de valor do mundo se encontram em luta insolúvel umas com as outras” (WL: 603). Enfim esclarecia a conexão entre suas considerações lógicas e práticas a respeito dos valores. A separação entre valores e realidade se torna necessária a partir do momento em que se compreende que os valores não têm caráter essencial ou universal e que, dessa forma, apenas a escolha individual confere legitimidade a um ou outro deles. O reconhecimento dessa situação seria, ao mesmo tempo, a marca de uma época e o resultado de um processo histórico. Weber novamente recorria a sua leitura das idéias de Mill sobre o teísmo para expor a consciência prática de seu tempo: “quando se parte da pura experiência, chega-se ao politeísmo” (idem). Com isso, destacava outro aspecto daquele processo em que o mundo é desencantado. Além de significar um progresso técnico em que o domínio mágico do mundo é substituído pelo domínio científico, denotaria a formação histórica da consciência de que o mundo da prática se resolve em idéias e, conseqüentemente, de que o campo de validade das normas é o pensamento e não a realidade. Como resultado desse processo, a época dos homens de cultura traria de volta uma forma de pensar característica da antiguidade clássica. Os ideais apareceriam como demônios desprovidos de caráter mítico e função mágica. A dominação científica do mundo não teria poder sobre eles: “sobre esses deuses e sua luta preside o destino e, como se sabe, não a ‘ciência’” (WL: 604). Nessa perspectiva, o que o conhecimento empírico pode diante das verdades de caráter prático é mostrar que elas são muitas e que se tornam

necessariamente contraditórias quando consideradas em sua condição de visões de mundo. Numa situação prefigurada pelo politeísmo da Grécia antiga, o destino é então posicionado como fonte de sentido: quando o homem de cultura defende uma posição, não o faz porque tem certeza de que ela é a correta ou a melhor, mas porque entende que assim cumpre seu destino. Weber identificava a especificidade de seu tempo com o fruto de um processo de revelação: a cultura tornaria novamente nítidos os conflitos da prática “após a orientação presumivelmente ou supostamente exclusiva pelo grandioso fervor da ética cristã ter cegado os olhos durante um milênio” (WL: 605). Nesses termos, a difusão do entendimento de que a ciência pode providenciar uma solução definitiva para a prática estaria ligada à predominância do cristianismo no pensamento ocidental. Na imagem que Weber construía do presente, a idéia de profissão implica uma visão da ética diferente daquela sugerida pela tradição cristã. O bem e o mal não são as verdades universais do dogma religioso. Em vez disso, definem-se com base no que é necessário para o cumprimento de tarefas seculares. Nessa situação, a exemplo do que ocorria no mito apresentado por Platão, o destino não é entregue por Deus, mas se estabelece através de questões humanas.

2.3. Religião e Mundo

No pensamento de Weber, o conceito de profissão está relacionado à distinção de dois campos de sentido: a religião e o mundo. Mais precisamente, ele pressupõe o movimento histórico em que a religião deixa de maneira progressiva a pretensão de domínio do mundo. Distinguem-se duas concepções da prática: enquanto a santidade é o padrão ético no campo da religião, a profissão aparece como expressão ética do mundo desencantado. Weber começou a escrever sobre o tema da religião ao mesmo tempo em

que compunha seus primeiros ensaios a respeito do método das ciências humanas. Tendo abandonado a condição de professor de economia política, ele assumiu a religião como principal assunto de suas investigações empíricas. Em 1904-1905, publicou seu primeiro ensaio sobre religião: *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Embora ainda não apresentasse uma imagem clara do processo histórico, Weber já destacava nessa obra um movimento em que, tendo a própria religião como impulso, o mundo é despojado do sentido religioso. A tese central do ensaio é a de que o desenvolvimento do capitalismo no ocidente foi beneficiado por uma forma de conduta justificada na convicção protestante. Aponta-se para um “elemento *irracional*” na origem do conceito de profissão (RS I: 62). Embora fosse importante para o capitalismo, a ética do trabalho não resultaria de uma visão de mundo capitalista, sendo irracional em relação a esta. Weber ligava uma origem religiosa à idéia de profissão: “É evidente que já na *palavra* alemã ‘*Beruf*’ assim como, talvez de maneira ainda mais clara, na inglesa ‘*calling*’ no mínimo ressoa uma noção religiosa: — a de uma *tarefa* entregue por Deus” (RS I: 63). Dessa forma, já manifestava interesse pela perspectiva prática contida na idéia de profissão. Mais precisamente, questionava naquele momento as origens históricas dessa idéia: em que medida *Beruf* no sentido de profissão poderia ter nascido de *Beruf* no sentido de vocação? Com isso, em que medida o mundo poderia ser compreendido a partir de uma relação causal com a religião? Weber então considerava a história em termos de uma relação irracional entre causa e efeito, ou seja, em termos de uma interferência não intencional das idéias no fluxo dos acontecimentos. Nessa perspectiva, o sentido que alguém atribui às ações que pratica não é transferido para os resultados efetivamente alcançados através delas. A história é irracional em relação às idéias. No ponto de vista do mundo capitalista, a profissão surge como uma

prática que perdeu o sentido ético original⁵²: “O puritano *queria* ser um profissional (*Berufsmensch*), — nós *devemos* sê-lo” (RS I: 203). Assim, a profissão é algo que não tem sentido essencial, mas também algo de que não se pode fugir: um destino pelo qual Deus não é culpado. Referindo-se à imagem sugerida por Richard Baxter de que o trabalho secular deve ser para o santo como “um fino manto” fácil de ser retirado, Weber expunha a origem não intencional de uma necessidade prática: “o destino definiu que do manto se fizesse uma concha dura como aço (*stahlhartes Gehäuse*)” (idem). Num segundo momento, contudo, por mais que essa necessidade pudesse ter sido importante para o fortalecimento do capitalismo, ela deixa de ser decisiva. A mecanização do capitalismo o torna independente do comprometimento dos trabalhadores com suas tarefas. Nesse contexto, a idéia de dever profissional, que já não tinha sentido religioso, perde também o sentido que possuía enquanto nela se apoiava o capitalismo. Assim, em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, o ponto de vista da profissão secular confere à prática um aspecto normativo que, mesmo não refletindo o universalismo de uma ética religiosa, contrasta com a ausência de ética característica do capitalismo.

Prefigurada nas considerações de Weber sobre a tensão entre religião e economia, a apresentação de uma ética do mundo através do conceito de profissão apareceria de forma mais clara em suas idéias sobre a diferença de visões práticas nos campos da religião e da política. O raciocínio é nítido em sua “*Sociologia da Religião*”, que em 1913 já havia sido escrita, mas somente seria publicada em 1921, um ano após sua

⁵² Nos trabalhos de Weber sobre religião, o conceito de ética é usado para significar o sentimento de pertencimento a uma comunidade e, com isso, é colocado em contraste com a situação prática do capitalismo. O raciocínio pode ser confrontado com a distinção entre comunidade e sociedade que, sugerida na sociologia de Ferdinand Tönnies, remonta ao conceito hegeliano de sociedade civil: “essa relação de reflexão representa primeiramente a perda de eticidade (*Sittlichkeit*), ou, quando esta necessariamente *aparece* como a essência, a mesma relação representa o *mundo da aparência* do ético (*Sittlichen*), a sociedade civil” (Hegel, 1821: 186). Referindo-se ao contexto do capitalismo, Tönnies coloca a perda de eticidade nos seguintes termos: “comércio e troca exigem pessoas inescrupulosas, irreligiosas e inclinadas à vida fácil” (Tönnies, 1935: 255). Weber divergia dessa visão na medida em que não dava um caráter essencial àquela ética da comunidade abolida pelo capitalismo.

morte⁵³. No manuscrito, especialmente na seção *Ética Religiosa e 'Mundo'*, ele destacava o significado da atividade política para as religiões que se orientam no princípio da fraternidade. A afirmação central nesse ponto de vista é a de que toda política se fundamenta na violência. O reconhecimento dessa verdade é introduzido como resultado de um processo em que se desenvolve cada vez mais a tensão entre religião e mundo. Na época, Weber começava a trabalhar com noções como racionalização e desencantamento. Com essa terminologia, ele sugeria a imagem de um processo histórico: o conflito entre o dogma religioso e o conhecimento produzido pela observação da experiência gera uma demanda crescente por consistência. Nesse processo, na medida em que se torna mais evidente o choque entre a esperança na justiça divina e a irracionalidade ética dos acontecimentos (pois não é sempre que as ações consideradas boas são premiadas e as más são punidas), a religião se afasta cada vez mais do impulso para o domínio do mundo que caracteriza a ação do feiticeiro. Quanto menos depende do desenrolar efetivo dos acontecimentos para provar sua legitimidade, mais consistente é o dogma. Um dos resultados disso é a percepção de que a política faz parte de um mundo que, apesar da bondade divina, é caracteristicamente mau. “Violência gera sempre mais violência” e a política está contida nesse ciclo (WuG: 357). Com isso, Weber colocava a separação entre religião e mundo no contexto de uma relação particular entre política e ética. No ponto de vista do ideal religioso de

⁵³ Em carta a Rickert, de 3 de julho de 1913, Weber se referia ao texto: “Muito obrigado por sua sistemática [*Sistema dos Valores*], em troca envio-lhe os manuscritos de minha sistemática da religião” (MWG II/8). A “*Sociologia da Religião*” é uma seção da publicação *Economia e Sociedade*, cuja primeira edição foi em sua maior parte organizada pela esposa de Weber. O texto foi composto para o projeto dos *Fundamentos de Economia Social*. Em 1908, Weber havia aceitado organizar o projeto, que consistia em substituir o *Manual de Economia Política* de Gustav Schönberg. A obra devia contar com contribuições de diversos autores, que seriam divididas em cinco livros. O texto de Weber corresponderia apenas à primeira parte da terceira seção do primeiro livro. Tal como foi publicado, *Economia e Sociedade* é o conjunto de duas versões inacabadas da contribuição de Weber para o projeto. Na época em que morreu, ele estava trabalhando na versão definitiva, que se assemelhava muito pouco com aquilo que havia escrito na primeira versão. É difícil dizer quanto ele aproveitaria desta e, conseqüentemente, quanto aproveitaria da “*Sociologia da Religião*”. Há grande discussão sobre a história de produção e edição de *Economia e Sociedade*. Ver: Tenbruck (1999b); Mommsen (2000); Schluchter (2009c).

fraternidade, a ligação necessária com a violência exige que a política renuncie à ética. A situação se torna diferente quando o conceito de profissão é assimilado pelo pensamento religioso. Muito antes que a idéia de vocação do protestantismo desse um significado ético às ações voltadas para o mundo, a perspectiva já estaria estabelecida. Embora destacasse a teologia de Tomás de Aquino, Weber identificava a doutrina escolástica em geral como berço de um movimento de “relativização e diferenciação da *ética profissional* ‘orgânica’” (WuG: 360)⁵⁴. Sem o caráter ascético introduzido pelo *Beruf* protestante, a justificação teológica das profissões traria para o catolicismo medieval apenas o aspecto de uma tolerância em relação o mundo⁵⁵. Dando uma importância particular à política, Weber compreenderia “relativização e diferenciação” da ética como recursos da religião que, favorecida pelo Estado contra outras religiões, precisa dizer que atividades contrárias à ética religiosa não necessariamente são erradas. Nesse cenário, apesar de dissociada da religião, a política também possui uma legitimidade conferida por Deus. A ética da profissão ainda não é, portanto, uma questão humana. Na tradição cristã, a abertura definitiva para que se desenvolvesse uma concepção de ética independente das questões de Deus seria estabelecida pelo protestantismo, especialmente através do dogma da predestinação.

Grande parte da argumentação iniciada por Weber nos manuscritos da *Sociologia da Religião* ganharia continuidade pouco tempo depois nos artigos de seu mais extenso trabalho sobre o tema da religião, *A Ética Econômica das Religiões Mundiais*. O texto *Reflexões Intermediárias: Estágios e Direções da Rejeição Religiosa do Mundo*, publicado em 1915, mantém a idéia central do fragmento *Ética Religiosa e ‘Mundo’*: o

⁵⁴ Em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, Weber havia enfatizado a diferença entre o conceito de profissão em Tomás de Aquino e a noção protestante de vocação (RS I: 70).

⁵⁵ No pensamento de Tomás de Aquino, o conceito de vocação não coincide com o de profissão. Em vez disso, sugere um chamado de Deus pelo homem que dele se distancia enquanto peca. Por exemplo, 3ª resposta, artigo 1, questão 113, seção I da parte II: “Entende-se por vocação aquele socorro interior pelo qual Deus move e estimula uma alma a deixar o pecado” (Aquino, 1880: 91).

processo de racionalização do pensamento religioso é identificado no desenvolvimento da tensão entre religião e mundo⁵⁶. Na *Reflexão Intermediária*, Weber apresentaria um desdobramento de sua discussão sobre ética e política. Com uma consistência igualada apenas no pensamento oriental (pelo zoroastrismo e pelo hinduísmo), a doutrina protestante da predestinação conduziria ao reconhecimento da irracionalidade ética do mundo. Nessa perspectiva, mesmo que os acontecimentos do mundo possuam um sentido colocado por Deus, o homem não tem meios para conhecê-lo. Se a ética orgânica da teologia medieval contrariava a tendência do cristianismo primitivo ao igualitarismo, afirmando que Deus havia estabelecido a diferença entre os homens por meio de seus ofícios, a doutrina da predestinação, por sua vez, o fazia ao condicionar a distinção entre os homens à distribuição do carisma. Assim, mesmo no caso do ascetismo voltado para o mundo, o sentido ético das ações independe daquilo que efetivamente acontece. Quando a posse do carisma é o que separa o virtuoso dos outros homens, o “cosmos relativamente racional” da ética orgânica dá lugar a uma “absoluta falta de sentido” (RS I: 552). A associação de uma ética às tarefas do mundo já não tem qualquer relação com os planos de Deus. Nesse contexto, a atividade política é confrontada por um problema prático. Weber apresentava o mundo desencantado como época em que se vive uma herança deixada pelo protestantismo predestinacionista: a renúncia à afirmação de que a história é eticamente racional. Junto a isso, viria o reconhecimento de que não há conexão racional entre intenção e consequência das ações⁵⁷, ou seja, não é necessário que a boa ação produza bons resultados e a má ação,

⁵⁶ Schluchter considera que Weber produziu três versões da mesma idéia. Primeiro, *Ética Religiosa e 'Mundo'* (1913), depois, *Reflexões Intermediárias: Estágios e Direções da Rejeição Religiosa do Mundo* (1915) e, por fim, *Reflexões Intermediárias: uma Teoria Estágios e Direções da Rejeição Religiosa do Mundo* (1920). Ver Schluchter (1989: 117-118). Nesse panorama, existem diferenças significativas apenas entre a primeira versão e a segunda.

⁵⁷ A idéia ficaria mais conhecida através da expressão “*Paradoxie der Folgen*” (paradoxo das consequências), sugerida por Alexander v. Schelting (1934: 42 e ss.). Menos famosa é a expressão realmente usada por Weber: “*Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Wollen*” (paradoxo do efeito em comparação com a vontade), que aparece no ensaio “Confucionismo e Taoísmo”, escrito após 1915 para

maus resultados. A pergunta pelo significado da ética no campo da política ganha uma forma específica nas alternativas: “a responsabilidade (*Verantwortung*) pelas conseqüências santifica os meios da ação ou, em vez disso, o valor da convicção (*Gesinnung*) que a ação carrega autoriza quem a pratica a rejeitar a responsabilidade pelas conseqüências” (RS I: 552-553). No confronto entre os termos responsabilidade e convicção está refletida a tensão entre mundo e religião. Mais especificamente, está em questão a autonomia da prática política no mundo desencantado. Das investigações sobre o tema da religião, essa questão seria quase instantaneamente levada ao campo da discussão política por ocasião do posicionamento de Weber diante dos acontecimentos da Primeira Guerra Mundial.

2.4. Entre duas Leis

O envolvimento de Weber com a guerra mudaria parcialmente o foco e o objetivo de seus ensaios. Durante o conflito, ele interrompeu seu trabalho nos *Fundamentos de Economia Social (Economia e Sociedade)*, mantendo apenas a redação de textos relacionados ao projeto da *Ética Econômica das Religiões Mundiais*⁵⁸. Ao mesmo tempo, passou a escrever ensaios sobre as questões políticas do momento. Num deles, o pequeno artigo *Entre duas Leis*, publicado em 1916, reaparecia claramente a imagem da tensão entre religião e mundo, mas então com um significado normativo. Como o próprio título do artigo sugeria, tratava-se da oposição entre duas leis. O contexto particular era o confronto entre pacifismo e defesa da guerra. Em 1915, Gertrud

A Ética Econômica das Religiões Mundiais. Weber definia o paradoxo como discordância entre “homem e destino”, isto é, “o destino da conseqüência (*Folge*) de suas ações em comparação com sua intenção (*Absicht*)” (RS II: 524).

⁵⁸ Numa carta enviada a Paul Siebeck em 20 de Fevereiro de 1917, Weber dizia: “logo que a guerra acabe retomarei meu volume para os *Fundamentos*! Muito embora minha vontade seja diferente, agora isso é impossível para mim e prefiro me limitar aos artigos sobre sociologia da religião” (MWG II/9: 599).

Bäumer, uma amiga de Marianne Weber, havia publicado um texto, também intitulado *Entre duas Leis*, em que defendia o envolvimento do povo alemão na guerra. Compreendia existirem duas éticas igualmente legítimas, uma da paz e outra da guerra, ou ainda, uma dos evangelhos e outra da nação. No ano seguinte, tendo sido diretamente criticada por uma pacifista suíça, Gesine Nordbeck, a visão de Bäumer seria defendida por Weber⁵⁹. Em seu artigo, a refutação do argumento pacifista ocorre em dois movimentos. Primeiro, a guerra é fixada como destino do povo alemão. Diferente de nações menores, a Alemanha seria um Estado imperialista (*Machtstaat*) e teria a responsabilidade histórica de se opor pela violência à expansão imperialista de outras grandes nações. Põe-se uma necessidade prática: “Isso é um destino do qual todo o discurso pacifista nada pode mudar. É igualmente claro que mesmo se quiséssemos, não poderíamos abandonar *sem desonra* a escolha que fizemos ao criar o *Reich* e os deveres que então assumimos” (GPS: 144).

Segundo, a idéia cristã de paz não pode ser combinada com as exigências do mundo sem que deixe de ser consistente: “O Evangelho deve ser deixado de fora dessas discussões *ou* levado *a sério*” (idem). Isso significa que a rejeição incondicional da guerra só tem coerência quando é também rejeição do mundo. A luta entre os homens estaria implícita em todo trabalho voltado para a sociedade, que em qualquer de suas formas consumiria vidas tanto quanto a guerra. Ao distinguir duas possibilidades de ética, uma adequada à religião e outra ao mundo, Weber destacava a diferença entre o caráter necessário e eterno daquilo que é divino e o caráter particular e temporário do que é humano. Pouco antes de aparecer no ensaio sobre a neutralidade de valores e no

⁵⁹ A respeito das posições em debate, Meurer oferece um panorama: enquanto Bäumer assumia a perspectiva das duas leis (cristianismo e nação) e, a partir disso, apresentava a guerra como “tarefa sagrada e ligada a um destino”, Nordbeck entendia que “existe apenas uma lei” (cristianismo) e que “do outro lado existe apenas a vontade de poder” (Meurer, 2010: 442). Sobre a situação específica a que está relacionado o artigo de Weber, ler Mommsen (1988: 376).

discurso *Ciência como Profissão*, a noção de politeísmo⁶⁰ era usada no texto de 1916 para definir a situação prática de quem assume o ponto de vista do mundo: “quem está no mundo (em sentido cristão) não pode experimentar nada além do que a luta entre uma multiplicidade de conjuntos de valor, cada um dos quais, considerado de maneira isolada, parece ser obrigatório” (GPS: 145). Trata-se de uma situação em que não se pode mais contar com a religião para definir o sentido do mundo. O conhecimento empírico expõe a irracionalidade ética dos acontecimentos e, com isso, a atitude de seguir uma ética pode ter dois significados: ou pressupõe a rejeição do mundo ou a escolha de um destino. Nesse quadro, Weber introduziria sua idéia de profissão. Distante do que era sugerido pela noção católica de ética orgânica, procuraria justificar aquilo que contradiz a religião (não apenas a guerra, mas toda atividade do homem de cultura) em algo que não pertence ao domínio da religião: uma necessidade prática independente da vontade de Deus. Essa perspectiva seria mais extensamente discutida em seu discurso *Política como Profissão*, no ano seguinte ao fim da guerra.

2.5.A Política como Profissão

Composto para o mesmo programa de conferências do qual fizera parte *Ciência como Profissão*, o discurso *Política como Profissão* se concentra na discussão sobre a ética na política. Weber o proferiu em janeiro de 1919, ainda no período que ficaria conhecido como “inverno da revolução”. Havia grande possibilidade de mudança no campo das idéias que orientavam a política alemã. Weber acreditava que desapontaria seu auditório, pois não pretendia manifestar suas posições em relação aos debates daquele momento. Anunciava que, em vez disso, trataria o assunto de “maneira

⁶⁰ Na versão de 1913 do texto sobre a neutralidade de valores, ainda não está presente a passagem na qual se sugere a imagem do politeísmo. Esta, assim como toda a discussão sobre ética e destino, aparece somente no texto de 1917.

puramente formal” (GPS: 505). Sua apresentação, contudo, foi claramente direcionada pela oposição a uma corrente específica da política alemã na época. Terminada a guerra, ganhava força na região da Bavária um movimento político de esquerda que se distinguia por duas tendências: a defesa de que a região se separasse do *Reich* e, junto a isso, a compreensão de que a paz deveria ser alcançada a qualquer custo (ou seja, os alemães deveriam assumir a culpa pela guerra). Contendo argumentos contra essa visão, o discurso *Política como Profissão* parecia destinado não apenas a desapontar, mas a contrariar a opinião do auditório ao qual se dirigia. Além de ter sido proferido em Munique, capital da Bavária, o discurso era particularmente endereçado aos estudantes livres, entre os quais prevalecia o apoio ao pacifismo. Weber deixou clara sua posição ao criticar Friedrich W. Foerster. Na época, ambos eram professores na Universidade de Munique⁶¹ e Foerster, que durante o período da guerra havia defendido ativamente uma política pacifista, tinha grande aprovação entre os estudantes livres.

A crítica a Foerster mostra que Weber mantinha em 1919 a compreensão da política que havia desenvolvido na “*Sociologia da Religião*” e depois nas *Reflexões Intermediárias*. Continuava a orientar-se pela idéia de que há um conflito fundamental entre a ação voltada para o mundo e o domínio da ética religiosa. Em *Política como Profissão*, Foerster aparece como exemplo de pensamento ingênuo sobre a história, sendo particularmente criticado por sustentar uma visão da política na máxima religiosa de que “do bem resulta somente o bem e do mal resulta somente o mal” (GPS: 554). A partir de seus estudos sobre religião, Weber havia fixado o conhecimento da irracionalidade ética como resultado da observação empírica da história⁶². No discurso

⁶¹ Tendo deixado Viena após um semestre, Weber fazia nova tentativa de reassumir a atividade de professor. Marianne Weber relata que, embora estivesse vinculado à Universidade de Munique desde o início de 1919, Weber somente assumiria uma “atividade normal de professor” no semestre de inverno. Até então estaria mais ocupado com a política (Weber, Marianne, 1984: 657).

⁶² O argumento de Weber contra o racionalismo ético de Foerster é marcado por um apelo à experiência e, especialmente, por um apelo à história da religião: “Não apenas todo o decurso da história mundial, mas

de 1919, essa perspectiva é novamente explorada e o reconhecimento do fato de que, apesar da perfeição de Deus, há injustiça e estupidez no mundo (ou seja, o problema da teodicéia) é visto como elemento central do processo em que o pensamento religioso, afastando-se da unidade que era possível no ponto de vista da magia, passa a afirmar sua consistência através da rejeição do mundo. A ingenuidade de Foerster estaria em sua tentativa de aplicar uma ética católica à política, ignorando a irracionalidade ética da história e, portanto, a necessidade de separar religião e mundo.

Opondo-se ao pacifismo de Foerster⁶³, Weber tratou a política como atividade do mundo, isto é, como atividade que contraria a ética religiosa, mas não necessariamente significa uma renúncia à ética. O conceito de profissão oferecia-lhe o caminho para pensar uma relação entre política e ética que não fosse apenas negação da perspectiva religiosa. A política compreendida como profissão segue seu princípio ético quando cumpre exigências específicas que não têm que concordar com aquelas feitas por outras atividades. Particularmente, Weber se referia a exigências éticas relacionadas à prática da liderança política. Seu foco era a ação que tem consciência de que interfere nos eventos da história e que, portanto, deve ser acompanhada pela pergunta a respeito das qualidades éticas exigidas por esse poder particular: seria necessário definir “como deve ser um homem a quem se autoriza manejar a roda da história” (GPS: 545). Diante dessa

qualquer exame direto da experiência cotidiana diz o contrário. O desenvolvimento de todas as religiões do mundo se apóia em que ocorre o contrário” (GPS: 554). Tyrell define a “irracionalidade ética” de Weber como afirmação de que bem e mal estão continuamente conectados e, portanto, como negação da perspectiva de Foerster (Tyrell, 2001: 322).

⁶³ Geralmente se considera a atuação política de Kurt Eisner como o principal foco das críticas feitas por Weber em *Política como Profissão*. Relata-se que Weber havia de início recusado o convite para a conferência de 1919, sugerindo que Friedrich Naumann fosse chamado em seu lugar, mas mudou de idéia quando soube que, estando Naumann doente, Eisner poderia ser convidado (Schluchter, 1980: 237; 2009: 88; Bruun, 2007: 263). Até ser assassinado por um extremista de direita em fevereiro de 1919, Eisner era a principal liderança social-democrata do período revolucionário na Bavária, onde ocupava o cargo de primeiro ministro desde a derrubada do regime monárquico em novembro de 1918. Num texto da época, Weber se referiria a Eisner como intelectual iludido por seu “sucesso demagógico” (*demagogischen Erfolgen*) (WuG: 140). Apesar das evidências de que Weber estava preocupado sobretudo com a influência de Eisner sobre os “estudantes livres”, foi ao pensamento de Foerster que ele efetivamente recorreu em *Política como Profissão* para identificar o pacifismo bávaro. Isso faz sentido quando notamos que no discurso de 1919 lhe interessava em particular uma associação, característica da visão política de Foerster, entre pacifismo e fraternidade cristã.

questão, entretanto, Weber não apresentaria a imagem de um homem com determinadas qualidades. Sua maneira de considerar a relação entre ética e política tinha como centro a imagem da tarefa a ser realizada. Manejar a roda da história significaria ter que usar a violência para dominar os homens e conduzi-los a uma situação que, apesar de ideais e intenções, não pode ser conhecida antes de ser alcançada. Quem pretende influenciar a história num determinado sentido deve lidar com o fato de que está pondo em movimento algo que não pode controlar, nem de maneira completa nem de maneira definitiva. A violência presente nas ações políticas não pode ser justificada na alegação de boas intenções. De acordo com a visão da história apresentada no discurso de 1919, os fins nunca justificam os meios, pois não necessariamente coincidem com os resultados. Assim, a discussão sobre ética na política deveria se concentrar no problema da legitimidade da violência. Contra a idéia de que a Alemanha deveria assumir a culpa pela guerra, Weber observava que “oferecer a outra face” seria uma atitude digna apenas para um santo. Colocava em confronto duas máximas: por um lado, o “sermão da montanha” diz: “não afronta o mal com violência” (Mateus 5,39); por outro, a política diz: “*deves* afrontar o mal com violência, senão serás responsável quando ele fugir ao controle” (GPS: 550). Aquela separação entre religião e mundo que permitia afirmar que a atividade política está ligada a uma ética particular, agora aparece na forma de um conflito entre duas maneiras de compreender a violência.

Seguindo a terminologia sugerida nas *Reflexões Intermediárias*, Weber identificava duas possibilidades de orientação prática através da distinção entre “ética da convicção” (*Gesinnungsethik*) e “ética da responsabilidade” (*Verantwortunsethik*) (GPS: 551-552)⁶⁴. Afastada do próprio contexto do discurso e colocada na forma de um

⁶⁴ Não há unanimidade quando o assunto é relação entre os conceitos ética da convicção e ética da responsabilidade na teoria de Weber. Um exemplo disso é a divergência entre Bruun e Schluchter. Bruun entende essa relação como uma distinção radical entre possibilidades excludentes: no campo das ações políticas, uma pessoa deve escolher seguir uma das duas máximas; comprometer-se com uma significa

conceito histórico ou sociológico, ela poderia ser considerada uma distinção entre tipos. Por um lado, a ética relativa à convicção oferece uma justificativa para as ações a partir da consagração de fins e, portanto, afirma que a ação guiada pela boa intenção é, a despeito de suas conseqüências, essencialmente boa. Por outro lado, a ética da responsabilidade diz que a ação deve ser guiada por uma cuidadosa consideração das possíveis conseqüências de se aplicarem determinados meios para atingir determinados fins. Contudo, a formulação de tipos ideais para auxiliar o conhecimento empírico da realidade não era o objetivo de Weber em *Política como Profissão*. Distinguindo as duas possibilidades de ética, ele fazia uma afirmação de caráter normativo: quem procura uma orientação ética para a política como profissão, não a encontra na convicção, mas na responsabilidade. Desde a “*Sociologia da Religião*”, o termo ética da convicção era usado por ele para designar a orientação da vida por máximas religiosas. Desde as *Reflexões Intermediárias*, convicção e responsabilidade eram termos em que buscava o significado da separação entre religião e mundo para a política. Em sentido específico, a ética da responsabilidade aparecia como elemento de justificação da violência. Em sentido amplo, era vista como máxima do mundo, significando posicionamento no conflito entre valores e escolha do destino.

2.6. Destino e liberdade

Ao diferenciar as duas visões da violência, Weber distinguia duas maneiras de relacionar ética e história. Uma delas presente na idéia de convicção, outra na de responsabilidade. Por um lado, quem segue uma ética da convicção “não suporta a

rejeitar a outra (Bruun, 2007: 251 s). Uma leitura bem diferente é defendida por Schluchter, que rejeita a compreensão de que o discurso *Política como Profissão* traz uma separação definitiva entre os dois tipos de ética. A oposição verdadeira seria ética da convicção/*Realpolitik*. O tipo ética da responsabilidade combinaria a atenção sobre os resultados da ação política com a escolha de valores últimos como justificativa para decisões políticas (Schluchter, 2009a: 105 s).

irracionalidade ética do mundo” e, portanto, é um “‘racionalista’ cósmico-ético” (GPS: 553). A respeito dessa incoerência entre convicção e mundo, Weber considerava exemplar a situação oferecida por Dostoiévski na cena do “grande inquisidor” de seu romance *Os Irmãos Karamázov*. O episódio é dominado pela narrativa de um personagem, Ivan Karamázov, que expõe a seu irmão, Alexei, um poema que havia idealizado. Sugere-se no relato a fantasia de que Jesus Cristo teria voltado à terra no século XVI, no contexto da inquisição espanhola. Um cardeal da igreja católica, o “grande inquisidor”, após ter ordenado que o prendessem, vai a seu encontro e anuncia-lhe que no dia seguinte será queimado como herege. O que se segue é um longo monólogo em que o cardeal culpa Cristo por condenar a maior parte da humanidade à destruição. A idéia central é que as três tentações de Cristo no deserto (Mateus 4,1) continham os caminhos para tornar a humanidade eternamente fiel a Deus: milagre, mistério e autoridade. Não cedendo às tentações, ele teria se recusado a salvar toda a humanidade e optado por salvar apenas aqueles capazes de suportar sua “liberdade” e escolher a virtude apesar do mundo, isto é, apesar da necessidade da carne, da incerteza em relação ao espírito e da falta de consenso entre os homens. Na fala do grande inquisidor está sugerida uma separação entre as questões dos homens e as de Deus: “a humanidade proclamará pela boca dos cientistas e dos sábios que não há crime e, por conseqüência, não há pecado; não há nada além de fome” (...) “Compreenderão que a liberdade não é compatível com uma justa repartição do pão terrestre entre todos os que vivem” (Dostoiévski, 1888: 237-238). No centro da situação sugerida encontra-se a consciência de que a justiça divina não está refletida no mundo e que, por isso, a fé não pode ser conciliada com ele. Weber tomava o mesmo ponto de vista quando ressaltava que o racionalismo da convicção necessariamente se choca com a irracionalidade ética

do mundo. A convicção somente se sustenta quando não tem relação com aquilo que ocorre.

Por outro lado, em contraste com o que se apresenta na imagem do homem que age por convicção, quem assume a preocupação com as conseqüências do que faz não pode ser racionalista, ou seja, precisa reconhecer que a história não possui fundamento ético intrínseco. Apesar disso, Weber compreendia que mesmo no caso das ações exclusivamente interessadas no mundo existe uma possibilidade de fundamentação ética. Divergindo do panorama apresentado na cena do grande inquisidor, considerava que a imersão do homem nas questões puramente humanas não o poupa do sofrimento de ser livre e de ter que escolher, não o bem ou o mal, mas um destino. No discurso de 1919, Weber encerraria sua discussão sobre ética e política com uma definição: “Apenas quem está seguro de que não se abaterá quando lhe parecer que o mundo é demasiado estúpido e vulgar para aquilo que ele quer oferecer e que, diante de tudo, é capaz de dizer ‘apesar disso!’, apenas ele tem a política como ‘profissão’” (GPS: 560). Uma ética colocada nesses termos (que não são os termos específicos da tarefa a ser cumprida pela política⁶⁵), não é tão diferente da ética do ascetismo quanto poderia parecer à primeira vista. Ela também se coloca como algo definitivo e, principalmente, não exige menos liberdade de quem nela se orienta. Mesmo uma ética voltada para o mundo não encontra nele os motivos pelos quais deve ser seguida. Ela é humana, mas não se sustenta no conhecimento sobre o homem. Trata-se da ética do homem de cultura e, portanto, da atribuição de um sentido provisório e particular às ações.

Ao lado do racionalismo institucional expresso na economia, na política e na ciência, Weber apresentava a consciência da irracionalidade prática do mundo como

⁶⁵ Em *Ciência como Profissão*, a questão é assumir uma tarefa intelectual apesar da “sucessão da mediocridade ano após ano” (WL: 588). Embora se referisse a uma noção de *Beruf* destituída de seu sentido religioso, Weber aparentemente colocava a ética secular no campo das condutas que, à exemplo do que representa a religiosidade do virtuoso para a massa, afastam-se do comportamento comum.

uma característica de seu tempo. Embora se referisse a uma época marcada pelo distanciamento em relação às idéias religiosas, ressaltava que, em alguns de seus traços mais importantes, ela trazia as conseqüências da história da religião. O mundo sem significado intrínseco é o mesmo que, na história da teodicéia protestante, foi destituído da influência da vontade divina. Separado da religião, o mundo não é regulado por intenções. Também a vontade do homem, embora movimente a história, não a controla. Nessa situação, a alternativa à vida sem sentido é seguir um destino, que é sempre individual e não precisa de razão ou justiça para ser legítimo. O homem não encontra em si próprio a essência que não havia encontrado no mundo. Aquilo que deve fazer não tem a forma de uma lei da natureza, não está determinado por uma vontade sobrenatural, mas também não é posto por sua própria vontade. Antes de desenvolver seus trabalhos em história da religião e, conseqüentemente, antes que tivesse chegado a uma idéia clara das questões práticas do mundo, Weber já delineava seu argumento ao assumir a crítica neokantiana ao racionalismo histórico de Hegel. Estava em questão a medida ética universal refletida nas ações do tribunal do mundo. Mesmo sem o significado histórico que a ela seria acrescentado através da imagem do processo em que o mundo se afasta da religião, a teoria do valor presente nas discussões de Weber sobre o método das ciências humanas já apontava a irracionalidade ética dos acontecimentos. O desenvolvimento de sua obra juntaria ao cenário das noções epistemológicas uma história da liberdade muito diferente daquela apresentada pela filosofia hegeliana. Em vez da formação da consciência filosófica de que a história universal realiza uma razão, a sucessão das idéias na vida do espírito traria o reconhecimento de que a razão encadeada aos fatos é pensamento e não realidade. Nesses termos, a liberdade apenas possui sentido como condição da escolha de um destino e, assim, como expressão de uma prática que é racional sem ser real.

Considerações finais

O interesse inicial da pesquisa que resultou nesta tese era investigar a relação entre ciência e ética na obra de Max Weber. A idéia era que a discussão sobre sua teoria política poderia apontar questões filosóficas envolvidas em suas considerações sobre o método das ciências humanas. Particularmente, acreditava-se que a atenção sobre o conceito de irracionalidade usado pelo autor em sua teoria política poderia elucidar a originalidade filosófica de seu pensamento em relação à epistemologia neokantiana. Antes de aparecer entre suas idéias a respeito da política, o conceito de irracionalidade estava presente nas discussões de Weber sobre a ciência, encontrando-se claramente incluído no contexto de sua proximidade com os neokantianos do sudoeste alemão. Diante disso, o objetivo da investigação era questionar se a noção inicialmente ligada àquele movimento filosófico específico, o qual se voltava apenas às discussões sobre o método científico, ganhava novo significado quando associada a uma teoria política. Tratavam-se, portanto, de duas noções de irracionalidade que, tendo o mesmo princípio (ambas poderiam ser representadas através da imagem da separação entre pensamento e realidade), indicariam duas fases do mesmo argumento. Em grande medida, a pesquisa apresentada aqui seguiu o caminho delimitado por essa idéia inicial. Com base nela fizeram-se os dois movimentos que resultaram nos dois capítulos da tese: em primeiro lugar, uma discussão sobre a importância da separação entre conhecimento e prática nas considerações de Weber sobre os limites das ciências humanas; depois, a elucidação de uma concepção particular da prática da qual dependeria a afirmação de que conhecimento e prática devem ser distinguidos. Com o primeiro movimento, concluiu-se que uma perspectiva prática já estava prefigurada no conceito que Weber compartilhava com os neokantianos. Por meio da noção de valor, a prática aparece

como questão do pensamento e é introduzida numa oposição à realidade. Já no que diz respeito ao segundo movimento, o desfecho mais importante foi dado pela compreensão de que Weber havia buscado uma imagem da prática na história da religião. Associada a uma possibilidade que teria sido aberta pela rejeição do mundo nas religiões ascéticas, tinha destaque a noção de destino. Através dela apresentava-se uma visão normativa do mundo que, por não refletir uma razão essencial, isto é, um plano de Deus, valeria apenas como imposição do homem sobre si mesmo e, portanto, como manifestação de sua liberdade.

Apesar dos diferentes pontos de vista adotados em cada seção, a tese se concentrou em apresentar uma imagem coerente do pensamento de Weber. Nesse sentido foi destacada a presença de uma mesma idéia em diferentes momentos de sua obra. Em particular, apontaram-se duas configurações do mesmo conceito: a afirmação de que a história não reflete uma essência racional ou um princípio normativo aparece tanto na forma da irracionalidade epistemológica como na da irracionalidade ética. Ao sublinhar que as ciências humanas não podem alcançar medidas de julgamento a partir daquilo que investigam, Weber já esboçava o quadro que, anos mais tarde, o levaria à compreensão de que as conseqüências das ações não respeitam o que é estabelecido no campo das intenções. A questão fundamental era a insuficiência prática das idéias. Embora as considerasse como forças históricas, Weber observava que sua coerência interna não é necessariamente compartilhada pelos acontecimentos e sequer determina a maneira como elas próprias são introduzidas no desenvolvimento efetivo da história. Reconhecer esse desacordo entre o que é pretendido pelas idéias e aquilo que ocorre na realidade efetiva seria a marca de uma época. Grande parte da obra de Weber foi dedicada a compor uma imagem dessa época e a mostrar como o domínio racional das coisas e dos homens havia sido potencializado por ela. A observação da experiência

teria aberto um caminho para isso, mas também teria tornado mais nítido que os acontecimentos do mundo não revelam um sentido próprio. Para Weber, a procura pelo sentido do mundo era uma questão ética. Nesse campo, o racionalismo técnico de sua época não teria elementos para discernir o que é ou não verdadeiro. A ciência seria incapaz de restaurar a unidade entre técnica e sentido que era estabelecida pelo ponto de vista da magia.

Domínio do mundo não é o mesmo que justificativa para o domínio do mundo; o reconhecimento de que as verdades religiosas não governam os acontecimentos não expõe uma natureza prática oculta na história. Nesse cenário, as idéias seguem sendo necessárias.

Bibliografia

- AQUINO, Tomás de. *Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*. Sétimo tomo. Paris: Louis Vivés, 1880.
- BAUMGARTEN, Eduard (org.). *Max Weber: Werk und Person*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.
- BEISER, Frederick. "Max Weber and the End of the Historicist Tradition". In: *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BOESE, Franz. *Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872-1932*. Berlin: Duncker & Humblot, 1939.
- BRUUN, H.H. *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007.
- BURGER, Thomas. *Max Weber's Theory of Concept Formation: history, laws and ideal types*. Durham: Duke University Press, 1976.
- COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Les Frères Karamazov*. Vol. I. Paris: Librairie Plon, 1888.
- ELIAESON, Sven. *Max Weber's Methodologies: interpretation and critique*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- FICHTE, Johann G. *Reden an die deutsche Nation*. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1808.
- _____. *Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre; vorgetragen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1804, 1812 und 1813*. Bonn: Adolph Marcus, 1834.

- HEGEL, G.W.F. *System der Wissenschaft: Erster Theil, die Phanomenologie des Geistes. Bamberg e Würzburg: Joseph Anton Goebhardt, 1807.*
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin: Nicolaischen Buchhandlung, 1821.
- HENNIS, Wilhelm. *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.
- HENRICH, Dieter. *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1952.
- HONIGSHEIM, Paul. "Max Weber: his religious and ethical background and development". *Church History*, Vol. 19, no. 4, Dec. 1950.
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.* São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- JASPERS, Karl. *On Max Weber.* New York: Paragon House, 1989.
- KAESLER, Dirk. *Max Weber: eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung.* Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2003.
- KANT, Immanuel. *Critik der practischen Vernunft.* Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1788.
- _____. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In: *Textos Seletos.* Petrópolis, Vozes, 1974, p. 101-117.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- KOCKA, Jürgen e PEUKERT, Detlev. "Max Weber et l'Histoire. Derniers développements en République Fédérale d'Allemagne". *Revue de Synthèse.* 1-2: 9-37, janeiro-junho, 1986.
- KOJÈVE, Alexandre. "Hegel, Marx and Christianity". In: *G.W.F. Hegel Critical Assessments.* Vol. 3. London: Routledge, 1993.

- LASK, Emil. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen e Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.
- LOTZ, Walter et al. *Verhandlungen des Vereins für sozialpolitik in Nürnberg 1911*. *Schriften des Vereins für Sozialpolitik 138*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1912.
- MEURER, Bärbel. *Marianne Weber. Leben und Werk*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- MILL, John Stuart. *Nature, the Utility of Religion and Theism*. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1874.
- MOMMSEN, Wolfgang. "Nachwort" In: WEBER, Max. *Zur Polititik im Weltkrieg*. *Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe*. Abt. I Bd. 15 (MWS I/15). Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.
- _____. "Max Weber's 'Grand Sociology': the origins and composition of *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie*". *History and Theory*, Vol. 39. No. 3. Out. 2000.
- _____. *Max Weber und die Deutsche Politik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- OAKES, Guy. *Weber and Rickert: concept formation in the cultural sciences*. Cambridge and London: The MIT Press, 1988.
- _____. "The unity of Max' Weber's methodology". *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 12. No. 2. 1998.
- PLATÃO. *La Republique de Platon, ou Dialogue sur la Justice*. Vol. 2. Paris: Brocas & Humblot, 1762.
- _____. *Plato's Staat*. Berlin: L. Heimann, 1870.
- RICKERT, Heinrich. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Erste Hälfte. Tübingen e Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1896.

- _____. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Zweite Hälfte. Tübingen e Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.
- _____. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1926.
- RINGER, Fritz. *Metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. São Paulo: Edusp, 2004.
- ROSCHER, Wilhelm. *Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirthschaft: Nach geschichtlicher Methode*. Göttingen: Druck und Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1843.
- ROSSI, Pietro. *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1985*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- SCHELTING, Alexander v. *Max Webers Wissenschaftslehre. Das Logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1934.
- SCHILLER, Friedrich v. *Gedichte*. Erster Teil. Karlsruhe: Bureau der deutschen Classiker, 1816.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- _____. *Rationalism, Religion and Domination: a Weberian perspective*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- _____. "Nachwort" In: WEBER, Max. *Wissenschaft als Beruf – Politik als Beruf. Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe*. Abt. I Bd. 17 (MWS I/17). Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.

- _____. "Wie Ideen in der Geschichte Wirken". In: SCHLUCHTER, Wolfgang e GRAF, Friedrich W. *Asketischer Protestantismus und der "Geist" des modernen Kapitalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005a.
- _____. "Handlung, Ordnung und Kultur. Grundzüge eines weberianischen Forschungsprogramms". In: *Handlung, Ordnung und Kultur*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005b.
- _____. *Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009a.
- _____. *Grundlegungen der Soziologie*. Vol. I. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009b.
- _____. "Entstehungsgeschichte" In: *Wirtschaft und Gesellschaft: Entstehungsgeschichte und Dokumente. Max-Weber-Gesamtausgabe*. Seção I: Schriften und Reden – Vol. 24. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2009c.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. "Die Sprache der Werte". In: ALBERT, Gert et al. *Das Weber-Paradigma*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003.
- STRONG, Tracy. "Weber and Freud: Vocation and Self-acknowledgement". In: HAMILTON, Peter (org.). *Max Weber: Critical Assessments 2*. London, New York: Routledge, 1991.
- SWEDBERG, Richard. *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- TENBRUCK, Friedrich. "Die Genesis der Methodologie Max Webers" In: HOMANN, Harald (org.) *Das Werk Max Webers: gesammelte Ausätze zu Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999a.
- _____. "Abschied von 'Wirtschaft und Gesellschaft'" In: HOMANN, Harald (org.) *Das Werk Max Webers: gesammelte Ausätze zu Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999b.

- TÖNNIES, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig: Hans Buske, 1935.
- TYRELL, Hartmann. “Antagonismus der Werte – etisch”. In: KIPPENBERG, Hans e RIESEBRODT, Martin. *Max Webers “Religionssystematik”*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- WAGNER, Adolph. “Systematische Nationalökonomie”. In: CONRAD, Johannes. *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*. Vol. 12. Jena: Gustav Fischer, 1886.
- WEBER, Marianne. *Max Weber: ein Lebensbild*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984.
- WEBER, Max. *Jugendbriefe*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1936.
- _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 4ª edição. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973.
- _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vols. I e II. 7ª edição. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1978.
- _____. *Gesammelte Politische Schriften*. 4ª edição. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.
- _____. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5ª edição. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.
- _____. *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland. Max-Weber-Gesamtausgabe*. Seção I: Schriften und Reden, Vol. 3, Parte 2 (MWG I/3, 2). Tübingen: Mohr Siebeck, 1984.
- _____. *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Max-Weber-Gesamtausgabe*. Seção I: Schriften und Reden, Vol. 4, Parte 2 (MWG I/4, 2). Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

- _____. *Briefe 1909-1910. Max-Weber-Gesamtausgabe. Seção II: Briefe, Vol. 6*
(MWG II/6). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- _____. *Briefe 1913-1914. Max-Weber-Gesamtausgabe. Seção II: Briefe, Vol. 8.*
(MWG II/8). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003.
- _____. *Briefe 1915-1917. Max-Weber-Gesamtausgabe. Seção II: Briefe, Vol. 9.*
(MWG II/9). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- _____. *Allgemeine ("theoretische") Nationalökonomie. Vorlesungen 1894-1898.*
Max-Weber-Gesamtausgabe. Seção III: Vorlesungen, Vol. 1, (MWG III/1).
Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- WHIMSTER, Sam. *Understanding Weber*. Abingdon, New York: Routledge, 2007.
- WINDELBAND, Wilhelm. *Über Willensfreiheit: Zwölf Vorlesungen*. Tübingen e
Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.
- WIPF, Hans-Ulrich. *Studentische Politik und Kulturreform: Geschichte der
Freistudenten-Bewegung 1896-1918*. Schwalbach: Wochenschau, 2004.