

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Sobre alguns traços idealistas na “interpretação espiritualista” de Max Weber:
Da fragmentação estética à crise ética moderna**

São Carlos
Fevereiro de 2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Sobre alguns traços idealistas na “interpretação espiritualista” de Max Weber:
Da fragmentação estética à crise ética moderna**

Luis Felipe M. de Salles Roselino

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em filosofia como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutor em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar.

São Carlos
Fevereiro de 2014

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

R811ti Roselino, Luis Felipe Martins de Salles.
Sobre alguns traços idealistas na “interpretação
espiritualista” de Max Weber : Da fragmentação estética à
crise ética moderna / Luis Felipe Martins de Salles Roselino.
-- São Carlos : UFSCar, 2014.
345 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2014.

1. Filosofia. 2. Weber, Max, 1864-1920. 3. Valores. 4.
Politeísmo. 5. Materialismo. 6. Idealismo. I. Título.

CDD: 100 (20ª)

LUIS FELIPE MARTINS DE SALLES ROSELINO

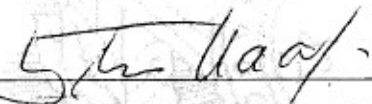
**“SOBRE ALGUNS TRAÇOS IDEALISTAS NA ‘INTERPRETAÇÃO ESPIRITUALISTA’
DE MAX WEBER: DA FRAGMENTAÇÃO ESTÉTICA À CRISE ÉTICA MODERNA”**

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

Aprovado em 08 de abril de 2014.

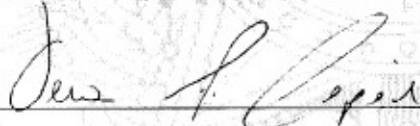
BANCA EXAMINADORA

Presidente



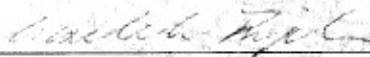
Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar (Orientador - UFSCar)

1º Examinador



Prof. Dra. Vera Alves Cepêda (Membro Titular – UFSCar)

2º Examinador



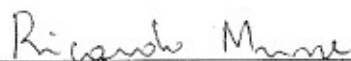
Prof. Dra. Cibele Saliba Rizek (Membro Titular – USP/São Carlos)

3º Examinador



Prof. Dr. Silvio C. Moral Marques (Membro Titular – UFSCar/Sorocaba)

4º Examinador



Prof. Dr. Ricardo Musse (Membro Titular – USP/São Paulo)



Mas a Sabedoria, donde provém ela? Onde está o lugar da Inteligência? O homem não lhe conhece o caminho, nem se encontra na terra dos mortais. Diz o Abismo: 'Não está em mim': responde o Mar: 'Não está comigo.' Não se compra com o ouro mais fino, nem se troca a peso de prata, [...] Donde vem, pois, a Sabedoria? Onde está o lugar da Inteligência? Está oculta aos olhos dos mortais e até às aves do céu está escondida. A Perdição e a Morte confessam: 'O rumor de sua fama chegou até nós.' Só Deus conhece o caminho para ela, só ele sabe o seu lugar. (Pois contempla os limites do orbe e vê quanto há debaixo do céu.) Quando assinalou seu peso ao vento e regulou a medida das águas, quando impôs uma lei à chuva e uma rota para o relâmpago e o trovão, ele a viu e avaliou, penetrou-a e examinou-a. E disse ao homem: 'O temor do Senhor, eis a Sabedoria; fugir do mal, eis a Inteligência.' (Jó 28: 12-15; 20-28).

Agradecimentos,

Minha gratidão é devida primeiramente a Deus, cujo nome por vezes tomado nesses escritos não puderam em parte alguma expressar a sombra sequer de sua grandeza e verdadeira glória.

Ao professor dr. Wolfgang Leo Maar que desde o mestrado foi meu orientador, pelo que aprendi dele na sala de aula e no convívio e pelo modo como soube cumprir seu papel sabiamente e sugerir gentilmente que continuasse no doutorado aquilo que apenas havia se iniciado em minhas pesquisas anteriores.

A professora dr. Vera A. Cepêda, quem primeiro apoiou meus estudos em Max Weber, ainda na graduação e prosseguiu presente nas fases de minhas qualificações e nas defesas até o presente momento. A professora dr. Cibele Saliba Rizek que muito cuidou de ler atentamente minhas intenções teóricas menos manifestas e me auxiliou a defini-las de modo mais consciente e claro. Aos demais professores que participaram de minha banca, o professor dr. Ricardo Musse e o professor dr. Sílvio C. Moral Marques que também me sugeriram semelhante franqueza na forma e nas considerações mais particulares dessa tese.

Agradeço também aos professores do departamento de filosofia e metodologia das ciências que participaram diretamente na minha formação intelectual desde o mestrado, nas aulas e seminários. Em especial aos professores dr. Paulo Licht, que foi fundamental para minha leitura de Kant; o professor dr. Eduardo Baioni, por sua cuidadosa leitura da *Fenomenologia* de Hegel. Também aos professores que mesmo em temas mais distantes contribuíram com minha formação, os professores dr. Bento Prado F. Neto, Silene Torres Marques, Luis Fernandes dos Santos e Fernão O. Salles dos Santos Cruz. Devo também gratidão a professora dr. Maria Valdez C. Negreiros do departamento de Antropologia, Política e Filosofia de Araraquara, a qual abriu as portas para as questões teóricas e filosóficas da interpretação de Max Weber na Unesp, além de ter sido de grande auxílio para o início de minha carreira como docente.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior que financiou minha pesquisa respeitando a autonomia dos programas de pós-graduação e dos respectivos pesquisadores.

Aos colegas e amigos com os quais troquei opiniões e discordâncias ao longo da pós-graduação, em especial ao Daniel Vasconcelos Campos, que além de grande amigo, foi um interlocutor fundamental de minhas leituras de Max Weber.

Aos familiares que participaram nas fases mais críticas e no contentamento em superá-las, minha mãe Angélica, minha irmã Mariana. Também meu pai José Eduardo e meu irmão José Eduardo (“Gu”) nos quais me espelhei ao seguir a carreira de pesquisador e em especial na dedicação ao ensino. Meus avós, grandes homens, cuja memória conservo e busco honrá-la. Minha tia Margarida pelas revisões e auxílio nas dúvidas de português.

And last but not least, certamente, minha namorada e companheira Fernanda Colombari, que esteve ao meu lado desde o início do doutoramento, que havendo sofrido por vezes com minhas aflições, sem dúvida amenizou meus momentos de angústia sendo compreensiva e carinhosa, a qual desejo sempre ao meu lado.

Resumo: O principal tema dessa investigação está voltado para as influências idealistas na interpretação espiritualista de Max Weber. O problema adquirido por herança do idealismo alemão, denominado inicialmente de “problema do mundo invertido”, corresponde à dificuldade que desafia a interpretação histórica dos valores práticos. Ele será identificado no interior da interpretação de Max Weber tanto dos fenômenos éticos como estéticos. Tal como o subtítulo sugere, trata-se de uma investigação em duas instâncias; a primeira abordará a fragmentação estética, o surgimento de valores conflitantes segundo os fenômenos do campo da arte. A segunda parte abordará a crise ética, tomando essa expressão no seu sentido mais literal, como um rompimento, uma cisão no mundo ético. Essas duas interpretações poderão ser justapostas por se remeterem tanto ao diagnóstico de Weber de um politeísmo, como ao problema da teodiceia. Uma vez que a teoria weberiana dos valores for propriamente identificada, ela poderá então nos conduzir a uma conclusão acerca da relação entre a interpretação espiritualista e materialista que compõe o principal interesse de Max Weber na ética econômica das religiões mundiais.

Palavras-chave: Max Weber. Teoria dos valores. Politeísmo. Interpretação espiritualista. Materialismo. Idealismo. Teodiceia.

Abstract: The main subject of this investigation is concerned with the idealistic influences on Max Weber spiritualistic interpretation. The problem gained as heritage from German idealism, initially referred as an “inverted world”, since it can be understood as the difficulty that challenges the historic interpretation of practical values, this problem may be also identified inside Max Weber’s interpretation of both, ethical and aesthetical phenomena. This investigation is twofold, as the subtitle indicates; the first part shall deal with the aesthetical fragmentation, the emergence of conflictive values in the artistic phenomena. The second part shall deal with the ethical crisis, undertaking this expression in the most literal sense, as a breakdown or a rupture of the ethical world. Both interpretations shall joint together, composing the Weberian diagnosis of an absolute polytheism and of the problem of theodicy. The Weberian theory of values once properly grasped shall finally guide us to draw a conclusion about the relation between spiritualistic and materialistic interpretations, as presented in the guidelines of Max Weber’s greatest interests in the economic ethics of the world religions.

Keywords: Max Weber. Theory of value. Polytheism. Spiritualistic interpretation. Materialism. Idealism. Theodicy.

Sumário:

| | |
|--|------------|
| Introdução: Recorte inicial do problema | 9 |
| O problema do mundo invertido segundo Hegel..... | 16 |
| O mundo invertido e o mundo do homem segundo Marx..... | 27 |
| PARTE I - Estética | 42 |
| Capítulo 1: O problema da história da arte: o domínio técnico e a cadeia causal histórica | 43 |
| A cadeia causal histórica na discussão de 1910 sobre a técnica e a cultura..... | 45 |
| O problema da valoração dos fenômenos estéticos segundo sua causalidade histórica | 59 |
| Capítulo 2: As flores e a teodiceia | 96 |
| A recepção de Weber e Lukács do tema da morte trágica de Tolstói: a crítica da autonomia da arte como pressuposto para a crítica da ciência..... | 111 |
| As necessidades metafísicas e o problema da teodiceia..... | 122 |
| Capítulo 3: As cadeias e a antiteodiceia..... | 137 |
| Da unidade à antinomia entre os valores éticos e estéticos | 141 |
| A antiteodiceia como limite ético e os efeitos da destruição da forma | 150 |
| PARTE II – Ética..... | 160 |
| Capítulo 4: Sobre a fundamentação kantiana da teoria dos valores de Max Weber: A antinomia da ética da convicção e da responsabilidade..... | 161 |
| A antinomia das orientações éticas e os valores enquanto fenômenos | 186 |
| Max Weber e a ética kantiana: polêmica sobre os imperativos práticos e seu sentido formal | 199 |
| Capítulo 5: Raízes idealistas da “interpretação espiritualista” | 211 |
| A recepção de Max Weber da teoria nietzschiana do ‘ressentimento’. Sobre a revolta moral e o sacrifício do intelecto em Weber e Nietzsche | 217 |
| Ecos de Ritschl na <i>Teoria das visões de mundo</i> de Dilthey e na <i>Ética protestante e o espírito do capitalismo</i> de Weber..... | 232 |

Capítulo 6: Conclusão sobre a relação entre a interpretação espiritualista e a interpretação materialista. O politeísmo, o carisma e os dois tipos de revolução 271

Aspectos gerais da interpretação espiritualista: A ideia de Stuart Mill de um politeísmo absoluto como pressuposto metafísico da antinomia dos valores. 275

Aspectos gerais da interpretação materialista. As necessidades materiais e os limites do carisma..... 311

Siglas das obras..... 334

Referências Bibliográficas: 337

Introdução: Recorte inicial do problema

Nesta investigação, partiremos de um problema que está relacionado com aquilo que Max Weber denominava “interpretação espiritualista”. Uma introdução à questão convencional deveria partir da exposição ou definição desse conceito, entretanto, uma vez que o próprio Weber não nos fornece tal definição, logo, só nos restaria a tarefa de identificarmos a discussão teórica que estava diretamente ligada a essa expressão.

De um ponto de vista formativo, a “interpretação espiritualista” está diretamente relacionada ao desenvolvimento da primeira versão de *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo* e ganha, posteriormente, um sentido mais problemático quando esse ensaio passa a ser incorporado à investigação sistemática da ética econômica das religiões mundiais. Se seguirmos o desenvolvimento do argumento inicial desse ensaio, notamos como Max Weber, ao abordar a possibilidade desse tipo de interpretação, estaria preocupado com sua adequação teórica, ele estaria se referindo a possibilidade de uma interpretação espiritualista poder ou não ser conclusiva. Haveria um motivo para o caráter não conclusivo que se explicaria, simplesmente, por estarmos diante de uma “interpretação” do que foi condicionado historicamente.

Assim, se tomarmos um procedimento analítico, ficaria aberta a possibilidade de identificar a expressão “interpretação” segundo um uso teórico mais exato. Ao contrário da expressão composta, esse termo isolado pode ser mais bem definido segundo seu uso em outros textos de Max Weber. Segundo *O sentido ‘livre de valores’ (Wertfreiheit) nas ciências sociológicas e econômicas* tanto o historiador como o sociólogo estão constantemente colocados diante da difícil tarefa de compreender fenômenos que envolvem historicamente valores, assim só haveria uma alternativa, tomar os valores históricos como “objeto de crítica”. Desse modo, o procedimento que partisse da compreensão histórica, identificando nos próprios valores os elementos determinantes da história, mostrar-se-ia falho. Esse tipo de procedimento não seria conclusivo, pois excluiria de sua interpretação as causas exteriores aos valores e os meios reais que os condicionaram e que influenciaram direta ou indiretamente nos fenômenos em questão. O procedimento contrário a esse, que tomaria os valores como objeto de crítica, poderia, não se limitando ao conteúdo próprio dos valores históricos, conduzir o historiador ao trabalho heurístico adequado, a chamada “interpretação valorativa”. Observemos então o que Weber entendia por “interpretação”.

Se seguirmos um exemplo dado pelo próprio Weber, um historiador ao abordar um fenômeno da história da arte deveria reconhecer que “em primeiro lugar, permanecendo na questão da arte, a realidade artística poderia ainda se dar, por um lado, de modo exterior à consideração valorativa puramente estética e, por outro lado, à consideração causal puramente empírica” a compreensão histórica falharia se, por um lado, o pesquisador estivesse atentando exclusivamente ao conteúdo próprio dos valores em questão, no caso o valor estético de uma obra ou escola; por outro lado, também falharia se ignorasse o que é propriamente valorativo em seu objeto e buscasse explicá-lo apenas mediante sua condição histórica. Logo, o próprio reconhecimento dessas duas possibilidades como duas fontes de compreensão inconclusas, faria necessariamente com que o historiador tomasse seu objeto “de uma terceira maneira: a interpretação do valor” (cf. Weber. 1922 [GAWL], p.486)¹. Compreendida adequadamente, a interpretação deverá se opor a duas formas simplistas de compreensão.

Identificando, ainda que de modo muito introdutório, como Weber caracterizava de um ponto de vista teórico a interpretação, identificada com a “interpretação valorativa”, poderíamos já supor em que sentido a “interpretação espiritualista” estaria sendo problematizada. Enquanto “interpretação”, ela estaria opondo-se a duas formas problemáticas de compreensão da realidade histórica: (a) a consideração puramente valorativa e (b) a consideração puramente empírica. Mas há ainda algo mais a ser considerado, Max Weber não falava apenas da “interpretação espiritualista”, ele apresentava essa expressão em oposição a outra: a “interpretação materialista”. Aqui, no presente ponto de partida, a investigação do pensamento de Weber encontrar-se-ia diante de um impasse, teria cada interpretação sua dupla possibilidade de erro ou seria a primeira referente à interpretação valorativa e a segunda à esfera empírica? Embora mais problemática, a primeira opção parece ser a mais coerente com as considerações de Weber.

Verifiquemos agora como o próprio Weber sugeriu esse problema em *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*.

Naturalmente, nossa intenção não vem a ser colocar no lugar de uma interpretação da história da cultura unilateralmente ‘materialista’ uma

¹ *Zunächst daraus, daß, um bei der Kunst zu bleiben, die künstlerische Wirklichkeit außer der rein ästhetisch wertenden Betrachtung einerseits und der rein empirisch und kausal zurechnenden andererseits noch einer dritten: der wert interpretierenden.*

espiritualista [*spiritualistische*]², igualmente unilateral. *Ambas* são igualmente possíveis, no entanto, em ambos os casos, se não for feito um trabalho preliminar [*vorarbeit*], mas por assim dizer, uma investigação conclusiva, serão elas pouco úteis à verdade histórica. (WEBER. 2000 [PE-LW], p.155; 1922 [GARS I], pp.205-206)

O argumento de Weber consistia em apontar para um mesmo limite comum às duas interpretações e, tal como esse trecho sugere, elas estariam já limitadas pela própria exigência de serem elas “interpretações”. Como esse trecho parece indicar, já houve tentativas de apresentar a “história da cultura” segundo uma interpretação materialista, que seria unilateral e assim estaria apenas atenta às causas relacionadas aos valores históricos ligados à evolução dos meios técnicos, ou mesmo à própria economia como causa exclusiva e, logo, determinante do devir histórico. Seria um equívoco considerarmos que o problema dos valores como objeto de crítica só atingiria a interpretação espiritualista unilateral, pois a interpretação materialista, igualmente unilateral, falharia segundo o mesmo princípio ao tomar os valores imanentes ou os valores econômicos por eles mesmos e não como objeto de crítica.

O trecho de Weber que acabamos de rever, ao apontar o limite da interpretação por seu caráter unilateral confirma a suspeita de que se trataria do caso mais problemático. Nesse trecho é possível observar como as duas maneiras falhas que Weber indicava, em oposição à interpretação valorativa adequada, não correspondiam, isoladamente, uma à interpretação espiritualista e outra à materialista. Esse erro muito comum exige bastante atenção. Será sempre necessário nos atentarmos ao risco desse equívoco, como será desenvolvido nessa investigação, pois ele seria decorrente, segundo Weber, de uma “ilusão intelectualista” bastante frequente que considera o imanente, o econômico, como supostamente desprovido de valor, como *fatum*, sem compreendê-lo como uma valoração e como “destino de uma época” que tem também sua origem transcendente. Isso exige, por sua vez, a própria compreensão crítica do materialismo segundo uma intenção teórica e não como organon.

Como é sabido e comumente lido em história da filosofia, na época de Marx e Engels, a chamada “concepção materialista da história” (termo usado na época de Weber) teria surgido, especificamente, em oposição a visão idealista; no entanto, há que

² É importante frisar o termo alemão “*spiritualistische*”, diferente do que Dilthey empregava, com muita frequência, “*geistige*” e que pode possuir a mesma tradução ou também ser traduzido simplesmente por “intelectual” ou “mental”, como se traduziu mais livremente para o inglês, o termo que Weber emprega nesse trecho, só pode ser traduzido por espiritualista.

considerar que, no pensamento de Marx, o materialismo não era apresentado como simples tentativa de se opor a visão unilateral que considerava as ideias como possuidoras, *per se*, de um poder transformador. A oposição ao papel determinante dessas ideias não poderia se dar por um materialismo que é filosoficamente o simples contrário da visão idealista, seu papel deveria ser recolocado dentro do próprio devir histórico segundo suas condições históricas e imanentes. A inversão marxiana de Hegel, que vemos tantas vezes referida, não foi simplesmente uma inversão teórica, não tinha como objetivo esvaziar a realidade histórica de conteúdos ideais, ao contrário, pretendia abordar historicamente esses conteúdos.

O materialismo que se fundamenta *filosoficamente* em oposição direta ao idealismo, falha por buscar fundamentar, por meios estritamente especulativos, aquilo que é propriamente histórico. “Em que pese a crítica de Marx ao idealismo da crítica filosófica, há uma dimensão dessa crítica que se mantém vital e que, ameaçada por um materialismo que não a leve em devida conta, põe a perder qualquer intento crítico efetivo”. O que aqui é chamado de “falha” não corresponde a uma oposição rigorosa a este ou aquele elemento teórico, mas à maneira como o procedimento teórico contradiz sua própria intenção. Se, ao contrário, levarmos “em devida conta”, essa crítica ao idealismo, acabamos por reconhecer que ela não buscava desfazer-se dos elementos teóricos filosóficos do idealismo e prestaria “seu devido tributo ao idealismo e também a filosofia reflexiva de Kant que tornou o idealismo possível”. (cf. Maar, W. L. 2012, pp.10-11). Pois o mesmo idealismo que falhava ao reduzir historicamente a realidade a partir dos conceitos, por outro lado, realizou uma grande tarefa ao demonstrar como o que compreendemos por espírito objetivo é algo efetivo, real.

Desde que temos notícia do sentido específico das *Teses sobre Feuerbach*, temos elementos para não recairmos no erro de substituirmos uma interpretação histórica idealista por uma materialista igualmente falha. Como lemos na segunda tese: a disputa teórica quanto à realidade ou não realidade do pensamento, das ideias, se for isolada da *práxis* recairia em uma questão puramente escolástica. Na quarta tese, Marx acrescenta um exemplo muito ilustrativo e o mais significativo para a presente discussão, segundo ele, Feuerbach só constata a alienação da consciência religiosa, pois separa dois mundos distintos: o mundo religioso e o mundo propriamente dito. Desse modo, uma vez que seu materialismo só se afirma em oposição às ideias reais e historicamente objetivadas, ele acaba criando outro mundo, tão fantástico, como o da religião e assim, por esse mesmo ato, falharia em captar historicamente e materialmente esses ideais.

Na época de Weber ocorria algo diferente do que Marx tentava censurar no materialismo de sua época, embora não fosse muito diferente. Quando Weber se referiu a “interpretação materialista” como sendo unilateral, ele estava, em certo sentido, retomando a crítica de Marx, por outro lado, ao referir-se a “interpretação espiritualista”, Weber tinha por alvo algo relativamente novo em relação à época de Marx e Engels.

Ao comentar esse trecho de Weber, Wolfgang Schluchter nota algo que parece muito coerente com as intenções de Weber: “por certo ao abordar o problema da seguinte maneira, já não se pode considerá-lo um ponto de partida. Se fosse assim, teria francamente enfrentado um materialismo ingênuo com um idealismo ingênuo. Por essa razão Weber sempre remete ao outro aspecto da relação causal.” (SCHLUCHTER. 2008, p.102). O comentador, no entanto, sentiu-se muito à vontade em substituir a expressão “espiritualista” por “idealista”, sem talvez, cuidar de identificar não só uma expressão, mas uma forma interpretativa diferente das que estavam em voga em meados do século XIX. Por outro lado, o diagnóstico de Weber nos faz mesmo constatar que ainda em sua época, se repetiam os mesmos erros da época anterior a Marx, como o seguinte trecho de G. Simmel parece confirmar:

A partir de duas convicções principais, através das quais se veem as mais variadas imagens formativas da cultura, chega-se às padronizações mais diretas da imagem do mundo: a materialista e a espiritualista. Uma nega toda existência propriamente espiritual e ideal, sendo o mundo corpóreo, segundo seu mecanismo exterior, a única existência e absoluta explicação; a outra, ao contrário, busca reduzir tudo que é exterior à mais vazia aparência, e só tem olhos para o espiritual segundo seus valores e sua ordem, como substância exclusiva da existência. (SIMMEL. 1906 [K&G], p.5)³

Se de fato eram essas as concepções filosóficas que ainda persistiam, não é de se estranhar que assim como Marx, para explicar sua própria concepção materialista, teve que desfazer a concepção materialista mais comum de sua época, também Weber, para abordar o espírito do capitalismo teve de se opor às ciências do espírito de sua época, com suas teorias sobre as visões de mundo e sobre a irracionalidade como atributo da própria vida.

³ *Von zwei prinzipiellen Gesinnungen, die in sehr mannigfaltigen Ausgestaltungen die Kultur durchziehen, gehen die nächstliegenden Vereinheitlichungen des Weltbildes aus; von der materialistischen und der spiritualistischen — jene alles Geistige und Ideelle in seiner Sonderexistenz leugnend und die Körperwelt mit ihrem äußeren Mechanismus für das allein Seiende und Absolute erklärend, diese umgekehrt alles äußerlich Anschauliche zu einem nichtigen Schein herabsetzend, und in dem Geistigen mit seinen Werten und Ordnungen die ausschließliche Substanz des Daseins erblickend.*

Isso talvez explique um fato curioso identificado por Wilhelm Hennis⁴. Quando Weber publicou a segunda parte da sua primeira versão de *A Ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, ele próprio anunciara a Rickert, em uma carta de 20 de abril de 1905⁵, que estaria chegando ao prelo a segunda parte de seu trabalho, o qual seria nas suas palavras, um artigo sobre “a história da cultura”⁶ e que poderia lhe interessar como sendo uma “construção ‘espiritualista’ da economia moderna” (*'spiritualistischer' Konstruktion der modernen Wirtschaft*). O que é curioso nessa carta é que Weber, embora desconfiasse da legitimidade desse tipo de interpretação, independente disso, classificava sua própria abordagem (no caso da versão de 1905) como uma construção espiritualista dos fenômenos econômicos modernos. Wilhelm Hennis deu a devida ênfase à expressão “espiritualista”, destacando inclusive o fato de que o objetivo dessa tese espiritualista era exatamente o de apresentar-se como alternativa e complemento à concepção mais recorrente dos fenômenos econômicos, a visão materialista. No entanto não poderíamos, por esse simples motivo, igualar Weber aos autores que ele próprio apelidara de “diletantes” e tal como Schluchter nos alertava, não seria o caso de julgar que Weber responderia ao materialismo por um retrocesso ao idealismo. Embora não seja *unilateralmente* espiritualista, a abordagem inicial de Weber se enquadrava, enquanto uma “construção espiritualista da economia moderna”, mas isso com ressalvas, pois tinha em vista superar esses limites da concepção espiritualista, formulando, futuramente, algo maior e possivelmente conclusivo, uma interpretação da ética econômica segundo características universais, que abordaremos na segunda parte.

Segundo Lukács:

Essa orientação da filosofia para longe da sociedade e da história e na direção de uma ‘teoria dos valores’, independente de como esta se configure, cinde ontologicamente o ser social unitário em, de um lado, fatos empíricos, tendências empíricas, etc. e, de outro, valores ‘atemporais’. Desse modo, encobre-se, no devir e no passar históricos, exatamente o específico, o novo que os diferencia ontologicamente. E como o idealismo filosófico, inclusive o idealismo objetivo de

⁴Hennis, 1996. *Die spiritualistische Grundlegung der „verstehenden Soziologie“ Max Webers: Ernst Troeltsch, Max Weber und William James „Varieties of Religious Experience“*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen n. 1.

⁵ Segundo a biografia de Marianne Weber, a correspondência seria datada de dois de abril de 1905 (*Max Weber ein Lebensbild*. Mohr Siebeck, p. 359). “*Ich arbeite, freilich unter greulichen Qualen, aber es geht doch täglich einige Stunden. Im Juni oder Juli erhalten Sie einen Sie vielleicht interessierenden kulturgeschichtlichen Aufsatz: Askese des Protestantismus als Grundlage der modernen Berufskultur - eine Art 'spiritualistischer' Konstruktion der modernen Wirtschaft. (2. 4. 05.)*”

⁶ É importante frisar que, inicialmente, esse trabalho de Weber não se apresentava como uma sociologia, apenas na sua segunda versão quando foi incluído numa coleção de ensaios que se organizam de modo mais sistemático e se articulam com uma tipologia e uma apreciação comparativa universal.

Hartmann, não está propenso a tratá-los conforme o modelo correspondentemente modificado do devir e do passar em conformidade com a natureza, surge nessa formação uma inconsequência e uma confusão ontológica irrevogável. Apenas a teoria da história do materialismo mecânico tentou encontrar um denominador comum entre cada devir histórico e a natureza. Ao fazer isso vindo do outro lado, a violência infligida à peculiaridade do ser social não foi menor do que a praticada pelo idealismo. As teorias positivistas da história oscilam entre esses dois falsos extremos: antigamente, elas tendiam por vezes para o polo materialista-mecânico; agora, predomina a força de atração do lado idealista. (LUKÁCS, G. [Onto I] 2012, p.154-55; 1985, p.444)

Poderíamos equiparar, didaticamente, a maneira como Marx foi materialista em oposição ao materialismo filosófico de Feuerbach, com o que também fez Weber, ao apresentar uma interpretação espiritualista em oposição às ciências do espírito de sua época, contando, no entanto, com uma vantagem: a possibilidade de reconhecer na própria crítica de Marx algumas falhas que não poderiam ser repetidas. Por essa suposição, poderíamos ainda compreender porque Weber empregava o mesmo rótulo tanto para a interpretação materialista unilateral como para a espiritualista, isto é, porque ambas recairiam em diletantismo.

Weber considerava que, embora “quase todas as ciências tenham algum motivo de gratidão aos diletantes e com muita frequência, sobre pontos de muito valor”, segundo ele, ainda assim, “o diletantismo como princípio da ciência consistiria em seu fim”. Nesse caso específico Weber estava argumentando contra a teoria das visões de mundo e contra certas influências românticas, tal como o seguinte trecho confirmará: “quem muito fala de ‘intuição’ não faz mais do que esconder uma distância já perdida de seu objeto, e o mesmo julgamento se aplica, de igual modo, quanto à atitude frente aos homens.” (cf. Weber. 1922 [GARS I], p.14).

Além disso, vemos o mesmo rótulo que Max Weber aplicou as falhas da interpretação espiritualista sendo aplicado ao materialismo no seguinte trecho de *A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais e políticas*: “a assim chamada ‘concepção materialista da história’ no antigo sentido primitivo-genial tal qual no Manifesto Comunista, hoje provavelmente só predomina na cabeça de leigos e diletantes.” (WEBER. 1922 [GAWL], p.167)⁷. Esse mesmo rótulo parece confirmar a suspeita que foi indicada no início, parece bastante plausível supor que a mesma falha

⁷ Die sogenannte »materialistische Geschichtsauffassung« in dem alten genial-primitiven Sinne etwa des kommunistischen Manifests beherrscht heute wohl nur noch die Köpfe von Laien und Dilettanten.

que condena a interpretação materialista a ser tomada como não conclusiva, se aplicaria também a interpretação espiritualista. No próximo tópico será abordado, especificamente, como de fato haveria um fundamento filosófico para essa mesma falha se repetir em ambas interpretações.

O problema do mundo invertido segundo Hegel

Abordaremos, agora, um problema filosófico fundamental que, tal qual Weber caracterizava, parece limitar, do mesmo modo, tanto uma leitura espiritualista dos fenômenos em geral (tal como veremos em Hegel), como uma leitura materialista (segundo Marx); o problema do mundo invertido.

Busquemos, segundo uma compreensão filosófica idealista do conceito de mundo, identificar os problemas que acompanham uma interpretação espiritualista. Um leitor não acostumado com a maneira como Hegel expõe os conceitos, perder-se-ia se buscasse compreender o conceito de “mundo” olhando apenas para a terra. Essa é uma advertência que Hegel apresenta no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (PhG). Dizia Hegel que

essa exigência corresponde ao esforço tenso e quase fervoroso, que se mostra ansioso por arrancar os homens do afundamento no sensitivo, no comum e no individual, e elevar seus olhos para as estrelas; é como se houvessem se esquecido totalmente do divino e chegassem ao ponto de como vermes se contentar com pó e água. (HEGEL. 1996 [PhG] HW3, p.15)⁸

Assim Hegel opõe dois mundos distintos, um, de antes, que fitava os céus e tinha nele sua meta e, o de agora, que se contenta com o pó. Diz ele que “outrora tinham um céu ornado com vastos tesouros de pensamentos e imagens”⁹; suas inquietações com o mundo terreno os faziam buscar olhar algo além, não se davam motivos para limitar seu

⁸ *Dieser Forderung entspricht die angestrengte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie, des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem Punkte sich zu befriedigen stünden.*

⁹ *Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern ausgestattet.*

olhar ao que é limitado à terra, mas “o olhar deslizava sobre ela e além, rumo à essência divina”¹⁰ (idem). O caso dos tempos de agora é bastante distinto, algo se perdeu, esse olhar que fitava os céus baixou à terra incapaz de se reerguer. Anda agora como que num deserto; reconheceu-se como verme e contentando-se em arrastar-se no pó, em seu estado desamparado, se satisfaz sua busca com a mais insignificante porção de água.

Agora, a necessidade contrária se faz presente: o sentido está tão fortemente enraizado no que é terreno, que se faz necessário igual violência [*Gewalt*] para erguê-lo ao alto. O espírito se mostra tão pobre que parece um peregrino no deserto ansiando por um gole d’água, assim ele busca revigorar-se com um mísero sentimento do divino. Pelo que basta ao espírito para se satisfazer, pode-se medir quão grande foi sua perda. (HEGEL. 1996 [PhG] HW3, p.16)¹¹

Com base nesse contraste de um mundo antigo orientado por ideais celestes e um mundo cuja miséria está em só saber olhar para o pó da terra, nota-se o estado do tempo em que Hegel se encontrava “nosso tempo é um tempo de nascimento e transição para um novo período” (HEGEL, 1996. [PhG] HW3, p.17)¹² e o que demonstra essa fase transitória é o mundo anterior que se fragmenta e se desfaz pouco a pouco, deixando agora evidente, o vazio deixado pelo mundo antigo. Aquelas formas mais elevadas, agora, parecem não possuir mais valia, ao se desfazerem, deixaram os homens num estado de miséria e carência; um estado que se expressa por tal aridez, que pelo pouco lhes serviria para satisfazer suas necessidades mede-se o quanto estão desamparados. Esse é o sintoma percebido pela crise ética: quando há sinais de um mundo antigo sendo desfeito, pois “assim frutifica o espírito que forma-se e que aos poucos e quietamente toma sua forma por contraposição, desmanchando, parte após parte, o edifício de seu mundo anterior”¹³. A consciência do que se tornou caduco mostra uma incompletude; a carência do agora revela, pois, um mundo abalado e uma distância desértica e sem horizonte a se percorrer, mas como não há um estrondo, nem escândalo, sendo que isso se dá aos poucos e quietamente, “seu ruir se revela apenas por sintomas individuais; a indiferença e o tédio

¹⁰ *glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, [...].*

¹¹ *Jetzt scheint die Not des Gegenteils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach den dürftigen Gefühlen des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.*

¹² *unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist.*

¹³ *So reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf.*

que abalam o que ainda subsiste”¹⁴ (cf. Hegel. Idem). Pode parecer algo trivial, mas esse ato de se desvincular de um mundo anterior para lançar-se em um deserto incerto, se mostra trágico e, como um movimento consciente, predispõe da “consciência da riqueza da existência anterior que se faz agora presente na rememoração” (HEGEL. 1996 [PhG] HW3, p.18)¹⁵ e é pela rememoração que a religiosidade subsiste.

Por várias vezes, o pecado mais grave do povo hebreu foi justamente o esquecimento de seu passado no deserto, e posteriormente, durante o exílio babilônico, as práticas religiosas e seu significado, tal como o livro sagrado, permaneceram esquecidos nos escombros do antigo templo. A rememoração, em fases como essa, é dolorosa e conduz ao desespero. Como relata o antigo historiador, Flávio Josefo, com relação à restauração do templo de Salomão:

Os mais velhos e os mais antigos do povo, que tinham visto a magnificência e a riqueza do primeiro templo, considerando quanto aquele estava longe de igualá-lo e julgando, por esse meio, a grande diferença que havia entre a sua prosperidade passada e presente, ficaram tão sentidos e aflitos de profunda dor, que não puderam reter as lágrimas e os soluços. O povo em geral, porém, ao qual somente o presente pode impressionar, não pensava mesmo em tal comparação, estava tão contente que as queixas de uns e os gritos de júbilo de outros impediam que se ouvisse o som das trombetas. (JOSEFO. 1956, pp.325-26)

A rememoração conduz ao reconhecimento do que se perdeu, levando muitas vezes ao desespero. Ela conduz a consciência religiosa à teodiceia, mas pode muito bem conduzir ao seu contrário, a outra forma de intelectualismo, ao ceticismo. Hegel era dessa geração que lamentava a grande diferença entre o antigo e o novo templo, Marx e Nietzsche, diferentemente, pareciam pertencer à geração a qual “só o presente pode impressionar”.

Para abordar mudanças tão radicais nas ordens mundanas, Hegel fez uma distinção entre dois mundos, um regido pelos céus, outro fragmentado e voltado exclusivamente para a terra. Hegel fazia uso desta ideia de dois mundos que se sucedem e se opõem dando sentido ao conceito que iremos abordar: o “mundo invertido”. Na fenomenologia nota-se que essa reordenação do mundo não é algo exclusivo da modernidade, ela já se apresentava, desde sua origem mais remota, no período patriarcal, como um “mundo cindido”, e que pode ser identificado nas mais variadas épocas, do *Livro dos mortos* à

¹⁴ *ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinne wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, einreißen.*

¹⁵ *so ist dem Bewußtsein dagegen der Reichtum des vorhergehenden Daseins noch in der Erinnerung gegenwärtig.*

Torá; das raízes gregas apolíneas ao helenismo; na reforma, no renascimento, a cisão sempre se apresentou segundo suas respectivas formas de intelectualismo: a sabedoria, o ceticismo, o estoicismo e a teodiceia. Mas, para manter o estatuto de sistema da *Fenomenologia do espírito*, estas diferentes formas de transição devem estar, de algum modo, prescritas na apresentação esquemática conceitual para serem apresentadas segundo seu auto-movimento no conceito. Essa forma esquemática se apresenta tanto no capítulo três da *Fenomenologia* como também na segunda parte da *Ciência da lógica*. Ela possui grande importância como ponto de partida para nosso enfoque.

O que caracteriza a inversão, na noção hegeliana de mundo invertido, é o movimento negativo na relação da consciência com a realidade como um todo. Esse movimento negativo se opõe às verdades imediatas da consciência natural. Mas o fato de que a noção de inversão caracteriza ou qualifica uma noção de mundo, indica algo que vai além do simples uso negativo do saber específico (como nos polos), pois se trata de uma *totalidade* que está invertida, não de um simples elemento particular (o positivo ou o negativo), mas antes, de uma doutrina, uma teoria geral, uma cosmologia, uma forma de saber científico, moral ou filosófico geral, uma visão de mundo. Ele apresenta-se como um todo acabado e completo, embora seja também dotado de transitoriedade e de dependência do seu lado contrário, sua forma anterior que nele se conserva, mas que também é negada.

Na *Fenomenologia do espírito*, quando Hegel se referia ao mundo invertido, ele estava se contrapondo ao “reino quieto das leis”¹⁶, que se contrapõe trazendo a desordem ao que se verifica pela consciência natural como regra invariável dos fenômenos. O mundo invertido é aquele segundo mundo que se opõe ao mundo imediato das regularidades e daquela primeira ilusão que tomamos por verdade. Faltam exemplos práticos na *Fenomenologia do espírito* para tornar estas questões mais claras, no caso de Marx, esses exemplos não nos faltam, mas seria um erro precipitado adiantar os exemplos de Marx estando nossa atenção voltada ainda para o sentido original em Hegel.

Tratando, inicialmente, de modo muito genérico e esquemático, Hegel apresentava a lógica desse desenvolvimento teórico-científico pelo modo como surge, na sucessão de concepções supra-sensíveis, este mundo invertido.

¹⁶ *das ruhige Reich der Gesetze* foi traduzido por “reino tranquilo das leis” na tradução brasileira (Vozes), no entanto, o termo “ruhig”, remete mais exatamente a quietude e ao silêncio. No emprego dado por Fichte quer dizer exatamente silêncio. No caso de Hegel também não se trata simplesmente do “estático”, nem do tranquilo, mas desse silêncio teórico, do movimento tautológico da verdade. O reino das leis já inclui em si o princípio da mudança, que vem a lhe causar sua contradição.

Através desse princípio, o primeiro supra-sensível, o reino quieto das leis, a cópia imediata do mundo percebido, inverte-se em seu contrário; a lei era sobre tudo o *permanecer igual* a si, bem como suas diferenças; agora, no entanto, é dado [*ist gesetzt*] que ambas sejam, por vez, o contrário delas mesmas: o *igual* a si rebela-se por sua vez, contra si mesmo; e o desigual a si coloca-se por sua vez, como igual a si. De fato, essa determinação é apenas a diferença no *interior*, ou diferença *nela mesma*; nelas o igual se desigual, o desigual é igual a si mesmo – esse *segundo mundo supra-sensível* é, desse modo, um mundo *invertido*, e por assim dizer, nele persiste em um dos lados o que já existia no primeiro mundo supra-sensível e que *inverteu* esse *primeiro*. Com isso, o interior está completo como fenômeno. Pois o primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação *imediate* do mundo percebido ao elemento universal; tinha com isso sua contra-imagem, sendo que para si mantinha o *princípio da mudança e da alteração*; o primeiro reino das leis necessitava dele, no entanto só o adquire como mundo invertido. (HEGEL. 1996 [PhG] HW3, pp.126-27)¹⁷

Vemos que mundo invertido é também chamado de “segundo mundo supra-sensível”, o primeiro era o mundo quieto das leis; o segundo é a negação desse primeiro que traz o primeiro dentro de si, como falso. Esse segundo momento representa a consciência da falsidade do mundo anterior. O primeiro, diz Hegel, é “a cópia imediata do mundo percebido”, nesse mundo nada poderia se dar de modo não prescrito ou não determinado. Ele estaria condenado à eternidade se já não contivesse, em seu interior, o princípio da mudança e da alteração. Como esse mundo sensível, correspondendo às leis imediatas, entra em contradição com outro mundo possível, nessa passagem se conclui que aquilo, que era sempre igual e previsível, mostra-se diferente, a consciência do primeiro se vê surpreendida por esse princípio da mudança e da alteração, tão logo essa primeira constatação geral das regularidades não serve mais para explicar o todo, já se pode notar que ele já se mostra em transição. É isso que nos conduz à alteração dos

¹⁷*Durch dies Prinzip wird das erste Übersinnliche, das ruhige Reich der Gesetze, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in sein Gegenteil umgekehrt; das Gesetz war überhaupt das sich Gleichbleibende, wie seine Unterschiede; jetzt aber ist gesetzt, daß beides vielmehr das Gegenteil seiner selbst ist; das sich Gleiche stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich [3/127] Gleiche. In der Tat ist nur mit dieser Bestimmung der Unterschied der innere oder Unterschied an sich selbst, indem das Gleiche sich ungleich, das Ungleiche sich gleich ist. - Diese zweite übersinnliche Welt ist auf diese Weise die verkehrte Welt, und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die verkehrte dieser ersten. Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet. Denn die erste übersinnliche Welt war nur die unmittelbare Erhebung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; sie hatte ihr notwendiges Gegenbild an dieser, welche noch für sich das Prinzip des Wechsels und der Veränderung behielt; das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen, erhält es aber als verkehrte Welt.*

princípios teóricos, à sua reformulação numa disposição teórica superior que incorpora os dois mundos como contrários, como descoberta de uma nova verdade.

Seguindo essa apresentação inicial, parece correto afirmar que o “segundo mundo” é sempre dependente do primeiro mundo porque só pôde existir partindo da oposição do primeiro que foi obtido de forma imediata. O segundo necessita do primeiro como consciência do que se mostrou falso. Hegel, no capítulo três, põe em evidência aquilo que fora antecipado no prefácio, a constatação de que no mundo em transformação algo sempre persiste ou se conserva, pela rememoração.

Hegel nos falava de algo geral, cuja amplitude deveria alcançar o movimento da descoberta e reelaboração teórica em geral. No parágrafo seguinte, Hegel já anteciparia que essa ideia, a qual se colocara em termos estritamente lógicos, ou segundo o interesse do espírito objetivo, bem como da física, possui a mesma forma de transição no mundo ético:

Numa outra esfera, segundo a *lei imediata*, a vingança contra o inimigo é a mais alta satisfação da individualidade violada. Mas *essa lei*, no entanto, que confronta quem não me trata como essência e mostra-lhe essa essência suprimida [*aufzuheben*]¹⁸ como essência, se inverte através do princípio do outro mundo *como diametralmente oposto*, é, então o reestabelecimento de minha essência, como negação da essência alheia, em autodestruição. Até agora, se essa inversão que se configura pelo *castigo* do crime for colocada como lei, logo ela será mais uma vez apenas a lei de um mundo no qual sua contrapartida é um mundo invertido supra-sensível, onde é honrável aquilo que no outro é desprezível, e onde é desprezado aquilo que no primeiro é honra. Sob a lei do primeiro que envergonha e condena o homem, o castigo do crime transmuta-se em seu *mundo invertido*, naquilo que preserva sua essência e leva ao perdoar que traz consigo a honra. (HEGEL. 1996 [PhG] HW3, pp.127-28)¹⁹

¹⁸ Trata-se da famosa expressão *Aufhebung* a qual, como Lukács já indicara, possui tal ambiguidade, significa tanto negar como elevar-se, traduziremos na maioria dos casos por “superação”, (como também sugere Marcuse em *Razão e revolução*) nesse trecho, especificamente, parece ter sentido como negação, pois não chegou a sua forma ética mais elevada e seria auto-destrutiva, não se trata, ainda, de superar.

¹⁹ *In einer anderen Sphäre ist nach dem unmittelbaren Gesetze Rache an dem Feinde die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. Dieses Gesetz aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, verkehrt sich durch das Prinzip der anderen Welt in das entgegengesetzte, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der Strafe des Verbrechens dargestellt wird, zum Gesetze gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen 3/128 Welt, welche eine verkehrte übersinnliche Welt sich gegenüberstehen hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren, was in jener in Ehren steht, in Verachtung kommt. Die nach dem Gesetze der ersten den Menschen schändende und vertilgende Strafe verwandelt sich in ihrer verkehrten Welt in die sein Wesen erhaltende und ihn zu Ehren bringende Begnadigung.*

Tal como Hegel colocou inicialmente, entramos agora “em uma outra esfera” (*In einer anderen Sphäre*). Essa expressão será fundamental em toda presente investigação. Hegel reconhece o princípio kantiano que diferencia a esfera empírica, abordada anteriormente segundo as leis e regularidade dos fenômenos percebidos de outra esfera, moral, que possui igualmente leis universais, mas que, diferente da primeira, não predispõe de um ponto de vista empírico. Abandonamos aqui a discussão meramente teórica segundo o sentido especificamente intelectual em Hegel e adentramos, de modo ainda provisório²⁰, no campo da eticidade e da moral. A lei para a ciência e a lei ética, a moral, estão diante de condições semelhantes e, até mesmo, limitações análogas. Uma disposição imediata e aparentemente “universal” cria um primeiro mundo que dá direito à vingança. Um sistema rudimentar de *vendeta* é a fundamentação imediata do primeiro mundo supra-sensível, que prescreve o castigo, que condena e mata. Mas ele abre caminho para um segundo mundo, o mundo invertido que é o mundo moral, não de qualquer ética fundamentada em costumes, mas a ética da religião revelada²¹, exposta tal como a encontramos no *Sermão do monte*, segundo a expressão revolucionária dessa ética que opõe explicitamente a lei humana à lei divina²².

O que é vingança no primeiro mundo, é perdão no segundo e seu fundamento é a afirmação de uma essência do homem que torna boa a ação má, a desonra transmuta-se no perdão, pois “preserva sua essência e leva ao perdoar que traz consigo a honra”. O mundo das leis morais se opõe ao caso particular do direito individual do primeiro mundo para converter uma essência humana geral de desonra em honra; para isso é mister olhar para os céus, orientar-se por algo que está além da elevação imediata do mundo e além da perspectiva individual imediata. Do mesmo modo que a ciência precisou abandonar a ilusão dada pelos fenômenos, na sua forma imediata, o mundo de aparências, para encontrar as verdades sobre a refração ou sobre o fato de que o sol não se movimenta, tal qual o vemos fazer, também a eticidade se predispõe a descobrir, não só a lei humana imediata e mais natural, mas a lei divina mais elevada.

²⁰ Provisório sim, pois estamos ainda no capítulo três da fenomenologia, não adentramos propriamente no campo da eticidade, estamos apenas na constatação de suas condições iniciais.

²¹ “Religião revelada” é um termo recorrente na época de Hegel para referir-se à tradição judaico-cristã, em oposição à religião natural. Teólogos na época de Weber ainda empregavam essa concepção, também Dilthey a empregava, Weber, por outro lado, a evitava. O termo também figurava em abordagens evolucionistas das religiões do meio intelectual francês e inglês, positivista e utilitarista.

²² Essa oposição será abordada por Hegel também conforme se lê na *Antígona*.

O mundo invertido, no campo mais específico dos saberes, isto é, enquanto conhecimento científico ou intelectual em transformação, corresponde a princípio, do mesmo modo que o ético. Eles se dão, no entanto, em esferas distintas. Um mundo supra-sensível, esse mundo invertido das ciências objetivas, mostra-se desenvolvido no intuito de ser superior ao primeiro mundo, isto é, à primeira elaboração universal. Assim, o “mundo silente das leis”, só permanece quieto (*ruhig*) e inalterável enquanto nada sobreveio a abalar aquilo que permanecia preso à repetição das verdades e estava assim, enquanto previsto por suas leis, adormecido no movimento tautológico da verdade. Mas, felizmente, seu alcance universal não esgota o todo e, entretantes, vemos surgir o germe de um segundo mundo supra-sensível, o qual conduz o espírito objetivo a uma forma superior de conhecimento.

Caber-nos-ia, diante disso, questionar se, diferente do caso do espírito objetivo, no mundo invertido do espírito absoluto, haveria de fato tal vantagem “realista”, tal como no espírito objetivo, pois tudo parece indicar que, ao contrário, ele é *aparentemente*²³ a negação do mundo humano por um mundo ético ideal, seu propósito não é determinar o que é real de modo mais perfeito, mas transformar o mundo ideal em real; ele tem o ímpeto de realizar algo a princípio utópico, pois está orientado pelos céus.

Naturalmente, ambos já se apresentam, nos termos de Hegel, como igualmente “supra-sensíveis”. Mas não estaria Hegel reduzindo-os ao igualá-los, não haveria algo forçoso nessa igualação idealista dos fenômenos da ciência e da ética. Essas esferas parecem, de fato, embora semelhantes, distintas. Para o espírito objetivo só é bom aquilo que é verdadeiro; para o absoluto, ao contrário, somente é verdadeiro aquilo que é bom²⁴. Para Hegel isso mostra, meramente, que tanto o “bom” ético quanto o “verdadeiro” científico são subordinados à oposição dos dois mundos e ambos são igualmente transitórios. Embora o mundo invertido sirva aos dois casos como uma forma necessária de desenvolvimento e evolução, quando questionamos qual seria mais verdadeiro, o mundo invertido ou o mundo imediato, a resposta para ambos os casos é que nenhum deles, por si só, pode ser verdadeiro; ambos os mundos, o primeiro e o segundo supra-sensível só são verdadeiros por oposição a seu estado anterior. Eles seriam mutuamente dependentes como os polos positivo e negativo, que é uma das ilustrações empregadas por Hegel, tanto na *Fenomenologia do espírito* como na *Ciência da lógica*, ainda que,

²³ Essa constatação se mostrará adiante como passível de erro.

²⁴ Estamos aqui adiantando certas questões da teoria dos valores e do politeísmo segundo Weber.

enquanto “mundos”, não se reduzem a simples oposição. Tanto o mundo das verdades objetivas como o mundo ético só se apresentam segundo leis verdadeiras e em contraposição ao mundo que os antecede, só se colocam como positivos por contraposição ao negativo, e não podem ser significativos, ou possuir sentido sem essa contraposição.

Por outro lado, os mundos supra-sensíveis não são meros elementos específicos que se opõem, como os polos positivo e negativo, porque constituem “mundos”, isto é, “totalidades” que se apresentam como acabadas, como universais. Embora sua universalidade seja aparentemente definitiva, (tanto no primeiro supra-sensível como no segundo) e esteja destinada (ou condenada) à eternidade, tais mundos vêm a se mostrar como cindidos e logo em seguida, como decadentes. Este aspecto de mútua dependência não é apresentado em sua forma elementarmente contraditória na *Fenomenologia do espírito*, mas é reelaborado na *Ciência da lógica* visando destacar, justamente, essa característica peculiar e de fato contraditória, de sua relativa dependência:

A determinação-reflexiva do positivo e do negativo está refletida em si, somente enquanto refletida em sua oposição, é o mesmo caso, mas não possui qualquer determinação senão em sua unidade negativa, pelo que lhe é diametralmente oposto; em contrapartida, a relação essencial tem seus termos posicionados como sendo totalidades auto-suficientes [*selbständige*]. É oposta diametralmente, tal como o positivo e o negativo, mas que está disposto, ao mesmo tempo, como um mundo invertido. (HEGEL. 1996 [WdL II] HW6, pp.163-164)²⁵

Temos já os elementos conceituais e teóricos para atribuir alguns traços gerais do problema fundamental com o qual a tradição posterior continuará debatendo.

Por estarmos lidando com totalidades, com mundos, ao compreendermos a lógica de sua transição, que foi designada como um mundo em transformação e que desfaz parte por parte o mundo anterior, recaímos em um problema teórico. Embora se admita na relação dos mundos supra-sensíveis uma determinação apenas reflexiva de sua essência e uma relativa interdependência, sendo que eles constituem mundos autônomos e logo não podem simplesmente ser apresentados como totalidades relativas, nem como absolutamente autônomos, pois se dão em oposição, parece difícil garantir um caráter geral de autonomia para o que é progressivamente afirmado pela oposição, pela inversão

²⁵ *Die Reflexionsbestimmungen des Positiven und Negativen sind gleichfalls in sich reflektierte nur als reflektiert in ihr Entgegengesetztes, aber sie haben keine andere Bestimmung als diese ihre negative Einheit; [6/164] das wesentliche Verhältnis hingegen hat solche zu seinen Seiten, welche als selbständige Totalitäten gesetzt sind. Es ist dieselbe Entgegensetzung als die des Positiven und Negativen, aber zugleich als eine verkehrte Welt.*

do mundo anterior. Na ciência da lógica, compreendemos o que cria esse estado problemático, eles não podem ser tratados como meros conceitos esquemáticos vazios, pois devem envolver “relações essenciais”. Por outro lado, embora sua relativa dependência envolva questões essenciais e não simples ideias que se invertem, essas relações essenciais e valores universais não surgem sem uma relação negativa com algo prévio.

Mostra-se difícil compreender como podem ser ao mesmo tempo autônomos (totalidades) e também serem interdependentes (transitórios). Em sua forma inicial, enquanto um reflexo da consciência natural, parece haver uma validade autodeterminada, sendo ela imediatamente derivada da certeza inicial e, sendo uma concepção total evidente por si só, como um conjunto de leis universais da natureza. Já em sua forma inicial, porém, revelou-se algo essencial, de tal modo que permite conceber uma totalidade, a descoberta do falso e a necessidade de alterar essas leis fazem parte de sua própria origem. Como o segundo mundo parece não possuir total autonomia, pois depende do primeiro mundo supra-sensível como seu oposto, ele passa a requerer essa autonomia, conservando o primeiro mundo em seu interior, como superado, isto é, pela rememoração. Seguindo a segunda exposição do mundo invertido de Hegel, na *Ciência da lógica*, teríamos o mesmo problema que há entre os polos, que só possuem uma determinação relativa, mas que, no caso dos “mundos supra-sensíveis”, eles contraditoriamente se apresentam como totalidades e como portadores das relações essenciais.

O que é negativo só é negativo em relação a algo, o positivo, e vice-versa, do mesmo modo o mundo invertido só pode existir em relação a um primeiro mundo, mas como ele se caracteriza como uma totalidade, um mundo, ele, em tese, não poderia depender de algo exterior. Não existe, porém, um mundo humano que não esteja cindido e não há como evitar o conflito interno de semelhantes polos. As oposições são sempre parciais embora se coloquem como autônomas. Tal como a lei humana e a lei divina (Antígona).

O sentido moderno das “necessidades metafísicas”, isto é, daquilo que persiste pela rememoração, como consciência de um mundo decadente e desfazendo-se, bem como a constatação de um politeísmo, a fragmentação, o desmanchar-se parte após parte, serão apresentados na primeira e na segunda parte deste trabalho, como questões problemáticas, o lado trágico desse fenômeno que não se limita ao mundo ético. Por esse

mesmo motivo²⁶, sabemos que ambos sofrem o efeito da decadência e da progressiva destruição do edifício do mundo anterior. Esse princípio da mudança e da transformação exige que se reconheça uma dupla orientação, pelo céu e pela terra, pelo espírito ou pelo materialismo.

A solução dada por Hegel para essas questões nos apresenta algo ainda profundamente confuso, pois se caracteriza pela desorientação, sendo a inversão necessária para revelar algo essencial ou verdadeiro sobre o mundo percebido. Há, contudo, uma propensão a compreendermos mal tudo isso. O mundo percebido e imediatamente teorizado, como mundo silente das leis, parece, inicialmente, ser o mundo humano mais natural, ou o mundo percebido dos fenômenos físicos. O mundo invertido estaria invertido em relação a esse primeiro, que chamamos de realista, que é produto de nossa consciência natural. Mas não é bem assim. Não estamos diante de um mundo real, em que o seu inverso é meramente hipotético, porque o que é essencial e o que é verdadeiro nunca está resolvido de forma definitiva em nenhum dos dois mundos, depende sempre da *relação* contrária entre os dois mundos.

A inversão é, antes, um mundo sendo formado nesse movimento contínuo. Mais do que isso, se, por um lado, a verdade é relativa à inversão e não está dada em nenhum dos mundos como algo definitivo, por outro lado, os dois mundos, que se opõem, colocam-se como auto-suficientes. De um ponto de vista ético e político essa passagem não pode ser dada sem haver um caráter trágico, por heroísmo, messianismo ou por rebelião, embora se dê, segundo Marx e Nietzsche, na modernidade, não mais de modo trágico, mas antes de modo cômico, sendo que os heróis reais já estão mortos e como acrescenta Weber, sendo que não há mais messias nem profetas.

O primeiro mundo é constituído a partir de uma certeza aparente, mas sua universalidade, que seria a princípio invariavelmente verdadeira, mostra-se como ultrapassada ou mesmo, como falsa. No entanto, só captamos a falsidade desse primeiro mundo, quando já nos distanciamos, por isso “a coruja de minerva só alça voo ao cair o anoitecer”²⁷ (HEGEL. [PhR] HW7, p.27), porque só quando é dado o reflexo invertido do segundo mundo é que vemos, por estranhamento, pelo momento em que ele se aliena de nossa consciência, um mundo que se desfaz, como mundo “antigo”, mundo que se

²⁶ A ideia de que ele é um mundo de valores inconciliáveis caracteriza a noção weberiana de politeísmo, tal como será abordado nos capítulos posteriores, de modo semelhante, a ideia de necessidade religiosa é herdeira dessa concepção de mundo invertido, como ficará claro no comentário sobre Marx, no próximo tópico, e na leitura de Lukács, que, de certo modo, também remete a Marx.

²⁷ *Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.*

mostra agora estranho para nós. Nele, o que era verdadeiro já não pode mais se manter como tal, só nesse momento posterior se nota que sua ordem foi abalada. Para Hegel e sua geração, sua queda foi trágica, para Marx e Nietzsche, mostra agora seu lado cômico, como tentativa de pôr um fim a esse processo.

O que seria verdadeiro, senão a descoberta de sua falsidade e o que seria definitivo, um terceiro mundo que resolveria toda a contradição? Seria pretensão falar de um terceiro mundo²⁸, ou de algum estado que não seja transitório. Esse é o momento de transição, no qual a humanidade novamente se encontra.

Não seria uma ingenuidade falar aqui do real, sendo que o real não é nunca apreendido em sua totalidade? Não era o primeiro mundo, justamente, a ilusão de haver apreendido sua totalidade; fruto da certeza sensível que desconhece a ilusão? (PhG, segundo capítulo). Aliás, o fato de que a orientação ética se efetive e interfira no real não requer que se reconheça seu papel histórico, revolucionário, ou simplesmente hipócrita. Uma vez que o mundo invertido revelou sua ilusão, sua falha, a verdade que se quer revelada se mostra insuportável, é como luz pura, nela nada se distingue com clareza, mas, diante da sua luz, a falsidade é exposta como tal. Essa alegoria de Platão que foi retomada na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel foi também sugerida no fim da *Ciência como profissão* de Max Weber. A realização do mundo ético é um esforço constante de transmutar o falso em verdadeiro, a desonra em honra, mas esse esforço nunca termina de revirar o mundo em busca dos meios de se realizar plenamente, se ele possui autonomia, enquanto uma totalidade, essa autonomia não é nunca alcançada em sua plenitude, pois jamais se desvencilha do falso de modo definitivo, ou, pelo menos, da aparência de falsidade, tal como Kant já havia previsto.

O mundo invertido e o mundo do homem segundo Marx

Marx é conhecido por inverter Hegel, mas a maneira como ele o fez não se explica simplesmente por um simples ato de inverter esses polos, transmutando o ideal em material, os céus em terra, pois, como foi visto, esses polos se mostram interpenetrados.

²⁸ Embora exista na imaginação poética de Henry Miller.

Trata-se antes de uma reorientação. O ponto de vista histórico em Marx faz com que esse mundo invertido hegeliano seja apresentado com ainda mais evidência. Se, por um lado, o sentido de mundo invertido mostra-se mais claro no pensamento de Marx do que de Hegel, isso não implica julgar que Hegel não o tenha empregado com propriedade. Ao contrário, seu emprego na fenomenologia é tão rigoroso e preciso que, ao operar em nossa consciência seu propósito revelador, frequentemente nos deparamos com a dificuldade crescente de nunca alcançarmos de fato o mundo verdadeiro, só sua falsidade ou sua contradição em nosso saber. Isto por que o espírito nos conduz a verdades que raramente condizem com a realidade atual do nosso visar, pois para Hegel seu sentido deveria ser buscado novamente nas alturas. No caso de Marx, o caminho tomado a exemplo do caminho do desespero hegeliano, vai se contentar em identificar, no contraditório, aquilo que está sendo de fato invertido, como expressão mais elementar do mundo humano.

Marx não está mais em busca de algo absoluto e supra-mundano, mas do próprio mundo do homem como um mundo em transformação. O aspecto invertido possui ainda a mesma peculiaridade em Marx e em Hegel, sua reorientação se dá quase do mesmo modo, no entanto, a inversão encontra no mundo humano todos os elementos necessários, assim aquela orientação celeste não se faz mais necessária. Marx seria, nos termos hegelianos, aquele que se encontra num deserto e se resigna a se arrastar no pó.

O mais importante para nossas considerações preliminares é evitar um mal-entendido muito frequente, já destacado anteriormente e verificado em Hegel, mas que deve ser ainda melhor explicitado em Marx, pois parece ser uma interpretação muito recorrente quando passamos para a orientação propriamente histórica desse fenômeno.

Partindo do que seria um ponto de vista mais evidente e que seria aceito sem uma devida reflexão, teríamos nessa oposição de mundos de Hegel, de um lado, o mundo ontologicamente dado, real, verdadeiro e, de outro, o mundo ilusório que seria produto da religião, do Estado, do direito, ele seria repleto de fantasias e quimeras, que criam ilusões. Aceitemos essa verdade de modo precipitado. A partir daí já se dá um grande salto em direção ao erro. O filósofo descobre no ilusório apenas sua falsidade, pressupondo sua ineficácia, caracterizando a religião e o Estado como esse ser ilusório. Acontece que, em oposição a este estado de ilusão, teríamos que criar um mundo humano estranho ao real, um mundo sem religião ou política. No caso de Hegel, é evidente que não podemos compreender sua abordagem nesses termos, embora algumas leituras de Marx nos conduzam a compreender Hegel dessa maneira, uma compreensão histórica do mundo invertido não pode ser um meio de renegar o que foi historicamente construído,

arrancando do homem sua essência religiosa, tirando o homem do mundo do homem. Ainda assim, há algo que nos permitiria tirar essas conclusões precipitadas. Segundo Marx:

No caso da Alemanha a *crítica da religião* está essencialmente terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. [...] O homem que na realidade fantástica do céu procurava um ser sobre-humano, encontrou apenas o reflexo de si mesmo, logo, não se dispõe mais a procurar apenas a aparência de si mesmo, o apenas não-humano, onde procura e deveria procurar a sua autêntica realidade. O fundamento da crítica irreligiosa é: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. [...] Mas *o homem* não é um ser abstrato, acurado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. (MARX. 1998 MEW1 [KHR], p.378)²⁹

Nota-se, então, que segundo Marx aparentemente a crítica da religião ou dos céus conduziria à constatação recorrente de que a religião é produzida pelos homens e logo seria uma visão falsa do mundo, sendo que ela afirma que Deus criou o homem quando deveria dizer que o homem criou a religião, os deuses etc. Mas esse tipo de constatação, não rara, se for tomada como princípio e logo como um juízo de valor que atribui à religiosidade um caráter de falsidade, nos conduziria ao erro de buscar no “mundo humano” o homem como um ser não-religioso (a maneira de Feuerbach). Nesse sentido Marx afirma: “Mas o homem não é um ser abstrato, acurado fora do mundo”, revelando o duplo³⁰ erro desta ideia de homem que separa sua essência do mundo que ele próprio produziu e que de fato o constitui, um mundo onde há sociedade e Estado que produzem a religião, sua consciência invertida, que é, como foi visto, esse mundo em processo: o mundo do homem como mundo invertido.

A maneira como Marx “inverte” Hegel é um tanto sutil, ou pelo menos, não tão trivial, pois não é por uma completa ruptura ou por uma oposição de materialismo contra idealismo como elementos *abstratos*, trata-se de uma inversão na concepção histórica,

²⁹ *Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik. [...] Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den Widerschein seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den Schein seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß. Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. [...] Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind.*

³⁰Duplo por que ele ocorre tanto na crítica religiosa como na irreligiosa. Tanto o dogmatismo religioso como o materialismo ingênuo recaem na mesma ilusão, pois tentam separar o homem de sua constituição histórica.

que inclui ambos os elementos, mas que não pode ser lida por uma orientação unilateral. De um lado, Hegel preocupava-se com o que era objetivado, com o que se mostrava efetivo e real, Marx, por outro lado, também não era materialista no sentido de refutar por completo o papel das ideias, o poder real dos mitos, do fetichismo, da ideologia. A inversão que Marx propõe como interpretação visava colocar o mundo invertido no seu sentido social e político, no qual o fenômeno religioso é sua contra-face necessária, não como o mundo ideal, que se opõe à realidade humana corrompida, mas identificando o mundo invertido como o único mundo, e como aquele mundo, cujo conteúdo ideal se encontra comprometido com a necessidade de inversão real, esforçando-se, sem ter domínio total de suas consequências, em transformá-lo. Como foi dito, poderíamos concluir que a religião produz um mundo ilusório e o início desse trecho de Marx trata justamente disso, de uma realidade fantástica criada por homens. No entanto, quando Marx nos adverte de que não podemos compreender o homem como um ser abstrato, sem história, logo o homem e o mundo concebido e criado por seu espírito e suas mãos são uma e a mesma coisa, a religião não pode ser excluída como um corpo estranho, alheio a tudo isso, ela só se caracteriza como uma “consciência invertida do mundo”, porque, diz Marx, o mundo do homem, o Estado e a sociedade são, eles próprios, “um mundo invertido”. Assim como em Hegel, a ideia de inversão não é, portanto, sinônimo de falsidade. Ao contrário, é o caminho no qual o próprio homem estabelece a consciência desse mundo em transição.

Ao contrário dessa conclusão mais frequente, quando a crítica da religião promove esse tipo de visão, considerando-a um ser estranho, ela própria estabelece, justamente, esse “homem acuado fora do mundo”, o que também produz o fenômeno que caracteriza a necessidade religiosa moderna. Como o mundo histórico, para Marx, é um mundo que se caracteriza pela inversão, logo não podemos colocar, de um lado, o mundo real e, de outro, o mundo religioso como sendo um realista e o outro fantástico e isso por um motivo muito simples, o mundo real, o mundo do homem que se constitui pela inversão, é um mundo em vias de transformação que busca superar a miséria real, inclusive, por tais meios. Como foi visto, sendo que a inversão não possuiria um sentido de falsidade, mas era antes algo que revelava a falsidade como tal, a inversão evidenciaria a necessidade de superação da verdade imediata que, ignorando a inversão e anulando toda possibilidade de mudança, não admite alteração de suas leis. Essa ideia se conserva em Marx praticamente intocável, embora a orientação pelo céu perca suas implicações éticas mais elevadas, pois se depara em toda parte com limites históricos.

Quando Marx se refere ao mundo invertido na introdução da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ele não opõe a religião ao mundo humano, mas caracteriza o mundo humano como mundo religioso, de modo a identificar na religião o mundo invertido que revela não a falsidade, mas uma verdade: a miséria real humana, como uma expressão do que já se encontra invertido:

A luta contra a religião é também mediada pela luta contra *aquele mundo* cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa é a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real de uma só vez. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e o espírito de condições desalmadas. Ela é o ópio do povo. [...] É também *tarefa da história*, depois que a *verdade mais além* se desvaneceu, estabelecer a *verdade do aquém*. A próxima *tarefa da filosofia*, uma vez que está a serviço da história e que já desmascarou o humano como alienação de si mesmo em *sua imagem sagrada*, é novamente desmascarar o humano alienado de si mesmo nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu se converte, assim, em crítica da terra, a *crítica da religião* em *crítica do direito*, a *crítica da teologia* em *crítica da política*. (MARX. 1998 MEW1 [KHR], pp.378-79)³¹

A religião revela uma carência real e uma miséria real, sendo o subproduto de um mundo indiferente, ela nos apresenta de fato, a despeito da aparência imediata de revelar um mundo falso ou fantástico, o espírito das condições desalmadas reais, como resposta dada à opressão e à indiferença real, ela é, ao mesmo tempo, sua expressão e uma tentativa de sanar sua dor. A miséria real encontra na religião sua expressão direta, como veremos no segundo capítulo, como teodiceia da dor e do sofrimento, ela é, nesse sentido, um reflexo imediato, mas também é, ao mesmo tempo, seu protesto, como veremos na segunda parte segundo a teoria do ressentimento. Dessa maneira, lutar contra a religião seria errar o alvo, não é a religião que produz o mundo invertido e que ilude os homens, é justamente o contrário, o mundo invertido é o Estado e a sociedade, os quais produzem sua consciência invertida e seu protesto: a religião. Para Marx, a luta não deve se dar contra o mundo religioso, essa tarefa, aliás, já foi cumprida, por isso “a *crítica da religião* está essencialmente terminada”; o verdadeiro alvo deve estar voltado contra as condições que produziram a religião, das quais ela é apenas seu grito de desespero, pois não seria

³¹ *Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist. Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. [...] Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.*

calando-o que se resolveria o problema fundamental. Não é proibindo o pranto que sanamos a miséria real. E não seria desumano negar a morfina aos que sofrem da dor terminal? Ou mesmo das dores do parto?

A ideia de que a crítica da religião já foi levada a cabo, em seu conteúdo, depende de que compreendermos que esse mundo invertido, o mundo que uma vez produziu sua necessidade, persiste, criando aquilo que posteriormente denominaremos “necessidade religiosa”, da qual ela é apenas sua forma mais sintomática. A crítica do céu já foi levada ao seu máximo e, concluída sua tarefa, vê-se, contudo, que ela apenas produziu resultados práticos limitados, pois o problema mais essencial, para Marx, não se dava no fenômeno religioso. Nesse sentido Marx menciona o que seria a “solução verdadeira” em contraste com a solução que se limita ao fenômeno religioso. O papel da filosofia já não é mais fazer a crítica da religião, mas observar nela um modelo para a crítica da política, do direito, do Estado. No essencial, a religião só realiza suas formas mais sublimes como promessa e o pleno cumprimento da lei só se dá ao passarmos o rio. A crítica, para chegar a suas consequências finais, deve mudar seu foco, de crítica do céu ela deve então se converter em crítica da terra.

Mesmo do ponto de vista histórico, a emancipação teórica possui um significado especificamente prático para a Alemanha. O passado revolucionário da Alemanha é por assim dizer, teórico, ele é a Reforma. Assim como, certa vez, foi a partir de um monge, é agora do cérebro do filósofo que começa a revolução. Sem dúvida, Lutero derrotou a servidão pela devoção, isto porque decretou no lugar dela, a servidão pela convicção. Abalou a fé pela autoridade, por haver restaurado a autoridade da fé. Converteu padres em leigos, porque havia convertido leigos em padres. Ele libertou o homem da religiosidade exterior, pois colocou a religiosidade dentro do homem. Ele emancipou o corpo de suas cadeias, porque colocou cadeias no coração. Mesmo não sendo o protestantismo a solução verdadeira, ele colocou sua tarefa de modo verdadeiro. Já não se tratava, pois, da luta do leigo com o *padre fora dele*, mas da luta contra o seu próprio *padre interior*, contra a sua *natureza episcopal*. (MARX. 1998 MEW1 [KHR], pp.385-386)³²

³² *Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine spezifisch praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands revolutionäre Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die Reformation. Wie damals der Mönch, so ist es jetzt der Philosoph, in dessen Hirn die Revolution beginnt. Luther hat allerdings die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft aus Überzeugungen ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußern Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum innern Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt. Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe. Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem Pfaffen außer ihm, es galt den Kampf mit seinem eigenen innern Pfaffen, seiner pfäffischen Natur.*

Como foi mencionado, seria um equívoco identificar a crítica do céu com uma postura filosófica cética, contemporânea a Marx, como, por exemplo, o materialismo de Feuerbach; o que Marx tinha em vista já havia acontecido há muitos anos: a reforma luterana. Lutero não produziu um mundo invertido, mas o revelou, desmascarando seu caráter falso, como hipocrisia real. Trata-se do caráter revelador pela consciência do mundo invertido e Marx dá todos os passos dessa inversão que foi aqui exposta: (1) “Lutero derrotou a servidão pela devoção, isto porque decretou no lugar dela, a servidão pela convicção”, ele restaurou o sentido mais elevado da fé e (2) “abalou a fé pela autoridade [humana], por haver restaurado a autoridade [impessoal] da fé”, a partir daí temos as consequências práticas: (3) “Converteu padres em leigos, por que havia convertido leigos em padres”, a evidência mais clara de que se colocou como inversão teórica, que implica consequências práticas efetivas. Ao se restaurar a autoridade da fé, logo as autoridades religiosas humanas perderam seu poder exclusivo, o que (4) “libertou o homem da religiosidade exterior, pois colocou a religiosidade dentro do homem” (cf. Marx. 1998 MEW1 [KHR], p.386). Assim, Lutero deu início a uma revolução que parte de dentro, mas que só se efetivou por que colocou o problema de modo correto, como inversão, isto é, partiu de uma crítica do mundo real segundo suas condições. Para Marx, a revolução no campo religioso já se cumpriu, colocando o problema de forma correta e invertendo os valores antigos, evidenciando aquilo que já se mostrava socialmente distorcido na vida religiosa, no entanto essa foi apenas a crítica do céu, a tarefa da filosofia agora é realizar a crítica da terra, a exemplo dessa primeira crítica que soube colocar “sua tarefa de modo verdadeiro”.

Cabe lembrar que Marx fez essas considerações na introdução da *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, e que, nesse texto, encontramos a mesma constatação de Hegel que foi apresentada inicialmente, sobre o mundo antigo que se desfaz “parte após parte” ou tijolo por tijolo. Para Marx, aquele mundo antigo estava apenas se desfazendo em teoria, não mudou no essencial nada de prático, por isso ele denomina ironicamente o Estado de sua época de “antigo regime moderno”:

O moderno *ancien régime* é apenas o *comediante* de uma ordem de mundo cujos *heróis reais* já estão mortos. A história é exaustiva e passa por muitas fases, ao levar uma forma [*Gestalt*] antiga ao sepulcro. A última fase histórico-universal de uma forma é sua *comédia*. Os deuses gregos, que foram uma vez feridos mortalmente na tragédia O Prometeu acorrentado de Ésquilo, tiveram, mais uma vez, que morrer comicamente nos diálogos de Luciano. Por que a história tem este

curso? Para que com ele a humanidade rompa *espirituosamente* [heiter] com seu passado. (MARX. 1998 MEW1 [KHR], p.382)³³

A ideia de Hegel, ao apresentar esse mundo anterior se desfazendo parte após parte, era expressar, justamente, um estado lastimável, tomado pela frivolidade e pela indiferença; a riqueza do passado persiste somente como lembrança saudosa de algo já desfeito. Dessa perspectiva, o futuro nos parece, em contraste, sombrio, desprovido daqueles tesouros celestes. É muito diferente dessa ruptura espiritual ou alegre com o passado, que Marx indicava. Portanto, já em evidente contraste com Hegel, que partira da lembrança dolorosa, Marx enfatizava que esse passado trágico representa agora um papel cômico, assim, na relação do moderno com o antigo, notamos que essa separação ocorre, afastando-se do passado trágico, na medida em que faz dele motivo de risos, tal como Luciano de Samósata o expunha no seu diálogo dos deuses, transmutando aqueles mitos antigos e trágicos, que agora desfalecem de forma cômica, assim também ocorrera com os heróis antigos, tragicamente mortos, os quais já não são lembrados de modo trágico, são agora alvo da sátira quixotesca, que expõe o ridículo e com isso evidencia a decadência dessa visão de mundo antiga. Mas a sátira, por si só, não conduz a uma transformação do passado radical e efetiva, ela conduz apenas à forma superficial de separação com o passado, ela apenas ri de sua falsidade, o riso como inversão, não conduz, no entanto, à solução real, à separação mais radical com o passado invertido, isso porque ela se contenta com a separação retórica ou alegórica.

A diferença fundamental se apresenta em vista de que, para Hegel, era necessário voltar o olhar para o céu, buscando resgatar aquela antiga orientação no além, já esquecida. Para Marx deveríamos antes olhar para a terra para que se possa notar os limites reais que se contrapõem a esse realizar-se, para tomar consciência de que essa separação do passado ainda está longe de se mostrar como uma verdade histórica. Ambos tinham consciência das dificuldades que envolviam esse realizar-se ou efetivar-se e tinham uma preocupação prática, seja com a objetivação do espírito, ou com a práxis. Ambos tinham objetivos semelhantes, mas se orientavam por valores diferentes. Para Marx, seguindo a maneira de Hegel e sua proposta para o direito, a humanidade de sua

³³ *Das moderne ancien régime ist nur mehr der Komödiant einer Weltordnung, deren wirkliche Helden gestorben sind. Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer Weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre Komödie. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Aschylus, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians. Warum dieser Gang der Geschichte? Damit die Menschheit heiter von ihrer Vergangenheit scheidet.*

época acreditava estar se separando do passado, e certamente estava. No entanto, muito se conservava ainda inalterado, muito limitava a crítica e produzia a incapacidade de realizar, na prática, uma mudança mais profunda, uma ruptura mais radical com o passado, por isso Marx caracterizava as formas políticas dessa época como um *antigo* regime disfarçado de *moderno*. Essa forma superficial de transformação que do passado trágico fazia pela sátira, algo agora cômico, segundo a forma de inversão de valores mais elementar, seria, tal como Marx indicara, apenas uma forma limitada de se separar do passado.

Hans-Georg Gadamer, ao abordar o mundo invertido em Hegel, apresentou-o exatamente da maneira como Marx o reconheceu, segundo uma comparação com a forma satírica.

Tal representação, mediante a contraposição, permite entretanto, iluminar uma possibilidade, mesmo que irreal, verdadeira sobre o mundo existente. E tal é o sentido que possibilita o retrato satírico. A inversão satírica do mundo, ao apresentar-se na forma de enunciado, faz com que esse seja forçado a reconhecer-se nela como invertido, e assim faz ver suas verdadeiras possibilidades. (GADAMER. 1981, p.68)

No que diz respeito ao mundo invertido, Gadamer, ao interpretar o sentido desse mundo no sistema de Hegel põe à mostra algo que se manteve idêntico em Marx: a concepção de que esse caráter invertido não se confunde com um critério de adequação, segundo sua correspondência ou não correspondência ao mundo real, ao invés de ser uma falha ou inadequação, o caráter invertido é a descoberta de um mundo real cindido e transitório.

É, portanto, o mundo real que é cindido e se projeta em sua possibilidade e em sua impossibilidade. Na medida em que o mundo invertido se representa como invertido, enuncia a inversão do mundo existente. A partir daí que Hegel pode dizer com razão que este mundo é “para si o inverso, isto é, a inversão de si mesmo” sendo que não se reduz a ser o simples contrário. O verdadeiro mundo é, melhor dizendo, as duas coisas: a verdade projetada como ideal e sua própria inversão. Consideremos assim que uma das principais tarefas da sátira é por amostra a hipocrisia moral, isto quer dizer, a falsidade do mundo, tal e como se supõe que deveria ser. É isso que dá o verdadeiro sentido da crueza do mundo invertido. A inversão da verdadeira realidade se torna visível por trás de sua falsa aparência, já que o retrato satírico é o ‘contrário de si’, seja como exagero do contraste, da inocência ou qualquer entre tantas formas. (GADAMER. Idem.)

O mundo real cindido de Hegel, assim como o de Marx, coloca-se segundo as possibilidades de objetivação. A cisão para Hegel é, porém, um fenômeno histórico que, mesmo sendo efetivo ou real, possui um caráter prático num sentido mais especificamente

ético³⁴. Para Marx essas questões práticas não podem ser reduzidas à sua orientação ética (pelos céus), seu realizar-se envolve questões de âmbito muito mais humano do que poderia supor um sistema de valores, e seria ingenuidade limitar sua tarefa revolucionária a uma orientação ética e uma realização supra-mundana. Poderíamos nos perguntar, naturalmente, se existiria outra orientação de caráter não-ético. Provavelmente não, mas há um mundo ético, que se coloca segundo a inversão real, segundo uma consciência histórica, ele deve se mostrar consciente e a par com os fenômenos políticos e econômicos. Ao comentar um trecho de Goethe³⁵ nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (ÖpM), Marx apresenta, mediante uma segunda concepção de mundo invertido, o dinheiro, segundo essa forma satírica:

Comecemos, pois, interpretando o trecho de Goethe: o *dinheiro* faz-me ser o que através dele eu pago, i. e., o que o dinheiro pode comprar, tudo isso *sou eu*, o próprio possuidor do dinheiro. Minha força é tão grande quanto a força do dinheiro. As propriedades do dinheiro são minhas – seu possuidor – suas propriedades e a essência de sua força. O que eu *sou* e o que *poderia* não está de modo algum determinado por minha individualidade. Eu *sou* feio, mas posso comprar para mim a *mais bela dama*. Logo, não sou *feio*, o efeito da *feiura*, sua força repulsiva, foi anulada pelo dinheiro. Eu – segundo minha individualidade – sou *manco*, mas o dinheiro proporciona-me vinte e quatro pernas; logo, não sou manco. Sou mau, desonesto um homem desalmado [*geistloser*] e sem escrúpulos, mas o dinheiro é honrado e tão logo, o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo e por isso seu possuidor é bom. [...] Eu sou *desalmado*, mas o dinheiro é o *real espírito* de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser desalmado? Ele pode comprar as pessoas mais ricas de espíritos, e quem tem poder [*Macht*] sobre os espíritos mais ricos não possui uma maior riqueza de espírito do que a dos espíritos mais ricos? (MARX. 1998 MEW40 [ÖpM], pp.564-565)³⁶

³⁴ Mas, nem por isso deixa de ser “objetivante”. Contudo, o que o distingue de Marx se encontra na orientação de caráter especificamente ético (e não político) da inversão. Claro que não podemos por isso concluir que não há implicações éticas no pensamento de Marx, mas apenas diferenciá-las das de Hegel.

³⁵ “Com a breca! pernas, braços peito, / Cabeça, sexo, aquilo é teu; / Mas, tudo o que, fresco, aproveito, / Será por isso menos meu? / Se podes pagar seis cavalos, / As suas forças não governas? / Corres por morros, clivos, valos, / Qual possuidor de vinte e quatro pernas.” (GOETHE. “Mefistófeles”; *Fausto*)

³⁶ *Beginnen wir zunächst mit der Auslegung der goethischen Stelle. Was durch das Geld tut mich ist, was ich zahlen, d.h., was das Geld kaufen kann, das bin ich, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine - seines Besitzers - Eigenschaften und Wesenskräfte. Das, was ich bin und vermag, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt. Ich bin häßlich, aber ich kann mir die schönste Frau kaufen. Also bin ich nicht häßlich, denn die Wirkung der Häßlichkeit, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet. Ich - meiner Individualität nach - bin lahm, aber das Geld verschafft mir 24 Füße; ich bin also nicht lahm; ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer. Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, [...] ich bin geistlos, aber das Geld ist der wirkliche Geist aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein? Zudem kann er sich die geistreichen Leute kaufen, und wer die Macht über die Geistreichen hat, ist der nicht geistreicher als der Geistreiche?*

O dinheiro para Marx e o mundo da eticidade para Hegel possuem algo quase idêntico, melhor dizendo, notamos neles o mesmo processo de inversão; no comentário de Marx sobre o dinheiro e na ética do perdão de Hegel o mundo invertido é caracterizado por transmutar desonra em honra, vício em virtude. Diante desse trecho de Marx notamos que, embora de um ponto de vista estritamente teórico cumpram um mesmo propósito, há um evidente contraste nas duas interpretações. O fenômeno parece se dar segundo os mesmos elementos, os mesmos valores aparecem invertidos, mas o efeito provocado é completamente distinto. Primeiramente podemos notar que o sentido dado ao “espírito” já está totalmente *desvirtuado* em seu caráter ético-religioso segundo o sentido dado por Marx. O espírito, em Marx, já não se apresenta do mesmo modo que em Hegel, ele é agora compreendido segundo o poder universal do dinheiro que equivale ao “*real espírito de todas as coisas*”. Mas não por que Marx defenda essa ideia, ao contrário, isso se dá justamente por que ele constata que a riqueza material é capaz de sobrepor-se, na realidade humana, a toda riqueza espiritual, afinal “quem tem poder sobre os espíritos mais ricos não possui uma maior riqueza de espírito do que a dos espíritos mais ricos?”. Assim Marx conclui que “sendo o dinheiro o conceito existente e ativo de valor, assim ele confunde e troca todas as coisas, ele é a *confusão e o trocar* universal de todas as coisas, logo, o mundo invertido” (MARX, 1998. MEW40 [ÖpM], p.566)³⁷.

Semelhante à passagem anterior da *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, o conceito de mundo invertido hegeliano é agora evocado para indicar o caráter de totalidade, de um mundo que se apresenta nos fenômenos econômicos e que é atuante em seu poder de inversão no mundo objetivo do dinheiro, no qual tudo pode ser trocado. O dinheiro é apresentado por Marx como um “conceito de valor efetivo e ativo” isto é, como um conceito que possui um papel ativo na realidade efetiva, enquanto meio na atribuição e troca de valores, seu papel no mundo objetivo adquire, por seus atributos no mundo econômico, um caráter universal, “o dinheiro não é trocado por uma qualidade particular, uma coisa particular ou uma faculdade humana específica, mas por todo o mundo objetivo do homem e da natureza” (idem), o caráter universal do valor do dinheiro o constitui como mundo invertido.

Se comparado ao trecho de Hegel, fica claro que o caráter cindido do mundo permanece em Marx como tal, no entanto o que muda na concepção de um filósofo para

³⁷Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine Verwechslung und Vertauschung aller Dinge, also die verkehrte Welt.

o outro se dá segundo a orientação pelos céus e pela terra. Hegel utilizava o conceito de mundo invertido para caracterizar a inversão de valores; ele tinha em vista a ética do perdão que transmutava desonra em honra. Marx também caracterizava uma inversão de valores, mas, em sua abordagem dessa passagem, que vai também da transgressão para a honra, apresenta-se um tom de sarcasmo na produção desses inversos, do vício convertido em virtude. Mediante o poder econômico que “obriga os contrários a se beijarem”, o que era apresentado como belo no mundo ético hegeliano, aparece agora como hipocrisia no mundo econômico de Karl Marx.

A objetivação é também critério para a inversão, tanto em Hegel como em Marx, o caráter “invertido” não é um critério para fixar um mundo real e verdadeiro em oposição a um mundo ilusório. A ilusão e o aspecto ideal da inversão fazem parte do mundo efetivo, tanto em Hegel como em Marx, e não há, no real, que é efetivado, um momento em que se fixa de modo definitivo os princípios para tal juízo. Esta conclusão é fundamental para observarmos o tratamento dado por Weber. Do idealismo hegeliano ao materialismo nada muda, essencialmente, no que diz respeito a essas questões, mas, no que orienta a condução de suas abordagens, notamos os aspectos de ruptura de Marx com Hegel.

A seguinte passagem pode ser lida, em Hegel, como uma abordagem enigmática, mas fica mais clara se lembrarmos que Hegel combinava esses dois sentidos distintos, essas duas esferas. Assim dizia Hegel que:

O sentimento do poder absoluto, mas, sobretudo e individualmente, o do servir, é apenas a solução *para si*; e não obstante o temor ao Senhor seja o princípio da sabedoria, assim a consciência que parte daí é, [uma consciência] *para ela mesma*, mesmo não *sendo por si mesma*. Ela chega, porém, a si mesma, através do trabalho. No momento em que o desejo na consciência do Senhor é correspondido, mesmo que aparente encerrar o lado que é inessencial da relação com a coisa, a consciência serve retêm nela a coisa e a partir dela, sua auto-suficiência. [...] A consciência trabalhadora chega, também, através disso, à visão [*Anschauung*] do ser auto-suficiente como sendo *seu próprio eu* [als seiner Selbst]. (HEGEL. 1996 [PhG] HW3, pp.152-53)³⁸

Na abordagem de Hegel, o desenvolvimento do espírito passa da ética judaico-cristã do servir pela ideia de que “o temor ao Senhor é o princípio da sabedoria” (cf. livro

³⁸ *Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt und im einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung an sich, und obzwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtsein darin für es selbst, nicht das Fürsichsein. Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtsein des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, indem das Ding darin seine Selbständigkeit behält. [...] das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst.*

de Jó e Salmo 111), para a ideia secular do trabalho como autonomia, ao corresponder ao desejo do Senhor ela vê diante de si, mesmo que seja apenas como instrumento, um meio indispensável para a realização desse trabalho, reconhecendo seu papel como a produtora de seu mundo; surge, então, a possibilidade de transitar para a consciência do ser autônomo como seu próprio ser. Essa passagem não se faz simplesmente por uma forma de consciência histórica do senhor e do servo na dominação política feudal, ela passa também pela ética cristã, do servir ao Senhor (*Dominus*), da submissão que, ao realizar Sua vontade, descobre em si essa capacidade que lhe é própria, pois, respondendo à sua vocação (*vocatio*), ela tornar-se um ser consciente da origem efetiva de seu trabalho ou sua obra, a qual torna realidade os desígnios mais elevados do ser autônomo, seja ele divino ou humano. Assim, o trabalho, a obra no sentido religioso, que é obtida na correspondência entre o poder absoluto e o servir, têm, pela autonomia ética, o pressuposto para a autonomia de um ponto de vista secular, pelo trabalho, ela obtém sua autonomia como ser, pois, através do servir, reconheceu em seu íntimo a presença do ser autônomo (divino) e aprendeu como torná-lo realizável a partir de si mesma (como humano).

Há um deslocamento no olhar que conduz a abordagem dos céus à terra, mas esse deslocamento já vinha ocorrendo muito antes de Hegel e ele estava plenamente consciente desse fenômeno. Hegel mantinha-se relutante em fixar ainda seus princípios e ideais naquilo que estava além. Segundo Marx, poderíamos julgar que ele estava ainda preso aos propósitos da crítica dos céus e que tal crítica já havia chegado ao seu limite. Hegel, por outro lado, temia o “afundamento no real”, embora soubesse que ele era uma característica predominante em sua época.

No próximo capítulo revisaremos como Weber compreendia a existência de certos limites da interpretação materialista, ao abordar o tema da técnica e da cultura. Certos problemas que já abordamos nesse capítulo, serão retomados segundo conceitos que Weber parece resgatar de Kant. A inversão, de um ponto de vista técnico, isto é, especificamente material, parece ter condicionado os fenômenos artísticos e as produções culturais. No entanto, Weber se depara com o fato de os valores estéticos apresentarem um mundo próprio, o que contradiria o pressuposto da existência de elementos condicionantes.

No segundo e no terceiro capítulo, estaremos diante dessa necessidade de inversão, segundo o ponto de vista estético. Verificaremos que não só a religião, mas também a arte buscava uma forma de inversão e de sanar a miséria real. A arte, no entanto,

tende mais facilmente a se deparar com a constatação de que os seus meios não são capazes de conduzir a humanidade a uma inversão efetiva e real. Na sua forma mais antiga, a arte e a religião estavam dispostas de semelhante maneira diante do mundo invertido, mas, pela arte, o homem descobre-se como criador em direto confronto com sua auto-imagem como criatura, surge, então, uma antinomia nessa consciência invertida, a ética que predisponha do sentimento estético, passa a ver no fenômeno artístico uma ameaça e um rival. Nesses capítulos buscaremos complementar os comentários de Weber sobre a história da arte, com a interpretação que Lukács apresentava em sua *Estética*, partindo de alguns conceitos weberianos.

A questão fundamental, que já toma um aspecto relevante na primeira parte, o problema da teodiceia, expressa precisamente a desorientação da consciência diante de um mundo em transformação, no qual a inversão dos valores parece produzir um efeito desesperador. Na arte verificamos o caminho para a antiteodiceia (cf. Lukács), assim também, na ética, semelhantemente, os mesmos fenômenos se apresentarão segundo outro conflito, o dos valores intelectuais com os valores ético-religiosos. Esses últimos são, precisamente, os dois mundos invertidos de Hegel. Cada qual cria seu próprio mundo supra-sensível e, logo, predispõe também de leis próprias, uma como o mundo supra-sensível das leis dos fenômenos e a outra como o mundo supra-sensível das leis éticas. Kant, assim como Hegel, também reconhecia que essas leis se apresentam segundo esferas distintas. O mesmo verificaremos em Weber.

Na segunda parte, será verificado, no quarto capítulo, como Weber buscou empregar certos pressupostos kantianos para lidar com tais problemas. A ideia de que existiria uma esfera valorativa (ética) separada da esfera empírica (ciência) surge como um desafio para a compreensão histórica e sociológica. Esse capítulo é fundamental para a compreensão dos pressupostos teóricos e filosóficos, a teoria dos valores de Max Weber. O caso específico dos fenômenos estéticos os colocam como exemplares, de modo que nesse capítulo será possível aplicar, de modo geral, aos valores, no sentido mais amplo, o que foi verificado na primeira parte em relação à faculdade de juízo e de valoração estética.

No quinto capítulo, voltaremos à questão inicial com o propósito de definir, com mais exatidão, quais elementos foram decisivos para a interpretação espiritualista de Max Weber. Verificaremos as afinidades e diferenças ente Weber e Nietzsche, bem como entre Weber e Albrecht Ritschl, a fim de identificarmos em que medida Weber era herdeiro de certos pressupostos e, principalmente, de certos problemas próprios do idealismo alemão.

Finalmente, no sexto capítulo, será proposta uma interpretação geral e mais ampla da maneira como Weber relacionava essas duas interpretações, a materialista e a espiritualista. A partir de sua teoria dos valores, poderemos identificar como Weber resgatou, segundo uma fundamentação kantiana, a interpretação de Stuart Mill sobre o politeísmo. Ela trataria desse estado imediato, anterior à inversão ética-religiosa, a disposição mais natural de nossa consciência tanto intelectual como moral. O retorno a esse estado parece só se explicar em vista de fenômenos exteriores e pertencentes ao desenvolvimento técnico e intelectual. É por esse fenômeno que surge a cisão do mundo, é por ele que saímos da consciência imediata e produzimos, não uma, mas diferentes legalidades, segundo diferentes formas e possibilidades de inversão do mundo. Mas é, também, segundo esse processo de desencantamento e do surgimento de antinomias entre valores absolutos, que retornamos ao politeísmo, sem predispor, no entanto, das antigas divindades i.e. sem Identificá-los com forças pessoais. Ao fim, verificaremos como certas causas, que partem das condições materiais e que parecem ter sempre existido e limitado nossa existência, apresentam, no capitalismo moderno, um papel de inversão, tal como na interpretação que Marx faz de Goethe, que não só compete, mas de fato limita nossa existência espiritual e a possibilidade de inversão ética efetiva e duradoura desse estado de miséria.

PARTE I - Estética

Capítulo 1: O problema da história da arte: o domínio técnico e a cadeia causal histórica

Somente o entendimento correto do progresso 'técnico' permite o domínio da história da arte, [...] como um conteúdo representável por meios puramente empíricos, isto é, sem qualquer valoração estética. (WEBER. 1922 [GAWL], p.482)

A primeira e segunda parte dessa investigação correspondem, intencionalmente, ao que Weber propôs em sua “consideração intermediária” quanto a passagem da esfera estética para a esfera intelectual (cf. Weber. 1922 [GARS I], pp.542-67). Temos assim, na primeira parte, o surgimento do conflito dos valores estéticos com os valores éticos e, na segunda parte, o conflito entre os valores intelectuais e os valores éticos. Ambas tratam, portanto, da relação entre a esfera valorativa e a esfera empírica que será discutida nesse capítulo. Através da leitura de Lukács será também possível compreendermos, a partir dos capítulos dois e três, como esses dois conflitos de valores já predispunham dessa discussão, também segundo a sequência presente na “consideração intermediária”, sobre o problema da teodiceia e os três tipos de solução para esse problema (cf. Weber. 1922 [GARS I], p.571-73).

O propósito desse capítulo é apresentar, segundo o recorte mais específico do tema da técnica e da cultura, como o problema derivado da constatação de um mundo invertido estaria pressuposto tanto segundo uma apreciação materialista como espiritualista. Como verificaremos adiante, temos, na evolução dos meios técnicos, os elementos que permitiram a Weber observar o lado materialista do desenvolvimento. A cultura, por outro lado, incluindo nela os elementos da intelectualização, do desenvolvimento da arte que se liberta dos valores religiosos e do surgimento de uma consciência reflexiva tipicamente moderna, inclui elementos que configuram um processo pertencente à interpretação espiritualista. Partiremos do pressuposto de que Weber compreendia por racionalização os fenômenos ligados mais diretamente às condições materiais, ao domínio técnico, ao

cálculo, ao passo que o processo de intelectualização expõe um desenvolvimento reflexivo à parte, seja ético ou estético. Trata-se da busca por dar um sentido ao mundo, segundo sua condição histórica, naturalmente esses processos se encontram em uma disposição muito intrincada e sua separação, só possível em termos teóricos, tem por objetivo estabelecer a especificidade de cada contexto histórico.

A suposição de que Weber apresentaria, em sua “teoria dos valores”, critérios para separar criticamente os valores éticos e estéticos, as necessidades materiais e a constatação empírica, tomará por base a discussão de Weber sobre *O sentido ‘livre de valores’* (Wertfreiheit) nas ciências sociológicas e econômicas, que será abordada, inicialmente, na segunda parte desse capítulo e retomada no quarto capítulo. Antes de abordar esse texto, compete que sejam apresentados alguns antecedentes dessa questão, que se encontram nos comentários de Max Weber sobre a apresentação de Sombart do tema “técnica³⁹ e cultura” (*Technik und Kultur*). Nessa discussão, identificaremos de modo mais exato a importância e os limites do lado materialista dos fenômenos históricos, assim, os problemas que estão envolvidos numa apreciação histórica materialista ingênua deverão ficar mais evidentes na parte inicial desse capítulo. Como a discussão foi feita por ocasião de um dos encontros da Sociedade sociológica alemã (*Deutsche soziologische Gesellschaft*), caberia muito bem destacar a opinião que Weber destinava a esses eventos e ao futuro da sociologia, opinião pessoal, imperceptível na abordagem teórica, mas também realista e coerente com sua reflexão. Quando Franz Eulenburg lhe perguntou sobre o andamento dessa sociedade, em 11 de outubro de 1910, Weber respondera o seguinte: “sim, apesar de tudo, está prosperando, creio, assim, nos desígnios insondáveis de Deus em favor dessa ciência condenada, a sociologia”. Esse tipo de ironia expressa claramente e com franqueza, certa atribuição de valor que Weber assumia pessoalmente, mas sempre buscou isentar-se nos textos teóricos; para ele a sociologia, ignorando a

³⁹ Praticamente todas as traduções que foram feitas do texto, tanto para o inglês como para o francês optaram por traduzir “*Technik*” por “tecnologia”. É evidente que o termo *Technik*, está mais próximo de técnica do que de tecnologia, e também é certo que temos em alemão o termo “*Technologie*”, que não é empregado em nenhum lugar do texto. Ainda assim, essa escolha se justificaria, nas traduções inglesas e francesas, porque na primeira metade do texto se discute justamente questões de tecnologia industrial. A insistência em traduzir esse termo por técnica, se deve ao fato de que seria um erro guiar-nos por essa primeira conotação, sendo que o tema principal da leitura conduz para uma reflexão sobre a cultura, sobre a arte, ou seja, traz em voga a ideia antiga de técnica como *techne* (τέχνη), isto é, a arte no seu sentido antigo. A partir de seu avanço, na modernidade, surgem diversos sentidos, mas o termo empregado deve ser sempre o mais genérico e não confundido com o conceito moderno de tecnologia. Além disso o mesmo termo é empregado com muita frequência no texto de Weber *O sentido ‘livre de valores’* (Wertfreiheit) nas ciências sociológicas e econômicas, no qual a tradução por tecnologia resultaria desastrosa. É indispensável buscarmos alguma constância nas traduções dos conceitos, mesmo em textos diferentes, pois o contrário faz com que muitas vezes ignoremos a forte afinidade entre eles.

isenção dos juízos valorativos por ele idealizada, mostrar-se-ia de fato condenável, tanto segundo um padrão de cientificidade que lhe imputavam, como de um ponto de vista ético, por seu caráter valorativo sempre limítrofe. De fato a sociologia interessava a Weber muito mais pelos problemas que ela fornecia do que por seu valor científico promissor.

No texto que abordaremos um pouco mais adiante (*O sentido 'livre de valores' nas ciências sociológicas e econômicas*), Max Weber adapta uma discussão que originalmente se voltara para a economia política, trazendo-a ao campo histórico e sociológico, e toma como exemplo, como foi dito, a história da arte. É importante destacar que o tema estético estava na origem dos interesses de Georg Simmel pela sociologia e já representava um padrão de sociologia, que, para Weber, ignorava muitos dos problemas dos conflitos valorativos. O próprio desenvolvimento de um estudo sobre a estética em Lukács se mostra decisivo para a presente abordagem, por apresentar elementos próprios desse debate. Essa estética que inicialmente estaria seguindo, muito provavelmente, os pressupostos neokantianos de Rickert, seria uma alternativa à leitura da filosofia da vida de Simmel e Dilthey. Embora Lukács tenha sido aluno do curso de Simmel sobre o tema, o qual impactou profundamente seus primeiros escritos e sendo ele também leitor de Dilthey, o desenvolvimento inicial e posterior de sua estética implicaria um rompimento e assumiria várias considerações críticas de Weber e dos neokantianos de Baden a essas correntes de pensamentos, identificadas com a *Lebensphilosophie*, com o lado unilateralmente espiritualista, da teoria das visões de mundo.

A cadeia causal histórica na discussão de 1910 sobre a técnica e a cultura

Nos comentários de Max Weber sobre o tema: técnica e da cultura de 1910, verificaremos algumas questões, que foram retomadas em diversos escritos de Weber, em especial no referido texto sobre *O sentido 'livre de valores' nas ciências sociológicas e econômicas*, bem como nos comentários introdutórios e intermediários aos *Ensaio reunidos de sociologia da religião*. Nessa leitura e discussão de 1910, embora suas implicações visassem questionar certos pressupostos compartilhados pela sociedade sociológica alemã de forma mais geral, dentre os quais devemos incluir a interpretação

de G. Simmel, o alvo mais direto de Weber era, de fato, a interpretação de Werner Sombart.

A análise crítica que Weber fez de Sombart, seguia três pontos fundamentais: (1) o conceito equivocado de “técnica”; (2) uma interpretação arbitrária de Marx e (3) o problema das valorações na ciência. As três questões mostram-se em uma sequência e são inseparáveis. O conceito de técnica requer de Marx uma autoridade teórica, que, segundo Weber, seria arbitrária por ignorar o fato de que essa concepção em Marx era apresentada de modo ambíguo e não como uma definição universal. Essa arbitrariedade do sentido de “técnica” revelaria, por sua vez, uma valoração, que para Weber seria uma forma enviesada de interpretação histórica e, portanto, inaceitável:

É algo por si mesmo evidente que aquilo que se quer entender pelo conceito de “técnica” é arbitrário e muito duvidoso [*Zweifelhaftes*]. No meu entendimento Marx não deu uma definição do conceito de técnica. Existe, no entanto, segundo Marx, algo que diz muito, quando alguém analisa de modo exato e pedante, como nós devemos fazê-lo, e parece não somente estar repleto de contradição [*widerspruchsvoll*], mas realmente é algo repleto de contradição, trata-se do conteúdo de um trecho citado com muita frequência: ‘O moinho de mão requer o feudalismo o moinho a vapor requer o capitalismo’ (WEBER. 2001 [ThK], p.450; 1910 p.45)⁴⁰

Podemos supor, de forma bastante certa, que Max Weber estaria citando Marx de memória, uma vez que apresenta essa frase sem exatidão literal. Como acabamos de ler, Weber cita Marx nos seguintes termos: “O moinho manual requer o feudalismo, o moinho a vapor requer o capitalismo”⁴¹, no entanto, em sua fonte original, teríamos o seguinte “o moinho manual dá uma sociedade com senhor feudal, o moinho a vapor uma sociedade com capitalista [ou capitalismo] industrial”⁴² (MARX, [Elend] 1998 MEW4, p.130).

Devemos notar o fato interessante de Weber saber de memória alguns trechos de Marx, pois estávamos diante de uma apresentação oral e, além disso, o fato do professor

⁴⁰ *Es ist selbstverständlich an sich etwas Willkürliches und sehr Zweifelhaftes, was man unter dem Begriff »Technik« verstehen will. Marx gibt eine Definition des Begriffs Technik meines Wissens nicht. Es steht aber bei Marx, bei dem sehr Vieles steht, was, wenn man genau und pedantisch, wie wir es tun müssen, analysiert, nicht nur widerspruchsvoll scheint, sondern wirklich widerspruchsvoll ist, unter anderem eine oft zitierte Stelle des Inhalts: Handmühle bedingt Feudalismus, Dampfmühle bedingt Kapitalismus.*

⁴¹ “Handmühle bedingt Feudalismus, Dampfmühle bedingt Kapitalismus.”

⁴² A versão alemã da miséria da filosofia saiu pela tradução de Karl Kautsky em 1892, traz o trecho do seguinte modo: “Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.” Na versão original francesa, que foi provavelmente a versão lida por Weber, sendo que Tönnies e ele se referem ao título em francês, também difere do que Weber cita: “Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel” (MARX. 1896, p.151) essa versão francesa de 1896 apresenta, tal como em alemão, a expressão “capitaliste”, contudo em outras traduções francesas encontramos “capitalisme”, mostrando-se mais próxima da citação de Weber, embora seja também pouco literal.

mediador, F. Tönnies, reconhecer prontamente, e explicar ao público “isto está na *Misère de la philosophie*”, o que Weber por sua vez confirma e acrescenta: “exatamente, uma obra de fase prévia”. Ora, embora não esteja apresentando o trecho de forma literal, Weber afirma que se o analisarmos com exatidão e precisão, notaremos, pois, não um sentido unívoco, mas algo ambíguo, duvidoso, (*Zweifelhaftes*); isso porque não fica claro se é a sociedade feudal que se dá a partir do surgimento do moinho manual ou o moinho manual que só surge condicionado pela já existente sociedade feudal. A afirmação de Weber indica igualmente que ele reconhecia algo bastante particular da compreensão dialética de Marx, o sentido histórico de contradição, pois afirma que isso não seria algo que nos *parece* totalmente contraditório (*widerspruchsvoll*), mas de fato *é* contraditório. Para Weber, há um sentido dúbio em Marx e podemos supor que isso não implica uma desconstrução do pensamento de Marx. Ao contrário, para Weber, essa forma contraditória, não sendo algo fortuito, mostra-se de fato como expressão exata do que *é realmente* contraditório na história quando pensada em termos de causalidade.

Se retornarmos ao sentido original desse trecho de Marx sobre a relação entre técnicas produtivas e os detentores dos meios de produção, verificaremos que, no contexto da *Miséria da filosofia*, Marx estava justamente nos conduzindo à conclusão da crítica da interpretação dialética de Hegel segundo a fórmula tese, antítese e síntese, ou pior, afirmação, negação, negação da negação, que, segundo Marx, conduzia Proudhon a constatar algo negativo e positivo nos avanços técnicos (tema central dessa discussão de Weber), indicando que Proudhon tomara Hegel de maneira muito simplista e acreditava que se poderia simplesmente negar os aspectos negativos, chegando, assim, à solução dos problemas da miséria humana. Marx argumentava, justamente, que não há tal fórmula para a dialética. A divisão do trabalho parece ter ‘causado’ a fábrica moderna, por outro lado, não havia divisão do trabalho, tal como a conhecemos, antes do capitalismo. Marx critica Proudhon e os economistas por universalizarem a lógica capitalista, considerando-a a forma mais natural das relações de produção:

Os economistas procedem de modo muito peculiar. Para eles só existem dois tipos de instituições, artificiais e naturais. As instituições do feudalismo são instituições artificiais, dado que as da burguesia são as naturais. Com isso eles se assemelham aos teólogos que também dividem as religiões de duas maneiras. Qualquer religião que não seja

a deles é uma invenção humana, valendo-se de que sua própria religião é uma revelação de Deus. (MARX. [Elend] 1998 MEW4, p.139)⁴³

A crítica de Marx a Proudhon, bem como sua crítica à economia política, tinham ainda em vista aquele princípio visto na introdução, segundo o qual a crítica religiosa deve converter-se em crítica do Estado, do direito, da sociedade capitalista. Marx denunciava a cegueira que atingia os economistas que não percebem que aquilo que lhes parece leis naturais, ou coisas eternas, não passava de criações humanas muito recentes. Elas não permitem estabelecer uma lógica que explica todo desenvolvimento histórico, mediante esse padrão supostamente “natural”, que não existia, por exemplo, no feudalismo.

A pergunta, que nos colocamos, face a essa dificuldade em compreender a origem histórica do que parece, aos olhos dos economistas, uma disposição natural, seria: como surgiram então, as fábricas? Devemos seguir a lógica de que a divisão do trabalho cria a fábrica, ou, ao contrário, que a fábrica cria a divisão das funções e ordena a sociedade? Vejamos como Marx nos responde esse enigma:

Como é que este local de trabalho, a fábrica, surgiu? Para responder a essa pergunta temos de examinar como a indústria manufatureira de fato se desenvolveu. Eu falo aqui daquela indústria que não é ainda a grande indústria moderna, com suas máquinas, mas também já não é mais a indústria doméstica da idade média. Não queremos entrar muito em detalhes: introduziremos apenas os principais pontos para mostrar que com fórmulas ninguém faz história. (MARX. [Elend] 1998 MEW4, p.151)⁴⁴

Como veremos, nesse ponto Weber pensava de forma muito semelhante a Marx. Para Marx, temos uma falha em estabelecer um princípio de mudança histórica, de transformação dos meios técnicos e sua respectiva ordenação das relações sociais; a lógica da explicação causal se contradiz ao tentar determinar relações de causa-efeito na história, segundo fenômenos gerais, tal como visto nos problemas teóricos do mundo invertido, para Weber, os que ignoram esse tipo de problema são epígonos de Kant.

⁴³ *Die Ökonomen verfahren auf eine sonderbare Art. Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen, die der Bourgeoisie natürliche. Sie gleichen darin den Theologen, die auch zwei Arten von Religionen unterscheiden. Jede Religion, die nicht die ihre ist, ist eine Erfindung der Menschen, während ihre eigene Religion eine Offenbarung Gottes ist.*

⁴⁴ *Wie ist diese Werkstatt, die Fabrik, entstanden? Um diese Frage zu beantworten, haben wir zu prüfen, wie die eigentliche Manufakturindustrie sich entwickelt hat. Ich spreche hier von jener Industrie, die noch nicht die moderne große Industrie mit Ihren Maschinen ist, die aber bereits weder die Industrie des Mittelalters noch die Hausindustrie mehr ist. Wir wollen nicht zu sehr ins Detail eingehen; wir wollen nur einige Hauptpunkte feststellen, um zu zeigen, wie man mit Formeln noch keine Geschichte macht.*

Segundo essa lógica causal simplista, ou escolhemos que foi a máquina que criou o operário ou os operários que criaram as máquinas, negando como as fases históricas, feudalismo, capitalismo etc. são interpenetradas, transitórias e a passagem de uma para outra se dá por um processo lento de inversão, que dura séculos e se dá de forma bastante acidentada; não ocorre sem conflitos ou segundo uma causa determinante simples. Por isso uma grande parte de *O capital* se destinou à difícil compreensão histórica da passagem da manufatura à maquinaria, porque não há um movimento lógico e claro que explique por si mesmo essa passagem. E conclui Marx: “o que Sr. Proudhon não sabe é que a história toda não é outra coisa que uma transformação contínua da natureza humana” (MARX. [Elend] 1998 MEW4, p.160)⁴⁵. O que nos interessa para as considerações de Weber é, precisamente, esse caráter contínuo e a dificuldade de se estabelecer uma lógica causal, conduzindo-nos, ao final à constatação da transformação na natureza humana, do que parece por ele naturalizado, do mundo humano, nas palavras de Weber, do “tipo humano” de cada época.

Como veremos, Weber tinha justamente esse problema em vista ao revisar a leitura da *Miséria da filosofia*. Weber menciona, com bastante frequência, essa ideia de uma “cadeia causal histórica”⁴⁶ e, conforme será argumentado, essa expressão kantiana de Weber possui um sentido bastante específico que deve ser entendido nos termos críticos de sua fundamentação filosófica. Os diferentes textos em que Weber empregou esse termo, darão consistência à presente interpretação, que será progressivamente desenvolvida nos próximos capítulos. Antes de adentrarmos nessas questões, acompanhemos o argumento de Weber sobre a relação entre a história da arte e a evolução dos meios técnicos.

Weber considerava que “o assim denominado ‘materialismo histórico’, tornou-se hoje algo completamente obscuro quanto ao seu sentido próprio”, referindo-se não mais a Marx, mas à apropriação teórica dessa concepção. Nesse sentido Weber nos dá um exemplo, que permitirá posteriormente verificarmos com muita precisão o que ele diagnosticava. Segundo Weber: “Stammler o interpretou de tal modo que deixaria Marx

⁴⁵Herr Proudhon weiß nicht, daß die ganze Geschichte nur eine fortgesetzte Umwandlung der menschlichen Natur ist.

⁴⁶Tanto em *Economia e Sociedade*, como nos seus textos teóricos: *Estudos críticos sobre a lógica no campo das ciências da cultura* e *O sentido ‘livre de valores’ (Wertfreiheit) nas ciências sociológicas e econômicas*.

absurdamente assombrado”⁴⁷. Propondo semelhante crítica, Weber também menciona como Sombart compreendia a técnica, como “a maneira de processar bens-materiais”⁴⁸ e acrescenta a essa concepção a definição de seu colega, o professor Staudinger, que entendia por técnica um procedimento no qual “se pode prever o bem final que se quer produzir”⁴⁹ (cf. Weber. 2001 [ThK] p.451; 1910 p.48), novamente Weber demonstra, a esse respeito, uma compreensão muito mais coerente com a reflexão marxista do que essa definição ingênua de técnica, que falha por não converter a crítica da teologia em crítica da economia. Assim, explica Weber, com certa ironia, como aquilo que se denomina técnica possui um sentido rigorosamente contrário a essa ideia geral:

Essa concepção pode se aplicar ao ato de andar, comer, e qualquer tipo de procedimento, mas será que ela realmente se aplicaria à máquina tecelã, a fiandeira e a todos os trabalhadores incultos [*ungelernten Arbeiter*] que as manipulam em nossas fábricas sem qualquer entendimento [*unverstandene*] dessas máquinas? Aplicar-se-ia aos cálculos dos industriais, mas não a estes. [...] Chegamos ao ponto de reconhecer que o conceito de ‘técnica’ deveria ser muito mais específico do que, como eu já disse, se apresenta na concepção materialista da história com muita frequência – embora não sempre – excluindo as relações de propriedade. Mas deixemos a discussão da concepção materialista da história para outra ocasião. (WEBER. 2001 [ThK], p.451; 1910, p.48)⁵⁰

O materialismo criticado por Weber é aquele, típico dos economistas-teólogos, que consideram a técnica algo que possui sentido por si mesma, e não a compreendem como um meio, excluindo da realidade histórica as relações entre os proprietários dos meios de produção e os que possuem apenas a força de trabalho, o que daria seu sentido histórico real e o daria apenas dentro de uma época determinada, seria um conceito mais específico, condicionado historicamente. Hoje é relativamente mais fácil diagnosticar que esse materialismo fora compreendido de modo muito diverso daquilo que Marx expressava, mas foi essa leitura, no entanto, que se tornou muito recorrente na época de Weber, por atribuir à economia um caráter autônomo e que possui sentido em si mesma,

⁴⁷ *Stammler, sie in einer Weise interpretiert hat, in der Tat in höchstem Maße erstaunt sein würde.*

⁴⁸ *„die Verfahrensweise an Sachgütern“*

⁴⁹ *“das Endprodukt voraussehe, welches er herstellen wolle.”*

⁵⁰ *Das trifft auf das Spazierengehen, das Essen, und auf alle möglichen anderen Leistungen auch zu. Trifft es aber wirklich zu z.B. für die Weberinnen, für die Hasplerinnen, für all die ungelerten Arbeiter in unseren Fabriken, die irgendeine unverstandene Manipulation an einer Maschine vornehmen? Es trifft für die kalkulierenden Fabrikanten zu, aber nicht für jene. [...] Worauf es uns hier ankommt, ist gerade ein viel spezifischerer Begriff von »Technik«, jedenfalls aber ein solcher, der, wie gesagt, die von der materialistischen Geschichtsauffassung oft – nicht immer – mitgemeinten Eigentumsverhältnisse ausschliesse. Denn ich glaube, daß über die materialistische Geschichtsauffassung als solche ein andermal bei uns debattiert werden könnte.*

produzindo uma leitura unilateral da história, regida por um único elemento eterno e imutável. Pareciam compreender o sentido da determinação econômica, e também compreender o sentido do materialismo histórico, mas, de modo algum, compreenderam a dialética e, logo, nenhum dos conceitos anteriores faziam justiça à reflexão de Marx.

É importante notar que Weber, nessa crítica à perspectiva materialista de Sombart, empregou rigorosamente a mesma expressão: “unilateral” (*einseitig*), presente no final de *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*, da qual nos servimos para a formulação inicial do problema, e não é o caso de se supor uma coincidência, como veremos adiante. Max Weber continua tratando da questão mais própria do tema “técnica e cultura”, assim adentramos no que seria, segundo Weber, “um campo totalmente heterogêneo, a evolução estética”⁵¹. Segundo Weber, a abordagem de Sombart da cultura seria “unilateral” (*einseitig*) e o campo da estética exige uma perspectiva “heterogênea”, estando ela simultaneamente condicionada por aspectos materiais e espirituais. Assim, em mais de uma ocasião, Weber argumentou contra o materialismo e contra certas heranças idealistas (chamadas emanacionistas), pela constatação crítica de que estas perspectivas, isoladas, seriam “unilaterais” e logo incompatíveis com a heterogeneidade da realidade histórica. Podemos supor que sua concepção crítica do materialismo, ao que tudo indica, fundamentava-se segundo os mesmos limites teóricos dos fenômenos estéticos e éticos, tal como será demonstrado, respectivamente, na primeira e na segunda parte desta pesquisa, identificando um campo heterogêneo, que na modernidade se caracteriza, do ponto de vista valorativo, pelo politeísmo. Os campos da história da arte, da história das religiões e da filosofia apresentam-se para Weber como sendo essencialmente iguais em termos de dificuldades de interpretações, são heterogêneos, modificam-se segundo causas diversas, possuem uma heteronomia e, embora se apresentem como campos supostamente desconexos, possuem relações causais e não se separam na realidade. Foquemo-nos, por hora, no campo da estética.

Max Weber argumenta sobre o limite dos aspectos econômicos e técnicos, apresentando o seguinte exemplo:

O que significa, então, para a evolução artística, a título de exemplo, a evolução moderna da classe do proletariado, em sua tentativa de ser ela uma comunidade cultural em si – o que torna esse movimento grandioso

⁵¹ *ein ganz heterogenes Gebiet [...], ästhetischen Evolution.*

– e qual o sentido disso para a evolução artística? (WEBER. 2001 [ThK], p.452; 1910, p.50)⁵²

Com um tom de humor, Tönnies, o mediador, interrompe Weber, declarando: “Grandioso? Isto é um juízo de valor [Werturteil]!” (idem) E Weber, por sua vez, declara que retira abertamente seu juízo de valor, provocando grandes risos nos presentes, (“*Große Heiterkeit*” tal como registrou o taquígrafista). Este momento, aliás, revela a dificuldade de que trataremos logo a diante, a impossibilidade de fazer considerações sobre história da arte, sem pressupor juízos de valor, sem aplicar a faculdade de julgar, seja segundo valorações estéticas ou éticas ou em geral, pois seus objetos requerem valorações práticas. Max Weber corrige-se substituindo o adjetivo grandioso por interessante:

O que é, melhor dizendo, *interessante* para nós, com relação a esse movimento, é que ele fez nutrir uma inacreditável esperança de emergir do mundo burguês um mundo completamente novo de valores, contrapondo-se a todos demais campos [*Gebieten*]. Eu pergunto então: resultou daí alguma forma de valores, em qualquer campo, seja literário, nas artes plásticas, qual for; não simplesmente uma multiplicação [*Vermehrung*] dos temas [artísticos], mas formas de valores reais [*wirkliche Formwerte*]? Até a presente ocasião, minha posição seria, embora sem dúvida muito provisória, categoricamente negativa. Grandes artistas do proletariado e socialistas produziram grandes revoluções artísticas [...] mas, tais revoluções não são sequer compreensíveis para os membros de sua classe. (WEBER. 2001 [ThK], pp.452-53; 1910, pp.50-51)⁵³

Há certo aspecto de caráter material, que imprime na arte uma influência causal inegável, diz Weber que “se nos perguntarmos novamente sobre o que é denominado num sentido moderno por técnica e se não estaria de algum modo relacionada com formas de valores estéticos, minha opinião seria, sem dúvida, afirmativa”⁵⁴ (WEBER. 2001 [ThK], p.453; 1910, p.52), ou seja, segundo o sentido *moderno* de técnica, não um sentido

⁵²Was bedeutet denn für die künstlerische Entwicklung beispielsweise die Klassenevolution des modernen Proletariats, sein Versuch, sich als eine Kulturgemeinschaft in sich - denn das war ja das Großartige an dieser Bewegung - hinzustellen?

⁵³Das war, will ich sagen, das für uns Interessante an dieser Bewegung, daß sie die schwärmerische Hoffnung hegte, aus sich heraus der bürgerlichen Welt ganz neue Werte auf allen Gebieten entgegenzustellen. Ich frage: sind denn nun irgendwelche, irgendwelche Formwerte auf künstlerischem oder literarischem Gebiete, also nicht nur Vermehrung der Sujets, sondern wirkliche Formwerte davon ausgegangen? Von meinem gegenwärtigen, freilich ganz provisorischen Standpunkt würde ich diese Frage kategorisch verneinen. Bei keinem mir bekannten großen Künstler von proletarischer Provenienz oder sozialistischer Gesinnung haben die von ihm etwa - es gibt solche Fälle - hervorgebrachten Revolutionen der künstlerischen Form irgend etwas mit seiner Klasse oder seinen Gesinnungen zu tun, sie sind zumeist dieser seiner Klasse nicht einmal verständlich.

⁵⁴Nun aber fragen wir einmal, ob denn das, was man im gewöhnlichen Sinn des Wortes moderne Technik nennt, nicht irgendwie doch mit formal-ästhetischen Werten in Beziehung steht, so ist diese Frage meiner Meinung nach zweifellos zu bejahen.

universal ou que seria natural nos homens, mas um sentido histórico bastante específico e recente, temos alguma possibilidade de identificar sua influência no campo estético. Já de início Weber havia anunciado que o problema estava nessa concepção muito genérica de técnica, que ele diz não ser rara no materialismo histórico, e que, notando os diversos problemas dessa concepção, deveríamos chegar “ao ponto de reconhecer que o conceito de ‘técnica’ deveria ser muito mais específico”. Essa especificidade deve ser compreendida tanto no tempo como no lugar histórico. Se colocamos o condicionamento material da cultura, segundo esse sentido mais específico, e logo, tipicamente moderno, nesse caso, Weber assume sua influência e indica-nos as formas artísticas, que só puderam existir mediante a existência da metrópole moderna, sugerindo, de certo modo, uma aparente concessão a Simmel:

A metrópole moderna com seus bondes, metrô, luz elétrica e de outros tipos, vitrines, concertos, salões sociais, cafés, chaminés e toneladas de pedras e toda dança frenética de impressões coloridas e sonoras que estimulam a fantasia sexual e provocam na constituição das almas uma fome interminável pela felicidade em uma variedade de orientações estimulantes para a vida. Parcialmente, enquanto forma de protesto, há nas mais elevadas abstrações estéticas uma forma de fugir desta realidade, nas formas mais profundas de sonhos, ou no mais intenso frenesi; e parcialmente como uma adaptação a essa realidade: a apologia de seu ritmo fantástico e inebriante. (WEBER. 2001 [ThK], p.453; 1910, p.52)⁵⁵

O próprio Lukács identificava no campo estético algo semelhante, em especial na literatura, essas duas orientações distintas, uma que faz a apologia dos valores de sua época, outra que busca negá-los. No entanto, a opinião de Lukács sobre a arte que se opõe aos valores vigentes, oscila. De fato podemos identificar em ambos a constatação de que quando feita, não como apologia, mas como oposição aos valores burgueses, a arte só se caracteriza como transgressora dentro do próprio campo estético e, justamente por se ‘realizar’ ou ‘concretizar’ esteticamente, não é autenticamente revolucionária; ao invés de promover a mudança efetiva da realidade, tende invariavelmente a contentar-se com

⁵⁵ *Insofern als ganz bestimmte formale Werte in unserer modernen künstlerischen Kultur allerdings nur durch die Existenz der modernen Großstadt geboren werden konnten, der modernen Großstadt mit Trambahn, mit Untergrundbahn, mit elektrischen und anderen Laternen, Schaufenstern, Konzert- und Restaurationssälen, Cafés, Schloten, Steinmassen, und all dem wilden Tanz der Ton- und Farbenimpressionen, den auf die Sexualphantasie einwirkenden Eindrücken und den Erfahrungen von Varianten der seelischen Konstitution, die auf das hungrige Brüten über allerhand scheinbar unerschöpfbare Möglichkeiten der Lebensführung und des Glückes hinwirken. Teils als Protest, als spezifisches Fluchtmittel aus dieser Realität: - höchste ästhetische Abstraktionen oder tiefste Traum- oder intensivste Rauschformen, teils als Anpassung an sie: - Apologien ihrer eignen phantastischen berausenden Rhythmik.*

seu resultado estético, mostrando-se, assim, de modo contrário à vontade artística original, como uma forma paradoxalmente anti-revolucionária. Justamente porque, em certa medida, ela já é em si uma forma de fuga do mundo, ainda que ilusória e temporária, ela, como apologista ou inimiga dos valores vigentes, acaba muitas vezes se opondo à tarefa propriamente revolucionária.

Para Weber, esse tipo de determinação dos meios técnicos na arte, foge totalmente de seu aparente caráter de “relações de propriedade” ou de “constelações sociais”, os quais só se apresentariam como uma determinação econômica, caso fosse feita uma “regressão causal”, ou seja, indiretamente, e veremos como nesse sentido Max Weber sugeria, no lugar da “determinação” econômica, um “condicionamento” por fatores econômicos e por meios técnicos. Sobre esse ponto de vista, Weber já caminha para uma conclusão ou para o terceiro ponto, que é próprio do sentido livre de valores (*Wertfreiheit*) e da heterogeneidade, que converge com a ideia de um politeísmo em sua teoria dos valores.

Assim que a discussão atinge esse ponto, Weber busca situar o debate em que se adentra afirmando: “chegamos agora aos valores intelectuais culturais”. Quando adentramos na discussão dos valores é necessário reconhecer que “com frequência elementos muito heterogêneos de tipo irracional tomam também um papel nos desenvolvimentos tecnologicamente mais relevantes das ciências contemporâneas” (WEBER. 2001 [ThK], p.456; 1910, p.58)⁵⁶, o que para Weber caberia a uma sociologia da ciência⁵⁷ investigar. Essa incumbência, no entanto, não nos exime de constatar o seguinte fato, provavelmente, a conclusão mais elevada da discussão:

⁵⁶ *haben dagegen auch in die Entwicklung der heute technisch bedeutsamsten Wissenschaften oft ganz heterogene Elemente, die ganz anderen Sphären entsprungen waren als den Bedürfnissen der Technik, haben Elemente ganz irrationaler Art.*

⁵⁷ Max Weber apresentava em suas considerações teóricas uma diversidade de sociologias especiais. Alguns comentadores colocam Weber como o defensor desse tipo de especialização e a fundamentam, segundo a suposta autonomia das esferas, indicando de forma, um tanto forçosa, que Weber atribuía autonomia aos fenômenos éticos, estéticos, políticos e econômicos, etc. Na presente abordagem, a vantagem de partirmos do problema do mundo invertido como problema da totalidade, é que esse ponto de partida permitirá evidenciar algo rigorosamente contrário a essa “autonomia”. Não há como chegar à conclusão de que a sociologia weberiana possuía os mesmos padrões de especialização da sociologia atual; o próprio Weber nunca se restringiu a nenhuma sociologia especial, mas transitava da sociologia do direito para a sociologia do Estado ou da dominação, e, claro, a sociologia das religiões mundiais envolvia questões econômicas, de dominação e de direito. Como veremos adiante, o ponto de vista histórico obriga-nos a transitar constantemente de um campo (ou “esfera”) ao outro, não havendo na realidade qualquer separação, somente a ilusão de sua autonomia, que surge muito recentemente com a modernidade. A abordagem de Weber, diferente do padrão mais atual da sociologia, possuía um caráter histórico muito abrangente e um interesse sempre voltado para o ponto de vista universal, característica que hoje se mostra rara, senão completamente ausente. Retornaremos a essa discussão no próximo capítulo e, mais especificamente, no início do quarto

Antes de qualquer explicação, eu gostaria de contestar um argumento proferido aqui – não sei por qual orador – que diz que a tecnologia ou a economia, seja qual for, é a causa última, real ou definitiva de qualquer eventualidade. Caso tenhamos diante de nós a *cadeia causal*, ela sempre irá muito rapidamente nos levar do desenvolvimento técnico ao econômico e político, e da política para a religião e, em seguida, novamente aos fatores econômicos, etc. De modo que em nenhum momento podemos identificar um *ponto de repouso*. E em minha opinião, essa leitura não rara de uma concepção materialista da história que coloca o fator econômico, em qualquer sentido, como o que é definitivo na sequência originária, é algo que já foi cientificamente refutada por completo. (WEBER. 2001 [ThK], p.456; 1910, p.58)⁵⁸

Max Weber se referia, com certa frequência, à ideia de uma cadeia causal (*Kausalkette*) e às relações causais (*Kausalbeziehung*) para problematizar a interpretação histórica diante da dificuldade de estabelecer causalidade, dado seu caráter fluido e encadeado. O primeiro conceito remete diretamente a Kant, o segundo a Rickert, embora Weber apresente divergências com relação ao segundo e interprete esse conceito de maneira ligeiramente distinta, ambos possuem um fundamento, direta ou indiretamente, na filosofia kantiana. Do ponto de vista teórico, entendendo esses conceitos segundo o limite teórico da compreensão dos fenômenos pelas causas, temos, evidentemente, uma argumentação que retoma de Kant, o argumento de não haver um “ponto de repouso” na sequência dos fenômenos empíricos, pois não podemos pressupor um início para as causas, nem antever com certeza um fim. Naturalmente, Weber não está simplesmente criticando Marx mediante a autoridade de Kant, embora Lukács considere precisamente isso. Parece mais justo compreendermos que Weber estava criticando o materialismo histórico de sua época, que trata da causalidade histórica sem a devida reflexão crítica⁵⁹, como “épigono de Kant e Hegel”.

capítulo, seguindo um trecho de Lukács sobre Weber em *Marx e o problema da decadência ideológica*, no qual esse aspecto se apresenta de modo muito claro.

⁵⁸*Ich möchte, ohne das weiter auszuführen, nur gegen den - ich weiß nicht, von welchem Redner - hier gefallenen Ausdruck, daß irgend etwas, heiße es Technik, heiße es Oekonomik, die »letzte« oder »endgültige« oder »eigentliche« Ursache von irgend etwas sei, Protest einlegen. Wenn wir uns die Kausalkette vorlegen, so verläuft sie immer bald von technischen zu ökonomischen und politischen bald von politischen zu religiösen und dann ökonomischen usw. Dingen. An keiner Stelle haben wir irgendeinen Ruhepunkt. Und diejenige immerhin nicht seltene Auffassung der materialistischen Geschichtsauffassung, als ob das »Oekonomische« in irgendeinem, wie immer gearteten Sinn, etwas »Letztes« in der Ursachenreihe sei, diese Ansicht ist meines Erachtens allerdings wissenschaftlich vollständig erledigt.* (Os grifos não se encontram no texto original, foram adicionados para destacar os termos kantianos que Max Weber emprega).

⁵⁹ Isso, quer dizer, contextualizando a discussão, que além de Stammler, Kautsky certamente cairia nessa crítica, o que certamente não se aplicaria do mesmo modo a Max Adler e isso se verifica no elogio de Weber quanto a crítica de Adler contra Stammler ser certa.

Assim, para compreendermos esse tipo de constatação, devemos antes recordar, brevemente, qual era a concepção kantiana de uma cadeia de causas, a fim de verificar como ela foi discutida na época de Weber e permitia, por exemplo, opor a causalidade natural que opera segundo leis, e logo, exige considerações causais totalmente encadeadas e outra forma de legalidade, a causalidade pela liberdade, que não dispõe de uma cadeia causal que possa ser apresentada segundo a mesma disposição lógica das ciências naturais, uma vez que se apresenta como uma causalidade exterior aos fenômenos, a qual quebra a interpretação da história, pois insere valorações alheias ao fenômeno.

A questão da causalidade histórica foi discutida de forma bastante aprofundada e detalhada no artigo de Weber intitulado *Estudos críticos sobre a lógica no campo das ciências da cultura* (1906)⁶⁰, no entanto, esse texto anterior ainda não apresentava todos os avanços teóricos, do ponto de vista crítico, que encontramos nos textos da véspera da primeira guerra em diante, mostrando-se menos relevante do que o texto sobre *O sentido 'livre de valores' (Wertfreiheit) nas ciências sociológicas e econômicas*.

No que concerne a essas duas expressões de origem kantiana bem como sua aplicabilidade ao campo da ética e da estética, o que está sendo verificado é, em primeiro lugar, a possibilidade de identificar essas questões diretamente na leitura kantiana da crítica da razão, e, em segundo lugar, como suas implicações para as ciências da cultura eram entendidas da maneira neokantiana, pelos contemporâneos de Weber. Em outras palavras, assim como reconhecia W. Schluchter, trata-se da constatação de que Max Weber, em muitos aspectos, mostrava-se mais kantiano do que neokantiano.

Retornemos, então, momentaneamente ao texto de Kant. No “terceiro conflito das ideias transcendentais” Kant aborda, segundo o ponto de vista causal, as dificuldades de compreendermos os fenômenos em sua totalidade, segundo o conflito de ideias cosmológicas. A existência de ideias cosmológicas distintas, conduz a razão a um debate

⁶⁰ Uma pesquisa que se proponha a um recorte específico e que colocaria o problema entre a interpretação espiritualista e a materialista segundo sua primeira elaboração (*A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo* de 1904-05) deveria se estender ao máximo na leitura desse texto de 1906. Para essa questão, o interesse direto seria colocar o problema de uma investigação não conclusiva, segundo os limites lógicos da investigação histórica. Porém, nesta presente investigação, não será feito tal recorte. O interesse está justamente em identificar elementos críticos kantianos e a teoria do valor que Weber só desenvolveu depois desse período, havendo já revisado alguns pressupostos da corrente neokantiana e voltado-se à tarefa de superar essa investigação não conclusiva por uma pesquisa mais exaustiva das éticas religiosas. Nesse novo programa, isto é, na reformulação de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* dentro do quadro das religiões mundiais, a relação entre o espírito ético e as necessidades materiais devem expressar-se de modo mais conclusivo. Nosso foco está em indicar esse propósito mais elevado do pensamento de Weber ao invés de recortar um problema circunscrito dentro dos interesses teóricos de Weber durante dois ou três anos, o que seria relevante para identificar uma fase específica ou uma descoberta de Weber, mas não a sua conclusão mais elevada.

com ela mesma, devido as contradições internas da ideia de “mundo”. Se compreendemos como as antinomias tomam por base a ideia de mundo, entendida como totalidade dos fenômenos, verifica-se que essas contradições do idealismo transcendental antecedem vários aspectos teóricos da discussão que foi designada inicialmente segundo o problema do “mundo invertido”. Não podemos deixar de reconhecer os antecedentes kantianos desse problema do mundo invertido, para não interpretarmos Hegel e Marx como epígonos de Kant.

Se observarmos a terceira antinomia de Kant, notamos que há contradições tanto na forma mais determinista de lidar com as causas, próprio das ciências da natureza, como também, do ponto de vista da indeterminação, isto é, da liberdade transcendental, que pressupõe uma espontaneidade nos eventos causais. Esses limites são, no entanto, rigorosamente distintos, cada um apresenta suas vantagens e dificuldades próprias. Assim, na terceira antinomia, Kant nos apresenta uma tese e uma antítese:

A tese nos diz: “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (KANT. [KrV] 1990, A444/B472).

Em outras palavras, a tese sustenta-se em oposição a ideia de determinação, justamente por afirmar que a ideia de determinação por leis pressupõe sempre um estado anterior na sua cadeia causal, i.e. a “causalidade da causa” (cf. Kant. [KrV] 1990, A444/B472) e conclui que, do ponto de vista da natureza, não se poderia estabelecer uma causa primeira para a série causal, pois essa se mostraria como não determinada, contrariando seu princípio, isso obrigaria a formulação causal determinista a retroceder sempre em suas causas até o infinito, sem nunca dispor de um início ou de um fim. Por outro lado, como mediante a tese defende-se a necessidade de uma espontaneidade absoluta, logo se apresenta a vantagem de que somente segundo a ideia de uma liberdade transcendental se poderia estabelecer um início para a série causal dos fenômenos; logo, devemos admitir uma ideia de “liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca estará completa a série dos fenômenos pelo lado das causas.” (KANT. [KrV] 1990, A447/B475).

A antítese afirma, por outro lado, que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.” (KANT. [KrV] 1990, A445/B473) Sua réplica consiste que essa ideia de liberdade, como princípio sem uma causa, conduz a uma independência com relação ao “fio condutor de todas as normas”. Ela não pôde

tomar o lugar da natureza, tal como pretende, pois não garante a unidade da experiência, sendo que só admite para si a possibilidade de uma causa não ser determinada, por ser espontânea. Desse modo, os fenômenos mostram-se sempre passíveis de serem quebrados segundo a explicação causal, desse modo a ideia de liberdade, não passando de uma ilusão, quebraria inadvertidamente a cadeia causal, uma vez que a relação causal não se mostra mais obrigatória, podendo ser espontânea e logo, sem causa, assim, tampouco ela nos permite reconhecer os princípios da causalidade, apresentando apenas um princípio arbitrário e sem validade como lei.

Essa compreensão das causas pela ideia de liberdade transcendental produziria um saber sem critérios de causa para os fenômenos, mostrar-se-ia invariavelmente desconexa e, logo, produziria “um ser vazio de razão”. Ao compreendermos as vantagens da antítese, observamos que a primeira, a tese, promete apenas uma ilusão de causalidade condicionada, mas se mostra invariavelmente como incondicionada, melhor dizendo: “promete uma unidade da experiência universal e conforme a lei; enquanto, pelo contrário, a ilusão da liberdade promete repouso ao entendimento, na sua investigação através da cadeia das causas.” (KANT. [KrV] 1990, A448/B476).

Nesses termos, praticamente idênticos aos empregados por Weber, fica clara a fundamentação kantiana, que tem como objetivo demonstrar que esse tipo de causalidade “é cega, quebra o fio condutor das normas, único meio pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada” (idem). E conclui Kant, em sua consideração sobre a antítese, questionando:

Quem vos autorizou a imaginar um estado absolutamente primeiro do mundo e portanto um começo absoluto da série dos fenômenos sucessivos? E impor limites à natureza ilimitada, a fim de obter um ponto de repouso à vossa imaginação? [...] Mas se quiserdes, por esse motivo, evitar tais enigmas da natureza, sereis obrigados a rejeitar muitas propriedades sintéticas fundamentais [forças fundamentais] que, de igual modo, não podereis conceber, e a própria possibilidade de mudança em geral deverá parecer-vos escandalosa. Pois se por experiência não soubésseis que é real, nunca *a priori* poderíeis conceber a possibilidade dessa ininterrupta sucessão de ser e não-ser. (KANT. [KrV] 1990, A449 e 451/B477 e 479).

Fica patente que, nas passagens anteriores, Max Weber nos apresentou os problemas teóricos, segundo um vocabulário tipicamente kantiano, o que é muito interessante, pois mesmo que sua época reconhecesse grande autoridade para as discussões acadêmicas na teoria do conhecimento de Kant, a discussão se dava, na maioria das vezes, por fontes indiretas. Se era esse o sentido da expressão “cadeia causal”,

logo o problema, praticamente inevitável, de interromper a fluidez dessa cadeia causal seguia ainda as prerrogativas kantianas. Como veremos adiante, para Weber, com muita frequência, os juízos de valor (sejam estéticos ou éticos) inserem na interpretação histórica algo análogo a esse “ponto de repouso”, expressão kantiana que Weber empregou para demonstrar o lado contingente da interpretação histórica, que, sem a perícia crítica, apresentaria falsamente seu ponto de partida como necessário⁶¹, embora seja ele conduzido por valorações exteriores e arbitrárias. Isso será explicado com mais detalhe a diante.

O problema da valoração dos fenômenos estéticos segundo sua causalidade histórica

Semelhante ao que foi abordado no comentário acerca da leitura de Sombart do tema *Técnica e Cultura*, no qual Max Weber contrastava ao conceito problemático de técnica com outro conceito, que se mostraria mais adequado, assim, também, na sua abordagem sobre *O sentido ‘livre de valores’ (Wertfreiheit) nas ciências sociológicas e econômicas*, Weber identificava um conceito problemático de progresso (*Fortschrift*) e buscou apresentar, por contraposição, como ele deveria ser compreendido, identificando diferentes problemas de valorações, uma ilusão intelectualista que implicaria uma pretensa leitura livre de valorações (*wertungsfreien*). Essa pretensão falharia por considerar, de forma não crítica, que os valores últimos do progresso técnico ou racional seriam por si mesmos isentos ou livre de valores, sendo eles supostamente “unívocos” ou “formais”. A solução dependeria da compreensão dos diferentes sentidos do conceito de progresso, verificando que o caso mais específico do “progresso técnico” pressuporia, como foi visto na discussão anterior, que se compreendesse por técnica um sentido dado historicamente de forma variada, para, finalmente, concluirmos que “somente o entendimento correto do progresso ‘técnico’ permite o domínio da história da arte, [...] como um conteúdo representável por meios puramente empíricos, isto é, sem qualquer

⁶¹ Nesse trecho fica claro o foco da crítica de Lukács a Weber, apresentada na parte inicial do quarto capítulo, quanto aos princípios kantianos haverem impedido Weber de adotar de forma consequente a interpretação dialética da história em sua totalidade. Nesse último trecho isso fica bastante comprovável, sugerindo que Weber compreendia Marx a maneira de Max Adler, possivelmente, melhor, mas sem abandonar certos fundamentos críticos do idealismo transcendental.

valoração estética” (WEBER, 1922 [GAWL], p.482). Acompanharemos então os passos necessários para chegar a essa conclusão.

A argumentação de Weber depende de que se compreendam certas separações críticas dos conceitos. De modo genérico, sempre que Weber utilizava o conceito de “valor”, no qual podemos incluir o conceito de valor de progresso, valor estético, ético, não se poderia ignorar seus diferentes aspectos e, especialmente, a existência de conflitos inevitáveis com os demais valores, mesmo que sejam unívocos de um ponto de vista econômico ou ético. Sua aparência de univocidade e sua pretensa validade lógica universal não poderia iludir-nos ao ponto de crermos em seu conteúdo totalizante como o único válido. Com muita frequência se confunde o valor inerente ao conceito ou ao objeto de estudo, aquilo que ele próprio determina ou que supõe estar previamente dado (*aufgegeben*), segundo uma visão de mundo que lhe é própria, com a possibilidade de comprovar esse valor de um ponto de vista causal. Isso é bastante recorrente no campo da ética, da economia e do direito. E a economia, que deveria ser a menos dogmática, era de fato a defensora mais pontual desse tipo de posicionamento, segundo essa ilusão que fazia com que os economistas se assemelhassem aos teólogos, segundo as palavras de Marx. O modo como Weber coloca essa questão não o difere muito de Marx. O sentido original desse texto que abordaremos estava, justamente, voltado para criticar certos valores que os economistas consideravam verdades, fatos indiscutíveis, etc. Nesse sentido, Weber afirmava, referindo-se de modo indireto ao economista Schmoller e seus afiliados:

Não gostaria de discutir a essa altura se é ‘difícil’ de se estabelecer a distinção entre comprovação empírica e valoração prática [*praktischer Wertung*]. Pois ela é. Todos nós, mesmo o presente proponente dessa exigência, como qualquer um, acabamos por contradizê-la e não raras vezes a violamos. No entanto, o mínimo que deveriam saber esses seguidores da chamada economia política *ética*, é que as leis morais [*Sittengesetz*] são incumpríveis plenamente, isso se aplica mesmo que sejam previamente dadas [*aufgegeben*]; no entanto [...] [atualmente] somente o profeta dos interesses materiais *pseudo* livre de valores [*wertfreie*] consegue sobrepor-se às chances dos demais, por força dessas influências de poderes políticos. (WEBER, 1922 [GAWL], p.460)⁶²

⁶² *Nicht diskutieren möchte ich ferner, ob die Scheidung von empirischer Feststellung und praktischer Wertung »schwierig« sei. Sie ist es. Wir alle, der unterzeichnete Vertreter dieser Forderung ebenso wie andere, verstoßen immer wieder einmal dagegen. Aber wenigstens die Anhänger der sogenannten ethischen Nationalökonomie könnten wissen: daß auch das Sittengesetz unerfüllbar ist, dennoch aber als »aufgegeben« gilt. [...] Nur der pseudo wertfreie Prophet der materiellen Interessenten ist, kraft des Einflusses dieser auf die politischen Gewalten, auch ihm an Chance überlegen.*

Essa denominação, evidentemente depreciativa, “o profeta dos interesses materiais *pseudo* livre de valores” (*der pseudo wertfreie Prophet der materiellen Interessenten*) resume perfeitamente o que está sendo aqui problematizado, os interesses materiais parecem ser valorados de modo unívoco, inquestionáveis, de tal modo que seu defensor se acredita “livre de valorações”, uma vez que seu posicionamento valorativo se mostra universalmente aceito ou válido, logo, dispensa-se qualquer debate quanto aos fins, sendo que ele crê estar, por esses motivos, isento da discussão valorativa, pois considera que seus objetivos são dados como fato. E por que se caracteriza como um profeta? Porque fala em nome de um valor absoluto, uma verdade eterna, no caso, os interesses materiais. Torna-se fácil, havendo lido a *Miséria da filosofia* e os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, verificar que esses valores só se tornam absolutos para uma sociedade capitalista e que eles não excluem, de modo algum, conflitos; ao contrário, são sintomáticos desses economistas que se assemelham a teólogos, ou pior, a profetas quando falam em nome dos valores mais poderosos, que regem e determinam nossas práticas.

Assim explica Weber que aquilo que parecia indiscutível, isto é, aquilo que é dado como fato, indica, por esse mesmo motivo, uma valoração problemática e, portanto, não um fato: “tal proposição prática, considerada de comum acordo, não deve, no entanto, ser considerada um ‘fato’ mas sim um ‘fim fixado a priori’.” (WEBER. 1922 [GAWL], p.462)⁶³. Nesse sentido, conclui Weber, que justamente por estar sendo suposto como fato, indiscutível segundo as valorações amplamente difundidas, é que a perícia crítica se faz, não só válida, mas, indispensável. Um fim já estabelecido faz com que a discussão sobre os meios seja realmente unívoca e siga princípios lógicos ou constatações empíricas⁶⁴ (bem como a combinação de ambos), que qualquer conhecedor ou perito de

⁶³*Aber eine solche gemeinsam vorausgesetzte praktische Absicht nennt man doch nicht eine »Tatsache«, sondern einen »a priori feststehenden Zweck«.*

⁶⁴ O caso mais em voga, na discussão original, como indica Wilhelm Hennis em *Der Sinn der Wertfreiheit. Zu Anlaß und Motiven von Max Webers „Postulat“* (cf. Hennis, 1994), foi dado no campo da economia nacional quanto à noção de produtividade. Parte da discussão colocava-se, por exemplo, com relação ao emprego da mão de obra polonesa na produção agrícola; seu baixo custo traria benefícios inquestionáveis do ponto de vista da produtividade, mas a questão para Weber não poderia orientar-se unicamente segundo esse fim da “produtividade” nacional, pois essa forma de propor a questão já implicaria a legitimação de seus meios, i.e. nas vantagens “indiscutíveis” do emprego de mão de obra estrangeira, passando por cima dos problemas reais do trabalhador rural alemão. Tanto Hennis como Schluchter, apesar de certas divergências, verificaram que com muita frequência o emprego de rótulos, dos mais diversos, para caracterizar a posição política de Weber, dentre essas diversas tentativas, destaca-se a de W. Mommsen como a mais coerente, em vista dessas polêmicas. O que parece visível nesse debate é que o nacionalismo de Weber não visava ao sucesso econômico do país, mas ao bem-estar do povo alemão, com um cuidado

um ponto de vista técnico, é capaz de executar; entretanto, e justamente por esse motivo, a determinação dos fins é que possui maior importância para o cientista, “nesse sentido, uma valoração assumida por um indivíduo como fundamental, não poderá, então, ser assumida de modo algum como ‘fato’, cabe antes fazer com que se torne objeto de uma crítica científica”⁶⁵ e, prossegue Weber, afirmando que se esse uso científico crítico não for compreendido, logo “toda discussão desenvolvida adiante se mostrará inútil.”⁶⁶ (WEBER. 1922 [GAWL], p.463).

Para Max Weber, quando estamos abordando valores culturais, ainda que, isoladamente, esses valores se apresentem como fechados em si mesmo, unívocos, universais etc., devemos saber de antemão que eles, por definição, tendem a se apresentar assim, como totalizantes e que isso não permite excluirmos o conflito, a oposição, que lhes são inerentes e que dão a cada um seu sentido próprio, como já foi adiantado pela problematização do mundo invertido. É isso que significa tomá-los como objeto de crítica científica.

Assim afirma Weber que “em toda vida cultural a *luta* não pode ser excluída”⁶⁷ (WEBER. 1922 [GAWL], p.479). Ela pode apresentar-se tanto segundo questões materiais, ou melhor, “exteriores”, como segundo condições “interiores” e até mesmo existenciais⁶⁸. O fato é que os valores totalizantes, isto é, com aplicabilidade universal, apresentam-se sempre segundo uma forma antinômica, nos termos de Weber, segundo “conflitos insolúveis”, seja interiormente ou exteriormente em relação a outros valores. O papel crítico da ciência defendido por Weber se daria, justamente, ao demonstrar seu patente antagonismo, estaria em dissociar as forças opostas naquilo que parece unívoco, consensual, uno. Justamente por isso Weber afirmava:

especial com certas camadas, como verificamos por sua atenção às causas camponesas. No entanto, toda especulação sobre o nacionalismo de Weber tender ou não para princípios democráticos, se mostram dificilmente comprováveis, uma vez que Weber dirigia sua crítica a ambos e pelo fato de que ele se desiludiu e se afastou da profissão política.

⁶⁵ [...] *in welchem Sinn die Wertung, die der Einzelne zugrunde legt, eben nicht als »Tatsache« hingenommen, sondern zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Kritik gemacht werden könne.*

⁶⁶ *so ist alle weitere Auseinandersetzung vergeblich.*

⁶⁷ *Denn nicht auszuschneiden ist aus allem Kulturleben der Kampf.*

⁶⁸ Segundo Weber essa luta pode se dar em diversas formas: a luta exterior, em que os homens disputam por coisas exteriores, típica do conflito no sentido material; bem como, em uma luta interna, que envolve ou bens interiores, uma pessoa amada, segundo uma compulsão interna controlada (seja afetiva ou sexual). Poderia ainda tratar-se de um conflito íntimo dentro da alma de um indivíduo, segundo um sentido muito particular que será tematizado posteriormente pelo existencialismo filosófico. O próprio Karl Jaspers indica certos conflitos existenciais em Weber como a fonte de sua reflexão sobre a modernidade, segundo ele, os conflitos históricos e os conflitos vivenciados pelo intérprete, quando encontram um paralelo, produzem o efeito da reflexão de Weber e Nietzsche, os dois grandes filósofos dessa época.

Supor que alguém deveria estabelecer, através da convenção, fatos consumados, partindo de um senso evidente em si mesmo, embora seja essa uma opinião prática muito difundida, a função específica da ciência, a meu ver, seria justamente o inverso: converter em *problema* o que é, por convenção, algo evidente por si mesmo. (WEBER. 1922 [GAWL], p.464)⁶⁹.

A concepção de progresso técnico deve, portanto, ser tomada por objeto de crítica científica, deve ser identificada como problema, justamente por que esse tipo de progresso parece ser compreensível de modo totalmente unívoco, tanto empírica como logicamente, isto é, tanto pela constatação histórica efetiva, como pelas proposições práticas dos economistas. Justamente por isso que ele é frequentemente tomado segundo um sentido não crítico. Era justamente essa incapacidade crítica de separar os valores da discussão teórica que caracterizava os economistas como “profetas dos interesses materiais *pseudo* isento de valores”. Na segunda parte dessa investigação indicaremos como Max Weber compreendia os imperativos kantianos e como isso se mostra coerente segundo uma teoria kantiana dos valores. Nosso interesse deve se voltar, por enquanto, à questão do progresso técnico.

Já foi visto, segundo o tópico anterior, que o conceito de técnica não poderia ser considerado segundo uma fórmula geral, mas que, corretamente compreendido, ele se mostraria válido e fundamental para a discussão sobre o desenvolvimento artístico-cultural. De modo semelhante, Max Weber irá exigir, nessa discussão, uma compreensão correta do conceito de progresso, para indicar especificamente (e não segundo uma formulação geral) o conceito de progresso técnico adequado e indispensável para a interpretação dos fenômenos históricos e, dentre eles, os fenômenos artísticos.

Quando e caso se faça um deslocamento do ético ou de qualquer outro juízo de valoração a fim de ser posto à prova, logo se verifica claramente o quanto é simplesmente inviável declarar algo de forma geral. E, sem dúvida, só resta isto: de qualquer modo que seja, invariavelmente, toda ordem de relações sociais que alguém pretende valorar, e por consequência disso, pôr à prova, só pode ser verificada segundo *cada tipo humano* do (motivo) que se seleciona segundo a possibilidade ótima dada, seja por vias exteriores ou interiores, no ato em que se torna dominante. De nenhum outro modo a investigação empírica é realmente exaustiva. [...] Isto é o mínimo que muitos colegas

⁶⁹ *daß man sich bei irgendeiner solchen durch Konvention geschaffenen faktischen Selbstverständlichkeit gewisser noch so weit verbreiteter praktischer Stellungnahmen wissenschaftlich beruhigen dürfe. Die spezifische Funktion der Wissenschaft scheint mir gerade umgekehrt: daß ihr das konventionell Selbstverständliche zum Problem wird.* Aqui fica evidente que a ciência, compreendida de maneira crítica por Weber, seria rigorosamente oposta à sociologia positiva francesa, que pela busca por identificar “fatos sociais”, incorreria nos limites típicos da reificação do conhecimento.

deveriam trazer a memória quando creem poder fazer um conceito unívoco de *'progresso'* que operaria para a constatação da evolução social. Isso nos conduz para uma consideração mais exata sobre esse importante conceito. (WEBER. 1922 [GAWL], p.479)⁷⁰

Para Weber, o que seria mais problemático, ou melhor, o que seria a mais grave consequência de uma abordagem que abre mão da tarefa científica crítica, seria ignorar que toda valoração ética, como toda forma de valoração, coloca-se segundo uma forma geral, universalmente válida, mas que, no entanto, não pode ser valorada pelo investigador, segundo essa sua atribuição axiológica particular, ela não deve ser identificada pelo seu conteúdo supostamente universal, mas, sim, fazendo a correspondência entre a ordenação específica das relações sociais, suas constelações de poder e seus motivos e orientações valorativas, de acordo com *cada* tipo humano identificável historicamente segundo formas de dominação distintas. Assim, seja por vias exteriores, e logo predominantemente materiais, seja por vias interiores, e logo por valores interiores, artísticos, éticos, heroicos etc., ambas, “exteriores” ou “interiores”, relacionam-se justamente com os dois campos que nunca devem ser tomados de forma unilateral: as necessidades materiais e as formas e conteúdos históricos próprios do espírito; elas compõem a interpretação materialista e a espiritualista e devem ser relacionadas para a abordagem mais completa e conclusiva do ponto de vista das causas. A essa altura da investigação, não é possível, ainda, apresentar de forma satisfatória essa correspondência, a qual permanece como hipótese, sendo verificável no capítulo final, assim, de forma ainda muito genérica, nota-se que aquilo que Weber apresentava como próprio de cada tipo humano (*menschlichen Typus*) segundo cada ordem de relações sociais (*Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen*) e que vem a tornar-se dominante (*herrschenden zu werden*) corresponde ao que Marx, na sua famosa frase, propunha como tarefa crítica de buscar compreender, no mundo humano, que a raiz do homem seria o próprio homem. Não uma concepção abstrata de homem, “fora do mundo”, ou como um

⁷⁰ *Ob und wann solche Verschiebungen vor einem ethischen oder einem anderen bewertenden Urteil die Probe bestehen, darüber läßt sich offenbar generell schlechthin nichts aussagen. Nur eines ergibt sich zweifellos: Ausnahmslos jede, wie immer geartete Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen ist, wenn man sie bewerten will, letztlich auch daraufhin zu prüfen, welchem menschlichen Typus sie, im Wege äußerer oder innerer (Motiv-) Auslese, die optimalen Chancen gibt, zum herrschenden zu werden. Denn weder ist sonst die empirische Untersuchung wirklich erschöpfend [...] Wenigstens denjenigen zahlreichen Kollegen sei dieser Sachverhalt in Erinnerung gebracht, welche glauben, es ließe sich mit eindeutigen »Fortschritts« begriffen bei der Feststellung von gesellschaftlichen Entwicklungen operieren. Das führt nun zu einer näheren Betrachtung dieses wichtigen Begriffs.*

simulacro do conceito de Deus, mas a humanidade compreendida historicamente como transitória.

No final da citação de Weber, vemos que essa questão nos remete diretamente ao conceito de progresso, o qual deve ser considerado de forma exata. Para isso Weber vai propor três sentidos distintos de progresso, indicando a partir deles casos problemáticos distintos, de acordo com cada forma particular de valoração. Segundo Weber: “o ‘progresso’ engloba em seu sentido: 1º a mera diferenciação ‘progressiva’; em seguida, 2º o progredir técnico racional dos meios; e, finalmente, 3º a elevação do valor [Wertsteigung / Wertsteigerung] que aqui novamente retomamos” (WEBER. 1922 [GAWL], p.487)⁷¹

(1) Começamos analisando o primeiro e não menos problemático conceito de diferenciação ‘progressiva’ (*differenzierenden “Fortschreitens”*), ou progresso enquanto diferenciação. Essa expressão “diferenciação” foi utilizada por Georg Simmel em diversos textos, desde seu escrito *Sobre a diferenciação social* (1890), novamente em *A filosofia do dinheiro* [Geld], em *A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura objetiva e subjetiva* (1900), em todo caso, mostra-se como um conceito muito recorrente e facilmente vinculado ao sociólogo e ensaísta. Nessas diferentes abordagens, Simmel nunca apresentou o conceito de diferenciação de forma unívoca, na maioria das vezes ele se relaciona com a divisão do trabalho, das funções, das instituições e do surgimento de níveis hierárquicos. Observando os textos de modo geral, verifica-se que esse conceito foi aplicado em diferentes abordagens, possuindo vários sentidos e, em alguns casos, sentidos pouco precisos. No entanto, Weber, ao referir-se a essa concepção de Simmel, parece ter feito uma escolha bastante curiosa, não se referindo a nenhum dos textos que mencionamos, nos quais esse conceito é mais central. Ao invés disso, dirigiu sua análise ao texto *Schopenhauer e Nietzsche* [S&N] (1907), no qual Simmel praticamente não faz uso literal dessa expressão. Segundo argumentam alguns especialistas, esse teria sido o trabalho de Simmel no qual Weber mais se deteve. Vários intérpretes propõem que Weber compreendeu Nietzsche pela leitura de Simmel. De todo modo, permanece curioso verificarmos que Weber indicou esse livro de Simmel como exemplo para o tema da diferenciação, ao invés de recorrer aos textos mais específicos

⁷¹ *Die Verquickung von »Fortschritt« im Sinne 1. des bloßen differenzierenden »Fortschreitens«, ferner 2. der fortschreitenden technischen Rationalität der Mittel, endlich 3. der Wertsteigung [Wertsteigerung] wiederholt sich auch hier.* Na edição de 1922 aparece a expressão “Wertsteigung” na edição posterior de Winkelmann encontramos “Wertsteigerung”. Em todo o texto Weber emprega a expressão Wertsteigerung, não há grande diferença entre as duas, são praticamente sinônimos.

sobre a diferenciação na divisão do trabalho, na tragédia da cultura, ou sobre a filosofia do dinheiro.

Deve-se, então, buscar um motivo para tal escolha, e talvez a explicação mais plausível refira-se ao fato de que esse conceito da diferenciação, em todos os demais textos, apresenta-se em paralelo ao fenômeno econômico industrial ou à divisão do trabalho e à especialização, e logo não apresenta de forma “pura” o progresso como diferenciação. Em todos os demais textos a progressiva diferenciação é parte do progresso técnico e Max Weber buscou nesse texto, justamente, definir o sentido técnico da mera diferenciação. Desse modo poderíamos supor um bom motivo para essa escolha, embora sem termos certeza.

Max Weber estaria apontando, pela distinção dos três sentidos de progresso, que esse primeiro mais genérico, a “mera diferenciação progressiva”, se aplicaria especialmente ao surgimento de novas formas ou de uma fragmentação, ou mesmo ramificações e facções. É, portanto, verificável, à medida que surgem novos temas nas escolas literárias, ou novos estilos nas artes plásticas, também novas seitas, novos partidos, novas áreas do saber. Ele é válido desde que se identifique somente um aumento *quantitativo* na diversidade *qualitativa*, mas não deve ser considerado nem como vantajoso nem desvantajoso segundo a consideração empírica. Essa definição é, por si só, uma oposição a qualquer tentativa de propor uma noção unívoca de uma época (cf. Weber. 1922, [GAWL], p.480).

De modo inicialmente não muito claro, Weber indica um risco de ilusão de considerarmos esse progresso de um ponto de vista anímico. Diz ele que “naturalmente, está dado sem dúvidas o ‘progresso da diferenciação’ como algo factual. Com a ressalva de que ele nem sempre estaria realmente predisposto onde se crê estar sua predisposição”⁷² (idem).

É exatamente essa questão que nos remete diretamente ao texto de Simmel. Surge, então, a seguinte questão: a reflexão de Simmel se caracterizaria em *Schopenhauer e Nietzsche* como um ponto de vista anímico? E uma vez que Weber estava diante do caso específico, da progressiva diferenciação anímica e sua relevância para as concepções românticas de vivência e da personalidade, tudo isso parece indicar que Weber compreendia o texto de Simmel desse modo. Esse texto expõe o conceito de vida e de

⁷² *Es ist natürlich gar kein Zweifel, daß es jenes faktische »Fortschreiten der Differenzierung« gibt. Mit dem Vorbehalt, daß es nicht immer wirklich da vorhanden ist, wo man an sein Vorhandensein glaubt.*

vivência no sentido romântico; trata-se da diferenciação anímica no ato de experimentar coisas novas, exóticas, inusitadas, a fim de as expressar esteticamente, ao dar forma à personalidade, à vida como “obra de arte” e tornar-se efetivamente um produtor de novas formas, não só de obras de arte, literárias, plásticas etc. Simmel abordara a aventura exatamente nesse sentido da vivência anímica idealizada pelos estetas e pelos românticos. Por isso, ao se referir à “caça às vivências, o valor que está definitivamente em moda na Alemanha atual”⁷³, Weber apresentava uma profunda desconfiança acerca desse modismo e de seus pressupostos.

Como o conceito de diferenciação de Simmel aplica-se em sentidos culturais muito diversos e tendo em vista que o próprio Weber não indicou em que trecho de *Schopenhauer e Nietzsche* poderíamos identificar com clareza essa ideia, se analisarmos o sentido da diferenciação anímica, verificamos que, embora não esteja presente de forma literal, seu sentido romântico perpassa toda obra. Desse modo é possível identificar, em *Schopenhauer e Nietzsche*, um dos mais relevantes escritos de Simmel, um trecho que parece ser o mais útil, não para caracterizar de modo exato a progressiva diferenciação segundo Simmel, o que seria algo difícil, dadas as variações, mas sim para dar prosseguimento à presente abordagem. No seu quinto capítulo, “a metafísica da arte”, Simmel faz a seguinte consideração:

A moderna teoria da evolução tem a tendência a dirigir o processo de ordenação total da vida, fazendo aparecer uma após a outra, segundo a separação das funções da alma, o que são vidas auto-suficientes. Evidentemente os resultados ou conteúdos produzidos pelas atividades estéticas, intelectuais, práticas ou religiosas, formam esferas particulares, cada qual regidas por suas leis; produzem à sua maneira, em seu discurso, o mundo ou um mundo; ainda assim, essa soberania de nossos mundos individuais só se estende a seu conteúdo imaginado quando é pensada independente da maneira como são produzidos. E só quando esse conteúdo é pensado como abstração auto-suficiente e, assim, separado das energias reais das vidas anímicas, que nos aparecem, nas imagens dessas últimas, a correr lado a lado como uma diversidade de movimentos desconexos; ao contraporem-se, sua concepção conjunta expõe um indubitável progresso, um sistema unitário de dominação e servidão. (SIMMEL. 1907 [S&N], p.105)⁷⁴

⁷³ *die Jagd nach dem »Erlebnis« — dem eigentlichen Modewert der deutschen Gegenwart.*

⁷⁴ *Die moderne Entwicklungslehre hat die Tendenz die verschiedenen Funktionen der Seele, die ein selbständiges Leben nebeneinander zu führen schienen, dem Gesamtlebensprozess einzuordnen. Die Inhalte oder Resultate freilich, die sich aus der ästhetischen oder der intellektuellen, der praktischen oder der religiösen Tätigkeit herstellen, bilden gesonderte, nach je eigenen Gesetzen verwaltete Reiche, jede produziert in ihrer Art, in ihrer Sprache die Welt oder eine Welt; dennoch betrifft diese Souveränität unserer einzelnen Welten nur ihren von ihrer Produktion und ihrem Erleben unabhängig gedachten Inhalt. Und nur indem dieser Inhalt in verselbständigter Abstraktion gedacht und von den realen Energien des*

A maneira como encontramos nas palavras de Simmel esse mesmo problema, que é atribuído à Weber segundo a assim denominada “autonomia das esferas de valores”, é algo de admirar-se. Ela parece estar de fato muito mais clara nesse trecho como sendo constituída por esferas autônomas, do que nos trechos que leremos. Por elas, pode-se identificar com clareza nosso ponto de partida, isto é, aquilo que torna esse problema mais profundamente insolúvel, o fato de que as formas de valores éticas, religiosas, estéticas, intelectuais, etc. constituem totalidades ou “mundos” auto-suficientes. No entanto, não são efetivamente totalizantes e na medida em que constatamos, pela diferenciação, sua contraposição a outras formas, outros mundos, é identificado o que as constituem, nas palavras de Simmel, como sendo, não o mundo, mas meramente “*um* mundo”. Como ordenar formas tão distintas, excludentes e que são, segundo seu conteúdo próprio, “auto-suficientes”? Como constituir uma visão histórica do surgimento de valores que são “eternos”? Esse problema que Simmel leu de forma muito profunda em Nietzsche e o apresentou, como indicamos, de modo muito apropriado e exato, não se limitava, no entanto, ao pensamento de Nietzsche, mas perpassava toda filosofia alemã pós-kantiana. O problema da totalidade, assim recortado, é algo próprio do idealismo alemão⁷⁵. Sua relação com o conceito de vida é, além disso, uma solução própria da visão romântica desse problema. É nesse elemento que Simmel e Weber divergem profundamente. Os profetas de cátedras falam da vida; movidos por entusiasmo nem sempre recaem na lembrança de que seu sentimento corresponde à necessidade religiosa. A filosofia da vida, que quer superá-lo, produz não mais que um simulacro, um “substituto” uma “tentativa forçosa” diz Weber, e se querem sacrificar o entendimento a esses valores, seria melhor retornarem às igrejas, que lhes receberão de portas abertas. Mas deixemos essa conclusão para o capítulo cinco e esse sacrifício do entendimento para o capítulo final, pois pertencem especificamente à ética.

Para ambos, Weber e Simmel, a questão se colocava como problemática por não dispor claramente de um critério para estabelecer as distinções indispensáveis entre o

seelischen Lebens getrennt wurde, schienen in dem Bilde des letzteren all jene mannigfaltigen Strömungen wie berührungslös nebeneinander zu verlaufen; und demgegenüber ist ihre Zusammenfassung in ein einheitliches System von Herrschen und Dienen ein unzweifelhafter Fortschritt.

⁷⁵ Claro que na filosofia da idade média encontramos a polêmica dos universais, mas a discussão que a partir de Kant compreende um mundo como totalidade, pensada dentro dos limites do entendimento, bem como sua evidente oposição aos fundamentos da metafísica tradicional torna a abordagem da ideia transcendental de mundo e da ilusão transcendental muito mais específica e diferenciada.

valor inerente ao objeto e o valor de progresso. Nas palavras de Simmel, a questão estaria no fato de que “essa auto-suficiência de nossos mundos individuais só se estende a seu conteúdo imaginado, quando é pensada independente da maneira como são produzidos.” Isto seria o mesmo, em termos nietzschianos, que a afirmativa de que toda origem (*Ursprung*) real, apresentada como processo histórico, seu real nascimento (*Geburt*), seu real estado de iminência e sua proveniência (*Entstehung e Herkunft*) sempre apresenta esses valores de modo a falsear e a insurgir contra tudo que é eterno, verdadeiro, bom e belo nesse mundo. Cada mundo é aparentemente desconexo, mas, na realidade, em sua origem histórica, verifica-se que eles são inversões, contrapõem-se, e o fazem, via de regra, de modo inicialmente trágico e, por vezes, cômico.

Como foi visto, esse era o sentido específico do mundo invertido em Hegel e Marx. Não ignoremos que discernir sua forma histórica é muito difícil, tal como afirma Weber: “de fato é”. A forma de superar essa dificuldade, segundo a reflexão nietzschiana da diferenciação, tal como a lemos em Simmel, dar-se-ia ao propor que não deveríamos ceder à sua aparência desconexa, mas procurar sua unidade onde menos se espera, na vida, nas potências da alma, “nas energias reais da vida anímica”. A tradição filosófica que parte de Kant e Hegel buscou sempre mostrar a cisão, o momento de ruptura e divisão dos fenômenos. Os românticos, desde Goethe, Schopenhauer e o próprio Nietzsche, buscavam, ao contrário, uma unidade a ser recuperada. O sentimento estético era o substituto direto da ideia de Leibniz de uma harmonia pré-estabelecida, mas o que nos colocaria diante de tal disposição seria a própria vida, pois habitaria no mundo natural, que não mais exigiria a concepção da perfeição como algo divino. Seria a vida a criadora, a geradora, a fonte das forças das potências reais, o uno primordial (*Ur-eine*). Tampouco ignoremos que Simmel, além de um dos primeiros grandes intérpretes de Nietzsche, foi também quem deu notícia do bergsionismo aos alemães. Segundo Simmel, foi desse modo que Nietzsche pôde ir além do vazio metafísico diagnosticado por Schopenhauer, a contemplação do abismo, que veremos no capítulo três, foi ao propor uma evolução permeada pelo darwinismo⁷⁶, mas não sem a transvaloração do que é bom e verdadeiro, que apresentou, em contraposição ao aspecto insolúvel dos mundos, do “correr lado a

⁷⁶Atualmente as interpretações de Nietzsche parecem com muita frequência negar ou simplesmente ignorar a recepção do darwinismo em Nietzsche, temendo, por certo, reforçar os aspectos pré-nazistas do pensador. Antes do nazismo, tal relação não apresentava nenhuma ameaça e não é de se estranhar que tal leitura venha de alguém de descendência judaica. Esses traços foram também sobrecarregados por Lukács em *Destruição da razão* e, após a distância maior dos anos, preferiu-se, além de abandonar tais exageros, optar pela força desvencilhadora do silêncio e pelo fechar os olhos para os traços históricos e políticos reais.

lado como uma diversidade de movimentos desconexos” algo possuidor de um sentido; ainda que obscuro e mal desvendado, “um indubitável progresso” que se evidencia por “sua junção em um sistema unitário de dominação e servidão”, no qual o poder não se prova por ser bom, ou por promessas e injúrias, mas se torna bom unicamente por ser ele a própria externalização do poder real.

Para Weber, como o conflito entre valores é, por definição, algo inevitável, essas conclusões, sua simples possibilidade esquemática já mostrar-se-ia, mesmo que em tese, algo profundamente problemático. Que sentido de progresso encontramos a partir da diferenciação? Para Simmel, a resposta era clara: “entre Schopenhauer e ele [Nietzsche], está Darwin.”⁷⁷ (SIMMEL. 1907, [S&N] p.4)⁷⁸ e acrescentava que:

Partindo do pensamento evolucionista, Nietzsche sai, em oposição a Schopenhauer, em direção a um pensamento totalmente novo sobre a vida: que ela e a partir dela própria, em si e em sua mais profunda essência, se intensifica, como acréscimo e concentração cada vez maior das forças mundanas [*Weltkräfte*] nos sujeitos (SIMMEL. 1907 [S&N], p.4)⁷⁹

Desse modo, a diferenciação que se apresenta como progresso, caracteriza-se segundo um sentido positivo, isto é como evolução, buscando a unidade desse processo antagônico e caótico pelo conceito de vida, que unifica as forças mundanas nos sujeitos, segundo uma visão de dominação, não um mero darwinismo social de raças ou espécies; Nietzsche ria das raças e da ideia da proveniência por sangue, mas buscava uma perspectiva que visava ao emular o darwinismo, atribuir um sentido aparentemente extra-moral, a possibilidade de haver um fim último no devir, na cega orientação dos impulsos, das vontades, dos sentimentos de vingança, do ressentimento e sua derradeira aniquilação. Haveria, em última análise, a possibilidade de um progresso como elevação do valor, nos

⁷⁷ Nos fragmentos dos textos de Nietzsche encontramos trechos que parecem muito contrários a Darwin, (cf. Nietzsche. 2002, p.80-81); o próprio Simmel reconheceu, no capítulo inicial, que Nietzsche não era totalmente favorável a Darwin e que esse tema deveria ser tomado com cuidado. Mas não se tratava da evolução no sentido darwinista rigoroso e sim apenas de uma inspiração darwinista, adaptada e reformulada. Schluchter acrescenta que “Simmel, por uma leitura que fez posteriormente, relê os fragmentos de Nietzsche, se deparando com o título de anti-Darwin, uma fundamentação que ele certamente ignorava” (SCHLUCHTER. 1996, p.178) (*Simmel Lesart findet übrigens in späten, nachgelesenen Fragmenten Nietzsches, überschrieben mit Anti-Darwin, eine Stütze, was ihm sicherlich unbekannt war*). Uma leitura atenta desse fragmento não falseia a interpretação de Simmel. Ao contrário, Nietzsche parece indignado com o fato do darwinismo dar-se às avessas no caso dos seres humanos, onde o fraco prevalece e a debilidade acha lugares mais elevados, o sentido do título anti-Darwin, se refere a caráter excepcional dos seres humanos e seus meios de seleção não-natural.

⁷⁸ *Aber zwischen Schopenhauer und ihm liegt Darwin.*

⁷⁹ *Aus dem Entwicklungsgedanken hat Nietzsche den, Schopenhauer gegenüber, völlig neuen Begriff vom Leben geschöpft: dass es von sich aus, seinem eigensten, innersten Wesen nach, Steigerung, Mehrung, wachsende Konzentrierung der umgebenden Weltkräfte auf das Subjekt ist.*

termos de Weber, ou como “aumento” [*Vermehrung*], ou simplesmente como “acréscimo [*Mehrung*] das forças mundanas”, na expressão, quase idêntica de Simmel.

Para Weber, colocado desse modo, a compreensão do progresso como diferenciação se mostraria inexata, fugiria à possibilidade crítica, à tarefa propriamente científica. Seria diletantismo.

No campo dos conteúdos irracionais, sentimentais, afetivos de nosso comportamento anímico, pode-se vir a caracterizar o crescimento numérico quantitativo – o qual está sempre a ele associado – e a ampla reprodutividade qualitativa das *possíveis* formas de comportamento, de modo livre de valores, como um progresso da ‘diferenciação’ anímica. No entanto, ele logo se vincula ao conceito de valor: aumento [*Vermehrung*] do ‘alcance’ da capacidade concreta de uma alma ou – o que já deixa de ser uma construção unívoca – uma ‘época’ (como no caso de *Schopenhauer e Nietzsche* de Simmel). (WEBER. 1922 [GAWL], p.480)⁸⁰

Max Weber afirma que “naturalmente poderia alguém necessitar de um conceito de progresso absolutamente livre de valorações ao identificá-lo com algum processo de evolução considerado isoladamente. Mas, na maioria dos casos, o estado das coisas é essencialmente muito mais complexo.” (Idem). Ela produziria uma ilusão, chamada por ele de ilusão intelectualista, essa dos profetas de cátedra.

A *atenção* crescente que se dá, em nossos dias, às nuances dos sentimentos, já derivamos como resultante da crescente racionalização e intelectualização em todos os domínios da vida, sendo resultante da importância subjetiva própria em todos os indivíduos (com frequência, extremamente indiferente aos demais), são externalizações da vida que com extrema facilidade suscitam a ilusão da diferenciação. Poderão elas significar isto ou conduzi-las a tal. Mas sua aparência ilude muito facilmente e considero de minha parte, o risco da ilusão bastante elevado. (WEBER. 1922 [GAWL], p.480)⁸¹

Ocorre que, quando se identifica pelo progresso da racionalização e intelectualização, um espaço maior e uma importância maior à individualidade, as modificações éticas que perdem seu poder formador, produzem, num primeiro momento,

⁸⁰ *Auf dem Gebiet der irrationalen, gefühlsmäßigen, affektiven Inhalte unseres seelischen Verhaltens kann die quantitative Zunahme und — was damit meist verbunden ist — qualitative Vermannigfaltigung der möglichen Verhaltensweisen wertfrei als Fortschritt der seelischen »Differenzierung«, bezeichnet werden. Alsbald verbindet sich aber damit der Wertbegriff: Vermehrung der »Spannweite«, der »Kapazität« einer konkreten »Seele« oder — was schon eine nicht eindeutige Konstruktion ist — einer »Epoche« (so in Simmels »Schopenhauer und Nietzsche«).*

⁸¹ *Das für die Gegenwart zunehmende Beachten der Gefühlsnuancen, wie es auftritt, sowohl als Folge zunehmender Rationalisierung und Intellektualisierung aller Lebensgebiete wie als Folge zunehmender subjektiver Wichtigkeit, die der Einzelne allen seinen eigenen (für andere oft äußerst gleichgültigen) Lebensäußerungen beimißt, täuscht sehr leicht zunehmende Differenzierung vor. Es kann sie bedeuten oder befördern. Aber der Schein trügt leicht und ich gestehe, daß ich die faktische Tragweite dieser Täuschung ziemlich hoch veranschlagen möchte.*

o misantropo, o indivíduo “extremamente indiferente aos demais” e, por consequência disso, uma supervalorização dos sentimentos individuais, em oposição aos sentimentos de pertencimento e à ética fraternal. O crescimento quantitativo das formas, a individualização e o frio isolamento das almas produz a ilusão de que a diferenciação seria um progresso, segundo um sentido valorativo que vai além da própria diferenciação, pois cria a ilusão, nos indivíduos intelectualizados, de que esse progresso seria a superação de uma vida que perde o sentido, voltando-se para si mesmo, semelhante à interiorização mística, busca-se um sentido individual alheio ao mundo e indiferente aos outros. Esse fenômeno coloca-se individualmente pelo *pathos* moderno, criando um estado de indiferença e uma tendência hedonista muito forte. Para Max Weber o problema dessa concepção de progresso é que ela não é comprovável e, sendo possivelmente produto de uma ilusão, ela se *mostraria*, não falsa, pois a ciência não estabelece para Weber tais critérios de validação dos valores, mas sim passível de engano e, caso seja adotada pela interpretação, se mostraria condenável, por confundir uma valoração e um *pathos* próprio do meio intelectual moderno, tomando-o, inconscientemente, como substituto da salvação religiosa.

Uma coisa é a “progressiva diferenciação”, outra distinta é a “diferenciação considerada como progresso”. Max Weber não hesita em constatar uma “progressiva diferenciação”, que seria simplesmente um aumento numérico, ele nos alerta, no entanto, quanto à ilusão de confundir esse crescimento numérico progressivo com o progresso no sentido positivo, isto é, como valoração. Assim, conclui que “se alguém *qualifica* ou não a progressiva diferenciação como ‘progresso’, isso é uma questão de conveniência dos fins terminológicos [*Zweckmäßigkeitfrage*]” (idem)⁸².

Por outro lado, qualquer sentido valorativo foge à tarefa científica voltada para a investigação prática, assim: “nenhuma disciplina empírica poderá decidir se alguém deveria fazer a valoração do progresso, no sentido de lhe atribuir um ‘enriquecimento interior’.” (WEBER. 1922 [GAWL], pp.480-81)⁸³. A postura de Max Weber é sempre cuidadosa em não afirmar, validar, nem mesmo refutar como falsa uma possível valoração, justamente por isso ele, com frequência, limitava-se a problematizá-la, alertar sobre a possibilidade de ilusão, indicando criticamente problemas ignorados pelos que

⁸²Ob nun jemand fortschreitende Differenzierung als »Fortschritt« bezeichnet, ist an sich terminologische Zweckmäßigkeitfrage.

⁸³ Ob man sie aber als »Fortschritt« im Sinn zunehmenden »inneren Reichtums« bewerten soll, kann jedenfalls keine empirische Disziplin entscheiden.

incorrem nesse tipo de valoração, mas isso não implica provar ou demonstrar sua falsidade. Se ela é em si falsa, assim como o reconhecimento de sua validade, isso é algo que foge aos limites científicos, não corresponde à dignidade ou honestidade intelectual. Esse tipo de valoração conduz à produção intelectual não-científica, ao diletantismo, às profecias de cátedra, à ilusão de que a intelectualização e o domínio técnico do conhecimento possuiriam um sentido por si mesmo e poderiam nos salvar da decadência dos valores antigos e vigentes.

Para Weber, se nos perguntamos se alguma disciplina científica poderia assumir essa tarefa, seja de afirmar ou rejeitar o progresso da diferenciação como um valor, a resposta é clara: “quanto à questão, se poderiam, respectivamente, as mais evoluídas ou recém surgidas possibilidades de sentimentos da consciência, correspondentes a certas novas ‘tensões’ e ‘problemas’, serem por isso, aceitas como ‘valores’, isso não lhes diz respeito” (WEBER. 1922 [GAWL], p.480)⁸⁴, não cabendo a tais disciplinas determinar a validade dos valores modernos Weber acrescenta:

Mas aquele que deseja atribuir à tarefa da diferenciação tal valoração – ao que certamente nenhuma disciplina científica lhe poderá vetar – buscando seguir tal ponto de vista que é próprio da natureza desse fenômeno contemporâneo, também sugiro perguntarmos qual preço deverá esse processo ‘pagar’, uma vez que se mostre com o tempo, não mais que uma ilusão intelectualista. (Idem)⁸⁵

Assim, alerta Max Weber para o risco de uma ilusão intelectualista, que pode se apresentar ao buscarmos determinar o valor do progresso como diferenciação, embora nenhuma abordagem científica possa lhe negar a possibilidade de haver tal valor ou de ser ou não essa tarefa válida e desejável. Contudo, caberá a uma investigação desse tipo verificar igualmente o preço a ser pago, caso seus supostos valorativos se mostrem equivocados, produto de fato de uma ilusão momentânea do meio intelectual de seu tempo.

(2) Façamos agora a passagem do progresso como diferenciação para o progresso técnico corretamente compreendido, a fim de apresentar, pelos exemplos do campo da

⁸⁴ *Denn die Frage, ob jeweils die neu sich entwickelnden oder neu in das Bewußtsein gehobenen Gefühlsmöglichkeiten mit unter Umständen neuen »Spannungen« und »Problemen« als »Werte« anzuerkennen sind, geht sie nichts an.*

⁸⁵ *Wer aber zu der Tatsache der Differenzierung als solcher bewertende Stellung nehmen will — was gewiß keine empirische Disziplin jemanden verbieten kann — und nach dem Standpunkt dafür sucht, dem werden naturgemäß manche Erscheinungen der Gegenwart auch die Frage nahelegen: um welchen Preis dieser Prozeß, soweit er zur Zeit überhaupt mehr als eine intellektualistische Illusion ist, »erkauft« wird.*

arte, o modo como devemos diferenciar os valores e constatar criticamente as diferenças e os problemas próprios das esferas valorativas.

Somente o entendimento correto do progresso “técnico” permite o domínio da história da arte, isso simplesmente por que ele e sua influência sobre a vontade artística, no transcorrer da evolução artística, mostra-se como um conteúdo representável por meios puramente empíricos, isto é, sem qualquer valoração estética. Tomemos alguns exemplos, a fim de evidenciar o significado histórico-artístico no sentido correto da palavra ‘técnico’ (WEBER. 1922 [GAWL], p.482).⁸⁶

O primeiro exemplo tomado por Weber encontra-se nas condições técnicas do surgimento da arquitetura gótica. Para a história da arquitetura é fácil evidenciar que “o surgimento do gótico” (*die Entstehung der Gotik*) se relaciona com a possibilidade técnica de construção de abóbodas em cruzaria. A forma ogival, que diferencia a arquitetura gótica das técnicas anteriores, dependeu de um avanço especificamente técnico.

Os arcos semiesféricos não criavam no interior das igrejas o mesmo efeito que os arcos ogivais, eles conduziram a novas formas, as quais, combinadas com a maior elevação dos interiores e com a introdução de vitrais, carregavam seu interior de luz e produziam uma nova experiência e um novo sentimento, ornado com as formas próprias da época, os santos esculpidos e representados em vitrais, gárgulas nas partes externas. Tudo quanto se acrescenta pelo meio religioso e que é criado em benefício desses ideais, foi possibilitado, antes, pelo avanço técnico. Assim “o conhecimento com o qual se tornava possível um determinado tipo de abóboda de forma não-quadrática nos átrios, tornou possível o despertar de um sentimento entusiasmado desses arquitetos, ainda hoje e talvez eternamente, desconhecidos.”⁸⁷ (Idem). A época gótica tampouco se esgota pelo avanço técnico que a tornou possível, a condição técnica e material não a determina, embora a possibilite e, de certo modo, a condicione. A tarefa da história e da sociologia da arte está justamente acompanhar esse desenvolvimento, partindo do que se tornou possível tecnicamente, segundo a utilização desses meios na realização da vontade artística. “Compete às considerações da história e da sociologia da arte demonstrar [aufzeigt] as condições [Bedingungen] psicológicas, técnicas e sociais objetivas

⁸⁶ *Allein der richtig verstandene »technische« Fortschritt ist geradezu die Domäne der Kunstgeschichte, weil gerade er und sein Einfluß auf das Kunstwollen das am Ablauf der Kunstentwicklung rein empirisch, das heißt: ohne ästhetische Bewertung, Feststellbare enthält. Nehmen wir einige Beispiele, welche die wirklichen kunstgeschichtlichen Bedeutungen des »Technischen« im echten Sinn des Worts verdeutlichen.*

⁸⁷ *Die Erkenntnis, daß damit auch eine bestimmte Art der Ueberwölbbarkeit nicht quadratischer Räume möglich gemacht war, weckte die leidenschaftliche Begeisterung jener vorläufig und vielleicht für immer unbekanntten Architekten.*

[*sachlichen*] do novo estilo, com isso se esgotam as tarefas puramente empíricas.”⁸⁸ E tudo que vai além da tarefa empírica, foge à tarefa científica da constatação, indo no sentido contrário, fazendo-a perder sua legitimidade. Embora historicamente seja evidente que há avanços técnicos que permitiram a saída do estilo românico em direção ao gótico, “não lhes cabe, entretanto, ‘valorar’ o estilo gótico em relação ao românico” (cf. Weber. 1922 [GAWL], p.483)⁸⁹, isto é, não cabe à consideração histórica se servir da evidência de um avanço técnico para designar o estilo gótico como superior ao românico.

A valoração estética não pode sobrepor-se à interpretação do historiador, “além do mais: o *interesse* nas obras de arte e em suas particularidades e relevância estética individual e, também, seu *objeto*, é sua heteronomia: enquanto seu a priori, dado por ela, por seus meios, através deles não haveria qualquer representação de valor estético.” (WEBER. 1922 [GAWL], p.483)⁹⁰. O que se mostra como objeto, as obras de arte, não são *por si mesmas* o objeto do historiador ou sociólogo da arte, seu objeto se caracteriza, antes, segundo o interesse do estudioso, em identificar os elementos *objetivos* que a possibilitaram. Todo valor estético da obra de arte deve ser desconsiderado em observância das condições puramente técnicas e sociais, bem como a especificidade da obra e arte em questão. Sua época expõe suas condições objetivas, “sua heteronomia” e “seus *a prioris*”, expondo assim, novamente em termos especificamente kantianos, as determinações exteriores e casuais do fenômeno artístico.

Verifiquemos, brevemente, qual o sentido desses conceitos kantianos empregados por Weber. “Heteronomia” é sem dúvida um conceito kantiano, raramente empregado em outro sentido, esse conceito se dá em oposição a outro conceito kantiano mais conhecido e emblemático, o de autonomia. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GzMdS), Kant diferencia esses dois sentidos justamente para caracterizar o imperativo categórico, o imperativo moral autêntico, em oposição aos imperativos hipotéticos, práticos, tal como os demais imperativos das tradições morais. O imperativo categórico pressupõe a autonomia, cuja definição kantiana é bem conhecida, as leis (νόμος) são dadas pelo próprio agente, são fundamentadas unicamente pela razão, a razão

⁸⁸ *Indem die kunstgeschichtliche und kunstsoziologische Betrachtung diese sachlichen, technischen, gesellschaftlichen, psychologischen Bedingungen des neuen Stils aufzeigt, erschöpft sie ihre rein empirische Aufgabe.*

⁸⁹ *Weder aber »wertet« sie dabei den gotischen Stil im Verhältnis etwa zum romanischen.*

⁹⁰ *Vielmehr: Das Interesse an den Kunstwerken und an ihren ästhetisch relevanten einzelnen Eigentümlichkeiten und also: ihr Objekt ist ihr heteronom: als ihr Apriori, gegeben durch deren von ihr, mit ihren Mitteln, gar nicht feststellbaren ästhetischen Wert.*

legislando para ela mesma (*autonomia*) e, em consequência disso, ditando leis universalmente válidas e invariáveis de situação em situação. Os demais imperativos, que seguem as condições específicas, que buscam fundamentar também racionalmente a ação, mas que não levam em consideração unicamente a razão, buscando determinações específicas, exteriores, condicionadas em cada caso segundo suas circunstâncias, identificamos por leis diversas e exteriores (*heteronomia*), um agir também racional, mas que se caracteriza mais como instrumental. As decisões técnicas, embora aparentem ser unívocas, são dadas sempre segundo suas condições. O imperativo hipotético diz respeito especificamente aos meios, que se mostram unívocos para a realização de um fim qualquer. O imperativo categórico é, em oposição, um fim em si mesmo.

O conceito de que cada ser racional tem [*muß*] que ser considerado legislador universal fazendo juízo de si mesmo e de seu agir através de todas máximas de sua vontade, conduz-nos a um conceito muito fecundo que acompanha esse ponto de vista, o qual seria denominado *um reino dos fins*. (KANT. [GzMdS] 1999, p.82; KW7, p.66)⁹¹

Em síntese, Kant define a autonomia da vontade como “a propriedade da vontade através da qual ela mesma (independentemente de qualquer outra propriedade dos objetos do querer) é uma lei” (KANT. [GzMdS] 1999, p.95; KW7, p.74)⁹². O objeto por ela visado não pode, de modo algum, impor as determinações, ela é, diante desse sentido, um fim em si mesma. A heteronomia, ao contrário, “não é a vontade que dá a si mesma a lei, mas sim o objeto que a dá por sua relação com a vontade.” (KANT. [GzMdS] 1999, p.97; KW7, p.75)⁹³. Fica evidenciado que Weber está se referindo ao *objeto* da história ou da sociologia da arte, no sentido kantiano, como possuindo determinações próprias específicas e variáveis, em oposição aos valores estéticos universais, que possuiriam um fim em si mesmo, seriam invariáveis e eternos. Kant também explica que a partir da heteronomia “seja fundamentada na inclinação, seja em representações da razão, ela possibilitará somente imperativos hipotéticos” (idem)⁹⁴. Ela poderá ser fundamentada na razão; a vontade artística poderia se servir de um uso técnico completamente racional,

⁹¹ *Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke.*

⁹² *Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist.*

⁹³ *Der Wille gibt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz.*

⁹⁴ [...] *es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden.*

dando pela curvatura exata os materiais e a disposição própria de um arco arquitetônico específico, os meios para os fins determinados pelo objeto da vontade artística seriam sem dúvida, nas palavras de Weber, unívocos, isso não pode de modo algum ser considerado ou confundido com uma valoração universal da racionalidade, como melhor, como sendo essa a forma mais elevada.

Assim como a heteronomia designada por Kant em sua metafísica dos costumes, só pode permitir imperativos hipotéticos, a heteronomia dada nos objetos da história da arte só poderia permitir uma apreciação de tipo técnica ou estritamente prática. Isso não poderia ser do outro modo, segundo Kant, os imperativos hipotéticos podem ser ou técnicos (pertencentes a arte⁹⁵) ou pragmáticos (cf. Kant. [GzMdS] 1999, p.53; KW7, p.46), nesse caso de heteronomia, Weber referia-se especificamente ao domínio técnico, logo, ao emprego dos imperativos hipotéticos técnicos, assim “não está de modo algum em questão saber se a finalidade é razoável e boa, mas tão somente o que tem [*müsse*] de ser feito para realizá-la.” (KANT. [GzMdS] 1999, p.51; KW7, p.44)⁹⁶. Kant exemplifica que o mesmo critério se aplicaria, seja no caso de um médico se dispor a curar ou um assassino a envenenar. De modo semelhante Weber explicava, em outro texto, que não cabe ao historiador perguntar se a produção estética seria virtuosa, promoveria o bem e a felicidade ou se ela é condenável e decadente, dizia Weber em *A ciência como profissão*: “não cabe colocar em questão se o reino da arte não seria talvez um reino de principados diabólicos, um reino desse mundo, [...] assim também não deve se perguntar se *devem* haver obras de arte. (WEBER, 1922 [GAWL], p.542)⁹⁷. Retornaremos a esse trecho mais adiante, no próximo capítulo. A questão para Weber, e é isso que deve ser entendido quando ele emprega a expressão “heteronomia”, é que ela prescreve, em cada caso histórico particular, sua condição técnica variável; ela condiz com o conceito de técnica corretamente compreendido, como foi visto inicialmente, suas condições variam conforme seu objeto é identificado historicamente.

A compreensão sociológica da música de Weber segue esse princípio. Em seu fragmento sobre a história do piano em *Os fundamentos sociológicos e racionais da música*, verifica-se como os avanços técnicos, as transformações sociais da corte para a vida cultural doméstica burguesa, as exigências dos novos compositores de fama

⁹⁵ Aqui arte no seu uso antigo, como conhecimento técnico ou saber prático.

⁹⁶ *Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man tun müsse, um ihn zu erreichen.*

⁹⁷ *Aber sie wirft die Frage nicht auf, ob das Reich der Kunst nicht vielleicht ein Reich diabolischer Herrlichkeit sei, ein Reich von dieser Welt, [...] Danach also fragt sie nicht: ob es Kunstwerke geben solle.*

internacional, e o emprego de técnicas industriais na produção e comércio do piano, são apresentadas segundo tais avanços técnicos e as transformações materiais objetivas da burguesia, que permitiram a Weber indicar as diferenças, por exemplo, da época de Bach à de Mozart e, posteriormente, também evidenciar, em oposição à sua origem sacra e seu pertencimento aos meios religiosos, o novo caráter intimista e secular, junto à proeminência do piano como único instrumento capaz de cumprir as exigências técnicas, de ser inserido na nova vida social e entrar em praticamente todos os lares burgueses, nesse ar ainda respirado por Weber, o século de Chopin e Liszt.

Assim a construção do piano foi condicionada [*bedingt*] pela distribuição em massa. Logo, o piano também é, de acordo com sua essência propriamente musical, um instrumento doméstico burguês. Se o órgão, para desenvolver seus maiores encantos, exigia um átrio interno gigantesco, o piano exige um espaço interno de dimensões moderadas. Toda virtuosidade bem sucedida dos pianistas modernos não alteram fundamentalmente o fato de que o instrumento na sala de concertos acaba sendo involuntariamente equiparado com a orquestra, e assim se identifica sua incomparável facilidade. Por conseguinte, não foi por acaso que a cultura do piano achou-se entre os povos nórdicos, cuja vida está confinada à casa, puramente em virtude do clima e, em contraposição ao sul, está centrada no “lar”. Por motivos climáticos e históricos, o culto do conforto doméstico burguês permaneceu muito pouco desenvolvido no sul e o piano, lá inventado – como nós vimos – não se espalhou tão rapidamente como entre nós, e até hoje não obteve o mesmo lugar como “mobiliário” burguês, o que para nós há tempos se tornou algo por si evidente. (WEBER 1921 [GdMusik], p.95)⁹⁸

Max Weber revisou resumidamente em *O sentido 'livre de valores' (Wertfreiheit) nas ciências sociológicas e econômicas* o conteúdo do trecho acima, justamente para acrescentar algo não explicitado nessa conclusão, presente em *Os fundamentos sociológicos e racionais da música*, o fato de que todo o progresso técnico por ele abordado nos sistemas tonais, cromáticos, na produção e afinação dos instrumentos, padronização das partituras, exatidão na execução, toda reordenação na composição, e formação musical das grandes orquestras e do canto, que passam a ser escritas e

⁹⁸ *Der Klavierbau aber wird durch den Massenabsatz bedingt. Denn das Klavier ist auch seinem ganzen musikalischen Wesen nach ein bürgerliches Hausinstrument. Wie die Orgel den Rieseninnenraum, fordert es den mäßig großen Binnenraum, um seine besten Reize zu entfalten. Alle Virtuosenenerfolge moderner Pianisten vermögen grundsätzlich nichts daran zu ändern, daß das Instrument bei selbständigem Auftreten im großen Konzertraum unwillkürlich mit dem Orchester verglichen und dann freilich zu leicht befunden wird. Träger der Klavierkultur sind daher nicht zufällig die nordischen Völker, deren Leben schon rein klimatisch hausgebunden und um das »Heim« zentriert ist, im Gegensatz zum Süden. Weil dort die Pflege des bürgerlichen Hauskomforts aus klimatischen und historischen Gründen weit zurückstand, breitete sich - wie wir sahen - das dort erfundene Klavier nicht wie bei uns schnell aus und erlangte auch bis heute nicht in dem Maße die Stellung eines bürgerlichen »Möbels«, wie dies bei uns schon längst selbstverständlich ist.*

transmitidas de forma mais unívoca, centradas no piano sendo também, em alguns aspectos gerais, mais racional, embora atribuam à sua compreensão histórica, um sentido de progresso, não significa de modo algum uma valoração estética das músicas produzidas nessa época.

Assim como na primeira afirmativa da citação anterior, Weber, ao resumir sua conclusão, emprega novamente a expressão condicionar (*bedingen*) para apresentar a relação causal entre o progresso técnico e as produções estéticas.

Finalmente, a evolução do piano, um dos mais importantes portadores da evolução técnica musical e de sua propaganda na burguesia, obteve suas raízes no caráter intra-doméstico, específico da cultura norte-europeia. Todos esses são ‘progressos’ dos meios técnicos da música que hão condicionado fortemente sua história. Esses componentes da evolução histórica podem e tem de propor o desenvolvimento histórico empírico sem supor, para si mesmo, uma valoração estética das obras de arte musicais. O progresso técnico, com certa constância, presta serviços altamente insatisfatórios para a valoração estética. O que orienta seu *interesse*: o *objeto* a ser esclarecido historicamente, é a heteronomia da história musical, através da qual é dado seu conjunto de significados [*Bedeutsamkeit*] estético. (WEBER, 1922 [GAWL], pp.484-85)⁹⁹

Aqui, Max Weber expõe os princípios teóricos e sua teoria dos valores não explicitada nos *Fundamentos sociológicos e racionais da música*, e pode-se verificar que foram, sem dúvida, respeitadas e seguidas a rigor nesse texto, mesmo sem explicitá-las. A relevância estética não é dada como interesse e nem pode orientar esse interesse histórico pelas obras de arte; o que a orienta é o progresso técnico, cuja relação com o valor estético deve ser criticamente separada. O progresso técnico possibilita determinado tipo de obra de arte. Embora ele, em parte, condicione seu surgimento histórico, junto com outros fatores, como visto no caso da arquitetura gótica, ele não é, no entanto, o portador da valoração estética. Por ele se verifica apenas a heteronomia, as condições exteriores que tornaram possível o surgimento de determinada obra de arte, em determinada época, segundo seu meio social, seu estilo, escola, tendências, etc.

⁹⁹ *Die Entwicklung des Klaviers endlich, eines der wichtigsten technischen Träger der modernen musikalischen Entwicklung und ihrer Propaganda im Bürgertum, wurzeln in dem spezifischen Binnenraum-Charakter der nordeuropäischen Kultur. All das sind »Fortschritte« der technischen Mittel der Musik, welche deren Geschichte sehr stark bestimmt haben. Diese Komponenten der historischen Entwicklung wird die empirische Musikgeschichte entwickeln können und müssen, ohne ihrerseits eine ästhetische Bewertung der musikalischen Kunstwerke vorzunehmen. Der technische »Fortschritt« hat sich recht oft zuerst an, ästhetisch gewertet, höchst unzulänglichen Leistungen vollzogen. Die Interessenrichtung: das historisch zu erklärende Objekt, ist der Musikgeschichte heteronom durch dessen ästhetische Bedeutsamkeit gegeben.*

Weber menciona, além de seu próprio estudo, um historiador da arte, Heinrich Wölfflin, afirmando que “no campo da evolução da pintura, *A arte clássica* de Wölfflin dá-nos um bom exemplo de elegante moderação ao colocar questões segundo um eficiente trabalho empírico” (idem). Segundo Weber na história da arte é possível elaborar com clareza um trabalho de investigação empírico, respeitando a separação entre a esfera de valor e a esfera empírica. Muitas das leituras da chamada “metodologia” de Max Weber, resumiram as questões aqui abordadas por uma suposta “autonomia das esferas de valor”, supondo que Weber propunha uma “metodologia”, onde as esferas de valores autônomas seriam separadas, havendo as do direito, da ética, da economia etc. Não se deve confundir a expressão que foi, neste caso, traduzida por “autonomia”, (*selbständiger*) com o sentido kantiano que foi anteriormente designado. Nesse sentido teórico (e não metodológico) Max Weber se referia claramente a uma heteronomia. Além disso, nesse texto, o emprego da expressão “esferas de valores auto-suficientes”, só mencionado uma única vez, tratava, não dessa suposta autonomia das esferas de valores éticas, políticas, econômicas, legais, mas sim, da autonomia e da possibilidade de se identificar os valores segundo um sentido extra-ético (*außerethischer*), o que é evidentemente problematizado por Weber e, embora considere impossível de ser provado cientificamente, apresenta, ao final, sua opinião de que tal autonomia frente ao ético seria, em última análise, impossível. Mesmo no caso de um imperativo supostamente ‘formal’, não seria possível excluir as valorações práticas enquanto conteúdo da ação¹⁰⁰ (cf. Weber 1922 [GAWL], pp.467-69).

A questão que aqui abordaremos não deve, portanto, ser confundida com a assim denominada “autonomia das esferas de valor” da suposta “metodologia” de Max Weber, mas, antes, ser identificada como “teoria dos valores” de Max Weber, que se mostra claramente pela ideia de uma *heteronomia*, que não considera a esfera artística como autônoma, ao contrário, considera-a como condicionada historicamente e identificável pelo progresso técnico, isto é, condicionada segundo um ponto de vista mais materialista que espiritualista. Ser condicionada historicamente não deve, no entanto, ser considerado sinônimo de determinação materialista, muito menos econômica; trata-se meramente de um ponto de vista causal que segue o progresso dos meios técnicos, sem atribuir a ele valorações, o qual, embora se mostre historicamente predominante, não possui em si

¹⁰⁰ Essa questão será desenvolvida especificamente, no primeiro capítulo da segunda parte dessa investigação indicando sua conformidade com a segunda crítica kantiana.

mesmo um sentido. Todas essas questões já foram explicitadas no tópico anterior, conforme o comentário de Weber sobre *Técnica e cultura*.

Como foi exemplificado no caso da arquitetura, da música e agora das artes plásticas, a constatação dos fenômenos da arte, verificados segundo as condições técnicas de seu surgimento, não pode ser mal compreendida como se o avanço técnico permitisse uma valoração da obra de arte mais elaborada tecnicamente. Max Weber explica, agora por uma formulação teórica mais definitiva, que “a completa separação de esfera dos valores e [esfera] empírica, fundamentaria unicamente a seguinte caracterização: que o emprego de determinada técnica, de fato mais ‘progredida’, não permite sequer a mínima consideração acerca do valor *estético* de uma obra de arte” (cf. Weber. 1922 [GAWL], p.485) ¹⁰¹. Se compreendemos que Max Weber não está aqui defendendo a “total separação das esferas de valor”, como frequentemente encontramos referências, mas sim a total separação da esfera valorativa e da esfera empírica, logo, a esfera empírica deve se limitar à constatação das condições históricas e sociais, bem como do seus meios técnicos específicos, segundo sua relação com a vontade artística; assim, toda valoração estética deve apresentar-se de modo completamente alheio e indiferente aos meios técnicos em questão.

A tradução idêntica dos dois conceitos alemães “*Selbständigkeit*” e “*Autonomie*” cria, de fato, uma questão um tanto confusa, pois, mesmo na constatação puramente empírica, ela não está isenta de valorações. Como foi visto, nessa abordagem voltada à teoria dos valores, Max Weber deixa bem claro que no caso da arte, assim como deverá ser verificado no campo da ética religiosa, há de fato uma heteronomia. Foi possível reconhecer que a heteronomia possui um sentido especificamente kantiano, sendo rigorosamente o contrário de autonomia, a questão que se mostra contraditória, quanto ao interesse empírico voltar-se especificamente para a heteronomia, mesmo que os valores se mostrem como auto-suficientes, é algo que gerou sempre dificuldades entre os intérpretes, os quais não separam o ponto de vista histórico (empírico) da esfera dos valores.

Habermas é um, dentre outros intérpretes, que, no primeiro volume de *Teoria da ação comunicativa*, compreende a abordagem de Max Weber sobre os fenômenos

¹⁰¹ *Die völlige Geschiedenheit der Wertsphäre von dem Empirischen tritt nun darin charakteristisch hervor: daß die Verwendung einer bestimmten noch so »fortgeschrittenen« Technik über den ästhetischen Wert des Kunstwerks nicht das geringste besagt.*

estéticos, segundo a ideia de “autonomia”. Em seu livro, Habermas afirma que “Max Weber leu *a racionalização cultural*, segundo a ciência e a técnica moderna, ancorado pelo princípio na arte, no religioso, de diretrizes éticas autônomas [*autonomer*]” (HABERMAS. 1988, p.228)¹⁰², pois de fato Weber apresenta, em mais de um trecho e em diferentes escritos, a ideia de que a arte passa a buscar uma legalidade própria e a considerar-se “auto-suficiente”, ou “independente”. Certamente, Habermas, não sendo leigo com relação às ideias de Weber, nem muito menos, com relação às de Kant, utiliza a expressão “autônoma” com seu pleno sentido filosófico. Isso fica evidente quando Habermas expõe, mais adiante, o que seria para ele esse sentido weberiano da “arte como autônoma”:

Não apenas a ciência, Weber também inclui a *arte autônoma* [*autonome Kunst*] dentre as formas de fenômenos de racionalização cultural. Os padrões de expressão artística estilizados estavam inicialmente integrados ao culto religioso, como adornos de igrejas e templos, como danças e cantos ritualísticos, como encenação de episódios significativos, de textos sagrados, etc.; por condição inicialmente do mecenato das cortes e, posteriormente, pela produção artística capitalista-burguesa, ela se emancipa: ‘a arte constitui-se, agora, como um cosmos sempre consciente que engloba auto-suficiente [*selbständiger*] seus próprios valores’. (HABERMAS. 1988, p.229)¹⁰³

Assim, Habermas cita Max Weber, apresentando por que para ele a arte seria autônoma. Nesse trecho, encontramos a fonte teórica weberiana, que conduziu Habermas a compreender *na modernidade*¹⁰⁴ o fenômeno artístico como autônomo. Nessa última frase, de autoria do próprio Weber, a arte na modernidade é apresentada diante do fato de haver conquistado sua auto-suficiência (*selbständiger*) em relação à religião, tema que será abordado no próximo capítulo. No entanto, Weber não denominada *autônoma* (*autonome*) a arte, nem nesse texto, nem em nenhum outro texto. Max Weber só empregou a expressão autônoma ao referir-se ao surgimento da economia e do direito

¹⁰² Die kulturelle Rationalisierung liest Weber ab an moderner Wissenschaft und Technik, an autonomer Kunst und religiös verankerter prinzipiengeleiteter Ethik.

¹⁰³ Aber nicht nur die Wissenschaft, auch die autonome Kunst rechnet Weber zu den Erscheinungsformen der kulturellen Rationalisierung. Die künstlerisch stilisierten Ausdrucksmuster, die zunächst dem religiösen Kult als Kirchen- und Tempelschmuck, als ritueller Tanz und Gesang, als Inszenierung bedeutsamer Episoden, heiliger Texte usw. integriert waren, verselbständigen sich mit den Bedingungen der zunächst höfisch-mäzenatischen, später bürgerlich-kapitalistischen Kunstproduktion: »Die Kunst konstituiert sich nun als ein Kosmos immer bewußter erfaßter selbständiger Eigenwerte.«

¹⁰⁴ Embora essa ressalva não fique clara, a autonomia de modo algum poderia ser universal, uma vez que no passado estava amalgamada com as formas de religiosidade. Somente por esquecimento, parafraseando Nietzsche, poderia alguém considerar a arte como intrinsecamente autônoma. Mas, de fato, como vimos em Marx, toma-se sempre como natural a forma presente e como artificial todas as demais, de modo que, mesmo o historiador, poderá vir a assemelhar-se ao teólogo.

moderno, do que era de fato, uma legalidade própria, não sem problematizar o lado trágico dessa suposta autonomia pelo assim chamado paradoxo das consequências. Habermas estava, sem dúvida, correto em identificar que, para Weber, era fundamental reconhecer o momento histórico em que a arte se colocou como emancipada em relação ao seu passado submisso à religiosidade. Mas, ao contrário do que foi aqui desenvolvido, Habermas compreendia uma autonomia no lugar de uma heteronomia, o que se mostraria incompatível com a teoria dos valores de Weber e sendo que ela separa da constatação histórica esse tipo de valoração própria do campo da arte, logo evidencia-se que Weber não poderia colocar a arte como autônoma, nem muito menos defender esse *ideal*, porque ele não escrevia como esteta, mas se restringiu à sociologia e à história da arte. Como veremos, Lukács soube compreender de modo exato essa separação no pensamento de Weber entre uma teoria dos valores (filosófica) e sua compreensão histórica e sociológica (científica).

Além disso, buscamos evidenciar que, quando Weber emprega a expressão “heteronomia” e também a auto-suficiência [*“selbständiger”*], ao se referir à arte emancipada na modernidade, estava sendo coerente com o sentido kantiano dos termos heteronomia a autonomia. Se atentarmos à história da filosofia, poderíamos, então, com clareza, reconhecer que autonomia designada como *Autonomie* é, a rigor, um conceito kantiano, pelo qual se compreende o sentido exato dessa expressão de origem grega que remete à “nomia”, ou melhor, “nomoi” (*νόμοι*) “lei”, e, logo, “autonomia” corresponde ao imperativo, à capacidade legisladora universal, cf. visto, a um tipo de legalidade própria que se mostraria incompatível com a legalidade natural das causas. A expressão *Selbstständigkeit*, que foi traduzida por auto-suficiência, não remete à ideia de leis, ou de uma legalidade própria, mas simplesmente que ela busca permanecer por si mesma, isto é, de forma independente, emancipada, o que só pode ser entendido como uma valoração prática e não como algo que deve ser tomado pelas causas reais do acontecimento histórico. Quem substituiu a expressão de origem grega pela variante “*Selbstständigkeit*”, que se traduz igualmente por autonomia, mas que aqui designamos “auto-suficiência” apenas para diferenciá-las, foi justamente J. G. Fichte, atribuindo um sentido variante à liberdade kantiana, compreendida nesses termos e reconhecido por muitos, dentre eles Windelband, como uma compreensão inexata do conceito original de Kant.

Ora, se analisarmos com cuidado a interpretação de Weber, notamos no mesmo elemento que emancipa a arte e a torna supostamente “autônoma” na modernidade, justamente, ou melhor, contraditoriamente, aquilo que, de um ponto de vista empírico-

causal, condiciona-a. Foi, num primeiro momento, o mecenato e, posteriormente, o que mais diretamente nos interessa, as técnicas produtivas do capitalismo moderno que a emanciparam do meio religioso. Torna-se evidente a seguinte questão: como poderiam as condições materiais e técnicas torná-la autônoma uma vez que é ela própria que agora a condiciona? Algo não pode ser condicionado e autônomo ao mesmo tempo. De fato é possível ler em Weber ambas as conclusões, não sendo o caso de “demonstrar” que Habermas estaria cometendo um erro como intérprete, mas se sugere, unicamente, que para sermos mais coerentes com os pressupostos teóricos de Weber, deveríamos identificar de que modo uma interpretação remete à teoria dos valores, prescrevendo a separação das esferas empírica e valorativa e a outra faz a interpretação valorativa, tomando o ideal estético da arte como objeto, o qual não pode ser tomado senão, como “objeto de crítica científica”. Isso ficará evidente ao final do tópico e nos próximos capítulos. De um lado, identificamos os pressupostos kantianos (heteronomia), de outro, em consequência do primeiro, a constatação do problema da totalidade, de um cosmos dotado de um sentido e uma orientação própria (ideal estético), como problema.

Habermas comenta o texto de Weber sobre *Os fundamentos sociológicos e racionais da música*, traçando um paralelo com o desenvolvimento posterior das considerações de Adorno sobre a arte vanguardista e seu caráter reflexivo. Habermas dá a entender que Adorno deu continuação à reflexão de Weber, o que é muito coerente, mas constata que Adorno divergia do mesmo por não considerar tais manifestações artísticas como autônomas. Nas palavras de Habermas: “Adorno seguiu essa linha [weberiana], analisou e demonstrou que a evolução artística vanguardista se torna processo e meio reflexivo de produção da arte [...] embora ele tenha permanecido sobremodo cético frente à ‘auto-suficiência do método diante das coisas [Sache]’.” (Idem).¹⁰⁵ Habermas compreendeu em Weber traços de divergências a esse respeito, traços esses que aqui não nos parecem tão claros. É preciso considerar, como veremos explicitamente no próximo capítulo, que Weber não só problematizava a autonomia da arte, como também da ciência.

(3) Observaremos agora, como em todo o caso, se o progresso for compreendido como elevação de valor, ele passa imediatamente a ser problemático e a impossibilitar o trabalho do historiador da arte. Weber toma, então, um outro exemplo da história da arte, o qual vai além da questão específica do domínio técnico, como ocorrera no caso da

¹⁰⁵ *Adorno hat auf dieser Linie die avantgardistische Kunstentwicklung analysiert und gezeigt, wie die Prozesse und Mittel der Kunstherstellung reflexiv werden [...] Er bleibt freilich gegen-über dieser »Verselbständigung der Methode gegenüber der Sache« skeptisch.*

arquitetura gótica, e na música, tomando agora, especificamente, a separação da valoração e da consideração empírica sobre os meios técnicos. Esse é o exemplo de maior relevância para buscarmos formular como Weber compreendia uma teoria dos valores. O exemplo, no caso, a obra de Heinrich Wölfflin, segundo Weber, ao abordar o tema, mostrar-se-ia em pleno acordo com a separação entre o aspecto técnico a disposição da vontade artística e o juízo de valor estético. Weber sugere que, nessa obra, poderíamos verificar que “obras de arte com técnicas, certamente mais ‘primitivas’ – figuras sem, p. ex., o conhecimento pleno da perspectiva – possibilitou [*vermögen*] esteticamente a mesma plenitude, sendo absolutamente igualáveis às criadas sobre o solo de técnicas racionais” (cf. Weber 1922 [GAWL], p.485)¹⁰⁶.

Em prosseguimento, Max Weber explica que “a criação de novos meios técnicos significa, antes de mais nada, a multiplicação da diferenciação e, no sentido da elevação do valor, unicamente a *possibilidade* da multiplicação da ‘riqueza’ da arte.”¹⁰⁷ Nesse trecho fica clara a separação da valoração estética e do progresso técnico. Uma obra de arte sem o conhecimento técnico da perspectiva não se mostra, esteticamente, mais limitada ou inferior, o desenvolvimento técnico permite mais possibilidades, mas não determina o curso do desenvolvimento estético. Weber grifou especificamente o radical “possível” (*möglichlich*) da expressão “possibilidade” (*Möglichkeit*), para enfatizar que o progresso técnico *poderia*, eventualmente, viabilizar, mas *não* traz em si os elementos práticos capazes de realizar por si próprio, i.e., de forma autônoma, o enriquecimento estético. É possível notar aqui um sentido de autonomia que é negado, embora indique do ponto de vista valorativo que a arte não *poderia*, *a priori*, ser determinada por elementos alheios a ela, ainda assim, quanto à consideração causal, ela será sempre condicionada historicamente. Weber apresentava, como vimos, a necessidade de se reconhecer os seus “a prioris”, no sentido de sua heteronomia.

Havendo diferenciado os sentidos de progresso como diferenciação do progresso dos meios técnicos, Weber pôde, então, relacioná-los criticamente, sem recair no problema de, confundindo-os, valorar esteticamente a progressiva diferenciação que acompanha historicamente todo progresso dos meios técnicos e sem, por outro lado, considerar o fenômeno estético como apenas condicionado por leis próprias.

¹⁰⁶ *Kunstwerke mit noch so »primitiver« Technik — Bilder z. B. ohne alle Kenntnis der Perspektive — vermögen ästhetisch den vollendetsten auf dem Boden rationaler Technik geschaffenen absolut ebenbürtig zu sein,*

¹⁰⁷ *Die Schaffung neuer technischer Mittel bedeutet zunächst nur zunehmende Differenzierung und gibt nur die Möglichkeit zunehmenden »Reichtums« der Kunst im Sinn der Wertsteigerung.*

O surgimento de novas possibilidades dadas pelo progresso técnico, leva-nos à constatação do progresso como diferenciação, ou, como se pode ler nas palavras do próprio Weber nesse trecho, “a criação de novos meios técnicos significa, antes de mais nada, a multiplicação da diferenciação”. O progresso dos meios técnicos coincide historicamente com o surgimento da diferenciação. O autor citado por Weber é apresentado de modo muito geral. Na obra em questão, *A arte clássica*, na qual encontramos apenas considerações técnicas e observações puramente formais, o problema da perspectiva é, de fato, abordado com o cuidado de não valorar esteticamente as obras tecnicamente mais avançadas; para isso o autor faz uso de uma análise da disposição, da composição das formas do movimento nas obras de arte, como soe ocorrer em obras desse tipo. São raras, no entanto as considerações filosóficas e a discussão teórico-conceitual, havendo, no entanto, uma ou outra exceção, dentre elas essa passagem, que trata, justamente do progresso como diferenciação:

Se alguém desejasse designar filosoficamente o conceito de progresso, poderia assim dizer que evolução significa aqui integração e diferenciação: cada tema [*Motiv*] ocorre unicamente uma vez, a antiga igualação das partes só é substituída através da diversificação; de modo igual deve a diferenciação se juntar a um todo, no qual nenhuma parte pode faltar, sem que todas, uma após a outra, colapsem. Essa essência da arte clássica já fora adivinhada por L. B. Alberti, em uma frase muito citada, que define a perfeição pela condição de que nem mesmo a menor parte pode ser modificada sem turvar a beleza do todo, para ele isso eram apenas palavras, aqui valem como conceito intuitivo. (WÖLFFLIN. 1914, p.271)¹⁰⁸

Este trecho parece retomar alguns elementos da reflexão estética de Kant e Goethe, lidos à maneira de Simmel¹⁰⁹. Segundo o historiador da arte clássica, um novo estilo artístico, ao realizar-se, deve tomar com maestria os novos meios a ele proporcionados, isto é, a diferenciação do que agora está disposto diante dele, seja dado por seus meios ou exteriormente. Wölfflin está tratando de como surgem, na composição da obra de arte, elementos essenciais a ela, que, aos poucos, vão sendo reconhecidos,

¹⁰⁸ *Will man mit philosophischen Begriffen den Fortschritt bezeichnen, so kann man sagen, Entwicklung heißt auch hier Integrierung und Differenzierung: jedes Motiv soll nur einmal vorkommen, die altertümliche Gleichartigkeit der Teile ersetzt sein durch lauter Verschiedenheit, und gleichzeitig soll das Differenzierte zu einem Ganzen sich zusammenfügen, wo kein Teil fehlen könnte, ohne dass alles dadurch auseinander fiele. Dieses Wesen klassischer Kunst ist schon von L. B. Alberti geahnt worden, wenn er in einem oft zitierten Satze das Vollkommene als einen Zustand bestimmt, wo nicht der kleinste Teil geändert werden könnte, ohne die Schönheit des Ganzen zu trüben, allein bei ihm sind es Worte, hier steht der anschauliche Begriff.*

¹⁰⁹ Ver obra de Simmel: *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung* (duas edições, 1906 e 1916).

identificados, assumidos e instrumentalizados no desenvolvimento de um estilo. A diferenciação é meio e consequência do próprio desenvolvimento das formas, momento essencial para identificarmos o progresso no sentido técnico, é sua unificação bem sucedida numa composição exata, que produz o sublime efeito descrito por Leon Battista Alberti.

Curiosamente, Weber não menciona o fato de que Wölfflin considerava nessa obra o progresso como diferenciação, cita-o mais especificamente por sua análise formalista das obras de arte, o que, aliás, não torna sua compreensão da diferenciação problemática, como seria na compreensão nietzschiana de Simmel. Para o primeiro, a unidade se encontra objetivada na própria obra de arte, para o segundo, nas forças anímicas e na vida. Mas em ambos os casos é necessário reconhecermos que as ideias de perfeição leibnizianas foram transferidas das mãos divinas para as mãos humanas, e isso se deu a partir de Baumgarten.

Assim como Max Weber considerava a diferenciação como passível de uma ilusão intelectualista, a mesma desconfiança o faz apresentar, com relação à diferenciação e ao progresso técnico, uma constatação bastante realista, que o coloca em vantagem, se comparado aos que ignoram o risco de tal ilusão. Como foi visto, a diferenciação e o progresso técnico são entendidos segundo a *possibilidade* e, frisemos, não mais que isso, de um enriquecimento do valor estético. Assim, Weber acrescenta a seguinte opinião, “de fato ele”, no caso, o progresso dos meios técnicos, “apresentou frequentemente o efeito inverso, o ‘empobrecimento’ do sentimento das formas [*Formgefühls*]”. Esse tipo de opinião, evidentemente, não poderia ser emitido por Weber sem a típica ressalva de que “contudo, para a consideração empírico-causal, a mais importante representação universal do momento progressivo da arte, é a alteração da ‘técnica’ (no sentido mais elevado da palavra)” (cf. Weber 1922 [GAWL], p.485)¹¹⁰. Weber grifa o termo “causal” para reforçar sua consideração de que o fenômeno, tomado pela causalidade histórica, não nos permite comprovar esse “empobrecimento” da forma, embora nos permita supor essa possibilidade como mais marcante, segundo as novas formas de inversão.

Desse modo, mesmo reconhecendo uma tendência muito realista no domínio técnico como produtor do empobrecimento estético, a constatação de Weber apresenta-se, de fato, muito cuidadosa em não recair no erro oposto à valoração estética da obra de

¹¹⁰ *Tatsächlich hat sie nicht selten den umgekehrten Effekt der »Verarmung« des Formgefühls gehabt. Aber für die empirischkausale Betrachtung ist gerade die Aenderung der »Technik« (im höchsten Sinn des Worts) das wichtigste allgemein feststellbare Entwicklungsmoment der Kunst.*

arte tecnicamente mais evoluída, o erro de considerar toda arte, que se serve do domínio técnico mais avançado, como decadente, o que seria também uma forma de valoração. Por isso, apesar de constatar que o progresso dos meios técnicos conduz muito mais ao empobrecimento do que ao enriquecimento, ambos os diagnósticos fugiriam, para Weber, daquilo que deveria ser evidenciado na história da arte, pelas causas, a fria relação dos meios técnicos e das condições histórico-sociais com a vontade artística. Não podemos ignorar que essa constatação de Weber condiz muito propriamente com aquilo que se diagnosticou, mais recentemente, com ralação à “indústria cultural”, embora as ressalvas pareçam desqualificar *cientificamente* esse tipo de opiniões, as ressalvas e advertências de Weber conduzem-nos a compreender que o sentido dado a essa autonomia da arte corresponde, em todo o caso, ao *problema* da totalidade, à ideia de cosmos ou mundo, tal como fora problematizada no idealismo e diagnosticada também por Simmel. Podemos concluir, portanto, de maneira provisória, que essa suposta autonomia não é compreendida senão como problema. Ainda que Weber critique as valorações indevidas nas considerações históricas, ele reconhecia uma grande vantagem no uso pragmático da reflexão que apresente advertências e que problematize questões fundamentais, de um ponto de vista reflexivo.

Sua posição ambígua a esse respeito confirma-se nas seguintes passagens, pelas quais daremos início à conclusão desse capítulo. Para ele, não podemos fundamentar cientificamente uma constatação sobre a decadência da arte, pois isso “conduz ao risco de, p. ex., buscar ‘esclarecer’ o resultado de uma ‘falha’ ou uma ‘decadência’, no que talvez poderia ter sido efeito dos ideais heterogêneos do agente, falhando assim no que seria sua tarefa mais própria: o ‘compreender’.” (WEBER. 1922 [GAWL], p.486)¹¹¹. Ao buscar demonstrar cientificamente uma valoração, o historiador acaba indo no sentido contrário à compreensão, confundindo a esfera valorativa com a empírica. Para Weber, a esfera empírica, que dispõe de seus meios teóricos e métodos, não possui, por esses meios, condições de apreender ou demonstrar características valorativas dos objetos e, ao fazê-lo, recai no erro que caracteriza os profetas de cátedra. De fato, a seguinte consideração de Weber não se distingue essencialmente da frase de Adorno apresentada por Habermas. Quando Weber explica adiante, que o sentido crítico por ele pretendido busca estabelecer os problemas teóricos e para identificar tais problemas, requer-se a separação entre a

¹¹¹ *Er kommt dann in die Gefahr, z. B. für die Folge eines »Fehlers« oder eines »Verfalls« zu »erklären«, was vielleicht Wirkung ihm heterogener Ideale der Handelnden war, und er verfehlt so seine eigenste Aufgabe: das »Verstehen«.*

constatação de problemas teóricos e a imposição das intenções teóricas, encontramos algo semelhante:

A metodologia não tem o poder, muito menos o propósito de prescrever a alguém quais intenções ela pode se servir para criar uma obra literária. A ela só é dado o direito de lhe impor que: certos problemas possuem um sentido heterogêneo entre si, sua mútua *confusão* conduz a consequências, conduz a uma troca de palavrórios [*Aneinandervorbeireden*], uma discussão sem sentido que em todo caso, seja por meios das ciências empíricas ou pela lógica, é simplesmente impossível. (WEBER. 1922 [GAWL], pp.485-86)¹¹²

O uso científico, para Weber, tem de ser acompanhado de um uso crítico, não para resolver, mas identificar problemas e diferenças. Saber diferenciar questões científicas teóricas, o método, a lógica da explicação causal etc., das valorações práticas. Não se trata de um pressuposto voltado para que elas se desenvolvam separadamente, segundo sua suposta autonomia, o isolamento dos fenômenos históricos em causas própria e desconexas, mas ao contrário, seu objetivo é que elas sejam criticamente relacionadas, entendendo que a distinção e separação teórica, como nos tipos ideais, apresenta-se em vista de uma vantagem compreensiva dos fenômenos, não visa à forma de sua própria legalidade, mas ao contrário, busca demonstrar como essa legalidade das esferas de valor entram em contradição com a cadeia causal histórica, como a elas pertencem causas externas, pertencentes a campos exteriores a tais valores (seja na economia, na política, na ética etc.), enfim, tudo que Weber resume pela expressão “heterogeneidade”. As relações históricas causais devem ser apresentadas dentro de um desenvolvimento, que, como foi visto na abordagem sobre *Técnica e a cultura*, permitem acompanhar os fenômenos históricos, que, muito rapidamente, passam “do desenvolvimento técnico ao econômico e político, e da política para a religião e, em seguida, novamente aos fatores econômicos, etc. De modo que, em nenhum momento, podemos identificar um *ponto de repouso* (cf. Weber. 2001 [ThK], p.456; 1910 p.58). Não havendo, do ponto de vista teórico, tal ponto de repouso, ou ponto de partida lógico (causal), que direcione a intenção do historiador. Essa suposição seria contraditória, pois buscaria, em termos kantianos, um ponto de partida absolutamente primeiro para o que seria, na realidade, uma sucessão ininterrupta. A polêmica de Weber com seus contemporâneos seguia o pressuposto de

¹¹² *Die Methodologie hat weder die Macht noch die Absicht, jemanden vorzuschreiben, was er in einem literarischen Werk zu bieten beabsichtigt. Sie nimmt sich nur ihrerseits das Recht festzustellen: daß gewisse Probleme untereinander heterogenen Sinn haben, daß ihre Verwechslung miteinander die Folge hat, daß eine Diskussion zum Aneinandervorbeireden führt, und daß über die einen eine Diskussion mit den Mitteln sei es der empirischen Wissenschaft, sei es der Logik sinnvoll, über die andren dagegen unmöglich ist.*

que não há como considerar um ponto de partida unicamente econômico para a economia, assim como não há como considerar um ponto de partida especificamente estético para a arte, ou ético para a religião. Embora eles se apresentem como mundos aparentemente autônomos, dotados de leis próprias, eles são historicamente heterogêneos e devem ser tomados por sua heteronomia, única forma de apresentá-los de modo verificável empiricamente. Esse último pressuposto científico de Weber, foi muitas vezes alvo de crítica, como sendo um método positivista, buscamos aqui apresentar uma leitura menos positiva, e mais kantiana, que se confirmará no quarto capítulo.

Sem a separação crítica, confundimos o valor inerente ao objeto com sua condição histórica, no caso da arte, confundimos seu valor estético com sua constituição e seu emergir histórico-social. No procedimento não-crítico, ao invés de apresentar sua condição pela cadeia causal histórica, atribuímos ao fenômeno tal ponto de partida absoluto. Parece estranho que mais de um intérprete tenha sugerido de forma evidentemente anacrônica, que Weber entendia a ciência de modo falseável e segundo um princípio de verificação que o igualaria a Karl Popper, quando, na verdade, deveriam ver em Weber elementos kantianos, segundo o uso consciente dos conceitos do idealismo transcendental. O propósito do presente capítulo era reconstruir o argumento de Weber unindo dois de seus textos, sua abordagem sobre a *Wertfreiheit* e seus comentários sobre a técnica e a cultura, a fim de relacionar esses dois textos seguindo conceitos e problemas antecipados pelo idealismo transcendental. Na realidade tomou-se certa liberdade nesse capítulo, recorrendo ao recorte do problema revisado na discussão anterior, em demonstrar algo que o próprio Weber afirmou, no segundo texto, não ser possível ainda demonstrar. Na discussão sobre os valores (*Wertfreiheit*), Weber afirmava que:

Talvez se deva aqui acrescentar uma observação geral, embora sem poder por hora, oferecer-lhes sua prova: uma investigação meticulosa que perpassasse os trabalhos históricos mostraria muito facilmente que, na busca desenfreada por um fim na cadeia causal histórica, quase invariavelmente e para prejuízo dos resultados científicos, ocorre que [a cadeia causal] acaba sendo quebrada quando o historiador começa a emitir 'valorações'. (WEBER. 1922 [GAWL], p.486)¹¹³

A interpretação que está sendo proposta nesse capítulo e que será revisada no quarto capítulo, trata da possibilidade de identificarmos os elementos que Weber reuniu

¹¹³ *Vielleicht darf hier, ohne für jetzt den Beweis anzutreten, noch eine allgemeine Beobachtung hinzugefügt werden: eine aufmerksame Durchmusterung historischer Arbeiten zeigt sehr leicht, daß die rücksichtslose Verfolgung der empirisch-historischen Kausalkette bis zum Ende fast ausnahmslos dann zum Schaden der wissenschaftlichen Ergebnisse unterbrochen zu werden pflegt, wenn der Historiker zu »werten« beginnt.*

para chegar a esse tipo de conclusão, identificando em outros escritos os mesmos conceitos kantianos. Nesse trecho, a conclusão teórica mais elevada das questões discutidas até agora, pode ser identificada pela ideia de que as valorações do historiador implicam a quebra da cadeia causal. Embora Weber, nesse texto, não “demonstre” ou “prove” tal conclusão, se revisarmos a questão da cadeia-causal em Kant e identificarmos no outro texto de Weber, a mesma opinião de que o historiador, estando realmente comprometido, não com valores, mas com as causas reais dos fenômenos, vê-se obrigado a transitar de causas econômicas para éticas, estéticas etc. e ainda, que tais relações causais só podem ser, de fato, propriamente “perseguidas” pelo historiador, na medida em que ele saiba separar criticamente as valorações de seu objeto das condições históricas diversas, esse paralelo parece nos autorizar tal conclusão segundo o fundamento kantiano.

Os objetos éticos e estéticos, com frequência aparentam ser ‘incondicionados’, valores absolutos e esse tipo de valoração tende a cegar o historiador, tornando-o inapto para a constatação causal histórica efetiva. Por essas expressões identificamos um duplo ponto de inflexão, o qual, além de permitir articular teoricamente esses dois textos de Weber, permite, por sua demonstração, retornar ao obscuro ponto de partida do texto sobre *O sentido ‘livre de valores’ (Wertfreiheit) nas ciências sociológicas e econômicas*, e, assim explicar, em vista do campo da arte, em particular, as prerrogativas teóricas de Weber, sua teoria dos valores em geral.

No que remete à confusão de problemas que fazem a valoração “quebrar” a cadeia causal histórica, Max Weber vai apresentar duas causas: (I) “Em primeiro lugar, permanecendo na questão da arte, a realidade artística poderia ainda se dar, além da consideração valorativa puramente estética, por um lado, e, por outro lado, da consideração causal puramente empírica, de uma terceira maneira: a interpretação do valor” (idem)¹¹⁴. Isto é, mesmo identificando criticamente a esfera valorativa e a esfera empírica como ordens distintas, faz-se necessário reconhecer um terceiro meio de constatação histórica: a interpretação valorativa. Ela seria “imprescindível para qualquer historiador”¹¹⁵. Sem a interpretação valorativa não há como tratar do tema próprio da arte, a qual, por sua vez, não se reduz à constatação empírica, nem pode ser cegamente guiada

¹¹⁴ *Zunächst daraus, daß, um bei der Kunst zu bleiben, die künstlerische Wirklichkeit außer der rein ästhetisch wertenden Betrachtung einerseits und der rein empirisch und kausal zurechnenden andererseits noch einer dritten: der wert interpretierenden.*

¹¹⁵ *Unentbehrlichkeit für jeden Historiker.*

por suas próprias valorações. Ela apresenta um sentido em si mesma, na modernidade, como arte autônoma. Mas apesar desse sentido ser considerado um valor próprio da interpretação, do ponto de vista teórico, ele é considerado exterior à sua “estrutura lógica” e não poderia mostrar-se “idêntico à consideração empírica”¹¹⁶ (cf. Weber, idem); contraditoriamente, seria ainda condição indispensável para a compreensão histórica. Assim, Max Weber apresenta uma espécie de dilema teórico, muito evidente no campo da arte, que ainda, como veremos adiante, mostra-se também presente em outros campos:

(II) Além disso, quem deseja realizar plenamente os encargos de um historiador da arte, ainda que de modo puramente empírico, se faz necessário para tal, a faculdade de ‘compreender’ as produções artísticas, e isso, sem a faculdade de juízos estéticos [*ästhetische Urteilsfähigkeit*], e logo sem a *faculdade* de valoração, é simplesmente impensável de um ponto de vista auto-compreensivo. A respectiva é válida para o historiador político, historiador da literatura, historiador da religião e da filosofia. Embora, francamente, isso não diga nada sobre a essência lógica do trabalho histórico. (WEBER. 1922 [GAWL], p.486)¹¹⁷

Novamente ficam evidentes os conceitos kantianos de “faculdade de juízo estético” (*ästhetische Urteilsfähigkeit*), considerado como uma forma específica dentre as diversas faculdades de valoração, o que evidentemente nos remete à leitura neokantiana específica de Windelband (cf. veremos no quarto capítulo). A conclusão é simples, embora os valores estéticos das obras de arte comprometam a apresentação causal dos fenômenos artísticos, não há como abordar o tema específico sem essa capacidade de reconhecer, apreciar, contemplar o valor estético das obras de arte. O mesmo é válido para a história da política, da religião, da filosofia¹¹⁸. Não há como fazer história das religiões sem a capacidade de reconhecer os valores ético-religiosos¹¹⁹, justamente por isso se incorre frequentemente no risco de transportar suas leis, máximas ou imperativos, deuses e demônios, inerentes do cosmos religioso, de seu mundo próprio, de sua

¹¹⁶ *mit der empirischen Betrachtung nicht identisch.*

¹¹⁷ *Sodann aber: wer kunstgeschichtliche, noch so rein empirische, Leistungen vollbringen will, bedarf dazu der Fähigkeit, künstlerisches Produzieren zu »verstehen«, und diese ist ohne ästhetische Urteilsfähigkeit, also ohne die Fähigkeit der Bewertung, selbstverständlich nicht denkbar. Das entsprechende gilt natürlich für den politischen Historiker, literarischen Historiker, Historiker der Religion oder der Philosophie. Aber offenbar besagt das gar nichts über das logische Wesen der historischen Arbeit.*

¹¹⁸ Nesse texto Weber indica a história da filosofia em observância à história da filosofia de Windelband.

¹¹⁹ Após escrever *O futuro de uma ilusão* Freud teria notado que ele nunca havia vivenciado de fato um sentimento religioso, denominado sentimento oceânico, e colocou-se a perguntar se isso lhe tornaria menos apto a abordar o assunto, o que é evidente. Ainda assim propôs-se a escrever, inquietado por essa dificuldade, *O mal estar na cultura* com uma pretensão típica do que se mostra, em termos weberianos, como diletantismo. A maneira como Weber rejeita os argumentos de Otto Groß indicam, de sua parte, a compreensão muito sóbria de que a teoria freudiana, sem plena clareza disso, exigia uma moral própria e dissimulada, como fica evidente na vida desse discípulo de Freud.

valoração, para a apreciação histórica empírica. Mas pode ocorrer ainda algo pior, que é, aliás, o erro mais frequente no meio intelectual: abrindo mão desses valores, ocorre também que o historiador se ache no direito de defender um ponto de vista rigorosamente contrário ao sentido próprio que esse fenômeno possui, ele trata da inversão sem perceber, parafraseando Marx, que “o mundo humano é o mundo invertido”.

Parece evidente, contudo, é preciso enfatizar que Weber, ao denominar os valores como constituindo “esferas”, estaria, justamente, por essa expressão, indicando o fato de que eles se apresentam como totalidades, como mundos. Trata-se das valorações, enquanto pertencentes a um mundo próprio e, aparentemente, alheias à diversidade exterior a elas, no tempo e no espaço; uma vez contrastada com a diferenciação compreendida historicamente, o historiador deve ser advertido a não inserir essas causas próprias da esfera valorativa, pois elas o conduziriam a perder o rastro real da cadeia causal histórica. As valorações, embora indispensáveis, quando não se faz delas um uso crítico, acabam por quebrar a cadeia causal. Por isso, no início Weber havia afirmado que “nesse sentido, uma valoração assumida por um indivíduo como fundamental [...] pode vir a ser tomado como objeto da *crítica* científica. Se isso não for feito, logo toda discussão desenvolvida se mostrará inútil.” (WEBER, 1922 [GAWL], p.463).¹²⁰

A vantagem do valor estético é que, embora ele se torne, na modernidade, mais mundano, mais aristocrático e anti-fraternal, e logo, mais dogmático, ele é capaz de refletir sobre si mesmo e ganharia, inclusive, consciência de sua falsa autonomia, como verificaremos no próximo capítulo, segundo a leitura de Tolstói. Contudo, no campo da ética, toda discussão se mostra, mais difícil, mais irredutível, pois, ao assumir uma forma mais consciente e logo consequente e racional, a ética passa a entrar em um meio no qual os valores se mostram indissociáveis da legalidade científica causal.

Verificou-se que o que aproximaria Weber e Marx parece, de algum modo, vincular-se ao fato de ambos terem buscado ir além da crítica religiosa, chegando à constatação de que a discussão se mostra igualmente dogmática no campo da economia política, a nova fonte dos valores universais, eternos, dos fatos. Esse propósito original parece ter antecipado várias questões de seu texto *O sentido ‘livre de valores’ nas ciências sociológicas e econômicas*, quando voltado ainda especificamente para as ciências econômicas, sendo essa a origem da discussão que levou Weber a buscar, na estética, um

¹²⁰ [...] in welchem Sinn die Wertung, die der Einzelne zugrunde legt, [...] zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Kritik gemacht werden könne, dreht sich ja die ganze Erörterung. Wenn dies nicht festgehalten wird, so ist alle weitere Auseinandersetzung vergeblich.

exemplo tão exato e que para a presente investigação serviu como ponto de partida para a abordagem desse problema no campo ético (segunda parte).

O argumento de que é preciso partir da crítica religiosa para a constatação e dessacralização do homem e que isso exige antes passar pelo campo estético, uma vez que ele ensina a questionarmos essa dignidade imanente de um mundo sem messias e profetas, possui um fundamento filosófico. De fato, segundo Nietzsche, essa seria a trajetória mais natural, para abandonarmos as representações religiosas rumo ao domínio filosófico-científico do mundo, para tal deveria ser feito um giro do pensamento e a forma mais fácil e apropriada seria passando pela arte:

Acredita-se que uma filosofia traria algo bom em seus dizeres sendo que a colocam, para o povo, como substituto da religião. De fato faz-se necessário que na economia espiritual, se passe ocasionalmente por um giro do pensamento [*Gedankenkreisen*]; [...] Seria aqui, muito apropriado, utilizar a *arte* para fazer uma transição, como meio de se aliviar as sensações muito sobrecarregadas dessas disposições, porque através dela, as representações se mostrarão muito menos sustentáveis do que por uma filosofia metafísica. A partir da arte pode-se facilmente passar adiante para uma ciência filosófica realmente libertadora. (NIETZSCHE. 1954 [MA], §27 pp.467-468; NW1, p.1014)¹²¹

A constatação de Nietzsche sobre a arte e seu papel transitório se confirmará na abordagem de Lukács e se mostrará coerente com a interpretação de Weber. De fato a arte parece possuir um papel transitório fundamental, sendo que por ela o conflito entre uma orientação pelos céus e pela terra se faz mais evidente. Aquilo, que se tornou insustentável, mostra-se nela segundo traços mais nítidos, uma vez que a arte pode ser compreendida como alegoria, isto é, como suspiro da criatura oprimida. Sendo que pode também representar uma forma de consciência, possui, também, um papel elementar na constatação da inversão histórica, na descoberta e no protesto contra a miséria real, uma vez que os elementos transcendentais se mostram por ela, segundo sua forma humana, imanente, a arte revela um grande encargo legado ao homem. Em linhas gerais, essa constatação de Nietzsche nos auxiliará a compreendermos a discussão de Lukács sobre a arte, dos dois capítulos seguintes. No capítulo três, será necessário estabelecer algumas diferenças profundas entre Nietzsche e Marx e, conseqüentemente, entre Nietzsche e

¹²¹ *Man glaubt einer Philosophie etwas Gutes nachzusagen, wenn man sie als Ersatz der Religion für das Volk hinstellt. In der Tat bedarf es in der geistigen Ökonomie gelegentlich überleitender Gedankenkreise; [...] Hier ist, um einen Übergang zu machen, die Kunst viel eher zu benutzen, um das mit Empfindungen überladne Gemüt zu erleichtern; denn durch sie werden jene Vorstellungen viel weniger unterhalten als durch eine metaphysische Philosophie. Von der Kunst aus kann man dann leichter in eine wirklich befreiende philosophische Wissenschaft übergehen.*

Lukács, pois, embora sua leitura exponha de forma mais elementar o problema da “necessidade religiosa”, a leitura de Nietzsche nos conduz mais facilmente à ilusão intelectualista. De modo geral, verifica-se a necessidade de que o pensamento filosófico se volte para as formas imanentes. A constatação de que a arte possui uma utilidade nessa passagem, explica-se justamente pela distinção que apresentamos. Os valores estéticos, embora possam ser de algum modo inspirados ou oriundos do além, são evidentemente obras *humanas*. O conteúdo religioso, as formas éticas, são consideradas em si mesmas, segundo seu mundo próprio, como originadas no além, inspiradas por Deus, ou reveladas diretamente por ele. A arte ensina a identificar nos valores sua origem imanente, em oposição à religião cuja origem seria, ao contrário, no além. A arte expressaria, assim, o teor do desencantamento, tornando manifesto de forma consciente esse fenômeno da inversão.

Mesmo que nosso tema esteja voltado para o desencantamento do mundo, é impossível retirar da história humana até agora aquilo que sempre fez parte dela, a magia, as formas fetichistas, a religiosidade, assim como toda ilusão artística de criar mundos eternos, na política, no direito, na economia, pois elas nunca são superadas de forma definitiva, sendo que se mostram constantemente segundo semelhante processo de inversão. Só por meio dos valores compreendidos criticamente podemos abordar propriamente esse desencantamento. Toda essa reflexão já foi antecipada, na introdução, quanto ao erro de confundir o aspecto invertido de um mundo humano em transição com a falsidade de um ponto de vista teórico ou filosófico. A inversão é própria do mundo humano em transição; a religião e a arte são elementos fundamentais da sua constituição, justificação e sentido, bem como meios de consciência e de protesto contra a opressão *real*.

Capítulo 2: As flores e a teodiceia

No capítulo anterior, verificamos que Weber defendia, em vista da separação crítica das esferas, a necessidade de um terceiro ponto de vista, o qual garantiria esse uso crítico do reconhecimento da esfera empírica e da esfera valorativa, para construirmos uma interpretação valorativa que não incorra no risco de ilusão. Weber propunha, primeiramente, o reconhecimento teórico de uma esfera separada das valorações, ela, no caso, seria empírico-causal, fundamentada logicamente e empiricamente, seria, a princípio, separada das valorações práticas e voltada para as condições teóricas da compreensão. Em segundo lugar, fazia-se necessário reconhecermos a esfera dos valores, pois, mesmo verificando o problema de não haver entre elas uma separação rígida, Weber parecia reconhecer de modo problemático o fato de essa esfera apresentar suas máximas e leis próprias; ela se colocaria como autônoma, como totalizante pois constituiria um mundo próprio e independente. Por isso recorria a essa terceira via, indispensável para o historiador, a interpretação dos valores. Essa terceira via buscava fazer a mediação, mas não sem a devida separação crítica apreendida pelo reconhecimento das duas antecedentes, ela seria apta a separar de um ponto, de vista teórico, as causas próprias do ocorrer histórico, das valorações historicamente momentâneas e transitórias; possuiria os critérios reflexivos para discernir os problemas teóricos dos problemas inerentes à valoração; ela nos impediria de nos utilizarmos da valoração para estabelecer inadvertidamente um ponto de partida causal, ou um objetivo meta-teórico, seja voltado à apologia dos valores ou à sua condenação.

Essa terceira via de acesso é fundamental, pois não há como abordar a história sem a capacidade, ou melhor, sem a faculdade de valoração de seus objetos, assim como é impossível abordar as obras de arte sem possuir e pôr em prática a faculdade de juízo estético, a única alternativa seria, portanto, separá-las, criticamente e na medida do possível, recorrer à separação de acordo com as finalidades compreensivas.

No capítulo anterior quando foram apresentadas estas três abordagens, “a consideração valorativa puramente estética por um lado, a consideração causal puramente

empírica, por outro lado; e, de uma terceira maneira: a interpretação do valor”¹²², omitiu-se o fato de que Weber estava, nessa passagem, retomando seu ponto de partida, por isso afirmava em seguida que não haveria necessidade de “repetirmos aqui o que já fora dito” (cf. Weber, *idem*)¹²³. Para nós que, em vista de suas vantagens didáticas, partimos do campo estético e, desse modo, não acompanhamos seu ponto de partida, faz-se necessário retornar ao que Weber apresentara de modo inicial e mais geral, visando, desse modo, tornar mais claros esses pressupostos teóricos, que sempre foram foco de muitas dificuldades de interpretação.

Vários intérpretes reconheceram a dificuldade desse texto de Weber, o qual seria talvez o mais abstruso; seu começo possui trechos como esse, bastante exato e até mesmo lacônico. A presente abordagem do texto, havendo tomado o exemplo estético como ponto de partida, buscou justamente se servir didaticamente da separação crítica da valoração estética, com vistas a exemplificar o que se daria nas demais formas de juízo e de valorações. É exigido, agora, que retornemos àquilo que foi dito inicialmente no texto de Weber para identificar a questão em seus aspectos mais gerais.

A formulação geral dessas três abordagens foi antecipada por Weber do seguinte modo, teríamos “1º: o reconhecimento extra-ético das esferas de valores auto-suficientes”¹²⁴. Na própria proposição inicial, Weber já expunha que, mesmo possuindo um caráter valorativo próprio e “auto-suficiente”, ela deveria ser tomada de um ponto de vista exterior ao seu conteúdo ético e, logo, admitir uma suspensão provisória desses valores. Além disso, já verificamos que devemos compreender aqui sua auto-suficiência (*selbständiger*), sem, no entanto, confundir ou pressupor um sentido *causal* de autonomia¹²⁵. Compreende-se também “extra-ético” (*außerethischer*) não como a expressão empregada por Nietzsche, “extra-moral” (*außermoralischen*), pois Nietzsche não pressupõe uma separação crítica, mas a própria destruição dos valores em questão, enquanto que Weber se refere aqui, meramente, à constatação causal dos fenômenos históricos como separados criticamente de seus valores, tomados não como um ideal ou em vista da possibilidade de transvaloração dos valores.

¹²² *der rein ästhetisch wertenden Betrachtung einerseits und der rein empirisch und kausal zurechnenden andererseits noch einer dritten : der wert interpretierenden.*

¹²³ *gesagte hier nicht wiederholt werden soll.*

¹²⁴ *1. die Anerkennung außerethischer selbständiger Wertsphären.*

¹²⁵ Em português sempre se traduziu justamente por “autonomia das esferas de valor”, em inglês a tradução varia e com muita frequência se traduz por “independente” (“*independent of ethics*”).

Temos em “2º: as delimitações das esferas éticas diante dessas primeiras.”¹²⁶ Weber expunha nesse trecho um limite. Como vimos anteriormente, ele estava se referindo às esferas de valores em geral, não somente éticas no sentido religioso, mas aos costumes, ao *ethos*, que, em todo caso, mostrar-se-iam delimitadas, fechadas em si mesmas, como mundos *aparentemente* autônomos, mas que devem, separadas criticamente das primeiras e como limitadas, ser reconhecidas segundo uma oposição absoluta de ideais conflitantes. Somente assim poderão elas ser compreendidas segundo sua heteronomia, isto é, pela maneira como foram condicionadas historicamente, segundo causas e circunstâncias exteriores a elas.

Assim, “finalmente, 3º: a constatação de que, neste e por este sentido, as ações a serviço de valores extra-éticos que a possibilitaram, necessitam, ainda assim, ser diferenciadas da dignidade ética a que aderem” (cf. Weber. 1922 [GAWL], p.468).¹²⁷ Assim, se uma ação, independentemente do valor ético que a orientou, mostrar-se relevante do ponto de vista empírico, isso não implica uma valoração da ação, seja a condenação ou apologia da dignidade própria dessa ação; no entanto, faz-se indispensável que se verifique essa dignidade ética, sendo ela parte determinante das ações históricas, participantes da causa dessas ações e logo, deve-se estar apto a caracterizar os valores que tiveram de fato influência efetiva e real nas causas e que permitiram ou condicionaram determinado fenômeno, não estando em questão a validade ética ou a dignidade em si do valor em questão, mas tão somente sua importância causal para a compreensão. Nesse sentido, Weber opõe-se à suposição de um relativismo, indicando que ainda que se tome o ponto de partida extra-ético, ou se verifique na ação um pressuposto extra-ético, isso não dispensaria uma consideração quanto à dignidade ética em questão, mesmo que o interesse nos valores *práticos* não tenham como finalidade comprovar a vigência ou propriedade de sua legalidade interior, senão a compreensão correta dessas ações, pois o único meio que permite essa compreensão, depende da interpretação valorativa. Todo agir está, de algum modo, passível de valorações, mesmo na sua forma mais imanente, mesmo a ação orientada economicamente de forma mais racional, mesmo recusando, *aparentemente* qualquer valor, seja a virtude, o bom, o belo ou verdadeiro, sempre se está

¹²⁶ 2. die Begrenzung der ethischen Sphäre diesen gegenüber.

¹²⁷ endlich 3. die Feststellung, daß und in welchem Sinn dem Handeln im Dienst außerethischer Werte dennoch Unterschiede der ethischen Dignität anzuhaften vermögen.

inserido numa luta de valores que se opõem tragicamente e “entre esses não é possível relativização nem acordo” (WEBER. 1922 [GAWL], pp.469).¹²⁸ E acrescentava Weber:

Ainda assim, se nos permitirmos pensar, contudo, numa concepção tal, uma abordagem que – acreditando por si mesma vir a desdenhar a expressão ‘valor’ em função do concretíssimo da vivência – viria por si mesma a constituir uma esfera, na qual se desdenharia, considerando estranha e hostil, toda santidade ou bem, toda legalidade ética ou estética, todo significado cultural ou valorização de personalidade, desse modo e justamente por isso, estaria reivindicando para si própria uma dignidade ‘imanente’ no sentido mais extremo da palavra. Quanto a essas declarações, sempre tomaremos o seguinte posicionamento, ela não seria de modo algum, por meio de nenhuma ‘ciência’ algo demonstrável ou ‘refutável’. (WEBER. 1922 [GAWL], pp.468-69)¹²⁹

Max Weber explica em poucas palavras que, mesmo numa abordagem que recusa a influência dos valores, tal posicionamento requer, do mesmo modo que um posicionamento orientado eticamente, uma consideração quanto à dignidade desse posicionamento. Weber está aqui mostrando certa desconfiança com relação a algumas heranças nietzschianas, que parecem provocar uma ilusão intelectualista muito particular. A busca por pressupor uma dignidade imanente, em oposição à dignidade ética de origem religiosa é algo que a ciência não pode condenar, mas será que nesses termos ela própria não se condena? E, levando ao extremo esse caráter imanente de uma interpretação, não estaria ela produzindo um outro mundo próprio em oposição a tudo que seria por ela condenável? Isso não o torna igualmente falso? De fato, surge, depois da crítica dos céus, “um homem acuado fora do mundo”, como foi lido inicialmente segundo Marx, uma auto-ilusão da consciência não-religiosa que é tipicamente moderna. Parece que colocar o homem ou a vida como um substituto de tudo que se mostrou para ela falso, só poderia indicar duas coisas: de um lado, que estamos necessitados, pobres e miseráveis, cercados pela incerteza, como aquele pobre errante no deserto; evidencia-se o paradoxo criado pela decadência das formas religiosas. Em segundo lugar, vemos todas as expectativas voltadas ao imanente, a salvação está no próprio homem, na consciência, em seu espírito,

¹²⁸ *Zwischen diesen gibt es keine Relativierungen und Kompromisse.*

¹²⁹ *Es läßt sich jedenfalls eine Konzeption dieser Auffassung denken, welche — obwohl sie für das von ihr gemeinte Konkretissimum des Erlebens den Ausdruck »Wert« wohl verschmähen würde — eben doch eine Sphäre konstituieren würde, welche jeder Heiligkeit oder Güte, jeder ethischen oder ästhetischen Gesetzmäßigkeit, jeder Kulturbedeutsamkeit oder Persönlichkeitswertung gleich fremd und feindlich gegenüberstehend, dennoch und eben deshalb ihre eigene in einem alleräußersten Sinn des Worts »immanente« Dignität in Anspruch nähme. Welches immer nun unsere Stellungnahme zu diesem Anspruch sein mag, jedenfalls ist sie mit den Mitteln keiner »Wissenschaft« beweisbar oder »widerlegbar«.*

constatação que parece apenas adiar uma desilusão, a mais derradeira, não mais com a religião, ou com Deus, mas com a própria debilidade humana.

Mas ao contrário do que uma leitura de Nietzsche nos faria supor, Weber nos alerta que esse tipo de constatação não é algo tão moderno como julgamos. Já há muitos e muitos anos, da teodiceia do sofrimento ressoaram esses antigos dizeres: “meu Deus, meu Deus, por que me desamparastes?”¹³⁰ e não cessaram de repercutir em diferentes séculos e milênios.

Se buscássemos em Weber um conceito exato de teodiceia, não o encontraríamos, pois para ele não interessava uma fórmula geral desse conceito, mas, unicamente, o problema ao qual visava ela responder. As respostas dadas foram as mais diversas, embora o problema seja fundamentalmente o mesmo. Por isso Weber se refere, não à teodiceia em geral, mas ao “problema da teodiceia” e definia esse problema do seguinte modo: “como vir a conciliar a enorme elevação do poder atribuído a tal Deus com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e rege” (cf. Weber. 1922 [WuG], p.297)¹³¹.

A “teodiceia” é um conceito de Leibniz, e, portanto, uma concepção bastante específica. Entretanto, para Weber, o grande metafísico alemão voltava-se para um esforço universal e para ele, o ato buscar responder esse tipo de questão, não era algo que foi feito apenas por Leibniz, embora ele tenha batizado esse tipo de busca. Compreender como é possível conceber a ideia de um Deus bondoso em contraste com a miséria mundana, a liberdade humana, a existência do mal, é um problema que diz respeito às mais variadas tradições religiosas e cosmológicas, sendo típica da sabedoria antiga. Para Weber, não interessava especificamente *uma* definição de teodiceia, o que dispensa a necessidade de verificarmos seu sentido específico segundo Leibniz, ou segundo outra fonte intermediária. Ao contrário, o que mais interessava a Weber era “o problema” que a teodiceia busca responder e é esse o tema central do presente capítulo. De fato, o termo é utilizado por Max Weber para determinar um problema na conciliação das diferentes ideias de Deus, abstrata, monoteísta, impessoal, transcendente em contraste com a imperfeição do mundo, segundo um problema universal, sendo que Weber o aplicava tanto ao oriente quanto ao ocidente, e tanto na antiguidade como na modernidade.

¹³⁰ „*Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?*“ (Salmo 22:1) segundo a tradução de Lutero, cantada com toda expressividade em *Mathäus Passion* de J. S. Bach, retornaremos a essa expressão no capítulo final, no trecho em que Weber faz uma alusão a esses trechos proféticos.

¹³¹ *das Problem: wie die ungeheure Machtsteigerung eines solchen Gottes mit der Tatsache der Unvollkommenheit der Welt vereinbart werden könne, die er geschaffen hat und regiert.*

Hegel utilizou-se desse conceito e o definiu da maneira que mais se aproxima da presente discussão, atribuindo esse teor a sua *Filosofia da história*:

Nossa consideração é, nesse sentido, uma teodiceia, uma justificação de Deus, como a que Leibniz buscou a sua maneira, pela metafísica, com categorias abstratas, embora indeterminadas, mas de maneira tal que o mal [*Übel*] do mundo é apreendido segundo os males [*Bösen*] que devem ser reconciliados com o espírito pensante. De fato, não se encontra em nenhum outro lugar convocação tão grandiosa para esse tipo de reconciliação como na história universal [*Weltgeschichte*]. (HEGEL. 1989 [PdG] HW12, p.28)¹³².

Lukács em seus últimos escritos retomou com certa frequência essa concepção. Para a presente abordagem, fez-se necessário reconhecer os elementos teóricos e críticos da compreensão de Max Weber sobre a história e a sociologia da arte, desenvolvidos no capítulo anterior, os quais agora poderão ser discutidos e verificados numa apresentação filosófica que recorrerá à *Estética*, uma das últimas obras de Lukács. Verificaremos, ao longo desse capítulo, a propriedade dos conceitos de progresso técnico e da diferenciação, os quais já foram discutidos de um ponto de vista teórico e problematizados. Esses conceitos serão, agora, aproximados do sentido histórico da intelectualização e racionalização pelas evidências provenientes do campo da arte.

Os problemas herdados do idealismo, que abordamos no início, tal como vimos no capítulo anterior, se conservaram na reflexão sobre a estética de Simmel e, como veremos agora, também foram fundamentais na reflexão de Lukács. Foi, no entanto, Lukács quem melhor compreendeu as questões colocadas por Weber e suas consequências teóricas, ele as soube ler, havendo sido, antes, aluno do próprio Simmel, em seu curso de estética em 1907, e, também, anos depois, por sua proximidade com Weber, foi capaz de levar ainda mais longe as questões aqui discutidas. Por essa razão nos aprofundaremos no tema pela leitura de Lukács e não como é feito, com maior frequência, pela leitura de Simmel, muito embora ela venha a ser também elucidativa.

Só nos escritos de Lukács, posteriores a 1912, podemos considerar, de fato, uma influência marcante do pensamento de Weber, segundo uma compreensão mais aprofundada dos problemas aqui abordados. Assim, alguns textos anteriores de Lukács mostram-se úteis unicamente para evidenciar os elementos que ele retomava de Simmel e seu impacto oscilante entre Tolstói e Dostoiévski. O que a torna particularmente

¹³² *Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte.*

interessante é que, por volta de 1916, verificamos um momento muito produtivo nas discussões entre Weber e Lukács, a *Estética* do jovem Lukács encontrava-se em fase de desenvolvimento, no mesmo momento em que também a elaboração de *A ética econômica das religiões mundiais* de Max Weber também estava sendo por ele revista. Nessa época, ambos trocavam seus manuscritos e discutiam questões particulares, problemas teóricos e resultou que a obra de Weber, embora muito extensa e densa, reescrita e reformulada, permaneceria inconclusa. Os escritos de Lukács foram retomados no final de sua carreira e ganharam uma profundidade impressionante. A influência de Weber nesse desenvolvimento tardio da *Estética* de Lukács pareceria, para muitos especialistas, uma fonte de juventude cuja importância se mostrou, de certo modo, reduzida, embora o pensamento de Weber estivesse ainda influenciando muitos trechos do último volume, como poderemos verificar por um conceito presente tanto na *Estética* como na *Ontologia do ser social*, o qual parece sem dúvidas remeter a Weber, o conceito de “paradoxo da necessidade religiosa”. Interessa-nos, especialmente, a possibilidade de que haveria uma leitura comum a ambos, Weber e Lukács, pela qual poderemos estabelecer a maior parte do paralelo entre Weber e a versão final da *Estética* de Lukács: trata-se do impacto da arte de Tolstói.

Verificaremos adiante como as análises sobre a estética de Lukács mostraram-se, em vários sentidos, como um avanço em direção aos problemas e questões aqui levantados. Uma delas parece possuir, por seu aspecto bastante polêmico, um caráter central, o qual tomaremos como ponto de partida: o caráter imanente da obra de arte que revelaria, segundo os aspectos gerais do desencantamento, uma antiteodiceia no campo da arte. Essa leitura weberiana de Lukács sobre o campo da arte merece uma atenção redobrada, por um lado, ela acompanha a argumentação weberiana, parecendo não ignorar nenhum avanço crítico, mas, por outro lado, ela se mostra mais no limiar desse problema dos valores, na medida em que, vez ou outra, viria a requerer tal dignidade imanente.

Como foi visto, a posição de Max Weber com relação à chamada “dignidade imanente” é bastante difícil de compreender; seu critério estabelecido na teoria dos valores não permite uma aprovação ou refutação científica desse ponto de vista; ela não pertenceria, para Max Weber, à discussão lógica ou à perícia de um cientista, isto é, mesmo que tomada como objeto da crítica, uma teoria do conhecimento não poderia vetar ou aprovar esse pressuposto, poderia apenas alertar quanto ao risco de ilusão.

Mesmo sem poder refutá-la, o ponto de vista teórico, a teoria dos valores poderia servir para advertir-nos quanto a um risco, a suposição falsa de que esse valor de dignidade permitiria tomar por base uma posição neutra, ou extra-moral, ou pior, o lado real (efetivo) dos acontecimentos. Teria, de fato, Lukács, em algum momento, recaído nesse tipo de ilusão? A ideia de que sua ontologia possuiria o sentido de atender a necessidade de um fundamento ético, indicaria ao final de sua vida, a possibilidade de uma resposta negativa, pois estaríamos abandonando os pressupostos teóricos de uma ciência histórica ou sociológica e adentrando o campo da ética. Não haveria problema se considerarmos que, no sentido ético, sua validação ontológica necessária se dê de forma que não pode ser refutada cientificamente, pois pertenceria a esfera valorativa. O que podemos responder, com maior convicção, é que seu desenvolvimento intelectual o fez rever constantemente essas questões. Não poderíamos superar os limites da consciência moderna (burguesa) pela ciência, sua expressão de verdade mais intocável e sagrada, a essa caberia unicamente provar seu limite e sua falsidade histórica, mas para superá-la requer-se uma ética, essa, porém, não pode, assim como faz a ciência burguesa, requerer uma dignidade imanente, antes somente, torná-la, igualmente, objeto de crítica valorativa.

Lukács recorria de modo mais consciente ao princípio da crítica religiosa, que se transforma em crítica histórica, tal qual foi apresentado na introdução, se Weber também o faz ou não, isso é uma questão de interpretação. Como veremos no quarto capítulo, eles compreendiam o uso da crítica de formas distintas. No entanto, em linhas gerais é possível estabelecer um mesmo movimento. Lukács, tal como Weber, indicava como a crítica é transferida do campo ético-religioso para o campo estético.

A história da arte, após ser profundamente condicionada pela religiosidade e pelos conteúdos míticos, cumpre, desde o renascimento, uma ruptura e, incorporando novas formas, tornou-se voltada para o homem, o qual passa a se reconhecer, do ponto de vista estético, como criador. Do ponto de vista teórico, a partir desse momento, uma vez que se poderia abandonar a interpretação segundo suas causas transcendentais reais, o historiador moderno depara-se com a possibilidade de priorizar unicamente seus aspectos imanentes e na medida em que exige uma inversão de sua valoração do céu para a terra, o faz com muita frequência, esquecendo-se de que também se faz necessário inverter a crítica, para que ela tome por objeto o sentido, não imanente, mas histórico, dado pelo homem. Marx estava correto sobre o fato de que “a crítica da religião é o pressuposto de

toda a crítica”¹³³, sendo que a entendia como pressuposto para fazer uma transição pela qual “a crítica do céu se converte, assim, em crítica da terra, a *crítica da religião* em *crítica do direito*, a *crítica da teologia* em *crítica da política*.”¹³⁴ (cf. Marx. 1998, MEW1 [KHR] pp.378-79). Desse modo, buscar simplesmente uma abordagem, que estabeleça a dignidade imanente significaria ficar retido na primeira etapa (crítica religiosa), constatar apenas o óbvio, apenas o lado trágico de uma realidade, cujos heróis reais já caíram tragicamente e há muito tempo. Faz-se agora necessário levar adiante a tarefa crítica, não mais dos céus, mas a crítica irreligiosa e isso exige uma inversão teórica para acompanhar a inversão histórica.

De um ponto de vista imanente, Hegel *parecia* estar se lamentando daquilo que, na realidade, nos tornaria mais fortes, mais consequentes, menos ingênuos, quando considerava que “o sentido está tão fortemente enraizado no que é terreno, que se faz necessário igual violência [*Gewalt*] para erguê-lo às alturas. O espírito mostra-se tão pobre, que parece um peregrino no deserto ansiando por um gole d’água.” (HEGEL. 1996 [PhG] HW3, p.16) ¹³⁵. Ele estaria se opondo ao que denominamos dignidade imanente. Mas a reflexão de Weber nos leva a rever essa constatação desfavorável a Hegel, pois o sentido imanente, sua dignidade, ao considerar as ilusões totalmente superadas, parece, de fato, apresentar um risco muito maior de ingenuidade e inconsistência. Ainda que essa violência que nos levante seja cada vez mais remota, e logo sua constatação de um deserto e de um empobrecimento ético e estético se mostre mais evidente, considerar que o risco maior se dê *agora* pelo lado da imanência é algo plenamente condizente com as considerações de Weber.

Esse capítulo apresentará alguns elementos conceituais da compreensão e interpretação dos fenômenos do campo da arte, que nos permitirão na segunda parte, abordar o campo da ética segundo um ponto de partida sistemático, a exemplo da leitura kantiana de Weber e do ponto de vista histórico, o qual retoma o problema do mundo invertido. Trataremos, nesse sentido, da teodiceia e de alguns traços gerais do paradoxo da necessidade religiosa.

¹³³ *die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.*

¹³⁴ *Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.*

¹³⁵ *der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers.*

Estamos diante de um desenvolvimento teórico da interpretação histórica, já prefigurado em uma metáfora mencionada tanto por Rousseau como por Marx. Trata-se da metáfora das flores que encobrem cadeias, que Rousseau utilizou para a crítica da arte e do luxo, e Marx a empregou, referindo-se à religião. Bastariam estes dois exemplos para uma argumentação erudita sobre o fundamento histórico que promove os fenômenos da ética religiosa e da estética. As cadeias, os grilhões, a miséria real, a opressão e o sofrimento exigem uma tarefa que a princípio foram atribuídas à ambas, inicialmente de modo indissociável. Com a progressiva diferenciação destas duas formas valorativas, travou-se uma disputa (abordada no próximo capítulo) que cria ilusão de sua autonomia. Parece-nos que o mesmo solo histórico moderno, que produziu a crise ética, reproduziu na arte as impressões estéticas dessa crise, que veio a tomar consciência na modernidade. Há quem diga que se deu o contrário, atribuindo à arte um poder igual ou superior à ética, mas, como será argumentado nesse capítulo, como na leitura kantiana de Weber, não pode haver, para a história desses fenômenos, um ponto de repouso, uma hierarquia, pois não há como determinar em nenhuma delas, internamente, o primeiro efeito nas causas.

Os títulos do presente capítulo e do capítulo seguinte foram inspirados na metáfora que veremos adiante.

Rousseau foi quem primeiro constatou essa relação e utilizou a seguinte metáfora para questionar o papel da arte e das produções culturais:

As ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. (ROUSSEAU. 1974, pp.342-43)

Marx utilizou semelhante metáfora para expressar algo ligeiramente diferente.

A crítica arrancou as flores imaginárias das cadeias, não para que o homem as suporte sem fantasia ou sem consolo, mas para que lance fora as cadeias e recolha a flor viva. A crítica da religião desiludiu o homem, de modo que ao pensar, agir, forme sua realidade como homem que, desiludido, chegou ao entendimento de que ele, como seu real sol, gira em torno de si próprio. (MARX. 1998, MEW1 [KHR] p.379)¹³⁶

¹³⁶ *Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege.*

O que vai ser abordado a seguir tomará, justamente, desse paralelo, não a diferença evidente entre os valores éticos e estéticos, mas segundo o que há de análogo e contínuo, junto a cadeia causal histórica, que nos permite passar de um campo ao outro e retornar, não livremente ou de modo inadvertido, mas quando se faz necessário para acompanhá-la. Ainda que venha a soar demasiadamente idealista, as flores, que Rousseau descreve como sendo as artes e as letras, cumprem o mesmo papel que as de Marx, referindo-se à religião. A ética religiosa e as produções estéticas estão apresentadas nesses trechos segundo um só e mesmo fenômeno, no primeiro trecho, vemos uma evidente obra humana, no segundo, identifica-se o pressuposto da crítica do mundo humano, entendendo esse mundo como sua criação. Ambas conduzem o historiador a compreender um processo de constituição e formação de um mundo humano e exigem que o façamos de forma mais consciente, mas para isso é necessário saber discernir, também na tarefa crítica, a necessidade de inversão e sua causa real, as cadeias.

Esse paralelo, entretanto, não pode ser simplesmente o resultado de uma concepção idealista da história, que iguala ética e estética; faz-se necessário separá-las criticamente para reconhecer historicamente a cadeia causal como fluida, na qual nem sempre é visível essa separação, e como fora, no passado, marcada por uma unidade como um só fenômeno (ético e estético), o qual transformou-se, pela diferenciação, em fenômenos heterogêneos, exigindo que identifiquemos para tal, os diferentes usos dos juízos valorativos. Ao verificarmos a progressiva diferenciação, deve-se estar atento para não cair no risco de buscar uma dignidade imanente, pois assim se excluiria do mundo os valores éticos e estéticos, constitutivos desse fenômeno, pressupondo neles sua falsidade¹³⁷, ou pior, considerando que as ilusões foram já superadas, quando na verdade ela se apresenta na sua forma mais passível de iludir os intelectuais. O historiador ou sociólogo da arte e da religião deve, antes, saber interpretar esses valores e tomá-los como

¹³⁷ No marxismo esse procedimento é muito frequente, assim a interpretação mais fácil e, logo, um tanto recorrente, acaba considerando pelo conceito de “ideologia” o que de fato ela é, uma consciência falsa do mundo. No entanto, apoiados nesse conceito e nesse valor de falsidade, buscam encontrar na realidade econômica o que supõem ser uma consciência verdadeira segundo sua raiz *econômica*, quando, na verdade o próprio fenômeno econômico é a fonte, não da sua forma verdadeira, mas da própria inversão e da forma falsa da consciência. Ao encontrar a origem da consciência falsa, as relações de produção, o fetiche da mercadoria, a alienação do trabalho humano, imediatamente confundem a real causa da inversão da consciência com sua *verdade*, pois dispensam a crítica dos valores e ignoram que o marxismo, para além de uma ciência burguesa, deve ser tomado como uma ética. Sem perceber, assumem a abordagem das ciências burguesas reafirmando seu aspecto ideológico mais forte, e esse que deveria ser reconhecido como o mais falso, a origem de todos os fenômenos ideológicos no campo econômico, acaba sendo tomado como verdade universal. Fazem o mesmo que a consciência burguesa faz, universalizam a origem econômica capitalista, atribuem autonomia à economia, ao invés de reconhecer nela um momento histórico que dá sentido à inversão do mundo humano e produz a miséria da consciência.

o que de fato são, obras humanas, que revelam uma consciência invertida, não porque sua inversão torna o mundo falso, mas porque esse mundo invertido, sendo o próprio mundo do homem, mostra-se como um mundo em transição.

Se nos focarmos no papel das artes e das letras, notamos que Rousseau fez a crítica das ciências e das letras de sua época, o século XVII e que Tolstói fez semelhante crítica roussoniana, voltada para o século XIX. Um nietzschiano bem versado em crítica dos valores religiosos saberia, talvez, argumentar que Tolstói, assim como Kant, teria sido envenenado, mordido por algum animal moral peçonhento. Contudo, esse paralelo entre a arte, a ciência e a religião parece muito promissor e, ao que tudo indica, Weber e Lukács partiram de Tolstói, logo, se faz necessário passar por ele para acompanharmos tal questão.

Assim como verificamos, na discussão sobre a técnica e a cultura, também não podemos colocar a questão de que as mudanças na arte causam as mudanças éticas ou o contrário, que as mudanças artísticas são um produto das mudanças éticas, segundo um princípio teórico ou uma fórmula, pois se tratando de um mundo já em transformação, todo fluido, ele, parafraseando Weber, passaria muito rapidamente do religioso ao artístico, do artístico ao político, do político ao econômico e desse novamente ao artístico. Assim, aquilo que deixou, na arte, suas marcas, segundo o conteúdo ético das orientações religiosas, colocou, a partir de meios exteriores, as condições para uma mudança, tanto na forma como na visão de mundo dos artistas e do público. Essa transformação deve ser compreendida, do ponto de vista causal, pela transição da arte condicionada, em seu devido tempo, pela religião e, posteriormente, pela técnica, segundo fases transitórias e, principalmente, segundo um conflito e uma antinomia de valores, que será abordada no próximo capítulo, os quais revelariam ao historiador elementos gerais da consciência invertida dessa época. Weber chamava atenção para o fato de que a ética sempre esteve em transformação e adaptação frente às necessidades últimas, que variam de contexto em contexto. Pelo conteúdo estético, observamos as formas que evidenciam de modo mais claro e tornam, à sua maneira, esse processo histórico consciente do desencantamento, o valor mundano, a imanência, invertendo, adaptando-se e transgredindo a forma.

Esses pressupostos teóricos nos advertem, portanto, do sentido problemático que acompanha a arte não mais religiosa, a qual passa a ser considerada autônoma. E o grande passo que Weber e Lukács puderam dar, observando como Tolstói forneceu um extraordinário paralelo entre a falsa autonomia da arte e a falsa autonomia da ciência, foi o de seguir esse mesmo princípio e observar que também a ciência, como produto de um

progressivo desenvolvimento intelectual e racional, sofre do mesmo risco de ilusão no qual recaiu a arte, por haver se livrado das sombras de um mundo com sentido religioso, supra-mundano. Na “consideração intermediária” dos ensaios de sociologia da religião, Weber coloca justamente duas antinomias sucessivas: a primeira, entre os valores da religião e da arte, a segunda, entre os valores da religião e o intelectualismo. A teodiceia sempre representou uma busca por apaziguar esse conflito por meios intelectuais, contudo, o processo de diferenciação faz com que não só a arte espelhe um conflito cada vez mais trágico com os valores religiosos, mas que, posteriormente, o conhecimento, supostamente autônomo, configure o conflito entre a esfera intelectual e a esfera religiosa, segundo um progressivo distanciamento e incompatibilidades, cada vez maiores. Além disso as soluções mais engenhosas se encontram sempre alheias ao homem comum e nunca surtem o efeito idealizado pelos intelectuais que a produzem. Para Max Weber, a existência de diversos tipos de teodiceia, segundo diferentes épocas e lugares, é um sinal claro de que esse tipo de antinomia entre a esfera religiosa e as camadas intelectuais sempre causou uma tensão, a qual conduziu diferentes religiões, em diferentes contextos intelectuais, a fornecer soluções distintas. Ao contrário do que frequentemente se crê, esse não é um problema especificamente moderno.

Retomando as duas passagens de Rousseau e Marx podemos reconhecer dois elementos distintos. As flores como tentativa de superar exteriormente a miséria real, e as cadeias como um resultado desalentador que frustra essas tentativas. É fundamental que reconheçamos um mesmo elemento, ou melhor, uma incompletude nesse processo, um vazio, que deveria ser ocupado, mas é, de fato, apenas encoberto. Rousseau fala de uma liberdade que seria a forma mais natural das belas artes, mas que se constitui como uma liberdade não realizada; trata-se de um dever ser encontrado nos chamados “povos policiados” pelo qual buscam mascarar e disfarçar sua carência de liberdade, encobrindo suas correntes por essas formas de produção artísticas e intelectuais, buscando ornamentar sua real miséria. O mesmo diz Marx com relação à ética religiosa, sendo o fracassar, a impossibilidade de se trazer à terra o que é justo e bom, o elemento que cria um estado real que exige que se eleve aos céus esse cumprimento não efetivo da justiça, como promessa, simplesmente para que se traga algum consolo aos que sofrem e padecem. Essa é a constatação do que Lukács denominava “paradoxo da necessidade religiosa”, o qual se mostrava em evidente conexão tanto com esse trecho de Marx, como com o conceito de weberiano de teodiceia.

Marx não deixou de constatar, e isso é fundamental para a compreensão do sentido weberiano de teodiceia, o fato de que a religião é também uma forma de consciência da miséria real. Assim, na medida em que ela atribui à humanidade sua culpa na queda, ela nos conduz ao caminho de assumirmos a real tarefa, não esperar em Deus pela salvação, como uma dádiva, mas buscá-la, de corpo e alma, por práticas e ações com significado real e prático. Esse sentido está na raiz do que poderíamos denominar uma “ética da responsabilidade”, a qual tem origem religiosa, mas passa a apresentar-se, também, secularmente, como a principal possibilidade de uma vida eticamente adaptada após o desenvolvimento da racionalização e da intelectualização.

Mas, para chegarmos a tal conclusão, é necessário observarmos um conflito, uma antinomia entre os valores da arte e da religião, como forma inicialmente mais consciente do conflito, mais amplo e mais trágico. Pela arte, o homem passa a reconhecer-se como a origem real de toda transcendência. Advertidos de que a cadeia causal não se quebra, passamos das revoluções nos meios políticos e religiosos à ética e dessa à estética; em seguida, a evolução dos meios técnicos permite-nos observar uma tendência geral no meio artístico, que nos faz retornar e verificar, além das novas formas, uma orientação ética imanente. Assim, à medida que mais avança a crítica religiosa, logo ela acaba tomando a direção contrária ao cumprimento do que lhe diz respeito, ela se rebela; pela crítica, ela se vê obrigada a fazer o oposto da teodiceia, denunciar a justiça divina não realizada, como sendo a projeção para o além, não daquilo que não poderia ser realizado pelo humano, mas da nossa própria falha, sendo que já não pode evidenciar aí, uma omissão de Deus, deve, antes, reconhecer uma falha do homem. Colocado nesses termos, não há, de fato, lugar para uma teodiceia, pois os questionamentos não se voltam mais para os céus, e é o próprio homem quem deve responder por esse estado. Uma vez que essa flor é arrancada pelo ceticismo, resta-lhe algo insuportável aos olhos, mostram-se os grilhões, que, agora sem flores para encobrir-lhes seu estado de miséria, conduzem ao estado que exige algo a fazer, a reconquistar, ou mesmo, a lamentar.

O tema da antiteodiceia pertence mais propriamente ao terceiro capítulo. Nesse capítulo, havendo acompanhado de forma introdutória o problema da autonomia da arte, verificaremos, com mais profundidade, essa questão e seu paralelo, como problema da autonomia da ciência. Ambas se depararam com um mundo e uma realidade sem sentido. Por estarmos ainda voltados para o campo e a história da arte, pôde-se constatar como a questão da autonomia da arte se apresenta e nos direciona ao fenômeno intelectualista, como um fenômeno que possui paralelo com a ciência moderna.

A vantagem da reflexão de Max Weber estaria em ir muito além de Tolstói e Nietzsche, por indicar as diferentes formas anteriores de lidar com essa falta de sentido para o mundo. Weber não considerava essa questão como algo exclusivamente moderno, embora ela possuísse, na modernidade, sua expressão mais aguda, esse desalento já fora sentido por diversas espécies de classes de intelectuais, em todas as épocas e culturas, as quais produziram tentativas diferentes de estabelecer teodiceias ou mesmo de negar sua possibilidade.

As teodiceias, que agora abordaremos, corresponderiam, de modo geral, às flores que buscam encobrir as cadeias. No entanto, possuem, como tal, características próprias dos valores intelectuais; seu propósito vai além da função estética do ornamento, de tornar o mundo “suportável” ou de simplesmente satisfazer as necessidades espirituais das camadas mais necessitadas culturalmente e intelectualmente. Elas buscam suprir a falta de sentido imanente. Verificaremos que a arte parece possuir *inicialmente* um forte paralelo com as teodiceias, enquanto formas de responder à miséria real, no entanto, apresentam-se, *posteriormente*, junto à tendência oposta à ética religiosa, a antiteodiceia.

Pela leitura de Lukács identificaremos a antiteodiceia com a descoberta de que o problema da teodiceia não possui solução, correspondendo ao estado em que as cadeias se mostram já sem as flores. De um ponto de vista ético, trata-se do conflito mais agudo entre a compreensão intelectualista e cepticista do mundo diante da compreensão religiosa racional. De um ponto de vista estético, a impossibilidade da arte suprir as necessidades reais que exporia, assim, as cadeias, apresenta-se junto à descoberta de uma realidade desencantada, que produz a destruição das formas. Assim, no quadro geral desse processo cultural de desencantamento, pode-se verificar, pela reflexão, a criatura desamparada e a vida que se coloca diante desse estado como destituída de seu sentido.

Passaremos agora a verificar como as considerações de Tolstói permitiram tanto a Weber como a Lukács fazer a passagem da crítica da autonomia da arte à crítica da autonomia da ciência. Buscaremos evidenciar esse paralelo como decorrente de um mesmo diagnóstico, o problema da consciência moderna que se depara com a falta de sentido do mundo. Abordaremos primeiramente essa falta de sentido na vida dos homens de formação cultural, segundo o tema da morte em Tolstói; em seguida, buscando um fundamento teórico mais preciso, iremos relacionar esse tema com o problema da teodiceia.

A recepção de Weber e Lukács do tema da morte trágica de Tolstói: a crítica da autonomia da arte como pressuposto para a crítica da ciência

A morte trágica, tema presente nas obras de Liev Tolstói, parece possuir uma expressão exata daquilo que Max Weber buscara designar em sua *Ciência como profissão*, um sintoma claro do “desencantamento do mundo”, condicionado pela progressiva intelectualização e racionalização.

György Lukács também mencionou um romance breve de Tolstói, *Três mortes*, o qual seria, de fato, o mais didático para nosso tema. Ele narra, como expõe o título, três mortes: a de uma senhora nobre, a de um cocheiro e a de uma árvore, com o objetivo de apresentar como os dois protagonistas lidam com a morte segundo a aceitação de sua realidade. Embora esse tema se estenda a quase todas as obras de Tolstói, nesse se vê o caso mais elementar que diferencia o homem mais civilizado do homem em estado mais rude e mais natural.

Na primeira fatalidade, há algo terrível, incerto, mal resolvido; na segunda, a morte é encarada como algo mais comum, embora inevitável, menos trágico. Por fim, nas árvores, temos algo completamente indolor e, naturalmente, até belo. A religiosidade da senhora, que se vê questionada frente ao temor da morte faz com que ela interroge o padre acerca da onipotência e do perdão divino. Essa morte se apresenta fortemente contrastada à do cocheiro, que aceita sua morte com mais naturalidade, pois, sem mostrar qualquer apego aos bens e, logo, à própria vida, deixa um amigo levar suas botas. Sua morte condiz com sua realidade, sendo ele alguém que planta, colhe, abate cordeiros para fazer uso de sua carne e sua pele e, por fim, também morre como um cristão, cuja religião de fato é a natureza. A morte do camponês, contrastada à da senhora nobre, mostra-se mais semelhante à da árvore, que morre “tranquilamente, veraz e belamente. Belamente porque não mente, não gesticula, não teme nem lamenta”¹³⁸, como explica Lukács citando uma carta do escritor russo, “Tolstói alude à religiosidade externa do camponês, a qual, muito provavelmente, é de caráter predominantemente mágico e tem, interiormente, pouco a ver com o cristianismo como religião.” (LUKÁCS. 1972 [Ästh IV], p.192)¹³⁹.

¹³⁸ *ruhig, ehrlich und schön. Schön, weil er nicht lügt, weil er nicht grimassiert, nichts fürchtet und nicht bedauert.* ‘

¹³⁹ *Tolstoi deutet zwar die äußerliche Religiosität des Bauern an, die höchstwahrscheinlich überwiegend magischen Charakters ist und mit dem Christentum als Religion innerlich wenig zu tun hat.*

Não se trata, portanto, da religião do período da reforma e da contra-reforma, que rompeu com os elementos mágicos, que substituiu esses elementos por éticas racionais e teologias sistemáticas. Por outro lado, a morte mais sofrida é consequência do paradoxo da necessidade religiosa que se encontra em continuidade com esse processo de ruptura com as práticas mágicas. Segundo ele:

A difusão dos conhecimentos humanos nos processos supra-mundanos, fez precisamente com que se destruísse a ilusão de sua dominação através dos usos da magia, e em seu lugar se colocou a religião, com sua ética humana estabelecida através da relação do homem com a transcendência. [...] O surgimento [*Entstehung*] e consolidação da necessidade religiosa, tal como havíamos aqui definido, favoreceu-se também institucionalmente, e insere-se nesse sistema do surgimento e do desenvolvimento posterior e das religiões. (LUKÁCS. 1972 [Ästh IV], pp.184-85)¹⁴⁰

Não é difícil verificar que o caso do camponês era predominante na antiguidade e que o caso da aristocrata se torna mais sintomático na modernidade. Assim, de modo muito semelhante, Max Weber também utilizou essa constatação de Tolstói sobre a morte para diferenciar a visão antiga da visão moderna, constatando que era comum ocorrer, na antiguidade, o que ocorrera a “Abraão ou algum camponês dos tempos antigos, morria ‘velho e farto de viver’, pois colocava-se no ciclo orgânico da vida, pois sua vida e também o seu sentido, trouxera-lhe então, a noite de seus dias.”¹⁴¹ Assim como indica a tradição judaica e segundo outras metáforas antigas recorrentes, parecia que antes encarávamos de modo bastante distinto a morte. Ela era vista com mais naturalidade, “a noite dos seus dias”, que a expõe como parte do ciclo natural e orgânico. Nesse sentido, prossegue Weber a explicação de que esse *pathos* antigo era “o que poderia lhe ser oferecido, sendo que não havia para ele nenhum enigma que quisesse desvendar, lhe restava desse modo, e bem podia permanecer ‘satisfeito’.”¹⁴² (cf. Weber, 1922 [GAWL], p.536).

¹⁴⁰ *Wonach gerade die Ausbreitung der menschlichen Kenntnisse über die Vorgänge in der Außenwelt die Illusion ihrer Beherrschbarkeit durch Magie zerstört und an ihre Stelle die Religion mit ihren menschlichethisch durchsetzten Beziehung zwischen Mensch und Transzendenz gestellt hat [...] Die Entstehung und Verfestigung des religiösen Bedürfnisses, wie wir es oben bestimmt haben, wird zugleich auch institutionell gefördert und ins System der entstehenden und sich weiterentwickelnden Religionen eingefügt.*

¹⁴¹ *Abraham oder irgendein Bauer der alten Zeit starb »alt und lebensgesättigt«, weil er im organischen Kreislauf des Lebens stand, weil sein Leben auch seinem Sinn nach ihm am Abend seiner Tage gebracht hatte.*

¹⁴² [...] *was es bieten konnte, weil für ihn keine Rätsel, die er zu lösen wünschte, übrig blieben und er deshalb »genug« daran haben konnte.*

Essa caracterização histórica da antiguidade cumpre, na argumentação de Weber, o papel de contrapor-se ao estado moderno. Desse modo, a constatação negativa sobre não haver qualquer enigma a desvendar, só se explica, evidentemente, em face do caso contrário ter se tornado então recorrente.

Mas um homem de cultura [*Kultur Mensch*], tomando parte, no contínuo enriquecimento da civilização, com os pensamentos, saberes, problemas, poderia vir a ficar ‘cansado de viver’, mas não: farto de viver. Assim como no entanto, ele poderia capturar somente uma parte muito irrisória do renascimento constante da vida do espírito, algo somente provisório, não definitivo, assim a morte se torna para ele um acontecimento sem sentido. E porque a morte é sem sentido, assim também vem a ser a vida cultural, a qual acaba sendo rotulada, por sua ‘progressão’ à tal morte sem sentido, como um disparate. Esse pensamento é o teor fundamental da arte de Tolstói, e pode ser identificado em todos seus romances tardios. (WEBER. 1922 [GAWL], pp.536-37)¹⁴³

A vida, para o homem civilizado, versado, pode se mostrar aborrecida, ele poderia, facilmente, melancólico ou mesmo entediado, cansar-se dela, algo bastante distinto de morrer farto de seus dias, de encarar com naturalidade que já se deu o bastante, que deve aceitar satisfeito seu desfecho. Max Weber estava correto em identificar como esse tema foi tomando parte em todas as obras literárias de Tolstói, mais central em algumas, mais deslocado em outras, sem dúvida marcante como um problema que dá o sentido mais profundo em suas obras, ao mostrar, justamente, a falta de sentido de nossa época.

Nesse trecho de Weber, a expressão “a arte de Tolstói” não se refere meramente a seus romances, mas, sim, à sua reflexão sobre a arte em geral. A posição de Tolstói sobre a arte é muito específica, ele se posiciona a respeito de uma questão fundamental que passa por Baudelaire, Goethe, e se opõe à posição mais recorrente. A arte deve buscar um sentido dentro do mundo humano presente, justamente porque ela não possui um sentido em si mesma. Estamos diante de uma questão fundamental já esboçada no capítulo anterior, a autonomia da arte e a posição de Tolstói mostrava-se, justamente, contrária a essa autonomia.

¹⁴³ *Ein Kultur Mensch aber, hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen, der kann »lebensmüde« werden, aber nicht: lebensgesättigt. Denn er erhascht von dem, was das Leben des Geistes stets neu gebiert, ja nur den winzigsten Teil, und immer nur etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges, und deshalb ist der Tod für ihn eine sinnlose Begebenheit. Und weil der Tod sinnlos ist, ist es auch das Kulturleben als solches, welches ja eben durch seine sinnlose »Fortschrittlichkeit« den Tod zur Sinnlosigkeit stempelt. Ueberall in seinen späten Romanen findet sich dieser Gedanke als Grundton der Tolstoj sehen Kunst.*

Quando, nos trechos anteriores, Weber mencionava a ausência de enigmas a se resolverem na morte mais natural, comum entre os camponeses incultos e homens não versados (*ungelernte*), ele apontava para a situação atual na qual o *post-mortem* passa a ser encarado com uma desconfiança crescente. A evolução do conhecimento e dos saberes na modernidade não visa mais responder às questões fundamentais, o conhecimento científico foi, gradativamente, abandonando as questões originais, existenciais, a busca por um sentido. Tolstói, ao prefaciá-la edição russa de uma obra de Edward Carpenter, *Modern Science: a criticism*, expõe, a respeito da ciência moderna, essa constatação:

Mas esse esclarecimento jamais é conseguido, e o que acontece é que ao descer em suas pesquisas, cada vez mais e mais baixo, das perguntas fundamentais às menos importantes, a ciência chega, afinal, a uma esfera completamente alheia para o homem, que mal lhe diz respeito, e nessa esfera se detém sua atenção, ficando sem solução as questões mais importantes para o homem. (TOLSTÓI. 2011, pp.125-26)

O esclarecimento acaba por tomar um rumo específico, passa a buscar apenas aquilo que se mostra válido, segundo suas próprias exigências; abandona, assim, a preocupação, mais própria da sabedoria antiga, as questões fundamentais sobre a vida humana e uma orientação para o agir. Ele considera apenas suas próprias questões como relevantes. Os próprios sujeitos do conhecimento, os homens de ciência, omitem-se das questões fundamentais, atribuem à própria ciência causas próprias, ela determina para ela mesma a relevância e pertinência dos saberes, ela é considerada, erroneamente, como autônoma e, assim, ao invés de fazê-la servir-lhes, os homens a servem. “E os homens estão seguros de que a propriedade de ocupar-se de ninharias, desprezando o mais essencial e mais importante, não é uma característica deles, mas da ciência.” (TOLSTÓI. 2011, p.128). Assim, conclui:

os homens da ciência de nossa época, sem nenhuma religião e por isso sem base para escolher – pelo grau de importância – os objetos de estudo e separá-los dos menos importantes, e, afinal, da interminável quantidade de objetos que ficarão para sempre incompreendidos, por causa das limitações da inteligência humana e por causa da infinidade desses objetos, estabeleceram para si uma teoria: ‘a ciência para a ciência’. (TOLSTÓI. 2011, p.129)

Essa expressão, “a ciência para a ciência”, parece nos indicar que Tolstói estaria nos apresentando uma variação de sua crítica à arte para a arte (*l’art pour l’art*). Isso verificaremos mais adiante; antes, devemos compreender o que se entendia por essas ideias e essa suposta autonomia.

Os alemães fizeram do mote *l'art pour l'art* uma concepção estética filosófica bastante particular, a “autonomia da arte”. O jovem Lukács havia abordado com muita propriedade esse tema em mais de um de seus escritos de *A alma e as formas*, considerava que “há escritores para os quais só importa em seu tempo, o conteúdo de seu isolamento; e há os estetas. Ou, para ser mais preciso, existe uma *l'art pour l'art* psicológica e uma sociológica. Quem são os estetas?”¹⁴⁴ para responder a isso, Lukács recorre a Goethe, nessa época em que Lukács ainda não considerava tal ideia de *l'art pour l'art* tão nociva, assim a apresentava, dirigindo-se a quem soube compreender esse sentido como um sociólogo, isto é, quem soube interpretar em sua época o significado totalizante da arte de seu próprio tempo e não simplesmente o intuiu, partindo de seu mundo interior e verificando suas marcas em sua própria consciência. O esteta é aquele que sabe discernir o espírito de sua época, explica Lukács, expondo o que Goethe denominava um poeta nato, e acrescenta: “o esteta é aquele nascido em uma época na qual o sentimento racional da forma já está morto”¹⁴⁵ (cf. Lukács. 1911 [SuF], p.177). Tolstói era, evidentemente, um desses casos, o que é sintomático em sua obra era também sem dúvida em sua época, a ciência parecia responder a tudo, menos ao que de fato importava, qual o sentido disso tudo? (cf. Tolstói. 2011, p.128).

A constatação de Tolstói quanto ao fato de a ciência não poder responder às questões fundamentais, ou que ela só poderia tornar a existência humana mais problemática, mais desamparada, mais enigmática, partia de uma constatação teórica sobre a arte. Do ponto de vista filosófico, Tolstói negava a autonomia do conhecimento científico, pois negava também a autonomia da arte. As formas, ao se colocarem como meio e fim em si mesmas, produziam algo desastroso: na arte, uma falsa arte; na ciência, um mundo sem sentido. Considerar que a arte ou a ciência poderiam buscar simplesmente um fim nelas mesmas implicaria condená-las tanto eticamente como esteticamente. A autonomia da arte, tão exaltada até então, mostrava-se, para Tolstói, como uma forma de sentimento já convalescente.

Verificamos alguns traços gerais da crise do sentido dado à vida e sua relação com a formação intelectual. O processo de intelectualização e racionalização produz, gradativamente, o desencantamento do mundo e suas consequências; perde-se ao longe o horizonte, a alma descobre-se desamparada. Max Weber buscou ir além das constatações

¹⁴⁴*Es gibt Schriftsteller, die in ihrer Zeit nur inhaltlich isoliert dastehen, und es gibt Ästheten; oder um präziser zu sein: es gibt ein soziologisches und psychologisches l'art pour l'art. Wer ist Ästhet?*

¹⁴⁵ *ein Ästhet ist, wer in einer Zeit geboren ist, da das rationelle Formgefühl ausgestorben ist.*

de Tolstói. Se, por um lado, a racionalização e intelectualização poderiam ser identificadas historicamente diante do progresso técnico, pois assim designava Weber, por outro lado, esse progresso nos direciona à incerteza, ao desamparo e, no leito da morte, ao desespero. E em seguida perguntava-se: “ora, teria, agora, esse processo de desencantamento, passado milênios na cultura ocidental e, sobretudo, teria esse ‘progresso’ – vinculado e pertencente à ciência como sua força de impulso, por qualquer de suas saídas, puramente práticas e técnicas –, algum sentido?” (WEBER. 1922 [GAWL], p.536) ¹⁴⁶. Para Weber, as saídas oferecidas pela ciência limitam-se a seus meios puramente técnicos, isto é, não possuem em si um sentido, são, ao contrário, responsáveis pelo esvaziamento da superstição e da magia, as responsáveis por abandonarmos as práticas fetichistas, tornando assim evidente e conseqüente esse processo de desencantamento do mundo. E, ao indagar-se sobre haver nesse processo um sentido, Max Weber remete tal questão novamente a Tolstói:

Essa questão se acha colocada como de principal importância nas obras de Liev Tolstói. Por um caminho muito particular chegou ele até ela. O problema definitivo de suas inquietações girara progressivamente em torno desta questão: Se a *morte* seria ou não um fenômeno dotado de sentido [*sinnvolle*]. E eis a resposta assumida por ele: para o homem cultivado – não. E não por uma causa definitiva, as vidas individuais, civilizadas, sendo inseridas em um ‘progresso’ incessante do sentido imanente, não poderiam permitir-se rumar para qualquer fim. Assim, como para ela está sempre por vir um progresso posterior, ninguém, ao morrer, pode se colocar à altura do que vem a ser a infinitude. (WEBER. 1922 [GAWL], p.536) ¹⁴⁷

Para Max Weber a resposta de Tolstói é simples: no caso específico do homem com formação cultural, nega-se a possibilidade de que a vida possuiria um sentido face à morte. Para ele, seu desfecho é algo completamente incerto, uma interrupção desse processo ininterrupto de perguntar, saber, descobrir e, ao fim, uma decepção com a brevidade da vida face ao infinito progresso intelectual. Não há conclusão, não há resposta, à qual chegaríamos ao fim da vida, há simplesmente uma frustração que só se

¹⁴⁶ *Hat denn aber nun dieser in der okzidentalen Kultur durch Jahrtausende fortgesetzte Entzauberungsprozeß und überhaupt: dieser »Fortschritt«, dem die Wissenschaft als Glied und Triebkraft mit angehört, irgendeinen über dies rein Praktische und Technische hinausgehenden Sinn?*

¹⁴⁷ *Aufgeworfen finden Sie diese Frage am prinzipiellsten in den Werken Leo Tolstojs. Auf einem eigentümlichen Wege kam er dazu. Das ganze Problem seines Grübelns drehte sich zunehmend um die Frage: ob der Tod eine sinnvolle Erscheinung sei oder nicht. Und die Antwort lautet bei ihm: für den Kulturmenschen — nein. Und zwar deshalb nicht, weil ja das zivilisierte, in den »Fortschritt«, in das Unendliche hineingestellte einzelne Leben seinem eigenen immanenten Sinn nach kein Ende haben dürfte. Denn es liegt ja immer noch ein weiterer Fortschritt vor dem, der darin steht; niemand, der stirbt, steht auf der Höhe, welche in der Unendlichkeit liegt.*

cala, não por que já teve o bastante, mas porque nada do que viu lhe fez entender um sentido, ou sentir cumprida a plenitude de seus dias, seu fim.

Segundo Tolstói em seu escrito *O que é arte?*, “para justificar a seleção dos objetos de estudo (em conformidade com sua própria posição) os homens da ciência de nossa época acabaram concebendo uma teoria da ciência pela ciência, muito similar à teoria da arte pela arte.” Expondo, desse modo bastante evidente, que de fato sua crítica da autonomia da arte é o pressuposto da crítica à ciência. Tolstói, como um esteta, fez da observação da decadência dos ideais românticos, seu ponto de partida para a compreensão da decadência de sua época. “Assim como na teoria da arte pela arte, tudo aquilo que nos agrada é: a arte; na teoria da ciência pela ciência, o estudo do que nos interessa é: a ciência.” (cf. Tolstói. 1899, pp.202-203).

Parece muito evidente que Weber leu atentamente essas considerações de Tolstói, embora não cite nominalmente esses escritos, ele, sem dúvida, aponta para seu conteúdo ao declarar “a ciência atualmente detém-se na empresa de uma ‘profissão’, serve suas próprias orientações e o conhecimento factual e sistemático, não a bens sagrados e revelações de videntes e profetas”¹⁴⁸ e identifica esse aspecto atual como uma “inescapável atribuição de nossa situação histórica”¹⁴⁹. De fato, Weber parece estar citando de forma não literal os dizeres de Tolstói, indicando seus questionamentos quanto ao sentido da ciência do seguinte modo: “e novamente Tolstói se levanta para questionar ‘quem responderá então a pergunta, uma vez que a ciência não o pode fazer, sobre o que devemos então fazer? E como devemos conduzir nossas vidas?’”¹⁵⁰.

Embora, ao citar Tolstói, Weber reconheça a pertinência de seus questionamentos, ele veta, no entanto, o direito de respondê-los, pois, segundo ele, isso exigiria “um profeta ou um salvador”¹⁵¹ e conclui, de forma muito realista, “esse profeta [...] por certo não está aqui”¹⁵² (cf. Weber. [GARS] 1922, p.551). É por essa conclusão que devemos compreender o sentido dessa expressão do capítulo anterior, profetas de cátedra (*Kathedersprophetien*). Desmascarando tais profetas que buscam assumir o

¹⁴⁸ *Daß Wissenschaft heute ein fachlich betriebener »Beruf« ist im Dienst der Selbstbesinnung und der Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge, und nicht eine Heilsgüter und Offenbarungen spendende Gnadengabe von Sehern, Propheten.*

¹⁴⁹ *das freilich ist eine unentrinnbare Gegebenheit unserer historischen Situation*

¹⁵⁰ *Und wenn nun wieder Tolstoj in Ihnen aufsteht und fragt: »Wer beantwortet, da es die Wissenschaft nicht tut, die Frage: was sollen wir denn tun? und: wie sollen wir unser Leben einrichten ?«*

¹⁵¹ *ein Prophet oder ein Heiland.*

¹⁵² *der Prophet [...] ist eben nicht da.*

encargo ético deixado vago, mas que não lhes diz respeito, Weber explicava: “o fato fundamental que querem encobrir os suplentes, os quais são todos esses profetas de cátedra, é que vivemos em tempos sem profetas e alheio a Deus”.¹⁵³ (cf. Weber. [GARS] 1922, pp.551-52).

O paradoxo da necessidade religiosa não se resolve, nem mesmo com o aparente desencantamento. Ao contrário, ele só se agrava, tal como morte mais trágica de Tolstói. Embora estejam diante do mesmo fenômeno, e, logo, de semelhante situação paradoxal, Tolstói interpreta esse paradoxo como esteta, Max Weber, no entanto, como historiador propõe uma “interpretação valorativa”.

Nesse sentido, Lukács, apresentava também o caso do personagem Myshkin¹⁵⁴ diante da pintura de Hans Holbein. Neste episódio, temos a imagem do corpo morto de Cristo, retratada pelo pintor Holbein, um inovador nas técnicas retratistas do renascimento, iniciando uma crise de incredulidade, nascida do interior do próprio tema religioso retratado com traços demasiadamente humanos. Não tínhamos, antes do renascimento, tal efeito nos quadros representativos dos personagens bíblicos; suas formas áureas, as feições luminosas davam à imagem como um todo, um caráter meramente pictórico, menos humano e mais santo. Só durante o renascimento viriam a surgir pintores, que expressariam traços éticos modernos, desmistificados, retratando santos como homens. Independente do fato, sem dúvida relevante, de que Holbein também ilustrou Bíblias luteranas, o que mais choca esteticamente é como ele deu aos temas transcendentais uma expressão mundana, causando a impressão que provocou no príncipe Myshkin, personagem de Dostoiévski, que sentiu haver diante dele um corpo humano sem vida, no caso, o corpo de Cristo. Este personagem, que era um cristão devoto, vê sua convicção abalada pelo retrato que, diferente dos demais retratos de Cristo, não expunha beleza nem brilho, mas apenas o corpo inerte, expirado, como um cadáver comum. Assim, a arte exporia, para Lukács, a fonte imanente do mundo transcendente criado pelo homem.

Tanto os resquícios da magia, como a própria religião, que se afirma em contraposição às formas mágicas, são produtos de uma mesma situação paradoxal: a necessidade religiosa, fenômeno que possui um fundamento histórico objetivo. Segundo Lukács, seria um grande equívoco “subestimar a importância desses resquícios [mágicos]

¹⁵³ *diese Grundtatsache, daß er in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit zu leben das Schicksal hat, durch ein Surrogat, wie es alle diese Kathederprophetien sind, verhüllt wird.*

¹⁵⁴ Dostoiévski, *O idiota*.

na gênese e conservação da necessidade religiosa.” Novamente, Lukács menciona diretamente a tese weberiana acerca do calvinismo, da ética da predestinação como sendo a “tentativa mais consequente de eliminar os elementos mágicos da religião” (cf. Lukács. 1967, p.491), e sua constatação condiz precisamente com o que foi citado anteriormente. Trata-se da substituição de uma forma ética por outra, que cumpre um papel análogo, como a providência e a adivinhação. Como verificaremos, o problema abordado por Tolstói e, especialmente, a leitura feita por Lukács, apresenta-se diretamente voltada para a reflexão de Weber. Mas será possível conciliar essa constatação tão depreciativa da condição ética moderna com a teoria dos valores de Max Weber, sem admitir uma valoração, uma condenação desse tipo de fenômeno?

Conforme visto no capítulo anterior, o que fundamenta a interpretação de Max Weber, e é isso que deve ser entendido quando ele emprega a expressão “heteronomia”, é que não cabe perguntar sobre o dever ser ou fazer (*Sollen*) como um *fin* em si mesmo, mas unicamente o que tem que ser feito (*müssen*), dado que as questões são colocadas agora de forma racional, segundo as formas unívocas de empregar os *meios* práticos (técnicos), e que seria, por esse motivo, verificável cientificamente sem recorrer à legalidade das valorações. Esse procedimento, no entanto, não busca, pelo aspecto técnico ou pela racionalidade, dar um sentido ao mundo. Ao contrário, só reafirma a constatação evidentemente contrária. A heteronomia é o que garante em cada caso histórico sua condição técnica, ela condiz com o conceito de técnica corretamente compreendido, o que significa em termos teóricos, tomar as causas apenas segundo os meios; ela é rigorosamente contrária à ideia de autonomia, que estabelece o fim nela mesma. Os valores, corretamente compreendidos, tomados segundo a “interpretação valorativa” revisada ao início do capítulo, auxilia-nos a constatar esse problema, fundamentalmente tratado pela teodiceia, o limite dessa possibilidade de existir um sentido para o mundo.

Vimos que, para Weber, a valoração estética não pode sobrepor-se à interpretação do historiador, “além do mais: o *interesse* nas obras de arte e em suas particularidades e relevância estética individual e, também, seu *objeto*, é sua heteronomia: enquanto seu a priori, dado por ela, por seus meios, através deles não haveria qualquer representação de valor estético.” (WEBER. 1922 [GAWL], p.483)¹⁵⁵. Assim, o que se mostra como objeto, as obras de arte, não são em si mesmas o objeto do historiador ou do sociólogo da arte.

¹⁵⁵ *Vielmehr: Das Interesse an den Kunstwerken und an ihren ästhetisch relevanten einzelnen Eigentümlichkeiten und also: ihr Objekt ist ihr heteronom: als ihr Apriori, gegeben durch deren von ihr, mit ihren Mitteln, gar nicht feststellbaren ästhetischen Wert.*

Seu objeto caracteriza-se, antes, segundo o interesse do estudioso, em identificar os elementos *objetivos* práticos. Todo valor estético da obra de arte deve ser desconsiderado, na medida do possível, em observância às condições puramente técnicas e da especificidade da obra de arte em questão, sua época expõe suas condições objetivas, “sua heteronomia” e “seus *a priori*”, esse fenômeno tem de ser interpretado de forma pura, livre de valorações, ainda que, do ponto de vista prático, o historiador dependa das valorações estéticas para verificar o valor e sentido próprio das obras de arte.

Assim, explica que não cabe ao historiador perguntar se a produção estética seria virtuosa, promove o bem e a felicidade ou se ela é condenável e decadente, diz Weber em *A ciência como profissão*:

Não cabe colocar em questão se o reino da arte não seria talvez um reino de principados diabólicos, um reino desse mundo, e desse modo no sentido interior mais profundo, anti-divino e, no sentido aristocrático mais profundo que há, de espírito anti-fraternal. Assim também não deve se perguntar se *devem* haver obras de arte. (WEBER, 1922 [GAWL], p.542)¹⁵⁶

Tolstói considerava exatamente isso que Weber vetava: “no lugar da arte religiosa está sendo colocado uma arte vazia e com muita frequência, viciosa” (TOLSTÓI. 1899, p.160); considerava, em oposição à arte supostamente autônoma, que a arte deveria buscar uma orientação exterior a ela, deveria promover o amor fraternal: “a tarefa da arte a ser cumprida é tornar o sentimento de fraternidade e amor ao próximo, [...] o sentimento costumeiro e instintivo de todos homens” (TOLSTÓI. 1899, p.211) e para Tolstói só a arte poderia cumprir esse encargo.

No capítulo anterior, comentou-se o fato de Habermas compreender a abordagem de Max Weber sobre os fenômenos estéticos, segundo a ideia de “autonomia”. Verificamos que Weber, na “Consideração intermediária” (GARS) citada por Habermas, indicava o que seria identificado como um mundo, ou um cosmos, auto-suficiente. Esse conceito de auto-suficiência é, de fato, sinônimo de autonomia, não só por uma questão de tradução, mas pela própria familiaridade de sentido, justamente por isso Habermas, igualando-os, afirma: “auto-suficiência significa, antes de mais nada, que ela pode desenvolver ‘por si própria a legislação da arte’.” (HABERMAS. 1988, p.228).¹⁵⁷ Por um

¹⁵⁶ *Aber sie wirft die Frage nicht auf, ob das Reich der Kunst nicht vielleicht ein Reich diabolischer Herrlichkeit sei, ein Reich von dieser Welt, deshalb widergöttlich im tiefsten Innern und in seinem tiefinnerlichst aristokratischen Geist widerbrüderlich. Danach also fragt sie nicht: ob es Kunstwerke geben sollte.*

¹⁵⁷ *Verselbständigung bedeutet zunächst, daß sich die »Eigengesetzlichkeit der Kunst« entfalten kann.*

lado, é possível confirmar que Weber reconhecia esse momento em que a arte *busca* assumir uma legalidade própria, mas, por outro lado, o que de fato interessava a Weber na delimitação dos objetos, caracterizava uma problematização do pressuposto estético de autonomia. A questão era justamente como isso a colocara em conflito com os valores éticos racionais, e com as práticas religiosas. Surge desse estado em que a arte busca colocar-se como auto-suficiente, não sua real emancipação, mas uma antinomia que abordaremos no próximo capítulo, após identificarmos com maior exatidão como se caracterizava essa suposta autonomia da arte.

Lukács e Weber compartilhavam essa constatação de que a suposta autonomia da arte não correspondia à sua forma histórica causal, embora correspondesse aos valores ideais dos fenômenos estéticos modernos, essa valoração não poderia ser confundida ou sobreposta à constatação causal dos fenômenos históricos. Ao contrário, deve ser separada criticamente. Tanto Weber como Lukács partiram da crítica de Tolstói à autonomia da arte e da ciência; eles, no entanto, ainda que tomando o mesmo problema e fazendo da arte autônoma objeto de crítica, buscaram posições que devem ser separadas do ponto de vista da esfera empírica (posição de Weber) e da esfera valorativa (posição de Tolstói) e sua combinação interpretativa. Weber tomava o ponto de vista do historiador da arte, Tolstói, do esteta. Embora inspirado pelas questões e problemas levantados pelo escritor russo, ele considerava algo que deve ser diferenciado de Tolstói; para Weber a arte *tem de ser* compreendida como heterônoma e não como autônoma; para Tolstói a arte não *deve ser* autônoma. Weber pressupôs um fundamento teórico crítico sobre a existência das obras de arte, Tolstói propôs um ideal estético, um *dever ser*.

Weber em outro texto intitulado *Entre duas leis*, afirmava que, nas questões políticas, nas decisões sobre a participação e legitimidade da guerra, não caberiam as considerações valorativas. “O evangelho tem de ser deixado totalmente de fora desse debate – *ou*: ser levado a sério. E nesse caso, ser tão consequente como foi Tolstói, e não menos que isso”¹⁵⁸. Weber estava então se referindo ao final da vida de Liev Tolstói, época dos textos que foram aqui utilizados. Já idoso, ele adotara um estilo de vida radical para abandonar completamente qualquer parte nesse mundo decadente e anti-fraternal. Seguir os evangelhos significaria para Weber, agir como Tolstói; significa reconhecer que “qualquer um que receba um centavo de receita da renda de outros, que direta ou

¹⁵⁸ *Das Evangelium aber möge man aus diesen Erörterungen draußen lassen - oder: Ernst machen. Und da gibt es nur die Konsequenz Tolstois, sonst nichts.*

indiretamente necessite pagar outros por bens essenciais ou de consumo, produtos do suor alheio e não de seu próprio, nutre sua existência pelo mecanismo sem amor e alheio à compaixão da luta econômica pela existência”¹⁵⁹. Embora Weber indique que Tolstói tenha sido plenamente consequente quando buscou libertar-se de tudo quanto o impedia de viver de forma digna, quando buscou atrair sectários a uma vida comprometida com valores éticos cristãos e livre de toda hipocrisia religiosa, não deixou, paradoxalmente, de dar à sua vida o mesmo sentido que encontramos em suas obras literárias. Diante disso, concluía Weber que “quem não leva em conta essas consequências – e o próprio Tolstói só o fez uma vez que estava já a caminho da morte – deve então saber que ele está atado às legalidades daqui deste mundo.”¹⁶⁰ (cf. Weber. 1921 [GPS], p.62)

Max Weber não deixa de fazer notar a relação direta entre o sentido e o problema das obras de Tolstói e como sua própria existência, a vida, sua vida, acabara imitando sua própria arte. Pois parece bastante destruidora a constatação de Weber de que Tolstói só encarou de fato suas ideias de forma consequente, quando vivenciou ele próprio a chegada da noite de seus dias.

As necessidades metafísicas e o problema da teodiceia

Tanto Weber como Lukács parecem ter compreendido, pela leitura de Tolstói, que um camponês e um aristocrata dão sentidos rigorosamente distintos à morte. Os comentários mais recentes sobre a influência da literatura russa no pensamento de Weber e Lukács sugerem uma polêmica, haveria Lukács influenciado Weber? Ou seria o contrário?¹⁶¹ Para a presente abordagem, esse tipo de polêmica não possui grande

¹⁵⁹*Wer auch nur einen Pfennig Renten bezieht, die andere - direkt oder indirekt - zahlen müssen, wer irgendein Gebrauchsgut besitzt oder ein Verzehrsgut verbraucht, an dem der Schweiß fremder, nicht eigener, Arbeit klebt, der speist seine Existenz aus dem Getriebe jenes liebeleeren und erbarmungsfremden ökonomischen Kampfs ums Dasein.*

¹⁶⁰*Wer die Konsequenzen nicht zieht – und das hat Tolstoi selbst erst getan, als es ans Sterben ging -, der möge wissen, daß er an die Gesetzmäßigkeiten der diesseitigen Welt gebunden ist.*

¹⁶¹A polêmica, que está envolvida nessa discussão, permite-nos constatar como os aspectos científicos do especialista têm se tornado mais fortes nos últimos anos, mesmo no campo da reflexão filosófica e sociológica. Parece estranho que o fato de que a obra de Tolstói tenha influenciado conjuntamente Weber e Lukács perdesse sua centralidade segundo seu conteúdo e que, em seu lugar, os aspectos biográficos e documentais ganhassem maior centralidade para “provar” que Weber já havia lido Tolstói antes de conhecer Lukács, como se isso negasse a influência mútua que ambos desenvolveram efetivamente. Aquilo que, pelo

relevância, basta o fato de que ambos leram Tolstói e tomaram proveito de semelhantes questões.

O problema da teodiceia foi abordado por Weber em diferentes textos, alguns foram publicados nos *Ensaio reunidos de sociologia da religião* e podem ser lidos na nota introdutória desses ensaios, na consideração intermediária, sendo retomados na abordagem do Judaísmo antigo e do hinduísmo. No entanto, os aspectos que agora mais nos interessam, que remetem diretamente à caracterização de Tolstói quanto à oposição entre a religiosidade natural do camponês e a religiosidade racionalizada, não-supersticiosa, possuem vínculo muito mais direto com alguns fragmentos que foram reunidos em *Economia e Sociedade*. Utilizaremos os trechos intitulados “Estamentos, classes e religião”¹⁶² que antecedem o pequeno fragmento sobre “O problema da teodiceia”. No mesmo sentido do que foi dito anteriormente, não nos ocuparemos da questão quanto ao fragmento ter sido escrito ou não na mesma época dos textos que abordamos anteriormente ou se seria mantido na versão final ou excluído, basta que fique claro seu paralelo e sua coerência com a discussão. Conforme argumentaremos, Lukács soube identificar, de modo muito adequado, que o problema da teodiceia de Weber deve ser lido a partir dessa distinção que encontramos em Tolstói, havendo, por um lado, a

menos na época de Weber, era ainda considerado relevante pelas investigações acadêmicas, sobre como certas ideias e conceitos são relevantes em dada época, de diferentes modos e segundo certas polêmicas, parece hoje perder sua centralidade. A legalidade da ciência mais atual prescreve que cabe ao especialista, inclusive ao “especialista em Weber”, provar o que efetivamente ele leu e quando leu, dando relevância a nomes de sua época já completamente esquecidos e dando uma aparência inatacável a tudo que é demonstrado e provado. Parece natural que a concepção alemã de “espírito” tenha perdido seu sentido mais idealista, no entanto parece que hoje se esqueceu também como se deve fazer história da filosofia ou da cultura, e fazem-no às avessas. Tudo isso nos ilude do seguinte fato, se seria Weber quem influenciou a leitura de Lukács sobre Tolstói ou o contrário, essa é uma questão sem qualquer relevância, pois não separa a origem psicológica de uma ideia da origem teórica. Assim é deslocada a questão central: qual era o argumento de Tolstói, como Weber compreendia Tolstói e como Lukács compreendia, são essas interpretações compatíveis ou não, em que aspectos elas divergem, etc. Questões desse tipo que parecem, agora, deixadas em segundo plano, revelam apenas o agravamento do que Tolstói, Weber e Lukács diagnosticaram com relação ao destino da ciência.

¹⁶² Numa recente tradução portuguesa optou-se por traduzir “*Stände*” por “ordens” e não pelo conceito mais específico de “estamentos”, se observarmos, em *Economia e Sociedade*, o capítulo sobre *Estamentos e Classes (Stände und Klassen)* parece mais exato o emprego da expressão “estamentos” para designar de forma mais exata e evitar a confusão entre *Stände* e *Ordnungen*, conceitos muito recorrentes em *Economia e Sociedade*. Não há um sentido exato e constante dos termos, classe e estamentos. Classe parece cumprir com muita frequência um uso genérico, não se opondo necessariamente a estamento. O que parece mais constante nos fragmentos de *Economia e sociedade* é a distinção, também genérica tanto segundo classes como estamentos dos positivamente privilegiados e dos negativamente privilegiados. Em linhas gerais parece que quando Weber empregava a expressão estamentos, o fazia se referindo ao estado anterior à organização em classes sociais segundo uma organização racional e econômica do *mercado*, embora isso não se aplique com precisão em todos os trechos e sendo que ele também se refere a elas segundo o ponto de vista produtivo, como ao se referir as classes na antiguidade e no feudalismo, torna-se difícil concluir que Weber tenha levado a rigor essa separação.

maneira como um camponês dá sentido à vida e, por outro lado, o sentido dado por homens com privilégios materiais e formação cultural. Nesse sentido, como verificaremos, além dos três tipos de teodiceia, é necessário identificarmos a oposição histórica de uma teodiceia do êxito e uma teodiceia da dor ou do sofrimento e isso se verifica com relação à profissão e à classe social de onde ela se origina e, principalmente, para a qual ela estava voltada.

Embora os três tipos de teodiceia nos ajudem a compreender suas variantes, do ponto de vista histórico, Weber pressupõe uma oposição, que nos permitiria observar a transição e inversão voltada, inicialmente, para as classes positivamente privilegiadas e, posteriormente, para as classes negativamente privilegiadas. Weber dava a entender que toda teodiceia possuía, historicamente, em seu início mais elementar, os padrões de uma teodiceia do êxito. Sua intensão mais primitiva, menos elaborada, voltava-se aos detentores de poder, voltava-se para a tarefa de justificar que os homens dotados de privilégios, sejam políticos, materiais e até mesmo, físicos, tinham-no por que mereciam. Tratava-se do produto mais elementar de um vínculo primordial entre o poder político e o poder religioso. O êxito na terra e o êxito no além não eram ainda diferenciáveis e tampouco haviam ganhado o caráter insurgente de inversão que passaram a ganhar na sua forma mais elaborada e explicitamente invertida. A teodiceia do sofrimento, seria a segunda formulação (semelhante ao segundo mundo supra-sensível de Hegel), que marcaria a transição da teodiceia do êxito (consciência imediata) para a lógica e formulação ética de que “os últimos serão os primeiros”, frase pela qual expressava Weber essa inversão tanto nesse interessante capítulo, bem como em outros escritos. Antes de se verificar esse tipo de diferenciação, a ética do êxito mundano e do êxito supra-mundano, as justificativas que os intelectuais religiosos formulavam, voltavam-se, inicialmente, para o sentimento de dignidade e legitimação do caráter excepcional e aristocrático das elites. Mas tudo isso possui, historicamente, pouca duração, tende muito facilmente à inversão. Esse momento de afinidade entre as autoridades políticas e as religiosas é sempre muito frágil e se rompe com muita facilidade. Os homens, que detêm poder, acham-se em condições de muito facilmente vir a prescindir dos discursos religiosos, não se acham muito afeitos a que lhes imponham prescrições, ordenamentos, máximas éticas, ou obrigações de qualquer tipo; não querem sujeitar-se a nada além de sua própria vontade. A inversão ética acompanha uma inversão política; da tensão entre o discurso dos homens vinculados ao poder e os profetas surge a inversão da teodiceia do êxito para a teodiceia do sofrimento. Como veremos no capítulo final, para defender essa

interpretação, Weber dialoga e se opõe à teoria do ressentimento de Nietzsche. Essa é, na realidade, uma tentativa de esboçar em linhas gerais, algo que, historicamente, como já verificamos, sempre se apresenta segundo elementos condicionantes diversos e causas segundo fatores totalmente heterogêneos.

O próprio Weber apresentava uma situação bastante paradoxal, quando buscou relacionar as éticas religiosas e as condições materiais específicas de uma classe. Weber considerava, por um lado, que “em todo caso, seja de uma ou outra maneira, a teodiceia dos negativamente privilegiados constitui parte integrante de toda religiosidade da salvação, a qual tem seus seguidores oriundos dessa camada” (WEBER 1922 [WuG], p.284; 2001 MWG I/22-2, p.261)¹⁶³. Mas, por outro lado, Weber considerava que “seria totalmente falso considerar que a necessidade de salvação, a teodiceia ou principalmente a comunidade religiosa só iria se fundar em aglomerações dos negativamente privilegiados” (WEBER 1922 [WuG], p.285; 2001 MWG I/22-2, p.263)¹⁶⁴.

Em face dessas duas constatações paradoxais, de um lado os aspectos econômicos e profissionais, segundo as condições de classe, parecem ser parte relevante para a caracterização da teodiceia e da religiosidade da salvação, embora, por outro lado, as condições materiais não ditem, por si mesmas, os problemas da consciência moderna, pois ela também se vincularia a outros processos, tendo como linha geral a evolução técnica e racionalização do mundo, isto é, a intelectualização, processo que foi capaz de produzir tanto uma teodiceia apta a justificar e restituir um sentido ao mundo, como facilmente negar a possibilidade de haver nele qualquer sentido.

A partir desse exemplo mostra-se que a necessidade de salvação [*Erlösungs-bedürfnis*] e a religiosidade ética têm de fato outra fonte além da condição social dos negativamente privilegiados e das condições práticas da vida do racionalismo da burguesia: trata-se pura e simplesmente do intelectualismo, e, em especial, das necessidades metafísicas do espírito, o qual, para refletir sobre questões éticas e religiosas, não necessita ser conduzido por necessidades materiais, mas tão somente ser conduzido por sua própria necessidade interior de apreender o mundo como um cosmos *dotado de sentido* e de se posicionar diante dele. (WEBER 1922 [WuG], p.286; 2001 MWG I/22-2, p.265)¹⁶⁵

¹⁶³ *In irgend einer Form allerdings ist die Theodizee der negativ Privilegierten Bestandteil jeder Erlösungsreligiosität, welche in diesen Schichten vornehmlich ihre Anhängerschaft hat.*

¹⁶⁴ *Sehr falsch wäre es aber, sich das Erlösungsbedürfnis, die Theodizee oder die Gemeindereligiosität überhaupt als nur auf dem Boden der negativ privilegierten Schichten*

¹⁶⁵ *Gerade dies Beispiel zeigt, daß das Erlösungs-bedürfnis und die ethische Religiosität noch eine andere Quelle hat als die soziale Lage der negativ Privilegierten und den durch die praktische Lebenslage bedingten Rationalismus des Bürgertums: den Intellektualismus rein als solchen, speziell die*

Essa última constatação vem reforçar a maneira como a intelectualização já vinha sendo abordada no capítulo anterior. Trata-se da tendência mais fortemente vinculada ao problema da teodiceia e, como veremos ao final desse capítulo, ela parece valer de igual modo tanto para as classes privilegiadas como para as classes em condições inferiores, pois, embora possa vir a manifestar-se em classes diferentes, segundo formas específicas, os problemas centrais do mundo moderno mais recente se apresentam de um ponto de vista metafísico-espiritual como ambivalente em ambas as condições materiais e se apresentam, em termos intelectuais, segundo problemas, relativamente desvinculados das condições políticas e econômicas, não porque a esfera intelectual conquistou sua autonomia ou conseguiu restituir um sentido ao mundo, mas porque ambas as camadas são atingidas pelo problema de forma cada vez mais geral e sua incapacidade de atribuir um sentido ao mundo racionalizado tende a igualar suas necessidades espirituais.

A relação entre a teodiceia da dor ou do sofrimento e a morte tolstoiniana não é algo totalmente evidente em Weber. No entanto, Lukács sugeria um paralelo entre as considerações de Tolstói sobre a classe camponesa e a constatação de Max Weber da teodiceia da dor, o qual poderá ser verificado nos textos de economia e sociedade. Eis a maneira como Lukács o sugeriu:

Já falamos a respeito das observações de Tolstói, sobre o comportamento dos camponeses que são típicos e interessam a esse respeito. [...] Estudando a teodiceia da dor, Max Weber cita uma enquete do ano 1896, na qual um considerável número de operários atestou sua incredulidade com relação à religião, explicando-se nos seguintes termos: a maioria apelou à “injustiça” do mundo, e a minoria a argumentos científico-naturalistas. (LUKÁCS. 1967 [Äst IV], pp.500-501).

Para compreendermos essa correlação é necessário caracterizar, do ponto de vista das classes, a relação entre a crença religiosa e sua condição material. Não poderemos tratar, segundo a leitura de Weber, o camponês e os operários entrevistados segundo um mesmo princípio, o fato de que ambos podem ser designados, em termos weberianos, como negativamente privilegiados, não altera o dado mais relevante de que os camponeses, diferentemente dos operários, estão excluídos da vida urbana, na qual

metaphysischen Bedürfnisse des Geistes, welcher über ethische und religiöse Fragen zu grübeln nicht durch materielle Not gedrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen sinnvollen Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können.

identificamos algumas das influências mais diretas do que Weber compreendia como “progresso técnico corretamente compreendido”, tal como vimos no capítulo anterior.

Para Weber essa consideração de Tolstói sobre os camponeses é tão realista que, além de unir a ela o caso de Abrahão, buscando designar em linhas gerais a religiosidade antiga dos homens ligados a terra, Weber desenvolve, nesse trecho sobre *Estamentos classes e religião*, esse argumento em termos teóricos muito rigorosos. Como verificaremos adiante, Weber não opunha simplesmente duas formas religiosas, uma dos positivamente privilegiados e outra dos negativamente privilegiados, mas mostrava que, a partir de cada distinção de classes e estamentos seria possível verificar o surgimento de diferentes tipos de visões e maneiras de encarar o mundo, havendo duas rigorosamente distintas, uma segundo o sentido racional e outra segundo elementos mágicos. Assim como haveria também intelectuais, não só dentre os aristocratas e nobres, mas intelectuais proletários, párias, e especialmente na pequena burguesia, entre burocratas e no funcionalismo público. Também Lukács chamava a atenção, em mais de um texto, para o personagem Alekséi Karenin, marido de Anna Karenina, cuja frieza em “administrar” seus problemas pessoais se mostra diretamente relacionada com a profissão que ocupava, um burocrata; isso explica tanto a frieza e racionalidade com que buscou lidar com uma situação de caráter sentimental, como também sua reação alheia a toda exacerbação emotiva da personagem principal. Tolstói expunha de fato, em suas obras, as oposições mais drásticas, dentre elas, um burocrata do governo, cuja orientação da vida é totalmente racionalizada e um camponês, cuja religião é a natureza.

Max Weber parece haver tomado o mesmo ponto de partida, essa oposição, mas julga necessário verificar distinções ainda mais sutis, como por exemplo, as condições que distinguem artesãos e camponeses. Como veremos, mesmo sendo membros de camadas sociais muito próximas, sua vida profissional os coloca-os segundo orientações muito distintas. Assim Weber compreendia aquilo que é verificável nas obras de Tolstói, o homem do campo encontra-se no estado mais elementar desse tipo de orientação mágica, pois “a sorte de um camponês está tão fortemente fundada na natureza, tão dependente de processos orgânicos e eventos naturais e por si própria, mesmo no plano econômico, tão pouco voltada para uma sistematização racional”¹⁶⁶, que não há lugar para identificação de sua orientação na vida e de suas expectativas para uma religiosidade de

¹⁶⁶*Das Los des Bauern ist so stark naturgebunden, so sehr von organischen Prozessen und Naturereignissen abhängig und auch ökonomisch aus sich heraus so wenig auf rationale Systematisierung eingestellt.*

tipo racional. Devemos compreender o camponês segundo a perspectiva do que lhe é típico e, segundo Weber, “universal, pois só se encontra sob influência de uma religiosidade quando ameaçado por poderes internos de escravidão (fiscais ou de senhorio) ou externos (e políticos) de proletarização.”¹⁶⁷ (cf. Weber. 2005 [WuG], p.47; 2001 MWG I/22-2, p.218). Assim, excetuando-se os casos em que o camponês se encontra preso a poderes de um senhor e ligado direta e forçosamente à sua orientação valorativa, ou quando é politicamente introduzido em uma ordem política não-camponesa, como trabalhador do campo proletarizado, o camponês, no seu estado mais próprio, isto é, mais livre de influências políticas diretas, sejam exteriores ou interiores, não encontra grande afinidade com as religiões oficiais, e por ter sua sorte tão vinculada à natureza e aos processo orgânicos, encontra-se alheio à racionalização econômica, vendo a si mesmo inserido em semelhante realidade e assim, totalmente receptivo a crenças supersticiosas e poderes mágicos.

Em vista desse fato, Weber propunha que seria típico, na antiguidade, constatando ser esse um aspecto, de fato, universal, verificar que “quanto mais fortemente a evolução cultural se orienta para o campo, como no ocidente em Roma, no oriente na Índia, ou na Ásia menor no Egito, mais esse elemento popular pesa na balança do tradicionalismo”¹⁶⁸ e acrescentava Weber a constatação que mais nos interessa: “assim, ao menos na religiosidade do povo, mais se dispensa a racionalização ética”¹⁶⁹ (cf. Weber. 2005 [WuG], p.48; 2001 MWG I/22-2, p.220). Não somente por evidenciar esse fenômeno, tanto no ocidente como no extremo e médio oriente, conclui Weber que se trata de uma causa universal, pois também segundo um ponto de vista mais recente e adaptativo, verifica-se semelhante propensão: “em todo caso vale a regra de que o campesinato permanece adotando feitiços climáticos, magia animista ou ritualismos, os quais, mesmo sendo fundados em éticas religiosas, são feitos em uso rigorosamente formal como ‘do ut des’ com Deus ou com sacerdote” (WEBER. 2005 [WuG], pp.48-49; 2001 MWG I/22-2, p.222)¹⁷⁰. Ficando em todo caso claro, que as crenças conservam uma orientação mágica

¹⁶⁷ *im allgemeinen nur da Mitträger einer Religiosität zu werden pflegt, wo ihm durch innere (fiskalische oder grundherrliche) oder äußere (politische) Mächte Versklavung oder Proletarisierung droht.*

¹⁶⁸ *Je stärker bäuerlich orientiert eine Kulturentwicklung ist: im Okzident in Rom, im fernen Osten in Indien, in Vorderasien in Aegypten.*

¹⁶⁹ *desto stärker fällt gerade dies Bevölkerungselement in die Waagschale des Traditionellen und desto mehr entbehrt wenigstens die Volksreligiosität der ethischen Rationalisierung.*

¹⁷⁰ *in aller Regel bleibt die Bauernschaft auf Wetterzauber und animistische Magie oder Ritualismus, auf dem Boden einer ethischen Religiosität aber auf eine streng formalistische Ethik, des »do ut des« dem Gott und Priester gegenüber, eingestellt.*

no campo, também em diferentes épocas, sendo que permanece verificável nos rituais mágicos ou supersticiosos voltados para a interferência no clima, bem como a crença em espíritos e entidades ligadas diretamente à natureza e processos orgânicos fetichizados, os quais são acionados segundo necessidades práticas comuns, independente das transformações éticas externas. Assim, mesmo quando inserido em uma religião eticamente racionalizada, e quando Weber emprega a expressão “religião”, o faz de modo semelhante a Troeltsch, referindo-se a religiões oficiais, institucionalizadas e não a seitas e nem crenças populares, vemos, ainda essa caracterização confirmada pelo fato de que, em tais condições, o camponês adapta os rituais e práticas religiosos racionalizados, os quais são esvaziados de seu sentido e significados éticos ou, com muita frequência, sincretizados, sendo praticados como um simples meio de troca com Deus ou com o sacerdote que o representa, de modo que a religiosidade imposta culturalmente passa a ser tomada por ele do mesmo modo que nos rituais mágicos, como simples meio de negociar e trocar influências pessoais com os poderes naturais, que são para ele incertos, logo misteriosos e obscuros.

Conclui Weber que “só muito raramente os camponeses se constituíram como camada social portadora de religiosidade de origem não mágica”¹⁷¹, tanto em vista da capacidade adaptativa das formas religiosas exteriores, como também, do fato de que se encontravam alheios à evolução cultural e intelectual urbana.

Tanto nas religiões budistas na Índia pelo *ahimsâ*, como no Zoroastrismo, excluía-se o camponês devido às constantes práticas impuras de abater animais. Também no judaísmo tardio, diz Weber, “as expressões ‘homem do campo’ e ‘sem Deus’ mostraram-se de fato idênticas”¹⁷². Do mesmo modo, a expressão “pagão” (*paganus*) do cristianismo primitivo designava, igualmente, o homem do campo (cf. Weber. 2005 [WuG], pp.48-49; 2001 MWG I/22-2, p.222). Com isso Weber parece dar toda fundamentação histórica necessária para ir além do que foi expressado pela sensibilidade artística de Tolstói.

Para Weber, as diferentes origens das religiões dariam testemunho dessa relação entre a profissão e a orientação ética.

Mas o pequeno-burguês tem, sobretudo, inclinação relativamente forte por fundamentar economicamente a orientação de sua vida, segundo a religiosidade ética racional, onde já estão dadas as condições de seu surgimento. É claro que, se comparado ao camponês, a vida pequeno-

¹⁷¹ *Die Bauern sind nur sehr selten die Schicht, welche irgendeine nicht magische Religiosität ursprünglich getragen hat.*

¹⁷² *Der spätjüdischen Gemeindefrömmigkeit der Chaberim ist »Landmann« und »gottlos« einfach identisch.*

burguesa, em especial a do artesão citadino e do pequeno comerciante, está muito longe da sujeição à natureza, de maneira que para ele a dependência da influência mágica exercida sobre os espíritos irracionais da natureza não pode desempenhar o mesmo papel que para esses outros; ao contrário, pois possui, em vista das condições econômicas de sua existência, uma essência completamente racional, i. e., tem acesso a um caráter de influência calculável e de racionalidade submetida a fins. Além disso, segundo determinadas condições específicas, a existência econômica, que designa o artesão, assim como o negociante, leva-os a pensar que a honradez é algo de seu próprio interesse e que a fidelidade ao trabalho e cumprimento do dever tem por 'soldo' [*Lohn*] e como 'valor', [*Wert*] seu merecido salário [*Lohnes*], o que vem a ser também uma maneira eticamente racional de considerar o mundo, no sentido da ética da recompensa, a qual é evidente para todas as camadas não privilegiadas. (WEBER. 2005 [WuG], pp.276; 2001 MWG I/22-2, p.241)¹⁷³

Nesse sentido não soaria pouco relevante a metáfora do apóstolo Paulo: “o salário do pecado é a morte” (Romanos 6:23). Weber argumentava que, de fato, a racionalização ética está fortemente vinculada à racionalização do artesão e do pequeno comerciante. Essas duas classes negativamente privilegiadas, ainda que vivam em condições tão precárias como a o homem do campo, por encontrarem-se alheias às inconstâncias climáticas ou à dependência direta da natureza, elas, comparadas ao camponês, permitiriam verificar, em contraste, que seu sustento depende, muito mais, delas mesmas, pois sua realidade é representável em termos puramente racionais e calculáveis. Em outras palavras, semelhante ao que Hegel expunha, nessas classes surge a possibilidade de uma consciência de seu trabalho como sua auto-suficiência, a superação da consciência do servo pela consciência de seu trabalho.

Ambas as classes pertencem às camadas inferiores e, segundo Weber, quanto mais miserável é a condição do comerciante e do artesão, mais se exige um cálculo exato e sem erros para sua subsistência, nada lhe é gratuito, não há para ele recompensa que não tenha sido conquistada por seu próprio suor e por seus próprios meios, assim também ele dá

¹⁷³ *Aber die Kleinbürgerschicht neigt allerdings begrifflicherweise relativ stark, und zwar aus Gründen ihrer ökonomischen Lebensführung, zur rationalen, ethischen Religiosität, wo die Bedingungen für deren Entstehung gegeben sind. Es ist klar, daß das Leben des Kleinbürgers, zumal des städtischen Handwerkers und Kleinhändlers, der Naturgebundenheit, verglichen mit den Bauern, weit ferner steht, so daß die Abhängigkeit von magischer Beeinflussung der irrationalen Naturgeister für ihn nicht die gleiche Rolle spielen kann, wie für jene, daß umgekehrt seine ökonomischen Existenzbedingungen ganz wesentlich rationaleren, d.h. hier: der Berechenbarkeit und der zweckrationalen Beeinflussung zugänglicheren Charakter haben. Ferner legt seine ökonomische Existenz namentlich dem Handwerker, unter bestimmten spezifischen Bedingungen auch dem Händler, den Gedanken nahe, daß Redlichkeit in seinem eigenen Interesse liege, treue Arbeit und Pflichterfüllung ihren »Lohn« finde und daß sie auch ihres gerechten Lohnes »wert« sei, also eine ethisch rationale Weltbetrachtung im Sinn der Vergeltungsethik, die allen nicht privilegierten Schichten.*

sentido ao mundo. Vemos, pois, que mesmo nas classes negativamente privilegiadas, de acordo com sua “profissão” e especialmente com seu meio (ligado ao campo ou as vilas, cidades), surgem orientações éticas e crenças rigorosamente distintas, “o artesão, assim como o pequeno comerciante, ao pensarem, o primeiro acerca de seu trabalho e o segundo acerca de seu negócio, fazem-no de modo essencialmente mais racional que qualquer camponês” (WEBER. 2005 [WuG], pp.276; 2001 MWG I/22-2, p.242).¹⁷⁴

Uma vida que se orienta racionalmente rejeita, não só a magia, mas até mesmo, a possibilidade de uma explicação plausível para as injustiças do mundo que a cercam. Pois nenhuma explicação se mostra, para ela, satisfatória. Por outro lado, quando surge algum tipo de justificativa racional plausível e não mágica, para as injustiças que lhe cercam, são estes seus adeptos mais fieis: “em toda parte onde profetas ou reformadores tenham quebrado as amarras de representações puramente mágicas ou puramente ritualísticas, essa mesma tendência se verifica abertamente entre artesãos e pequenos comerciantes” (idem)¹⁷⁵. Assim como o filho de um carpinteiro¹⁷⁶ foi buscar seus discípulos entre pescadores e artesões, o mesmo se verifica nos adeptos da doutrina do carma, um caráter especificamente urbano e profissões típicas desse meio. Enquanto para o camponês bastavam rituais como meios mágicos e a natureza, como sinal de suas causas ocultas e sua misteriosa inconstância, para os que têm em suas mãos sua auto-suficiência e creem depender unicamente de seus esforços, toda magia lhe parece suspeita e até duvidosa, na medida em que ela contraria o que ele verifica todos os dias por sua arte, assim, se poderia haver um sentido para o mundo, ele deve se dar necessariamente por causas concretas e formas de retribuição justas e racionais.

Compreende-se, nesse sentido, por que a enquete dos operários chama a atenção de Weber, ela evidencia uma desilusão com a religião, ao verificar a impossibilidade de que um Deus justo lhe garanta tão injustas recompensas. A explicação mais direta dessa enquete encontra-se na seguinte constatação: “o proletariado moderno, no entanto, na medida em que assume um posicionamento frente à religião, faz o mesmo que o grande agregado da burguesia moderna atual, opta pela rejeição ou notável indiferença pela

¹⁷⁴ *daß der Handwerker und ebenso der Kleinhändler, der erstere über seine Arbeit, der letztere über seinen Erwerb wesentlich mehr rational zu denken hat als irgendein Bauer.*

¹⁷⁵ *Ueberall, wo die Gebundenheit an rein magische oder rein ritualistische Vorstellungen durch Propheten oder Reformatoren gebrochen wird, neigen daher die Handwerker und Kleinbürger zu einer Art von freilich oft.*

¹⁷⁶ Ou possivelmente um pedreiro, como os historiadores tem argumentado.

religiosidade”¹⁷⁷. Weber sugere que os posicionamentos frente à religiosidade, tanto do proletariado como da burguesia de sua época, possuem um caráter muito semelhante. Apesar de representarem os polos opostos, segundo o ponto de vista dos meios produtivos, acham-se permeados pelo mesmo tipo de racionalidade. Isso se explica muito facilmente, segundo Weber, “a dependência de sua própria produtividade garante-se por leis da conjuntura econômica e através da consciência de que elas estão em dependência de constelações puramente sociais e em respectivas relações de poder, sejam elas complementares ou oprimidas”¹⁷⁸ (cf. Weber 1922 [WuG], pp.277-78; 2001 MWG I/22-2, p.245). Ou seja, embora se oponham, segundo a diferença genericamente denominada como positivamente e negativamente privilegiados e embora elas sejam consideradas dignas ou indignas e coagidas, essas consciências estariam condicionadas de igual modo, mesmo ocupando lugares opostos, porque compartilham de uma mesma forma de racionalização e cálculo, tipicamente capitalistas. A forma racional em que se identificam os poderes sociais, a existência de uma ordem e poder econômico, segundo sua própria força de trabalho, conduzem o proletariado e a burguesia a compartilhar de uma mesma indiferença quanto à disposição religiosa moderna; seu mundo se basta em si mesmo, tudo que há de justo ou injusto é decorrente de seus próprios atos ou de sua posição na hierarquia do poder, seja ela superior ou inferior. Assim conclui Weber o quadro que mais nos interessa e que se opõe à orientação religiosa do camponês, o caso da burguesia e do proletariado.

Essa constatação parece confirmar o problema da autonomia. O que parecia ser a suposta autonomia, produto da intelectualização, na verdade, à medida que se desvincula da sua origem religiosa, da sua submissão aos poderes hierocráticos, supondo por esse fato tornar-se “autônoma”, não mais se sustenta, pois tão logo, põe em manifesto que de modo puramente intelectual, por seus próprios meios, ou por sua própria legalidade imanente, é incapaz de restituir um sentido ao mundo. Ao contrário do que ocorria anteriormente em camadas semelhantes e de caráter racional, as classes tipicamente capitalistas não mais aderem tão espontaneamente a éticas racionais religiosas, mas buscam ideais substitutos, de caráter não mais religioso.

¹⁷⁷ *Das moderne Proletariat aber ist, soweit es religiös eine Sonderstellung einnimmt, ebenso wie breite Schichten der eigentlich modernen Bourgeoisie durch Indifferenz oder Ablehnung des Religiösen ausgezeichnet.*

¹⁷⁸ *Die Abhängigkeit von der eigenen Leistung wird hier durch das Bewußtsein der Abhängigkeit von rein gesellschaftlichen Konstellationen, ökonomischen Konjunkturen und gesetzlich garantierten Machtverhältnissen zurückgedrängt oder ergänzt.*

O racionalismo proletário e, do mesmo modo, o racionalismo dos que se encontram como detentores de pleno poder econômico, a alta burguesia capitalista, da qual ele é seu fenômeno complementar [*Komplementärererscheinung*], não pode, portanto, a partir de si mesma tornar-se prontamente portadora de um caráter religioso, ou mesmo criar pura e simplesmente uma religião. A religião acaba por ser normalmente nesse caso, substituída por muitos outros ideais substitutos. (WEBER. 2005 [WuG], pp.278; 2001 MWG I/22-2, p.246).¹⁷⁹

Nesse trecho, Weber emprega uma expressão muito peculiar que foi utilizada, em outros escritos, vistos anteriormente, “o fato fundamental que querem encobrir os suplentes, os quais são todos esses profetas de cátedra, é que vivemos em tempos sem profetas e alheio a Deus”.¹⁸⁰ (cf. Weber. [GARS I] 1922, pp.551-52). Trata-se do argumento de que alguns intelectuais, acadêmicos e políticos tentam usurpar o lugar vago deixado por um mundo racionalizado e logo sem profetas e distante da interferência dos poderes do além. Em ambos os trechos, Weber refere-se a “ideais substitutos”, utilizando a mesma expressão “*Surrogat*”, que no trecho anterior foi traduzida por “suplente”, designando em ambos os casos a tentativa de se suprir, por ideais intelectuais (e estéticos), o lugar que era ocupado pela liderança carismática, que é tipicamente religiosa.

Os ideais estéticos surgiriam, uma vez emancipados, voltados para semelhante propósito. O próprio Nietzsche, que colocou a exigência de passarmos primeiro pela arte para chegarmos a tais conclusões visadas, defendia claramente esse ideal.

Seria aqui, muito apropriado, utilizar a *arte* para fazer uma transição, como meio de se aliviar as sensações muito sobrecarregadas dessas disposições, porque, através dela, as representações se mostrarão muito menos sustentáveis do que por uma filosofia metafísica. A partir da arte pode-se facilmente passar adiante para uma ciência filosófica realmente libertadora. (NIETZSCHE. 1954 [MA], §27; NW1, pp.467-468)¹⁸¹

Não há qualquer ironia nessa proposição de uma “ciência filosófica realmente libertadora”, trata-se de um ideal realmente pretendido. Nietzsche defendia especificamente esse procedimento que Weber enfaticamente condenava. A sua intenção

¹⁷⁹ *Der proletarische Rationalismus ebenso wie der Rationalismus einer im Vollbesitz der ökonomischen Macht befindlichen, hochkapitalistischen Bourgeoisie, dessen Komplementärererscheinung er ist, kann daher aus sich heraus nicht leicht religiösen Charakter tragen, jedenfalls eine Religiosität nicht leicht erzeugen. Die Religion wird hier vielmehr normalerweise durch andere ideelle Surrogate ersetzt.*

¹⁸⁰ *diese Grundtatsache, daß er in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit zu leben das Schicksal hat, durch ein Surrogat, wie es alle diese Kathederpropheten sind, verhüllt wird.*

¹⁸¹ *Hier ist, um einen Übergang zu machen, die Kunst viel eher zu benutzen, um das mit Empfindungen überladene Gemüt zu erleichtern; denn durch sie werden jene Vorstellungen viel weniger unterhalten als durch eine metaphysische Philosophie. Von der Kunst aus kann man dann leichter in eine wirklich befreiende philosophische Wissenschaft übergehen.*

se colocava explicitamente no sentido de fornecer um substituto para a religião e vir, de algum modo, a torná-la dispensável.

Acredita-se que uma filosofia traria algo bom em seus dizeres sendo que a colocam, para o povo, como substituto da religião. De fato se faz necessário que, na economia espiritual, se passe ocasionalmente por um giro do pensamento [*Gedankenkreisen*]; assim como é a transição da religião para a consideração científica, um salto violento e arriscado, sendo algo controverso. Em certa medida se faz, por certo, recomendável. Mas, ao final, deve-se seguramente também aprender que a necessidade que a religião supria e que agora devem ser supridas pela filosofia, não são imutáveis; elas podem se *debilitar* e até mesmo se *aniquilar*. Considera-se, por exemplo, que as necessidades da alma cristã, os gemidos pela corrupção interior, a preocupação com a salvação, todas representações, provenientes de erros da razão, não merecem nenhuma satisfação, senão apenas aniquilação. Uma filosofia pode, então, ser utilizada tanto para *satisfazer* essas necessidades, como para *eliminar* as mesmas, essas incultas necessidades, temporárias e delimitadas, contraditórias frente aos requisitos pertencentes às ciências. (NIETZSCHE. Idem)¹⁸²

A ideia de que a religião produz um sofrimento, que tende a desaparecer e a aniquilar-se, é uma constatação de Nietzsche muito incoerente com o que abordaremos adiante, pelo argumento de Weber verifica-se, na verdade, o contrário. De modo algum se poderá constatar que a necessidade religiosa seja facilmente superável, e mesmo a arte também, embora possua seu papel nesse processo de transição da intelectualização e racionalização do mundo, não se mostrará de fato apta para amenizar as dores do parto, ou mesmo dissipá-las, ela, ao contrário, acompanha constantemente seu sintoma, o sentimento mais agudo e trágico do vazio deixado pelo desencantamento.

Embora a crítica religiosa vulgar, o ateísmo pseudo-filosófico, tenda a enaltecer certas frases de Marx e Nietzsche, distorcendo seu sentido mais profundo e igualando-os forçosamente, na realidade, é necessário identificar coisas muito distintas nas considerações de Marx e Nietzsche.

¹⁸² *Man glaubt einer Philosophie etwas Gutes nachzusagen, wenn man sie als Ersatz der Religion für das Volk hinstellt. In der Tat bedarf es in der geistigen Ökonomie gelegentlich überleitender Gedankenkreise; so ist der Übergang aus Religion in wissenschaftliche Betrachtung ein gewaltsamer gefährlicher Sprung, etwas, das zu widerraten ist. Insofern hat man mit jener Anempfehlung recht. Aber endlich sollte man doch auch lernen, daß die Bedürfnisse, welche die Religion befriedigt hat und nun die Philosophie befriedigen soll, nicht unwandelbar sind; diese selbst kann man schwächen und ausrotten. Man denke zum Beispiel an die christliche Seelennot, das Seufzen über die innere Verderbtheit, die Sorge um das Heil - alles Vorstellungen, welche nur aus Irrtümern der Vernunft herrühren und gar keine Befriedigunentwederg, sondern Vernichtung verdienen. Eine Philosophie kann so nützen, daß sie jene Bedürfnisse auch befriedigt oder daß sie dieselben beseitigt; denn es sind angelernte, zeitlich begrenzte Bedürfnisse, welche auf Voraussetzungen beruhen, die denen der Wissenschaft widersprechen.*

A famosa frase de Marx que diria, supostamente, “a religião é o ópio do povo”¹⁸³, vem com muita frequência acompanhada da frase de Nietzsche sobre o sacerdote, que aparenta ser muito semelhante: “ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico” (NIETZSCHE. 1954 [GM], §15; NW2, p.867)¹⁸⁴. Porém, a frase de Marx corretamente lida, como vimos inicialmente, expressa, mais precisamente que “a miséria *religiosa* é a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real de uma só vez. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e o espírito de condições desalmadas” (MARX. 1998, MEW1 [KHR] pp.378)¹⁸⁵. Marx constata que a religião é o suspiro da criatura *realmente* oprimida e o protesto contra uma opressão exterior à religião. A religião como ópio é a tentativa de sanar a miséria produzida pelo homem sem coração e sem alma, o homem político. Sua miséria é um produto de domínios não religiosos, pertencentes aos meio políticos e sociais, condicionados por essas forças de origem material e não espiritual. De fato, as críticas mais severas contra a hipocrisia e a falsidade das autoridades religiosas sempre partiram do próprio meio religioso, de revoltas internas, de seitas, de ordens, facções. Esse tipo de posição de Nietzsche parece cumprir, tipicamente, o papel de ser um profeta substituto, tanto que ele mesmo, solitário e por isolamento, cria, dentre seus “amigos imaginários”¹⁸⁶, um profeta.

Em certo sentido, Nietzsche diz exatamente o contrário de Marx, para ele a religião produz *ela própria* o mal, ela envenena e enfraquece os homens. Nietzsche é contra a religião, Marx, ao contrário, é contra a miséria real, material, da qual a religião é unicamente seu gemido e seu protesto. Nietzsche sofria da ilusão intelectualista de que tratamos, queria pregar que a salvação não vem da religião, mas ainda queria pregar! Declarava que dela vem unicamente a condenação, se nos livrarmos dela, nos livraremos de todos os males de todas debilidades, de toda culpa. A busca de uma dignidade imanente em oposição a todo valor transcendente de bom, verdadeiro e santo. Devemos, ao contrário, fazer uma virada crítica, não como buscou Nietzsche e Feuerbach, mas como indicou Marx e Rousseau. Se não invertermos a crítica dos céus para a crítica da terra

¹⁸³ Frase que não é literal, é uma adaptação do texto do Marx com fim de criar um *slogan* para o ateísmo.

¹⁸⁴ *Er bringt Salben und Balsam mit, es ist kein Zweifel; aber erst hat er nötig, zu verwunden, um Arzt zu sein.*

¹⁸⁵ *Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.*

¹⁸⁶ Como ele próprio explica em um famoso prefácio.

caímos novamente na ilusão, criamos um homem abstrato e procuramos a causa da miséria humana nesse além, assim, já que não podem mais culpar a Deus, pois o negam, culpam seus representantes oficiais, acreditando ainda que sua falha esteja lá, fora do mundo, como se esses homens, na maioria dedicados às coisas santas, fossem, na realidade, uma espécie de gênio maligno das meditações cartesianas, possuindo esse poder frio e calculista, que só um gênio possui, de criar um mundo de ilusões, enganando e a todos fazendo crer em suas fábulas e alegorias. Deveriam antes buscar a falha, a miséria, em nós mesmos, a raiz dessa consciência religiosa.

Para Nietzsche, a miséria é produto das ilusões humanas, para Marx ela é real e efetiva, logo, a arte e a filosofia seriam inaptas para nos conduzir à sua superação. Ela depende de uma ação política engajada, não poderia nascer de uma filosofia que tenha como finalidade a mera transvaloração, ou portar-se, mais uma vez, como a comediante de um mundo, cujas imagens e santos já foram dessacralizadas no século dezesseis! As reflexões de Weber e Lukács colocam-nos em vantagem em relação a essa possibilidade de ilusão. No entanto, uma busca apenas constatar de modo mais realista essa condição miserável, a outra buscava ir além.

Capítulo 3: As cadeias e a antiteodiceia

Observamos, anteriormente, uma questão que parece fundamental para traçarmos um paralelo nos próximos capítulos, o problema da autonomia da arte como pressuposto para o problema da autonomia da ciência. Na realidade, estávamos simplesmente verificando o problema do mundo invertido nessas diferentes esferas, sendo, portanto, a constatação, por ambas as vias, de um mundo sem sentido e sua expressão mais sintomática, pelo sinal da “desorientação” própria e decorrente do movimento de inversão.

A questão da autonomia da arte era meramente um produto da ilusão intelectualista, ilusão de que a arte havia se libertado dos valores religiosos que a condicionavam e que não teria mais nada que a condicionasse. É claro que a história da arte reconhece esse fato da maneira mais trivial, ao verificar o processo histórico pelo qual os temas religiosos são gradativamente retirados e metaforseados em temas humanos. Logo percebe que o homem passa a reconhecer-se, ao mesmo tempo, como criador e criatura, o que nada mais é que o prelúdio de toda revolução religiosa que já estava por emergir. Esse fenômeno não só tem relevância central para Weber e Lukács, como para a história da arte em geral, desde a polêmica dos iconoclastas, do movimento anti-papista, do surgimento das comunidades religiosas de tipo carismático, da pré-reforma e da reforma. Todas essas formas acompanharam a parte ética desse fenômeno que é simultaneamente estético. A reflexão desse processo histórico, que se mostra evidente, foi identificada segundo sua expressão estética, de forma mais consciente, pelo romantismo e pelo realismo, que se tornou em fenômeno reflexivo na época de Nietzsche, Tolstói e Weber, havendo adquirido consciência nos meios intelectuais. Suas consequências foram constatadas pelos seguintes conceitos, os quais utilizaremos nesse capítulo para reforçar esse paralelo, a “necessidade religiosa” e a “necessidade artística”. Não há clareza quanto à autoria desses conceitos que encontramos em Feuerbach, Nietzsche, Weber, Freud, Bérghson e Lukács. Não há como designar ou provar de modo exato, no entanto, a expressão “necessidade religiosa” parece remeter, em mais de um

caso a um possível locutor, Goethe. Porém, do mesmo modo que o conceito de teodiceia remete, sem dúvida, a Leibniz, em ambos os casos a tentativa de retroceder aos pormenores de seu primeiro interlocutor se mostra muito menos relevante do que observar sua forma histórica sendo reinterpretada e sua reflexão levada adiante, sendo que esses conceitos apresentam um desprendimento significativo de seu interlocutor original. Alguns comentários de Goethe parecem ter surtido um efeito considerável e convém revisá-los.

Goethe, ainda que entusiasmado com essa transformação, reconhecia que a técnica nos aparenta oferecer infinitos meios para a criação do artista, sem dúvida, uma possibilidade de diferenciação inédita, no entanto, passados já alguns séculos, verificou-se que a técnica prescreve igualmente novos elementos que buscam fazer com que a arte volte a servir a interesses menores e mais mesquinhos, a técnica nos levaria, a tal ponto, a arruinar a arte. Goethe reconhecia que “na época mais recente as máquinas e a indústria foram aperfeiçoadas até o supremo grau e o mundo inteiro foi inundado, por meio do comércio, com coisas transitórias e belas”, mas não deixa de constatar corretamente e temer que “a mecanização altamente desenvolvida, o artesanato refinado e a produção manufaturada preparam a ruína completa da arte”. (cf. Goethe. 2005, p.89).

O próprio Goethe, que considerava esse destino decadente para arte, como esteta, e defendia o ideal da arte autônoma, sua salvação, ideal esse que foi apresentado no capítulo anterior, segundo a leitura do jovem Lukács. De fato, Goethe declarava eloquentemente um rumo: “à arte autônoma, está colocada universalmente a exigência de que ela deve servir”. Sua reflexão defendia esse novo ideal em contraste evidente com o passado desse fenômeno pelo qual se verificava que “a arte tem origem ideal, pode-se dizer que ela nasceu da religião e com a religião”, constatando corretamente que dificilmente separaríamos nesse fenômeno, segundo sua forma mais remota, o que era religioso do que era artístico para os antigos, pois se tratava, então, de um só fenômeno. Assim, prossegue o esteta, a conclusão de que “nos tempos mais antigos, a arte sempre serviu à religião, ao configurar certas representações rigorosas, nebulosas, estranhas e violentas”. (cf. Goethe. 2005, p.195), dando indício de que essa maneira como ele compreendia a autonomia, isto é, como ideal, não o impediu de refletir sobre os aspectos negativos que acompanharam esse processo de emancipação da arte e o risco, muito realista, de sua degradação e subserviência aos ideais mais baixos.

Ele próprio celebrava essa autonomia, que é identificada, à medida que a arte se separa de sua submissão aos valores religiosos, como serva, como mero ornamento, sem

deixar de verificar nesse surgimento da arte autônoma, o risco de um novo aprisionamento, no qual recairia, ao se voltar às necessidades supérfluas, pelo risco eminente de ser reduzida, novamente, ao ornamento, com fins de preencher esse mesmo vazio deixado pela religiosidade, o risco da arte perder, junto a religião, a consciência de que ela necessita buscar um ideal. A aposta de Goethe no ideal autônomo da arte, não é para que ela busque ser mais realista e voltar-se à imanência. Ao contrário, ao verificar-se como ela se afasta dos temas mais sublimes, de seu passado preso à religião, Goethe também se lamenta do visível contraste em que vivia, de um lado, “quando a arte serve à religião, ela desfruta do privilégio de que esta não lhe impõe nenhum limite”, e conclui diante desse fato, que “a arte autêntica possui origem ideal e uma direção ideal, ela tem um fundamento real, mas não é realista” (cf. Goethe. 2005, p.196), evidenciando, como esteta, sua posição romântica.

Temos aí um problema colocado, a arte reconhece por sua origem ideal uma dificuldade de se emancipar, e os meios, que a libertaram dos ideais religiosos, ameaçam-na constantemente de um novo aprisionamento.

De fato, Weber também verificava que os avanços nos domínios técnicos e racionais impunham a sobriedade das formas imanentes e o sacrifício dos temas mais sublimes: a existência heroica, os poderes supra-humanos e, em troca, vemos à sua disposição os elementos cotidianos, primeiro a simetria, a harmonia com a natureza, seu confortante pertencimento, em seguida, o retrato de que nossa decadência, de que nossos vícios não são falhas individuais, mas de todos os humanos; ela passa a espelhar, a ser o simples reflexo de nossa imperfeição, logo, a assimetria irrompe como expressão mais pertinente, sendo possível reconhecer, também no sentimentalismo superficial e banalizado, em especial pelas produções do romantismo mais tardio, o sinal mais evidente de que essa autonomia da arte se depara com seu novo aprisionamento, sua emancipação se mostra remota. Mesmo na tentativa de criar novos ideais para ela, no início, seus indícios mais extremados, o seu momento de entusiasmo com a própria autonomia, a comicidade que evidenciava a hipocrisia real, a face mais decadente de sua época, acaba não cumprindo uma tarefa revolucionária nos costumes, mas apenas um distanciamento artificial desse destino decadente, logo, torna-se mais sutil, refinada, como uma espécie de humor que, havendo perdido os ideais iniciais, busca também uma finalidade *me si mesma*, o riso como um pretenso aniquilamento dos valores.

O próprio romantismo, que visava cumprir certos ideais autônomos, acaba se reduzindo a criar, na verdade, como prontamente ficou patente, formas de entretenimento

para “moças de cabeças vazias”, como um passatempo, para as classes mais ociosas; se isso é um fim em si mesmo, ou a sublimação da falta de propósitos, que diferença faz, quando se vê igualmente recuado a um meio mais pobre e agora desprovido de todos os ideais que persistiram. Todo um processo que se resume nas palavras de Weber como o “empobrecimento das formas de sentimento”, cujo limite geral se verifica pelo fato de que não vimos surgir uma arte autônoma de fato.

Verifica-se com muita facilidade, que ela deixou de servir a religião, mas com igual destino de vir a ser novamente serva e de um senhor mais baixo e mais vil.

Semelhante a maneira como uma infinidade de ideias que pareciam reger a visão religiosa medieval foram reduzidas por Schleiermacher ao mero “sentimento do divino”, que só bastaria por estarmos tão desamparados, também a obra de arte monumental é reduzida ao simples efeito de produzir nos espectadores um mero *pathos*, um despreendimento momentâneo de sua existência insignificante e, finalmente, o próprio retrato consciente dessa existência em seus traços modernos mais marcantes e realistas, que permitiu alterar-se do escárnio mais debochado para a sutil comicidade de uma existência patética ou mesmo para os dramas mais pessoais. Ambos refletem, de um lado, uma moral decadente e, de outro, a impossibilidade de encontrar para si novos ideais.

No capítulo anterior verificamos que a autonomia da arte deve ser sempre compreendida de forma problemática e crítica, entendida em Weber como uma suposta auto-suficiência, que nunca condiz com sua manifestação histórica e causal, dada segundo sua heteronomia. Isso não é o mesmo que verificar seu lado trágico, mas torna possível verificar que se deu o inverso da autonomia, na medida em que os elementos empíricos confirmam os limites desse valor próprio da arte. Por todos os lados, a arte não religiosa parece muito mais condicionada e, logo, menos livre, menos autônoma. Assim, parece plausível concluir que, no momento em que se libertou da religiosidade, passou a ser condicionada única e exclusivamente pela técnica. Justamente quando surge a ideia da arte autônoma, como valor próprio de uma época transitória, e surge, igualmente, no campo filosófico, o que fora designado como “estética”, segundo essas valorações práticas próprias, vemos surgir os meios pelos quais esse fenômeno desenvolve inicialmente os ideais e, posteriormente, a consciência de seus reais limites. Embora representem para si mesmos como uma forma de consciência dessa liberdade, pela autonomia frente à religião, o que passa a ser verificável, é como a arte passou a ser novamente condicionada, desde o período pós-renascentista, por elementos distintos, os quais são, em certos aspectos, muito mais rígidos e prescritivos, tendo não mais uma

origem *espiritual*, mas agora uma origem *material*: seu aprisionamento pela técnica e a inversão que de si lamenta.

Acompanhemos, agora, como Max Weber caracterizava esse fenômeno em que a arte, antes irmanada à vida religiosa, o permitiu caracterizar um momento de unidade como antecedente do conflito dos valores éticos e estéticos. O fim da unidade das épocas mais remotas, que aponta para essa antinomia entre os valores estéticos e religiosos, nos permitirá identificar um momento consecutivo, mais amplo, a antinomia entre os valores religiosos e a intelectualização.

Da unidade à antinomia entre os valores éticos e estéticos

Max Weber identificara que a ética religiosa da salvação não encontrou unicamente um rival na racionalidade intelectualista, mas encontra ainda dois rivais em esferas de caráter “a-racional e anti-racional”: a esfera estética e a erótica e acrescentava: “é com a primeira que a religiosidade mágica se relaciona mais intimamente”¹⁸⁷ (cf. Weber. 1922 [GARS I], p.554). Ou seja, as religiões racionalizadas, que propõem doutrinas teológicas, teodiceias, enfim, respostas intelectuais às dificuldades de um mundo em transição, apresentaram-se em oposição direta às formas anteriores de religiosidade mágica e fetichista. Justamente por esse motivo, interior às formas éticas, verifica-se que a religião, para tornar-se racionalizada, teve de se opor também aos fenômenos estéticos, que se apresentavam diretamente vinculados às formas religiosas mais primitivas, não somente aos cultos orgiásticos e, logo, à esfera erótica, mas também a toda produção artística que se vinculava com cultos e rituais de caráter predominantemente mágico, sejam eles personificados em seus ídolos, representados em ícones, como também por meio de elementos rituais, sua música, mantras, danças, enfim, todos meios mais diretos pelos quais a religiosidade de caráter mágico visava produzir um sentimento de euforia, êxtase ou de transe nos envolvidos. Desse modo, como as expressões da religiosidade de caráter mais mágico eram esteticamente muito mais produtivas, as formas éticas racionais tiveram que se opor a essas formas, caracterizando-

¹⁸⁷ *Mit der ersteren steht die magische Religiosität in intimster Beziehung.*

se como esteticamente destrutivas. Embora aparente ser semelhante ao que Goethe constataria, quando Weber afirmava que “tudo isso fazia da religião desde o tempo mais remoto, uma fonte inesgotável de desenvolvimentos possíveis para a arte”¹⁸⁸, ele indicava que a religião não simplesmente condicionava a arte, mas abria-lhe as portas. Ao reconhecer, por outro lado, que as religiões que tomaram o caminho da racionalização ética tiveram de se contrapor às formas mágicas e conseqüentemente enfrentar, em especial, os meios artísticos pelos quais a religião mágica se exteriorizava nas camadas mais populares, Weber conclui que:

Para a ética religiosa fraternalista, bem como para as de rigorismo apriorístico, a arte como portadora de efeitos mágicos não é somente desvalorizada, como também diretamente suspeita. Temos, por um lado, a sublimação¹⁸⁹ da ética religiosa e a busca por santificação, e por outro lado, o desenvolvimento da legalidade própria [*Eigengesetzlichkeit*] da arte, os quais tendem já por si mesmos e de modo evidente, a uma crescente relação conflituosa. (WEBER. 1922 [GARS I], pp.554-555)¹⁹⁰

Essa antinomia se explica, em linhas gerais, pela tendência mais universal de que “a ética religiosa da fraternidade vive em tensão com a legalidade própria das ações”. Ou seja, que a ética mais revolucionária, como a busca mais autêntica do final da vida de Tolstói, tem de se opor à legalidade própria das ações em sociedade, isto é, aos interesses mais gerais, as necessidades materiais. Para verificarmos a antinomia entre os valores éticos e estéticos, deve-se compreender antes uma antinomia entre a ética e as necessidades racionais das ações alheias a essas formas éticas, tal qual será retomado no capítulo final. Pela leitura de Weber verificamos que esses conflitos e problemas recentes parecem ter já passado por dificuldades tão antigas quanto a própria ética da santificação e da salvação ou mesmo, a concepção monoteísta mais abstrata. Não porque a arte seja por si mesma inimiga da religiosidade, mas por que ela é a expressão das necessidades que entram historicamente, em confronto direto com determinado tipo de religiosidade.

¹⁸⁸ *dies alles machte von jeher die Religion zu einer unerschöpflichen Quelle künstlerischer Entfaltungsmöglichkeiten*

¹⁸⁹ O uso recorrente dessa expressão nos textos de Weber, que ficou muito vinculada à leitura freudiana, deve ser lida e identificada em vista da possibilidade de Max Weber tê-lo retomado de Schopenhauer, sendo que em *O mundo como vontade e representação* esse conceito se aplica especificamente ao problema da morte e a possibilidade de que a arte e a religião nos conduziram para além desse estado problemático, pela negação da vontade. Schopenhauer, reafirmando o conflito com a esfera erótica, condenava a arte sensualista, defendendo de fato a sublimação (no sentido psicanalítico) como ideal.

¹⁹⁰ *Für die religiöse Brüderlichkeitsethik ebenso wie für den apriorischen Rigorismus ist die Kunst als Trägerin magischer Wirkungen nicht nur entwertet, sondern direkt verdächtig. Die Sublimierung der religiösen Ethik und Heilssuche einerseits und die Entfaltung der Eigengesetzlichkeit der Kunst andererseits neigen ja schon auch an sich zur Herausarbeitung eines zunehmenden Spannungsverhältnisses.*

Assim se verifica que a ética que busca princípios de irmandade identifica na arte elementos anti-fraternais, pois todo ideal que propõe *a priori* uma legalidade ética, máximas de dever, coloca-se em conflito com outro tipo de legalidade, alheia a seus valores, assim, o conflito se mostra mais acirrado, na medida em que ambas tratam da mesma carência humana, das mesmas necessidades, oferecendo, entretanto, soluções distintas, segundo valorações práticas rigorosamente contrárias, passando assim a disputar entre si de forma tipicamente antinômica. Em linhas gerais, no que concerne à esfera de valores religiosos, trava-se uma luta entre a ação ética vocacional e a contemplação, o intangível e a forma, o culto à criatura e o culto ao criador.

Toda religiosidade de salvação sublimada olha somente para o sentido e não para a forma, no que seriam coisas e ações relevantes para a santificação. A forma é por ela desvalorizada como acidental, pertencente à criatura, de sentido extraviador. No entanto, pelo lado da arte, uma relação não prejudicial pôde manter-se intacta e logo voltou a ser produzida, na medida em que e sempre que o interesse consciente dos receptores permanecesse ingênuo quanto ao conteúdo do formador, não aderindo à forma como tal [...]. Entretanto o desenvolvimento do intelectualismo e do racionalismo das vidas transmuta essa situação. A arte se constitui, agora, como um cosmos sempre consciente, reconhecendo seus próprios valores como auto-suficientes. Ela assume uma mesma função do que dava seu significado, a salvação intramundana do cotidiano e, sobretudo, da crescente opressão do racionalismo teórico e prático. Entretanto, com essa pretensão, ela se lança em direta concorrência com as religiões de salvação. (WEBER 1921 [GARS I], p.555)¹⁹¹

Assim, a religião que tinha na arte um mero meio de expressão, uma serva de seus valores, parece deparar-se com ela como sua rival, na medida em que a arte passa a ganhar consciência de seu papel libertador. Tão logo, os valores artísticos passam a requerer para si uma independência com relação aos valores religiosos, e propõem seus próprios meios de salvação para o homem, querendo livrá-lo da miséria de sua existência por novas formas de contemplação, por um novo sentimento de sublime. Schopenhauer tratou da sublimação especificamente nesse sentido. O próprio Nietzsche já havia, à sua maneira,

¹⁹¹ *Alle sublimierte Erlösungsreligiosität blickt allein auf den Sinn, nicht auf die Form, der für das Heil relevanten Dinge und Handlungen. Die Form entwertet sich ihr zum Zufälligen, Kreatürlichen, vom Sinn Ablenkenden. Von seiten der Kunst kann zwar das unbefangene Verhältnis gerade dann ungebrochen bleiben oder sich immer wieder herstellen, solange und so oft das bewußte Interesse des Rezipierenden naiv am Inhalt des Geformten, nicht an der Form rein als solcher haftet, [...] Indessen die Entfaltung des Intellektualismus und die Rationalisierung des Lebens verschieben diese Lage. Die Kunst konstituiert sich nun als ein Kosmos immer bewußter erfaßter selbständiger Eigenwerte. Sie übernimmt die Funktion einer, gleichviel wie gedeuteten, innerweltlichen Erlösung: vom Alltag und, vor allem, auch von dem zunehmenden Druck des theoretischen und praktischen Rationalismus. Mit diesem Anspruch aber tritt sie in direkte Konkurrenz zur Erlösungsreligion.*

colocado esse processo em que a arte abandona seu papel meramente alegórico e passa a ser uma busca consciente por reinterpretar e dar um sentido novo à realidade.

Nietzsche considerava inicialmente que “a arte devia antes de tudo e primeiramente, *embelezar* a vida, portanto, fazer com que *nós* mesmos nos tornemos suportáveis para os outros”¹⁹². Em seguida, seu papel já não seria tão somente o de embelezar nossa existência, mas também de “esconder e reinterpretar tudo que é feio, o lado humilhante e assombroso, repugnante que, apesar de tudo, irrompe sempre de novo, surge da natureza humana.”¹⁹³ Assim, de modo muito pertinente Nietzsche fazia notar que na medida em que a arte toma gosto por seus meios e valores próprios, reconhecendo-se agora, a si mesma como “obra de arte”, ela acaba, de maneira infantil, a buscar essa sua finalidade prática como princípio, já não visa mais atender a uma necessidade exterior a ela, não quer mais se sujeitar a responder pelas exigências práticas, como mero meio, mas agora, como um fim nela mesma, acaba “fazendo dela algo rotineiro, a arte começa agora, pelo fim, quer pendurar-se por sua própria cauda, e pensamos que a arte autêntica é a das obras de arte, que a vida deve ser melhorada e transformada a partir dela – nós, os tolos!”¹⁹⁴. (cf. Nietzsche, [MA-II §174] p.129; NW1 p.805).

Sem dúvida, querer melhorar nossa condição pela fantasia artística, parece uma tarefa muito nobre, no entanto, não podemos exigir dela mais do que ela pode oferecer, não podemos preencher nossas carências reais por tais meios, eles parecem suprir momentaneamente a dor excessiva, em seguida, disfarçar a falta de sentido das coisas. A arte parece até mesmo poder atribuir a tudo um sentido diferente, mas, na medida em que passamos a buscar o sentido na própria arte, ou melhor, quando ela mesma passa a possuir um sentido e significado próprio, nos deparamos com a questão: onde nos levou a arte que buscávamos? Conseguimos superar nossa miséria por seus meios? E a resposta evidente: não, a arte só nos levou de volta a ela mesma, se alimentou da miséria humana sempre verificada e renovada, nos levou a um ciclo, pelo qual a arte, destituída de todo sentido, destrói a si mesma.

¹⁹² *Die Kunst soll vor allem und zuerst das Leben verschönern, also uns selber den anderen erträglich*

¹⁹³ *alles Häßliche verbergen oder umdeuten, jenes Peinliche, Schreckliche, Ekelhafte, welches trotz allem Bemühen immer wieder, gemäß der Herkunft der menschlichen Natur, herausbrechen wird*

¹⁹⁴ *Aber gewöhnlich fängt man jetzt die Kunst am Ende an, hängt sich an ihren Schweif und meint, die Kunst der Kunstwerke sei das Eigentliche, von ihr aus solle das Leben verbessert und umgewandelt werden - wir Toren!*

Em síntese, assim que se liberta de seu uso alegórico, a arte passa a competir com a religião. De modo semelhante a Nietzsche, pôde Weber verificar como a arte assume a função da “salvação intra-mundana do cotidiano e, sobretudo, da crescente opressão do racionalismo teórico e prático” (WEBER 1922 [GARS I], p.555)¹⁹⁵. Os termos que Weber emprega apresentam o caso típico de uma antinomia, enquanto oposição da salvação intra-mundana (pela arte) e supra-mundana (pela religião). Desse modo, competem duas formas distintas, a arte, que Weber denominava como uma tentativa de salvação irracional e intra-mundana, em oposição direta à ética racional de orientação supra-mundana. Essa antinomia deve ser lida segundo um fenômeno de progressiva diferenciação, que nasce do próprio racionalismo, a saída do fenômeno uno entre a ética e a estética das religiões de caráter mágico, que se transforma, dando lugar a oposição, a polaridade, pois não era a arte que estaria fadada a desaparecer ou ser banalizada, mas as formas irracionais em geral, diante da petrificação de um mundo racionalizado. É essa forma racionalizada de teodiceia que é exigida por aqueles que compreendem sua vida de forma racional e exigem do sentido para o mundo semelhante característica, pois face ao problema da teodiceia, a solução ética passaria ou a negar o além, ou a criar uma oposição rígida entre o aquém e o além, pois tende a separar a questão fundamental e colocá-la fora dos limites do entendimento humano.

Tratemos agora do paralelo entre a necessidade religiosa e a necessidade artística. Do mesmo modo como vimos, no capítulo anterior, que as exigências éticas e o próprio sentido dado à vida variam conforme certas condições de classes, estamentos, e mesmo, certas ocupações, Nietzsche parecia também designar, em linhas gerais esses diferentes níveis, e tal como vimos, a oposição de diferentes formas de “necessidade religiosa”, nos apresenta, em evidente paralelo, duas formas, ou melhor, dois níveis (*Range*) de “necessidade artística”. Segundo Nietzsche:

O povo tem, provavelmente, algo daquilo que se poderia denominar necessidade artística [*Kunstbedürfnis*], mas é diminuta e se satisfaz a baixo custo. Basta para eles, basicamente, o refugio da arte: isso devemos admitir honestamente. Pondere, apenas a título de exemplo, que melodias e canções têm o justo papel de alegrar os corações e a vida das camadas mais vigorosas, incorruptíveis e mais leais da população, passe a viver entre pastores, montanheses, camponeses, caçadores, soldados, marinheiros e tome para si a resposta. E nas pequenas cidades, dentro das casas que são a sede dos legados da antiga virtude burguesa, não é amada e prestigiada a pior música criada até agora? Quem fala de

¹⁹⁵ *innerweltlichen Erlösung: vom Alltag und, vor allem, auch von dem zunehmenden Druck des theoretischen und praktischen Rationalismus*

necessidades profundas e anseios por arte impreenchíveis, considerando o povo tal *como ele é*, delira ou mente. Seja honesto! Somente entre *homens de exceção* é que existe hoje necessidade de arte de *alto estilo* – porque a arte veio novamente a retroceder, e assim as forças e esperanças humanas se voltam, por sua vez, para outras coisas – (NIETZSCHE 1954 [MA-II], §169 p.117; NW1, p.798)¹⁹⁶

Nietzsche já apresentava o paralelo, no campo da arte, do que Weber constatara no campo religioso. Para Weber, não haveria necessidade religiosa de tipo racional entre as camadas *guerreiras* e *camponesas*, apenas de caráter mágico, estando elas alheias da necessidade de uma ética de orientação racional. Nietzsche se refere basicamente a esses grupos quando designa “pastores, montanheses, camponeses, caçadores, soldados, marinheiros”, como os menos dotados de necessidade artística. Na realidade, o paralelo não se limita a essa diferenciação de camadas sociais, Nietzsche compreende também que a “necessidade artística” mais elevada é resultado da “necessidade religiosa”, que não pode ser suprida nessas classes mais elevadas. Segundo ele “são, em geral, os mais refinados, os mais insatisfeitos” e segue o caso que confirma esse paralelo, evidenciando quem são estes mais necessitados:

Aquele de formação culta, que não se fez livre o bastante para dispensar as consolações da religião, tampouco acha seus óleos suficientemente bem-cheirosos; o meio-nobre que é muito débil para romper com os erros fundamentais de sua vida ou com as tendências nocivas de seu caráter, para uma conversão ou renúncia heroica; o dotado de riquezas, que se acha muito soberbo para ser útil em tarefas modestas, e muito indolente para um trabalho sério e de auto-sacrifício; a senhorita a qual não sabe criar para si um círculo de deveres necessários; a senhora que por muito leviana ou profana, não sabe se está amarrada ao seu casamento; o erudito, o médico, o comerciante, o funcionário que se voltou ao isolamento muito cedo, e nunca mais poderá levar adiante plenamente sua natureza, pois ao se dedicar a seu trabalho o faz de modo eficiente e com um verme no coração; finalmente, todos os artistas incompletos – estes são, de fato, os que possuem autêntica necessidade artística – e o que eles anseiam da arte? Que ela num piscar de olhos afugente por horas o descontentamento, o tédio, a meia-má consciência e, na medida do possível, reinterprete a falha de suas vidas

¹⁹⁶ *Das Volk hat wohl etwas von dem, was man Kunstbedürfnis nennen darf, aber es ist wenig, und wohlfeil zu befriedigen. Im Grunde genügt hierfür der Abfall der Kunst: das soll man ehrlich sich eingestehen. Man erwäge doch nur zum Beispiel, an was für Melodien und Liedern jetzt unsere kraftvollsten, unverdorbensten, treuherzigsten Schichten der Bevölkerung ihre rechte Herzensfreude haben, man lebe unter Hirten, Sennen, Bauern, Jägern, Soldaten, Seeleuten und gebe sich die Antwort. Und wird nicht in der kleinen Stadt, gerade in den Häusern, welche der Sitz altvererbter Bürgertugend sind, jene allerschlechteste Musik geliebt, ja gehätschelt, welche überhaupt jetzt hervorgebracht wird? Wer von tieferm Bedürfnisse, von unausgefülltem Begehren nach Kunst in Beziehung auf das Volk, wie es ist, redet, der faselt oder schwindelt. Seid ehrlich! Nur bei Ausnahme-Menschen gibt es jetzt ein Kunstbedürfnis in hohem Stile - weil die Kunst überhaupt wieder einmal im Rückgange ist und die menschlichen Kräfte und Hoffnungen sich für eine Zeit auf andere Dinge geworfen haben. -*

e de seu caráter como sendo uma grandiosa falha do destino do mundo. (NIETZSCHE 1954 [MA-II], §169 p.118-19; NW1 p.799)¹⁹⁷

Nietzsche visava dar um passo além da constatação de Schopenhauer quanto à sublimação na arte e na religião. Para Nietzsche, toda necessidade artística, realmente relevante, é de fato produto da necessidade religiosa, não é simplesmente a necessidade artística, mas o homem que como artista faz de sua vida, sua “obra de arte”, uma obra sempre incompleta, inacabada, pois é produto de uma época e pertence a uma camada que sofre os dilemas de uma “meia-má consciência” (*halbschlechte Gewissen*), expressão exata do problema que estamos a abordar. Mas, por que meia? Porque não abandonou *completamente* a religião e nem a assume completamente e de forma *consequente*. Sua consciência está cindida, não pode se entregar totalmente a exigências éticas nem tampouco a uma vida completamente alheia dessas exigências e legalidades. Novamente vemos as mesmas camadas designadas por Weber: intelectuais, comerciantes, burocratas, funcionários públicos, profissionais autônomos, são exatamente esses que mais exigem um sentido racional para o mundo e igualmente os que mais se desiludem diante dessa possibilidade. Em muitos detalhes parece que não se trata aqui de uma simples coincidência, esses indivíduos, identificados por Nietzsche e Weber, seguem uma configuração típica de sua época, estavam diante de seus olhos, poderiam possuir, quem sabe, seu nome próprio, e muito provavelmente alguns deles teriam nomes russos. Esse camponês poderia ser de fato um mujique ou mesmo um proprietário e vir a se chamar Liévnin, quem sabe o soldado seja um hussardo, Nicolai Rostov, ambos encaram a vida de modo mais simples e se entregam facilmente ao heroísmo, por outro lado, há dentre os mais necessitados, essa jovem senhora, talvez uma Anna Karenina e este que herdou muitos bens, Myshkin? Não podemos afirmar com certeza; no entanto, em todos esses casos verificamos que são esses os que sofrem dos dilemas mais profundos e típicos,

¹⁹⁷ *der Gebildete, der nicht frei genug geworden ist, um der Tröstungen der Religion entraten zu können, und doch ihre Öle nicht wohlriechend genug findet: der Halbedle, der zu schwach ist, den einen Grundfehler seines Lebens oder den schädlichen Hang seines Charakters zu brechen, durch heroisches Umkehren oder Verzichtleisten: der Reichbegabte, der zu vornehm von sich denkt, um durch bescheidene Tätigkeit zu nützen, und zu träge zur ernsten aufopfernden Arbeit ist: das Mädchen, welches sich keinen genügenden Kreis von Pflichten zu schaffen weiß: die Frau, die durch eine leichtsinnige oder frevelhafte Ehe sich band und nicht genug gebunden weiß: der Gelehrte, Arzt, Kaufmann, Beamte, der zu zeitig in das einzelne eingekehrt und seiner ganzen Natur niemals vollen Lauf gegönnt hat, dafür aber mit einem Wurm im Herzen seine immerhin tüchtige Arbeit tut: endlich alle unvollständigen Künstler - dies sind jetzt die noch wahrhaften Kunstbedürftigen! Und was begehren sie eigentlich von der Kunst? Sie soll ihnen für Stunden und Augenblicke das Unbehagen, die Langeweile, das halbschlechte Gewissen verscheuchen und womöglich den Fehler ihres Lebens und Charakters als Fehler des Welten-Schicksals ins Große umdeuten*

nascidos nesse século que se encontrava claramente dividido entre valores diametralmente opostos e incompatíveis.

Se por um lado verificamos, seguindo a leitura de Weber, que “toda ética racional tem de se voltar contra essa salvação irracional intra-mundana, como um reino de prazeres irresponsáveis e confidencialmente sem amor”¹⁹⁸ isso só se explica porque, por outro lado, a arte faz o que é para Weber, típico de “épocas intelectualistas, em parte, e por necessidades subjetivas”¹⁹⁹, também típicas desses meios, empreender uma alteração das formas, “transformando juízos de valor em juízos de gosto (‘de mau gosto’ no lugar de ‘abominável’), encerrando a discussão em termos inapeláveis”. A arte entra em disputa, efetivamente, nessas camadas intelectualizadas, em meio aos homens cultivados, a uma aristocracia, na qual a religião não consegue criar raízes suficientemente profundas.

Na introdução à *Ética econômica das religiões mundiais* (GARS), Weber revisa as questões que foram apresentadas no capítulo anterior de modo bastante geral, assim reconhece que “pode-se valorar de maneiras distintas os estados de competência religiosas (ou mágicas) que deixaram suas marcas psicológicas em pontos de vista sistemáticos bastante distintos”²⁰⁰. E retoma a distinção, que já foi desenvolvida anteriormente: “classes guerreiras de cavalaria, camponeses, negociantes, intelectuais escolados e letrados, possuem, naturalmente, tendências distintas”²⁰¹, retomando por essas designações o antagonismo mais evidente que já verificamos: “é especialmente entre os dois primeiros e os dois últimos que se assenta a contradição sobremodo importante”²⁰². Essa contradição, no entanto, alterou-se historicamente, de modo que antes para o surgimento das éticas religiosas, “as particularidades das camadas intelectuais eram da maior relevância”²⁰³, contudo, mais recentemente, mudanças profundas nesses meios fizeram com que se tornasse agora “completamente indiferente para o desenvolvimento religioso contemporâneo, se as nossas necessidades intelectuais modernas sentem diante de todas demais sensações, um estado ‘religioso’ como uma

¹⁹⁸ *Gegen diese innerweltliche irrationale Erlösung muß sich jede rationale religiöse Ethik wenden als gegen ein Reich des, von ihr aus gesehen, verantwortungslosen Genießens und: geheimer Lieblosigkeit.*

¹⁹⁹ *intellektualistischen Zeitaltern, infolge teils subjektivistischen Bedürfnisses*

²⁰⁰ *Es lassen sich die verschiedenen religiös (oder magisch) gewerteten Zuständlichkeiten, welche einer Religion ihr psychologisches Gepräge gaben, unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten systematisieren.*

²⁰¹ *Kriegerische Ritterklassen, Bauern, Gewerbetreibende, literarisch geschulte Intellektuelle hatten darin naturgemäß verschiedene Tendenzen*

²⁰² *Und zwar war namentlich der Gegensatz der beiden ersten gegenüber den beiden letzten Schichten überaus wichtig.*

²⁰³ *Vor allem die Eigenart der Intellektuellenschichten war dabei von der größten Tragweite.*

‘vivência’ a ser desfrutada.”²⁰⁴ (cf. Weber 1922 [GARS I], pp.251-52). De fato, a separação de uma legalidade ética e uma científica é algo um tanto recente, tal como verificaremos na segunda parte (quarto capítulo) e essa separação cria dificuldades muito distintas, uma tendência no meio intelectual para que, sem “dispensar as consolações da religião”, se conserve essa necessidade fundamental sempre insatisfeita, pois não se satisfaz com as soluções oferecidas pela religião, não achando “seus óleos suficientemente bem-cheirosos”, seus bálsamos não parecem trazer alívio para o novo estado de carência, sua necessidade religiosa, bem como sua necessidade artística, de mesma origem, parecem oscilar em suas buscas, desorientar sua vida e, principalmente, negar a possibilidade de assumir para si qualquer tipo de comprometimento sério com qualquer um desses valores; acham-se parcialmente religiosos, pois sofrem de uma meia má consciência e são, por outro lado, “artistas incompletos”, tomando sua vida como uma obra inacabada. Se as classes que vivem privilégios assumem a experiência religiosa como um mero passatempo, pois já abriram mão de um compromisso ético sério, do tipo “divida seus bens com os pobres e siga-me”, não se acham, de fato, dispostas a assumir uma postura radical, pois tomam para si as necessidades materiais como suas verdadeiras prioridades e ídolos; assim, também a religião passa, semelhantemente, a prescindir deles. Isso, no entanto, se dá por motivos mais profundos, os quais possuem certas origens intelectual-religiosas bastante específicas.

Verificamos que a necessidade artística de que tratava Nietzsche, não era mais que um fenômeno decorrente da necessidade religiosa, algo específico de certas camadas e grupos mais intelectualizados que abrem mão, apenas parcialmente, das consolações que a religião oferecia. O que permanece misterioso é a constatação de Weber de que também a religiosidade racionalizada acaba se separando dessas camadas intelectuais, não porque os intelectuais abandonem essas questões, ao contrário, elas só se agravam para eles e se tornam mais sintomáticas como necessidade artística. Os dilemas religiosos atingem amplamente essa camada e isso ocorre porque se verifica nos fenômenos da ética religiosa esse efeito que na estética Lukács denominou “antiteodiceia”.

²⁰⁴ *So überaus gleichgültig es für die religiöse Entwicklung der Gegenwart ist, ob unsere modernen Intellektuellen das Bedürfnis empfinden, neben allerlei andern Sensationen auch die eines »religiösen« Zustandes als »Erlebnis« zu genießen.*

A antiteodiceia como limite ético e os efeitos da destruição da forma

Esse diagnóstico mais trágico que provem da arte verificamos, depois de Schopenhauer, em Nietzsche e Lukács, mas, quanto a Weber, este parece se ocupar mais do fenômeno paralelo que a acompanha desde a antiguidade; ele parecia buscar na história universal, elementos mais antigos e igualmente problemáticos. O problema da teodiceia seria para Weber algo muito mais antigo e já recebera, seja pela arte, sabedoria ou pela religião, as mais diferentes respostas. Weber trabalhava com pelo menos três tipos puros de teodiceia:

(1) A teodiceia da predestinação ou eleição, que sugere que a condição do homem, bem como sua condenação não deve ser questionada, uma vez que se encontra no limite racional de atribuir a Deus uma disposição bondosa, sendo mais próxima da concepção antiga de um Deus vingativo e temível.

(2) A dualista, que resguarda a ideia de um Deus infinitamente bondoso, mas não assume as últimas consequências da onipotência divina, admitindo a existência do mal como seu limite e um conflito constante entre os poderes divinos e os poderes infernais ou entre o espírito e a carnalidade. Diferente da primeira, que identifica o mal segundo a própria vontade de Deus, esta, ao contrário, separa o mal existente do seu domínio e atribui a ele uma origem no reino diabólico. É claro que as soluções racionais, a astúcia da razão, acham meios de conciliar a predestinação com um Deus bondoso (pelo menos na maior parte do tempo), bem como uma visão dualista compatível com a onipotência divina, projetando a efetivação do poder divino para um futuro, como é típico da apropriação especificamente protestante da escatologia, característica das diferentes doutrinas do milenismo.

(3) Por fim, esta última, baseada na ideia de que Deus não pode ser medido segundo valores humanos, cujo exemplo mais claro se encontra no livro de Jó, entendendo que seu autor pretendia que o religioso separasse rigorosamente a legalidade humana da legalidade divina, levando-o à conclusão para qual todos os demais tipos de teodiceia caminham, *credo quia absurdum est*. Weber esclarece que o que encontramos efetivamente na realidade são combinações dessas formas puras de lidar com a teodiceia. Ainda assim, cada uma parece corresponder a certos conteúdos específicos. A primeira, embora possua raízes judaicas se encontra de forma mais pura no puritanismo, a segunda,

no zoroastrismo e a terceira, embora de tradição judaica segundo Weber, foi ignorada pelo judaísmo e resgatada pelo cristianismo primitivo e pela doutrina do apóstolo Paulo.

A abordagem de Weber apresenta o problema de um ponto de vista histórico das religiões mundiais, para Weber: “desse modo, o surgimento do problema da teodiceia, presente tanto na literatura egípcia antiga, como em Jó ou em Êsquilo, toma vida, no entanto, se dá em cada caso de forma particular” (WEBER. 1922 [WuG], p.297; MWG I/22-2, p.291)²⁰⁵. Ele destacava a forma bem elaborada da ideia de *karma* ao tratar de problemas desse tipo, a solução mais radical do problema da teodiceia, mas que conduz ao total esvaziamento da concepção de Deus, a negação do além e, logo, a forte tendência à conformação com o estado real. Mas, dentre as diversas tradições que Weber colocava em comparação, o que mais nos interessa é seu conteúdo para o judaísmo e para o cristianismo.

Em vista dos diferentes tipos de teodiceia, verifica-se que o calvinismo encontrou meios de legitimar uma ideia de predestinação para o que pareceria, aos olhos humanos, uma injustiça. Também temos, passo a passo, o caminho para a religiosidade “desencantada”, na ideia de que “a ‘crença na providência’ é a racionalização consequente da adivinhação mágica”²⁰⁶, sendo que através dela o servo encontra meios de verificar se seu Senhor está ou não ao seu lado, se ele faz parte dos planos divinos. Mas esse processo se dá sempre de forma antinômica, a predestinação, embora venha a cumprir o papel da adivinhação mágica, tende, por esse mesmo motivo a “desvalorizá-la por completo”²⁰⁷ (cf. Weber. 1922 [WuG], p.317; 2001 MWG I/22-2, p.297). Para Weber, a transição da religiosidade mágica para as religiões oficiais e racionalizadas só ocorre em vista de valores que se opõem e disputam um lugar diante das necessidades materiais. Esse conflito de valores se dá de modo mais acentuado quando um deles é de caráter racional, como é o caso das religiões da salvação e da ética intramundana e o outro, de caráter irracional, como ocorre tanto na origem mágica das religiões como nos ideais estéticos.

Nesse mesmo processo, devemos identificar certos elementos nas raízes judaicas, que conduziram a ética cristã e a ética moderna a um caminho que multiplica as dificuldades do problema da teodiceia, o que implica consequências éticas específicas, algo análogo ao fenômeno mais amplo que Hegel denominava como uma cisão entre o

²⁰⁵ *Das so entstehende Problem der Theodizee ist in der altägyptischen Literatur wie bei Hiob und bei Aeschylos, nur in jedesmal besonderer Wendung, lebendig.*

²⁰⁶ *Der »Vorsehungsglaube« ist die konsequente Rationalisierung der magischen Divination.*

²⁰⁷ *vollständigsten entwertet.*

aquém e o além. Max Weber colocou essa questão nos seguintes termos: “é, precisamente, porque essa crença não dispõe de *nenhuma* solução para o problema prático da teodiceia, que ela encerra as maiores tensões entre o mundo e Deus, entre ser e dever ser” (idem). É esse o elemento mais importante que a racionalização ética do cristianismo resgatou do judaísmo antigo.

Para Max Weber, mediante a tipificação religiosa chegaríamos à constatação de que as concepções de um Deus onipotente e da predestinação permitiram excluir a possibilidade de um conhecimento pleno dos desígnios divinos e, assim, deslegitimariam a tentativa intelectual de propor uma teodiceia, dado seu sentido oculto ao entendimento humano. Esses elementos, de fato presentes no judaísmo antigo, tornaram-se predominantes nas religiões cristãs adaptadas à visão mais racional do mundo. Também ocorreria na arte algo análogo e, até mesmo, mais radical. Segundo Lukács, “todas as obras de arte autênticas são, no sentido exato da palavra, anti-teodiceias” (LUKÁCS. 1972 [Ästh IV], p.215)²⁰⁸ isso porque, explica Lukács, “a vontade e o pensamento do artista” implicam uma “ruptura com os fundamentos da necessidade religiosa” (LUKÁCS. 1972 [Ästh IV], p.216)²⁰⁹. Um dos casos mais claros, retratado nos fenômenos estéticos de forma consciente encontramos no caso do príncipe Myshkin, que foi abordado no capítulo anterior.

A obra de arte de Holsbein possui o efeito de uma antiteodiceia no espectador. Do ponto de vista de seu criador, ela, entendida como obra de arte, embora viesse a causar esse efeito, não seguia uma intenção consciente, o pintor não tinha esse propósito, para ele valeria a epigrafe de Marx que Lukács empregara em um dos textos de *História e consciência de classe* e novamente na *Estética*: “eles não sabem, mas o fazem”. No caso de Dostoiévski se dá o contrário, seu personagem foi construído e sua relação com a obra de arte foi apresentada conscientemente como antiteodiceia.

A obra de arte, consciente ou inconscientemente, aborda o caráter trágico, o sobrenatural, aquilo que é transcendente, representado como um produto humano e mesmo que o artista busque este ideal, a obra de arte não permite um reflexo do além. Ao contrário, esse além sempre é apresentado como algo que só possui sentido dentro do mundo humano e segundo traços humanos. Assim, mencionando o conteúdo trágico e a

²⁰⁸ *Alle echten Kunstwerke sind im genauen Sinne des Wortes Antiteodizeen.*

²⁰⁹ *Wollen und Denken des Künstlers, ein Bruch mit den Grundlagen des religiösen Bedürfnisses.*

forma meramente humana com que as previsões do oráculo se realizam no *Édipo rei*, Lukács afirmava:

Em tal superação [*Aufhebung*] anímica da falta de um sentido sempre se renuncia à alegação de que para os fatos da vida haveria um sentido [...] para além de uma causalidade objetiva. É, em si, a humanidade que dá sentido à própria vida dos homens: por isso toda poesia autêntica é uma antiteodiceia. (LUKÁCS. 1972 [Ästh IV], p.217)²¹⁰

Essa última consideração de Lukács é a que explica melhor o sentido da antiteodiceia, permitindo-nos verificar seu paralelo com as considerações de Weber. Para Lukács, a conclusão à que chega o intelectual que se depara, como vimos no capítulo anterior, com a impossibilidade de se estabelecer um sentido para o mundo, é a renúncia de que os fatos de sua vida tenham uma causalidade objetiva e ele abre mão de uma explicação racional para o mundo.

Estas [necessidades] se mostram hoje aceitas, como é natural, de forma bastante distinta daquelas dos tempos ideologicamente dominados pela religião. Elas são iguais às de outrora, no entanto, requerem pela falta de sentido no aquém, o cumprimento de um sentido no além, e desse modo desejam ver nessa vida sem sentido no aquém, o prolongar-se de sua significação postergada no além. O paradoxo da necessidade religiosa contemporânea se agrava pelo fato de que em muitos casos – seja consciente ou inconscientemente – esse para além é o nada. (LUKÁCS. 1972 [Ästh IV], p.200)²¹¹

No caso mais grave, tanto para o intelectual que se torna em parte cético, como para aqueles que tiveram pela experiência artística, se deparado com a constatação de que o mundo não possui sentido no além, vale a constatação de que esse além passa a ser esvaziado de sentido, consequência que Weber já observara na doutrina do carma. Por outro lado, a tentativa de salvar esse além só poderia se dar pela separação rigorosa entre ele e as causas objetivas da vida.

Temos, no quadro geral ético, algo semelhante ao ímpeto camoniano frente ao temor de se defrontar com o limite desconhecido dos oceanos, segundo a suposição de um abismo geográfico. Também o homem moderno de formação intelectual, caso se

²¹⁰ [...] *eine solche seelische Aufhebung der Sinnlosigkeit von objektiven Lebensstatsachen weist stets den Anspruch ab, [...] objektive Kausalität zu erblicken. Die Menschheit selbst ist es, die dem eigenen Leben der Menschen einen Sinn verleiht: darin ist jede echte Dichtung eine Antitheodizee.*

²¹¹ *Diese nehmen heute natürlich sehr oft ganz andere Formen an, als in ideologisch von der Religionen beherrsch Perioden. Sie gleichen ihnen aber trotzdem darin, dass sie als Erfüllung einer diesseitigen Sinnlosigkeit eine jenseitige Sinnhaftigkeit fordern, und deshalb das diesseitige sinnlose Leben durch ein jenseitig sinnhaftes verlängert zu sehen wünschen. Die Paradoxie des gegenwärtigen religiösen Bedürfnisses spitzt sich darin zu, dass dieses Jenseits in vielen Fällen – für den Beteiligten Bewusst oder unbewusst – das Nichts ist.*

aventure em qualquer busca ético-religiosa, conserva consigo o temor, o receio de que cedo ou tarde vai se deparar com um abismo ético, seja na forma do vazio da existência, a morte sem sentido, ou a morte de deus, enfim, tudo que coloca toda a vida como vã. Esse tipo de constatação requer o teor exato daquela metáfora de Lukács do *Grand Hotel Abgrund*, em sua constatação sobre o nihilismo, que é apresentada em relação às manifestações artísticas derivadas do mesmo “paradoxo da necessidade religiosa”, essa estranha tendência a contemplar o abismo, ou o nada. Essa situação, que é fruto das transformações éticas, mostra-se análoga ao quadro geral da “destruição da razão”, que, agora, na esfera artística, manifesta-se segundo a “destruição da forma”.

A sujeição da arte contemporânea aos princípios determinados pela nova necessidade religiosa tem um caráter muito mais espontâneo, sem orientação. A natureza amorfa e sem perfil da atual necessidade religiosa apoia na arte todas as suas tendências à destruição das formas estéticas. (LUKÁCS. 1967 [Äst IV], p.254)

O que é surpreendente é que esse paralelo entre a destruição da razão e a destruição da forma se apresente, no seu conteúdo ético-estético, não como “irracionalismo filosófico”, como seria o caso, seguindo as leituras mais frequentes e às vezes superficiais de *Destruição da Razão* [ZdV]. Ao contrário, o elemento constitutivo da crise moderna apresenta-se segundo o aprisionamento técnico *racionalista*, reiterando sua influência weberiana²¹² na interpretação da modernidade. Essa é a conclusão que Lukács buscou expressar, indo além do que Weber afirmava, ou poderia afirmar. Ainda assim, é possível

²¹²Apesar de Lukács haver, em *A Destruição da razão* [ZdV], acusado Weber de irracionalismo, ele próprio reproduziu na *Estética* uma consideração negativa sobre a racionalidade análoga à de Max Weber. O que sugere que aquilo que Lukács denominava “irracionalismo” em Weber não diz respeito a essas constatações éticas, mas a um princípio teórico. Trata-se de uma questão confusa, de certo modo, o caráter irracionalista de Weber e de Windelband refere-se ao princípio do *Hiatus irrationalis*, segundo o conceito de Fichte, isto é evidente desde o início da obra, mas em outros momentos Lukács faz menção ao irracionalismo em Weber como uma fonte metafísica histórica que não se apresenta de maneira explícita, o que se refere a não aceitação da solução dialética para esse ataque a razão na história. Uma das grandes falhas na interessante interpretação de Rockmore consiste em não diferenciar essas nuances, reduzindo todas à ideia de antinomia do pensamento burguês, quando na verdade elas apresentam-se com relativa independência em relação a uma forma de consciência específica. O irracionalismo de Fichte, por exemplo, foi interpretado por Lukács como algo próximo ao aristocratismo da salvação de Weber, um aristocratismo da razão, a sociologia burguesa, ao contrário, ao universalizar o problema do *hiatus irrationalis* acaba por generalizar um problema específico da consciência burguesa, que é bem diferente da ideia de intuição em Fichte e da própria projeção por sobre o hiato da razão, uma postura reacionária e um veto a razão apenas do homem comum, que só será generalizado na época em que só predomina a consciência burguesa. O limite da ideia de antinomia dos escritos de Lukács da década de vinte, consistia justamente em universalizar por uma forma específica de consciência, as contradições de que partia, a exemplo das antinomias de Kant, mas já nessa época Lukács reconhecia o problema de que essa consciência histórica modifica-se permanentemente e nunca fornece, de fato, uma forma antinômica constante.

identificar em Weber os elementos dessa antiteodiceia conduzida pela racionalização rumo à destruição das formas e é isso que verificaremos adiante.

Identificamos que para Weber o problema da teodiceia acaba se caracterizando na modernidade como um problema que não tem mais legitimidade. Também foi possível identificarmos que a racionalização encontra nas formas estéticas um conflito, verificaremos agora como surge, desse conflito, a tendência a depreciar a forma.

Para Weber, a forma se mostra inimiga da ética racional, da religiosidade mais intelectualizada, que busca formular algum tipo de teodiceia, mas, por outro lado, também dentre as religiões de orientação irracional, as que possuem um caráter histórico e buscam a contemplação mística pelo estado de transe, se trava um conflito muito semelhante com a forma, segundo Weber “a oposição mais intrincada se deu sobretudo com a arte, como pragma [*Pragma*] de contradições internas”²¹³ e essa contradição interna pode ser reconhecida tanto “no ascetismo ativo como na virada mística”²¹⁴(cf. Weber. 1922 [GARS I], p.556), ambos os tipos de orientação religiosa, que Weber retoma de Troeltsch²¹⁵, travam conflitos com a forma por razões especificamente internas:

Sobretudo em contraste com a ‘validez universal’ da norma ética [a conduta artística] por sua fuga da necessidade de um posicionamento ético racional, representa para a religião de salvação uma forma de profunda convicção anti-fraternal. Mesmo do outro lado, aos olhos do criador artístico, bem como do receptor da comoção estética, a norma ética, como tal, poderá facilmente parecer-se como violação do que seria para eles a criação mais autêntica e mais pessoal. Ainda na forma mais irracional do comportamento religioso, a vivência mística, sendo na sua essência mais íntima, não só alheia à forma, incompatível e inexprimível pela forma, mas também, hostil à forma, porque ela crê, exatamente que pelo sentimento de desfazer todas as formas, ela poderia desejar conduzir-se ao todo-uno, o qual se encontra para além de toda espécie de condicionamento e de formalismo. Assim, para ela a indubitável familiaridade psicológica entre a comoção artística e a religiosa só poderia fazê-la verificar um sintoma de seu caráter diabólico. A música precisamente por ser a ‘mais interior’ das artes, é apta a parecer [...] um substituto irresponsável da experiência religiosa primordial, por sua legalidade própria, como dissimulação do reino que não vive em nosso interior [...] a arte passa então a ser um poder concorrente, enquanto ‘divinização da criatura’, ilusão enganadora; a imagem e semelhança das coisas religiosas torna-se puramente e por si mesmo, blasfêmia. (WEBER. 1922 [GARS I], pp.555-56)²¹⁶

²¹³Am sprödesten blieb gegenüber der Kunst, aus dem Pragma des inneren Gegensatzes heraus.

²¹⁴aktiv asketischen wie in ihrer mystischen Wendung

²¹⁵Não sem modificá-las, como veremos na segunda parte.

²¹⁶Gegenüber der »Allgemeingültigkeit« der ethischen Norm, [...] kann diese Flucht vor der Notwendigkeit rationaler ethischer Stellungnahme sich der Erlösungsreligion sehr wohl als eine tiefste Form unbrüderlicher Gesinnung darstellen. Dem künstlerisch Schaffenden aber wie dem ästhetisch erregten

Max Weber expõe nesse trecho os elementos que dão todo sentido ao trecho de Dostoiévski, não somente “aos olhos do criador artístico”, mas também “do receptor da comoção estética”, Myshkin, o ato de representar as coisas religiosas e, em seguida, o ato, por si mesmo, de criar representações e imagens, a “criação mais autêntica” como criação humana, expressa pura e simplesmente os meios invertidos e hostis aos valores religiosos.

Nos termos apresentados acima, verifica-se a contradição interna entre a salvação pela arte e a salvação pela religião, uma só pode professar a forma, a outra é hostil à forma. Ainda que de modo pouco explícito, a frase final desse trecho indica claramente o sentido herege da “divinização da criatura”, trata-se simplesmente de uma inversão. A religião coloca o homem como criado à imagem e semelhança de Deus, a arte, por sua vez, ao retratar esse Deus, torna patente a efetivação do contrário, do inverso, na medida em que esse passa a ser representado pelo artista como “imagem e semelhança” do homem, logo “a imagem e semelhança [*Bildnis und Gleichnis*] das coisas religiosas torna-se puramente e por si mesmo, blasfêmia”. Quando Weber expressa essa consideração nos seguintes termos: “a imagem e semelhança das coisas religiosas”, estava justamente se referindo ao fato de que a arte passa a professar que o homem fez Deus a partir de sua imagem. A religião apresenta um Deus e o homem como sua obra, a arte apresenta o contrário: eis o homem, o artista, o criador e eis sua obra, a religião.

Assim que é substituída por uma transcendência contraposta ao mundo ao qual dá forma, se rompe a determinação estética das obras, com a única diferença de que essa transcendência, vista por seu conteúdo, não representa um para além do real, senão uma situação terrena; e tampouco tem a tese transcendente neste caso um caráter irracional e niilista, mas de natureza prática e racional. (LUKÁCS. 1967 [Äst IV], p.231)

Essa forma racional permitiu a Max Weber interpretar, na modernidade um processo encadeado, uma evolução segundo a racionalização e o desenvolvimento intelectual e constatar que a arte e a ciência, embora se representem, aparentemente, como

Rezipierenden andererseits wird die ethische Norm als solche leicht als Vergewaltigung des eigentlich Schöpferischen und Persönlichsten erscheinen können. Die irrationalste Form des religiösen Sichverhaltens aber, das mystische Erlebnis, ist in seinem innersten Wesen nicht nur formfremd, unformbar und unaussagbar, sondern formfeindlich, weil es gerade im Gefühl der Sprengung aller Formen das Eingehen in das jenseits jeder Art von Bedingtheit und Formung liegende All-Eine erhoffen zu können glaubt. Ihm kann die unzweifelhafte psychologische Verwandtschaft der künstlerischen mit der religiösen Erschütterung nur ein Symptom des diabolischen Charakters jener bedeuten. Gerade die Musik, die »innerlichste« der Künste, [...] als eine durch die Eigengesetzlichkeit eines nicht im Innern lebenden Reiches vorgetäuschte, verantwortungslose Surrogatform des ersten religiösen Erlebens zu erscheinen [...] Die Kunst wird dann »Kreaturvergötterung«, konkurrierende Macht und täuschendes Blendwerk, das Bildnis und Gleichnis religiöser Dinge rein als solches Blasphemie.

autônomas, só passaram a se caracterizar assim por terem sido condicionadas fora da esfera religiosa e isso não se dá sem um conflito interno, uma cisão. Ao se separar da religião, tanto a ciência como a arte passam a questionar sobre a possibilidade de seu próprio sentido. Representar as coisas religiosas, ser um meio para a experiência com as divindades era para a arte uma tarefa muito digna, mas quando a evolução religiosa e estética se voltam contra essas práticas, ela não só coloca a religiosidade mágica e a superstição sob suspeita, coloca também a arte como rival e inimiga da religião. A arte parece perder então, não só sua orientação, seu ideais, mas tudo aquilo que lhe dava unidade. A arte passa a se desfazer, a forma passa a se fragmentar, não só porque perde seu significado mais elevado, passando a possuir um sentido banal e sem valor, mas porque a forma é destruída pela mesma racionalização e intelectualização que destituiu o mundo da magia. A racionalização, que inicialmente liberta o conhecimento real da magia, produz também um engessamento do espírito; o domínio técnico crescente que criou infinitas possibilidades à disposição da vontade criadora, causou também o empobrecimento da forma. Por essas constatações, Weber reconheceu os paradoxos da vida moderna segundo sua forma mais aguda, mas se furtava a produzir, a partir dessa constatação, uma valorização desse mundo sem sentido, como condenado, seja eticamente ou esteticamente. Quando, no primeiro capítulo, foi sugerida a opinião sobre a sociologia como “ciência condenada”, suspeitava-se que Weber simpatizava com esse diagnóstico, mas que não podia expressá-los do ponto de vista histórico causal. Lukács, por estar escrevendo uma obra, não de história da arte, mas de estética, tal como ele explica no início da obra, não se viu obrigado a abrir mão dessa tarefa e assume uma posição valorativa que nos permite compreender as linhas gerais dos fenômenos éticos e estéticos que Max Weber de fato abordara, embora sem essa finalidade valorativa.

Interpretando o problema da teodiceia, segundo o desenvolvimento intelectual moderno, Weber chega à conclusão que apresenta um paralelo exato com a concepção estética de Lukács de uma antiteodiceia:

Acabou por não restar nenhuma alternativa senão chegar àquela conclusão que o livro de Jó já estava por conceber ao transformar a crença na onipotência e no criador: há que colocar esse deus todopoderoso para além de todas as exigências éticas de suas criaturas, há que considerar seus propósitos como sendo de tal modo ocultos ao entendimento humano, sua onipotência absoluta sobre as criaturas como tão ilimitada, que sua aplicação aos padrões éticos das criaturas se mostra tão impossível, que logo, o problema da teodiceia,

definitivamente, não teria lugar como tal. (WEBER. 1922 [WuG], p.299; 2001 MWG I/22-1, p.296)²¹⁷

Essa seria uma conclusão do livro de Jó, não é isso uma antiteodiceia? É claro que Weber não deu a ela esse nome, mas a conclusão de que ela não representa mais uma questão válida, que seria um problema falso ou inacessível ao entendimento humano, ou mesmo, incoerente, é o sinal de que o compromisso com uma explicação racional para o sentido do mundo atingiu seu limite, a razão pertence ao mundo e ao homem, não envolva Deus nesses assuntos, uma solução antiga, mas esquecida. Segundo Weber ela só foi efetivamente resgatada e levada ao extremo, após o protestantismo. Como se verá na segunda parte, as origens da ética moderna intramundana seguem essa conclusão, seja consciente ou inconscientemente, ela conduz a encarar o mundo de forma mais consequente, rejeita não só a solução mística, mas a contemplação tanto religiosa como estética e promove o tipo de ética especificamente moderno, com origem na ascese intramundana, a ética da profissão e da vocação de que trataremos na segunda parte. Quando, nos fenômenos estéticos, a arte se torna tragicamente uma anti-teodiceia, parecendo nos fornecer tal visão do abismo ético real, ou ela o faz de forma consciente, sem permitir qualquer solução, ou se ilude de que poderia haver uma solução por meios estéticos; de todo modo, cedo ou tarde, acabara recaindo, ou na forma niilista de contemplar o vazio de nossa existência, ou no desespero que poderia conduzir inclusive à exaltação do auto-sacrifício.

As considerações de Lukács demonstram, na estética, o paralelo desse fenômeno ético, a arte como antiteodiceia, a destruição da forma. Mas esse estado em que a forma é destruída, em que a ética recai em um estado paradoxal, parece resultar no pior dos casos. Se retornarmos à metáfora inicial de Marx, das flores e das cadeias, verificamos que ele nos alertava de que “a crítica arrancou as flores imaginárias das cadeias, *não* para que o homem as suporte sem fantasia ou sem consolo”, mas para nos livrarmos dessas cadeias opressoras. Porém, tanto a consciência ética moderna como a consciência artística

²¹⁷ *Es blieb dann letztlich nichts übrig, als jene Folgerung, in welche der Allmacht- und Schöpferglaube schon bei Hiob umzuschlagen im Begriff steht: diesen allmächtigen Gott jenseits aller ethischen Ansprüche seiner Kreaturen zu stellen, seine Ratschläge für derart jedem menschlichen Begreifen verborgen, seine absolute Allmacht über seine Geschöpfe als so schrankenlos und also die Anwendung des Maßstabs kreatürlicher Gerechtigkeit auf sein Tun für so unmöglich anzusehen, daß das Problem der Theodizee als solches überhaupt fortfiel.*

verificam, contraditoriamente, esse pior resultado possível, a religião não nos salvará²¹⁸, a arte não salvará, as flores foram arrancadas e continuamos aprisionados.

Ao aplicar essas considerações de Weber ao campo da estética, Lukács indica que a interpretação de Weber pareceria concluir, quanto ao futuro que nos aguarda, esse em que a arte e a religião já mal conseguem encobrir os grilhões, que estaríamos obrigados, assim, a suportá-los sem fantasia ou consolo. Essa interpretação, que parece coerente com os pressupostos valorativos de Weber, não é de modo algum um ideal, nem muito menos requer uma dignidade imanente, tampouco mostra como algo desejável, o ato de contentar-se em contemplar o vazio de uma realidade humana desencantada, como se houvesse algo para nos contentar, ou nos confortar nesse vazio. Para Weber não se tratava, entretanto, de um dever ser ou de uma proposta, mas apenas uma constatação, um diagnóstico de que na arte ocorreu o mesmo que na ética, na medida em que ela alcançou uma visão clara da sua decadência, atingiu o teor daquela metáfora do *Grand Hotel Abgrund*, do abismo, que verificamos na *Estética* de Lukács nos seguintes termos: “enquanto na vida do indivíduo, e ainda mais nas massas, se produz uma comoção real, esses seres humanos se encontram literalmente diante do nada, à beira de um abismo intelectual e moral.” Por se tratar então de um paradoxo, a *Estética* de Lukács termina citando um trecho de Goethe não menos paradoxal:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.²¹⁹

²¹⁸ É necessário destacar que a ideia de que a salvação não depende da religiosidade, dos rituais e símbolos, é uma conclusão que surge com o protestantismo e passa a ser requerida, hoje, pelo cristianismo em geral.

²¹⁹ “*Quem possui ciência e arte, / Tem também religião; / Quem nenhuma delas possui, / Que tenha religião.*”

PARTE II – Ética

Capítulo 4: Sobre a fundamentação kantiana da teoria dos valores de Max Weber: A antinomia da ética da convicção e da responsabilidade

Portanto, a lei da vontade pura, que é livre, coloca-se em uma esfera totalmente diferente da empírica (KANT. [KpV] 1994, p.145)²²⁰

O capítulo anterior terminou com os mesmos dizeres que encerram a Estética de Lukács. Esse trecho paradoxal de Goethe nos sugere que tal necessidade religiosa é algo universal, pertence tanto àqueles que se acham alheios ao desenvolvimento da arte e da ciência, como ao homem moderno de formação cultural. No entanto, a afirmativa de que “aquele que possui ciência e arte, tem também religião”, fica aberto a interpretações diferentes, segundo opiniões distintas: seria a arte ou a ciência que pressuporiam uma fase anterior e necessária, em que possuíamos apenas a religião, sendo esta um caminho prévio e necessário para elas; ou ainda, seria a própria arte e a ciência que se tornariam para nós uma nova religião ou, ainda, seu substituto. De fato, até hoje, a religião nunca se tornou dispensável, para Weber o problema da teodiceia, sendo válido em todo o mundo e em diferentes épocas, parece possuir o mesmo sentido que Lukács atribuía à necessidade religiosa. Lida pelos versos de Goethe, ela parece ser universal, existiu na época mais remota e continua a existir para o homem moderno de formação cultural. Ela persiste mesmo quando alguns a consideram como já superada e apesar de haverem criado substitutos para ela. Para Weber, certos problemas parecem possuir tal alcance universal, no entanto, as soluções dadas para eles variam e parecem sempre limitadas, seja interiormente, por possuírem origem em sofismas e contradições da própria razão humana, como exteriormente, por estarem ameaçadas por poderes predominantes e sempre renovados, vinculados às necessidades materiais.

György Lukács em um artigo de 1938, *Marx e o problema da decadência ideológica*, tomou como exemplo, especificamente, as questões que aqui já abordamos segundo sua herança idealista e apresentou Max Weber nos seguintes termos: “Weber era economista, sociólogo, historiador, filósofo e político. Em todos esses campos tinha à sua

²²⁰ *Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre, als die empirische.*

disposição profundos conhecimentos, muito superiores à média e, além disso, se sentia à vontade em todos os campos da arte e da sua história”; mas quando se tratava de reunir esses saberes dentro de uma compreensão histórica totalizante, Lukács dava indicativo de uma falha, apresentando os aspectos que se opunham à síntese dessa multiplicidade de conhecimentos. Por fim, conclui que “não obstante, inexistia nele [Weber] qualquer sombra de um verdadeiro universalismo” (cf. Lukács. 2010, p.63; 1952, 126).

Para Lukács, essa falha se devia a um motivo que pode ser resumido do seguinte modo: mesmo que Weber reunisse um amplo conhecimento de todas essas áreas fundamentais para a compreensão da história em sua totalidade, “o simples fato de que um único homem possuísse todas elas não significa que fosse possível relacioná-las dialeticamente entre si e chegar assim à descoberta de reais conexões do desenvolvimento humano.” (LUKÁCS. 2010, p.65; 1952, 127). Nesse trecho, Lukács adianta uma caracterização geral de Weber, que ele enunciaria novamente, dez anos depois, em *A destruição da razão*: tratava-se do fato de esse problema fundamental, com o qual Weber deparou-se, ser decorrente de um posicionamento teórico específico, o qual recusaria o método dialético como solução para os problemas teóricos das ciências históricas. Por outro lado, apesar do que Lukács sugeria, podemos identificar certos traços dialéticos no pensamento de Weber (cf. será apresentado no capítulo final), contudo, ao que parece, essas tentativas não corresponderiam exatamente à solução que Lukács dispunha como verdadeira.

Lukács, nessa época, parecia estar perplexo pela maneira como Weber conseguiu conciliar todos esses campos do conhecimento histórico, sem, no entanto, produzir um universalismo que ele denominava “verdadeiro”. É claro que os textos de Weber tinham, em vários aspectos, uma expressão universalista manifesta; a própria expressão de uma investigação sobre “a ética econômica das religiões mundiais” não poderia ser entendida senão como uma forma de reunir, sistematicamente, ética religiosa e as condições de desenvolvimento econômico no ocidente em contraste com o oriente, a qual Wolfgang Mommsen soube classificar, muito corretamente, segundo um aspecto universal fundamental no pensamento de Weber. No entanto, Lukács se opõe ao reconhecimento da legitimidade dessa forma universal, pois não estaria seguindo os critérios, ou melhor, as exigências requeridas para uma abordagem desse tipo. Foi esse motivo que o fez julgar que inexistia no pensamento de Weber um “verdadeiro universalismo”.

Poderíamos tomar a liberdade de complementar o que Lukács queria dizer, para ele Weber propunha apenas um “aparente universalismo”, mas que, no entanto, de acordo

com a separação teórica entre os tipos puros (ou ideais) e a realidade, também esse aparente universalismo estaria separado da realidade. Apesar desse limite estabelecido em consequência de seu princípio teórico, todos os elementos, identificados segundo a oposição das tipologias poderiam representar para Weber, enquanto valores contraditórios um aspecto, de fato, universal. Nesse caso, eles seriam apenas universais enquanto *problemas*, isto é, na forma de conflitos de valores e de antinomias universais da razão, de modo que sua universalidade sempre se limitaria, especificamente, aos aspectos teóricos negativos, seja a disposição interna dos valores ou os limites da própria razão. Eles seriam universais unicamente pelo fato de que se fundamentam na constatação de que tais antinomias não possuem solução.

Conhecendo o que Lukács entendia por dialética e como ele propunha uma conjunção entre o desenvolvimento histórico e a compreensão dos fenômenos históricos totalizantes, isto é, segundo uma correspondência direta entre teoria e prática, poderíamos também supor qual seria a falha que Lukács atribuía ao pensamento de Weber em abordar propriamente o desenvolvimento histórico em sua totalidade. Se seguirmos a argumentação de Lukács, nos deparamos com a seguinte questão: embora Weber tenha buscado relacionar essas diferentes áreas do conhecimento dentro de uma compreensão histórica e tenha buscado realizar “pela ‘síntese’ – acrítica [*kritiklos*] – necessária dessa sociologia com essa economia e com essa historiografia, exigindo que a divisão do trabalho das ciências permanecesse separada, ao menos, em sua cabeça” (LUKÁCS. 1954, p.127)²²¹, logo concluímos que, embora Weber estivesse voltado para a tarefa correta: a síntese universal desses fenômenos distintos, contudo, ao unir os elementos históricos que a divisão do trabalho científico buscou e busca progressivamente dissociar, ele se depararia com diferentes limites para a possibilidade de compreensão histórica plena. Para Lukács ao superarmos tais limites, a consciência histórica desses fenômenos como um todo nos conduziria a uma consciência crítica e transformadora, mas no caso de Weber falharia, exatamente em produzir uma síntese e logo, em assumir um papel crítico nesse sentido.

Eis o que ocorreria, ao se deparar com essa dificuldade de abordar os diferentes fenômenos segundo seus respectivos campos, enquanto totalidades que possuem apenas validade segundo sua própria legalidade: Weber acabaria reconhecendo junto a essa

²²¹ *aber diese Soziologie mit dieser Ökonomie und dieser Geschichtsschreibung - kritiklos - zur 'Synthese' brachte, so war es notwendig, dass die arbeitsteilige Trennung dieser Wissenschaften auch in seinem Kopfe erhalten bleib.*

disposição, o fato de existirem nesses diferentes valores, diferentes legalidades. Em cada uma delas se dariam mundos distintos, os quais impossibilitariam a compreensão do todo como dotado de sentido e conduziria a separação de campos de estudo segundo suas respectivas interpretações, isto é, referentes aos valores específicos de cada área. Assim, para Lukács, o fato de Weber haver se deparado com limites e problemas que seriam, a princípio, sem solução, se mostrava como consequência, não universal, mas histórica desse limite da divisão e especialização do trabalho científico e investigativo.

Esse problema seria decorrente do simples fato de Weber não adotar o método dialético, a única maneira, segundo Lukács, de formular a síntese verdadeira desses diferentes domínios e que conduziria ao universalismo “verdadeiro”. No entanto, sendo esses diversos campos unidos por um método que opera por tipos puros e tipos ideais, Weber jamais conseguiria romper com a separação rígida desses domínios, segundo os pressupostos científicos da especialização, os quais fragmentam o conhecimento da história desses fenômenos, que sendo essencialmente dialéticos, produzem a ilusão dessa totalidade ser, por princípio, incompreensível de um ponto de vista teórico causal, estando supostamente dividida em valores inconciliáveis, tal como Weber diagnosticava mediante sua compreensão de um politeísmo de valores e forças impessoais.

No entanto, o que parece ser discutível nesse diagnóstico é o fato de que Weber seria um cientista da especialização²²², pois se podemos verificar que ele nunca se limitou a uma área específica (economia, arte, ciência, religião etc.), embora ele reconhecesse a existência desses campos, o fato de ele não ter limitado sua investigação a apenas um desses campos parece indicar algo contraditório nessa constatação. Justamente por isso, Lukács se perguntava, por que Weber chegou tão perto de assumir uma abordagem dialética e abriu mão dessa solução? Por que se furtou a empregar tal método quando quis produzir uma síntese crítica desses fenômenos diversos? E, nesse sentido, propôs uma explicação muito interessante. Após verificar em Weber um competente sociólogo, historiador e economista, recorda-se de que talvez esquecera de outra área não menos fundamental, o fato de ser ele também um filósofo.²²³ Ele acrescenta então o fato de

²²² A própria elaboração e as alterações na “divisão do trabalho” dos capítulos de *Economia e Sociedade* dão indícios desse fato. A princípio suas partes seriam delegadas a especialistas de cada área, mas aos poucos, insatisfeito com a capacidade limitada desses especialistas, o próprio Weber foi assumindo a autoria desses capítulos, ao ponto de não poder concluir a ampla maioria deles.

²²³ Quando Jaspers declarou numa homenagem, após os últimos dias de Weber, que ele foi um filósofo, isso provocou na época considerável polêmica, embora esse rótulo dependa da maneira como o próprio Jaspers entendia essa postura reflexiva de Weber e não deveria ter causado o incômodo que causou naqueles

Weber, tal como foi dito anteriormente, pressupor em sua interpretação e compreensão filosófica dos valores, uma teoria dos valores²²⁴.

Mas esta tendência à ausência de crítica é particularmente reforçada, em Weber, por ele ser também filósofo. Como filósofo e seguidor do neokantismo, ele aprendeu a justificar pela filosofia precisamente essa separação e esse isolamento metódico; a filosofia ‘aprofundava’ nele a convicção de que, neste caso, estava-se diante de uma ‘estrutura eterna’ do intelecto humano. [...] A filosofia neokantiana ensinou ainda outra coisa a Weber, ou seja, a fundamental ausência de relações entre pensamento e ação, entre teoria e práxis [...] um completo relativismo: a igualdade formal de todos os fenômenos sociais, a íntima equivalência de todas as formas históricas. A doutrina weberiana da ciência, de modo coerente com o espírito do neokantismo, exige uma absoluta suspensão do julgamento teórico em face dos fenômenos da sociedade e da história. (LUKÁCS. 2010, p.65)

Em linhas gerais, Lukács fez uma consideração muito apropriada do pensamento de Weber, reconhecia a existência de certos limites neokantianos para a compreensão e o problema dos juízos práticos. Mas, se lermos de forma mais detalhista, parece haver uma expressão inadequada nesse trecho, quando Lukács fala da “ausência de crítica” e quando sugere a existência de um “completo relativismo” no pensamento de Weber. Poderia ser demonstrado, muito facilmente, como essa classificação é rigorosamente inadequada e de fato Lukács, na sua consideração sobre a sociologia de Weber presente em *A destruição da razão*, corrige-se a esse respeito, indicando com mais propriedade que “Weber se defende reiteradamente contra as acusações de relativismo”²²⁵, ainda assim e apesar de haver se corrigido nesse diagnóstico impreciso, continuava a considerar que a falha de Weber estaria ligada ao fato de Weber considerar “seu método agnóstico-formalista como o único que seria científico”²²⁶, sendo que os princípios teóricos e a fundamentação kantiana desse método, como limite formal do não-conhecimento, impossibilitava-o de superar os limites da ciência burguesa, pois ele não poderia “introduzir na sociologia, nada que não fosse demonstrável de modo exato. A sociologia poderia apenas dispor de opiniões [*Meinung*] voltadas para uma crítica técnica”²²⁷ (cf. Lukács. 1962 [ZdV III],

que se consideravam os verdadeiros filósofos de então, como era o caso de Rickert. Tanto Jaspers por colocar a reflexão filosófica diante de questões existenciais, como também Lukács por colocar essa reflexão diante de questões históricas, acabariam concordando com o fato de que Weber, indo além da tarefa do sociólogo e do historiador, poderia ser considerado ainda um filósofo.

²²⁴ Foi Wolfgang Schluchter quem empregou com mais frequência esse pressuposto de que Weber disporia de uma “teoria dos valores”, o que nem sempre se apresenta com clareza, mas que fundamentaria tanto suas concepções teóricas como suas disposições tipológicas.

²²⁵ *Weber wehrt sich wiederholt gegen den Vorwurf des Relativismus.*

²²⁶ *Seine agnostizistisch-formalistische Methode für die einzig wissenschaftliche.*

²²⁷ *Da sie nichts nicht exakt Beweisbares in die Soziologie einzuführen gestattet. Die Soziologie kann seiner Meinung nach nur eine technische Kritik geben.*

p.65). Nesse escrito, Lukács parece ser mais certo e exato, corrige a constatação de que o pensamento de Weber não era crítico, ou que seria relativista. Weber foi muito claro em se opor à aparência enganosa e perigosa de supor um relativismo como consequência teórica, pois considerar a possibilidade de uma relativização seria o mesmo que ignorar o conflito interminável entre valores que, de fato, caracteriza a modernidade. Nesse trecho, Lukács se corrige, tanto ao explicar que Weber se posicionava contra o relativismo, como em indicar que Weber defendia, ao seu modo, um posicionamento crítico. E afirma que esses pressupostos críticos acabariam por se restringir, no caso de uma investigação científica, a um único uso crítico válido: a crítica técnica e demonstrável, tal como explicava Lukács corretamente, dada mediante os meios para determinados fins.

No entanto, contrasta com esse diagnóstico outro fato, embora ele restringisse o uso crítico à constatação técnica, Weber também considerava a discussão dos fins como a mais fundamental e a crítica técnica dos meios seria para ele algo trivial, embora especificamente científico. O que Lukács não salientou é que Weber não opunha limites à crítica em geral, mas especificamente à crítica científica. Ele defendia o direito legítimo de veicular considerações críticas (não técnicas), tanto na forma de ensaios, como em discursos públicos, debates, desde que isso fosse feito fora das salas de aula e em revistas voltadas especificamente para esses meios de divulgação “não científicos”. Do mesmo modo que considerava que o “diletantismo” poderia ser muito útil e que prestava muitos benefícios para a ciência, ele não poderia, no entanto, por esse motivo, vir a ser confundido com ela.

Se considerarmos essas ressalvas, é possível identificarmos certo aspecto da interpretação de Weber que não o difere muito da interpretação de Lukács. Ele compreendia a questão dos valores, segundo uma disposição antinômica, a qual seria, no entanto, sem solução, pois estaria fundamentada, como expressava Kant, “em sofismas, não de homens, mas da própria razão” (KANT. [KrV] 1990, A339/B397). Eis aí o ponto fundamental da divergência entre os pressupostos filosóficos de Weber e Lukács. Fora esse ponto de desavença, em outros aspectos, ambos buscavam objetivos semelhantes. Mesmo que esses limites internos, na forma de antinomias, possuíssem, para Weber, um fundamento meta-histórico, pressuposto que não poderia ser aceito por Lukács, ambos colocavam em sua interpretação algo central, o fato de essas antinomias do pensamento burguês ou da época capitalista, haverem então se agravado como nunca antes na história, a ponto de se tornarem bastante evidentes e serem tomadas como algo universal. Para

Lukács isso nos obrigaria a buscar sua superação, para Weber isso revelaria uma fraqueza atual.

György Lukács, de modo contrário, não atribuía essas antinomias à razão em geral, mas à universalização da consciência burguesa que é historicamente determinada. Weber, embora considerasse esse conflito de valores opostos sem solução, não deixou de observar, tal como Lukács, que essa forma antinômica só passa a ser reconhecida historicamente mediante um desenvolvimento técnico e intelectual, sendo para Weber, não tipicamente burguesa, mas um típico produto da intelectualização e do domínio técnico do mundo capitalista. Ambos constatavam que tal processo gradativo viria a se tornar mais evidente e chegaria a atingir, de forma mais ampla, a humanidade, com a ascensão da burguesia capitalista e com a racionalização da vida moderna.

Além disso, esse comentário posterior de Lukács parecia indicar essa outra ressalva, que ainda não foi propriamente abordada, o uso da crítica segundo Lukács e seu caráter especificamente técnico segundo Weber. Essa é uma questão fundamental.

Vimos, anteriormente, que Weber propunha um método crítico para lidar com essas questões. Nesse capítulo nos aprofundaremos especificamente nos pressupostos teóricos de Weber para identificá-los com mais exatidão. Lukács indicou, primeiramente, no seu escrito de 1938, uma “ausência de crítica” no pensamento de Weber, uma vez que sua concepção filosófica neokantiana negaria a possibilidade de conciliar teoria e prática, o que é, nesse sentido específico, exato, embora seja facilmente contradito pelo fato de que Weber defendia um uso crítico, no sentido kantiano, como algo indispensável. Desse modo notamos que as censuras de Lukács a Weber de 1949 se tornaram mais exatas, reconhecendo que Weber propunha expressamente um uso crítico, embora o limitasse a certas questões específicas do domínio científico e não a um comprometimento com determinado tipo de ação política.

Isso porque Weber, tal como reconhecia Lukács, propunha uma separação entre a consideração empírica causal e as valorações práticas, que era identificada por Weber como uma separação crítica. Nesse sentido, mesmo que ele viesse a requerer uma posição crítica, para Lukács esse uso crítico não seria legítimo uma vez que impediria a fundamentação de uma ação política transformadora, pois impossibilitaria a síntese entre teoria e prática. Por outro lado, para Weber, o fato de que a validade teórica deveria ser algo rigorosamente separado e independente de qualquer valoração prática, constituía, ao mesmo tempo, um pressuposto de separação crítica e de demarcação de uma ética revolucionária, como algo fora dos limites científicos. Por isso à ciência só caberia o papel

de propor uma crítica técnica, de modo que toda outra forma de crítica só seria válida, de um ponto de vista ético e não científico.

Assim, devemos observar que Lukács não estaria simplesmente se corrigindo, mas mudando de estratégia. O que muda fundamentalmente nos escritos de Lukács é que, primeiro, ele criticava o “Weber filósofo”, no entanto, muito provavelmente, ele passa a perceber que, para conduzir essa crítica mais adiante, seria necessário argumentar que os limites da razão e as antinomias kantianas não possuiriam uma validade universal e não impunham de fato limites insuperáveis. Por certo, esse tipo de polêmica parece algo bastante arriscado e decerto poderia resultar incoerente com sua leitura da “filosofia irracionalista”. Não era justamente isso que argumentava Fichte? E não foi isso que Rickert e Lask buscaram desenvolver em sua saída de Kant rumo a Fichte? O próprio Lukács compreendia corretamente e expunha essa busca equivocada do neokantismo, a qual considerava infundada²²⁸. Ele muda então o alvo de sua crítica e passa a identificar algo mais coerente, o problema não era mais o “Weber filósofo”, mas sim a sua sociologia entendida como “ciência burguesa”, assim Lukács passa a reformular esse problema fundamental no pensamento de Weber de modo mais coerente com seus fundamentos teóricos.

Pode-se concluir que Weber e Lukács compreendiam o uso da crítica de formas distintas, Lukács seguindo uma leitura especificamente hegeliana, compreendeu esse uso segundo sua continuidade no pensamento de Marx, voltava-se para a possibilidade do reconhecimento de uma *relação* entre uma consciência histórica, segundo a ideia da reificação da consciência e da necessidade de superação dessa consciência, como os elementos que criariam as condições para a *conjunção* de teoria e prática, em ações políticas transformadoras. Weber, ao contrário, compreendia o uso da crítica, mais especificamente como *separação* teórica para fins compreensivos práticos. Para ele, toda ação revolucionária partiria dos valores e não estaria submetida aos limites teóricos da ciência, mesmo que uma ética buscasse fundamentos científicos, mesmo que uma filosofia buscasse fundamento em uma “dignidade imanente”, ela seria, do mesmo modo, para Weber, não-científica e predisporia sempre de uma valoração própria. Mesmo que uma ética se apresentasse segundo leis universais, tal como as leis da natureza, ela estaria, ainda assim, diante dos limites da esfera valorativa.

²²⁸ Cf. a abordagem de Lukács sobre o neokantismo de Baden nos capítulos cinco e seis de *A Destruição da razão*.

Para Weber, o uso crítico estaria em tomar os valores por objeto. Esse uso seria apenas um meio teórico-crítico, que deveria evidenciar aspectos teórico-valorativos nos conflitos éticos reais, sem ignorar a predisposição de problemas fundamentais e insuperáveis, os quais só podem ser devidamente identificados pela separação rigorosa de tipos ideais, os quais, na realidade, se apresentariam de forma confusa, interpenetrados, mas que nem por isso deixariam de ser *separáveis* de um ponto de vista teórico, embora não sejam separáveis de um ponto de vista prático. Esse era o papel compreensivo de sua sociologia. Toda forma de superação desses conflitos de valores requer uma tomada de posição valorativa, logo não poderia ser conjugada com as considerações sociológicas nem com nenhuma outra ciência.

Ambos visavam apresentar o lado antinômico, a luta interminável nos fenômenos históricos e a síntese era a exigência para evidenciar os fenômenos de modo encadeado, o que diferenciava Weber e Lukács, na realidade, reduz-se mais especificamente a uma questão muito particular, embora não menos fundamental: a possibilidade ou impossibilidade de uma harmonia entre teoria e prática, como princípio, não da interpretação histórica, mas da transformação, no sentido da última tese sobre Feuerbach. Ambos sabiam muito bem que a ciência não poderia se colocar nessa tarefa de transformar a realidade, Weber levava essa impossibilidade a rigor, Lukács, por outro lado, abriria mão desse tipo de compromisso com a ciência burguesa. No capítulo final, voltaremos ao problema do universalismo e da possibilidade de identificar nos escritos de Weber essa síntese crítica. Agora, será abordado especificamente esse fundamento crítico do pensamento de Weber, sua teoria dos valores.

Com a finalidade de apresentar tais pressupostos kantianos no pensamento de Weber, traremos uma revisão da interpretação feita por Wolfgang Schluchter, tomando a liberdade de sugerir não apenas o fundamento filosófico *neokantiano* do pensamento de Weber, mas em vários casos específicos, uma leitura rigorosamente kantiana na teoria dos valores de Max Weber.

Dentre as leituras mais recentes, W. Schluchter apresenta, com muita propriedade, o fato de que certos aspectos da teoria e da compreensão dos tipos de orientação ética de Weber remetem diretamente a Kant, embora sejam por ele lidos à maneira neokantiana do sudoeste da Alemanha, muito vinculada aos escritos de Rickert. Weber interpretava esses pressupostos de maneira particular e, como será aqui sugerido, em constante diálogo com a interpretação de Schluchter, de maneira “mais kantiana” do que compreendia Rickert. É justamente essa interpretação que será aqui proposta com base na leitura de um

dos textos mais abstrusos de Weber: *O sentido 'livre de valores' (Wertfreiheit) nas ciências sociológicas e econômicas*.

Schluchter, ao buscar evidenciar esse aspecto do pensamento de Weber, escolheu alguns trechos de Windelband para indicar sua relação com a interpretação de Rickert do seguinte modo: “o neokantismo do sudoeste da Alemanha, com o qual Weber se sentiu mais vinculado, [...] traduzia o dualismo de Kant de mundo fenomênico e noumênico [...] pelo dualismo de valor e realidade, complementado através da categoria mediadora de bens”. Nessa interpretação, já chama atenção o fato de Schluchter ter optado pela oposição entre fenômeno (*Phänomena*) e noumeno (*Noumena*), ao invés de fenômeno como “aparecimento” (*Erscheinungen*) e coisa em si (*Ding an sich*), que é a oposição mais específica para da primeira crítica e referente especificamente ao problema da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico verdadeiro (para a razão pura).

Schluchter indica sua compreensão de Windelband e de Rickert quanto ao uso dos conceitos de valor e de bens do seguinte modo: “Wilhelm Windelband certa vez formulou o seguinte [...] ‘os valores que são objetivos a se alcançar mediante as ações das vontades humanas, se denominam bens’.” Em seguida, explica como Rickert levou adiante essa relação de Windelband entre valores e bens: “Rickert falava de três reinos: o reino do ser, do valor e dos bens. Essa disposição conceitual torna possível diferenciar com nitidez o sentido entendido subjetivamente do sentido objetivamente válido ou metafisicamente verdadeiro” e havendo demonstrado essa passagem de Kant para Windelband e de Windelband para Rickert, conclui: “daqui partiu Weber.” (cf. Schluchter. 2008, pp.126-27). Tal como se pode notar, Schluchter propõe uma passagem em três etapas, a primeira em Windelband, na qual a relação entre fenômeno e noumeno deveria corresponder à separação entre valor e realidade, acrescentando ainda outro conceito “mediador” o de “bem”. Em seguida Schluchter parece indicar que Windelband traria uma correspondência entre os valores (objetos da ação) e a vontade, como sendo especificamente esses “bens”. A partir daí, Rickert separaria os três diferentes reinos: o reino do ser, do valor e dos bens e esse seria o ponto de partida de Weber.

Há certas considerações que devem ser feitas sobre essa interpretação. Em primeiro lugar, uma vez que identificamos pela leitura de Schluchter, que a questão dos valores e dos bens se relacionaria, não com pressupostos teóricos puros, mas especificamente com pressupostos teórico-práticos, (as ações, a vontade humana, os objetos das ações), compreende-se porque faz todo sentido trazer à discussão o conceito, não de “coisa em si”, mas de “noumeno”, pois esse conceito foi abordado por Kant na

Crítica da razão prática, especificamente voltado para a vontade dos homens²²⁹, possuindo, diferente do conceito de “coisa em si”, uma vantagem para o idealismo transcendental, se refere à razão humana e não a razão transcendental ou ao sujeito transcendental. Mas, desse modo, se os valores parecem corresponder mais diretamente ao noumeno (e não exatamente à vontade, o que é de se estranhar) e os bens aos objetivos práticos do agir humano (como ato volitivo), isso, no entanto, deveria ser justificado filosoficamente, pois poderia contradizer certos pressupostos kantianos da razão pura que deriva do sujeito transcendental problemas concernentes à razão pura-prática.

Além disso, os chamados “três reinos” de Rickert parecem ser, em muitos aspectos, uma ideia consideravelmente distante da leitura kantiana de Windelband e é preciso levar ainda em conta a existência de um debate exterior a essas questões, especificamente lógico, que conduziram Rickert a designar esses reinos. E. Husserl, cujas ideias tiveram ampla recepção tanto da parte de Weber, quanto mais de Rickert e principalmente de Lask, defendia que era necessário considerar um terceiro reino, indo além da separação dualista entre o material e o psíquico, ou anímico, pois as verdades matemáticas e lógicas pareciam não pertencer a nenhum desses dois; foi proposto, então, algo como um reino semântico ou reino dos sentidos dos objetos puros. Desse modo, se compreendemos esse “reino” segundo a necessidade de fundamentação lógica, logo sua relação com o conceito mediador de “bens” parece extrapolar o campo da razão prática.

Essa ideia não foi debatida unicamente por Husserl e Frege, mas também por Rickert e especialmente, por seu aluno, Lask, que acompanhou muito atentamente as descobertas das *Investigações lógicas* e fez uso dos elementos mais inovadores da filosofia de Husserl. Além disso, e mesmo que seus interesses fossem um tanto distintos, o próprio Weber demonstrou, em mais de um de seus escritos teóricos, ter lido tanto as *Investigações lógicas* como a *Filosofia da aritmética*. Nos escritos sobre Roscher e Knies, ambos escritos de Husserl são citados; há também na nota introdutória de *Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva*, um indicativo da influência “indireta” das ideias de “Husserl e Lask”, que deve ser considerada (“*wenn auch mehr indirekt, von Husserl und Lask in Betracht*”), é interessante o fato de que Weber unificou as ideias do neokantiano e do fenomenólogo, indicando que sua própria concepção da “categoria de possibilidade objetiva” (*Kategorie der objektiven Möglichkeit*) estaria ao par com a

²²⁹ Embora ele apareça também nos *Prolegômenos* com um sentido mais próximo da distinção entre fenômeno e coisa em si, Schluchter parece requerer seu sentido na razão pura prática.

concepção husserliana de intencionalidade, por eles compartilhada. Esse tema merece ser aprofundado, há muitas abordagens recentes que tem investigado a relação Husserl, Lask e Rickert, no entanto, as investigações sobre a opinião de Weber sobre Lask e Husserl se mostram muito superficiais, pois raramente abordam a leitura específica e bastante *sui generis* que Weber fez de Husserl. Em linhas gerais, Fica visível como essas questões lógicas, mesmo entendidas segundo a lógica transcendental e tratando de objetos transcendentais no sentido de Kant, tomaram rumos cada vez mais distantes do debate propriamente kantiano.

Conforme será indicado, há outra forma de compreendermos a interpretação de Weber sobre os valores, também seguindo a leitura de Windelband que abordava os valores de modo mais geral e ainda, independente das alterações feitas por Rickert, podendo remetê-las, mais diretamente, a Kant. Esse capítulo visa, portanto, demonstrar que a compreensão de Weber sobre os valores, apresentava muito mais proximidade e coerência com a filosofia crítica kantiana do que com os pressupostos de Rickert e Lask. A vantagem dessa proposta de interpretação é que ela dispensa certa hipótese problemática de Schluchter que, ao propor a correspondência desses conceitos (de valor e de bens) com a filosofia de Rickert, fez uso de um texto publicado depois da morte de Weber, o qual, tal como ele mesmo reconhece, seria, diante desse fato, problemático (cf. Schluchter. 2008, n.228, p.127).

Esses elementos que Rickert e Lask acrescentaram à discussão, além de criarem inúmeras dificuldades, acabariam, de fato, separando-se, em muitos aspectos, de alguns princípios kantianos que Weber e Windelband pareciam compartilhar. As divergências sobre este aspecto parecem expostas de forma clara em *A teoria dos juízos* de Lask²³⁰. Rickert, após a morte de Weber, fez uma revisão de suas formulações com o propósito corrigir alguns termos e tentar evitar certas dificuldades, essa reformulação se mostra muito interessante, tal como também Guy Oakes já desenvolvera nos capítulos finais de seu livro *Weber e Rickert*, parece que esses elementos reelaborados o colocariam mais próximo da posição de Weber. No entanto, como foram desenvolvidos em tais circunstâncias, se mostram estranhos ao contexto filosófico que abordaremos. Além disso, sendo que Weber nos remete diretamente a esses princípios e conceitos propriamente kantianos, tal discussão, embora interessante, pode ser dispensada. Assim,

²³⁰ cf. Lask. 1912, pp.152-57.

tudo que supostamente advém dela, caso contradiga os pressupostos negativos fundamentais do idealismo transcendental, deve ser considerado suspeito.²³¹

Após revisar brevemente alguns elementos dessa leitura, bastante aprofundada, que Schluchter propõe, em vista de uma crítica bastante pontual, será proposto algo muito semelhante ao que esse intérprete já vem desenvolvendo desde longa data até mais recentemente.

Wolfgang Schluchter, em outro escrito anterior a esse, havia também indicado, de forma breve, essa questão que já abordamos no capítulo anterior, o fato muito relevante de Weber identificar historicamente esse momento em que a arte passa a ser considerada auto-suficiente, pois dessa evolução dos valores estéticos viria a surgir a antinomia entre os valores estéticos e os valores éticos. Contudo, a questão que de fato confirmamos no capítulo anterior, o problema da autonomia da arte bem como a redução dos juízos valorativos a juízos de gosto (como na expressão de “mal gosto”), sugeria para Schluchter algo que vai além das questões abordadas. Para ele, Weber entendia a ética kantiana como uma “ética formal da convicção” e o que Schluchter entendia por formal, nesse caso, estaria especificamente ligado a essa antinomia, assim, “como a arte se torna cada vez mais uma esfera de valor autônoma [...] o interesse tanto do criador como do intérprete da arte está ligado à forma, não ao conteúdo”, com base nessa constatação Schluchter dá um salto para a afirmação de que a partir de então surgem os elementos que caracterizam uma nova dificuldade: “como associar a ética formal com os interesses” para Schluchter essa questão que Weber identifica historicamente seria, “de fato, um dos problemas de Kant”. (cf. Schluchter. 2010, pp.118-19).

Embora isso faça, historicamente, bastante sentido, o conceito estético de forma e o suposto formalismo ético kantiano, o qual, como veremos, Weber enfaticamente considerava uma falsa interpretação de Kant, são dois sentidos de “forma” bastante distintos e até mesmo contrários. Se Weber considerava a ética kantiana como uma ética

²³¹ Principalmente a própria ideia, mais específica de Lask, de superar o *hiatus irrationalis*, retomada por Rickert em seu *Der Gegenstand der Erkenntnis*, deve ser considerada como exterior e contrária aos pressupostos teóricos de Weber, tal como Guy Oakes destaca em seu livro. Há certas cartas entre Lask e Rickert e entre eles e Husserl que expõem os bastidores dessas polêmicas e tem sido objeto de investigações mais recentes. Segundo uma carta de Lask de 24 de Dezembro de 1911 (cf. Schuhmann e Smith. 1993, p.4), Rickert o teria acusado de retornar à época pré-kantiana, o que não impediu Lask de continuar nesse trajeto, o qual incluía, especificamente, traçar um paralelo entre a lógica transcendental e a lógica aristotélica. O próprio Weber utilizava essa acusação em seus escritos teóricos, um “regresso para antes de Kant e Hume”, dando indício de que era válido identificar novos problemas e até propor novos conceitos de forma kantiana, tudo isso parecia proveitoso, mas se quisessem ir além dos pressupostos críticos negativos, isso estava vetado, seria retroceder. Também Lukács nos capítulos cinco e seis de *A destruição da razão* nos indica esse aspecto geral da época de Weber e afirma que Weber compartilhava abertamente semelhante opinião.

formal da convicção, o que não parece ser totalmente convincente e evidente, esse sentido de forma deve pertencer a um ou outro caso. Aliás, tal como verificaremos, ele também não permitiria uma correspondência exata, nem com a ética da convicção, nem com a da responsabilidade. Schluchter, no entanto, afirmava que “essa ética de princípio reflexivo é em termos tipológicos [...], pelo menos em Kant, uma ética da convicção” e acrescentava o fato de que essa ética da convicção kantiana seria diferente das demais éticas (mais tipicamente religiosas), “a diferença definitiva não se deve, como se poderia pensar, ao caráter ‘não religioso’ da ética de princípio reflexivo, mas ao seu caráter formal” (idem, p.126) e nesse caso, quando utiliza a expressão formal, estaria se referindo ao fundamento ético que “pode ser submetido a uma crítica formal com a ajuda do princípio universalizante” (idem, p.131), trata-se então, não do sentido estético de forma, mas de um uso universal da razão, como legisladora universal. Esse princípio oferece, no entanto, “uma regra para verificá-las, mas não as regras para produzi-las”, pois, segundo Schluchter, nesse caso, Weber defendia o uso da razão para a crítica dos valores mas não para a legitimação desses valores, o que é, sem dúvida, exato.

Embora possamos considerar esse comentário adequado, seria melhor diferenciar o que Weber chamava especificamente de crítica técnica (científica) e como ele colocava esses limites, não diante da razão em geral, mas para a valoração científica e que seria de fato, não a razão, mas a ciência que poderia fazer apenas a crítica dos valores e que jamais poderia fundamentá-los, pois a razão, deferente da ciência, poderia servir fins valorativos. Não há como vetar o uso da razão em benefício de um agir valorativo, embora essa ética, segundo um ponto de vista científico e compreensivo, se mostre sempre problemática quanto a sua fundamentação.

Em alguns escritos posteriores, o próprio Schluchter alterou suas conclusões, em especial quanto à posição de Weber contrária à interpretação da ética kantiana segundo o formalismo. Certo aspecto, no entanto, parece ter se mantido e é sobre esse aspecto que caberá uma crítica bastante pontual.

A maneira como que ele compreendeu e equiparou a sistematização de Weber à de Kant merecia considerações muito mais aprofundadas do que essas que virão a seguir. Os conceitos de Weber foram lidos de forma muito cuidadosa e coerente. No entanto, a apresentação esquemática de Schluchter do que se encontra na *Fundamentação da metafísica dos costumes* parece nos apresentar certas distinções um tanto livres com relação às divisões propostas por Kant. Chama a atenção, em primeiro lugar, a separação de dois grupos do imperativo categórico, o que parece inconsistente se constatamos que

Kant colocava, de forma enfática, apenas uma possibilidade de imperativo moral, o caso do imperativo categórico e apodítico. Naturalmente existem hoje leituras de Kant que sugerem que o imperativo categórico pode ser não só moral, mas também legal, como sugere, por exemplo, John Rawls; contudo, ele o faz, conscientemente, afastando-se do que Kant designava a rigor. Esse tipo de interpretação dificilmente seria admitido na época de Weber e, muito provavelmente, o próprio Weber compreendia o imperativo categórico como sendo especificamente ético e moral e não legal. Embora Weber possa reconhecer certas doutrinas do direito enquanto “máximas” e mesmo, como “imperativos”, isso não os colocaria, nesses termos, à altura dos imperativos categóricos, mas tão somente dos imperativos hipotéticos.

Schluchter elaborou um quadro comparativo (ver página seguinte) que iremos revisar com o propósito de, ao final do capítulo, propor algo semelhante. Nesse quadro ele comparava os tipos de imperativos de Kant com as diferentes formas de máximas, de relação com valores e com objetivos práticos. Se observarmos o canto superior direito do gráfico, notamos que Schluchter buscou expressar distinções quanto ao plano de validade e de valoração, isto é, segundo o valor de verdade e o valor ético.

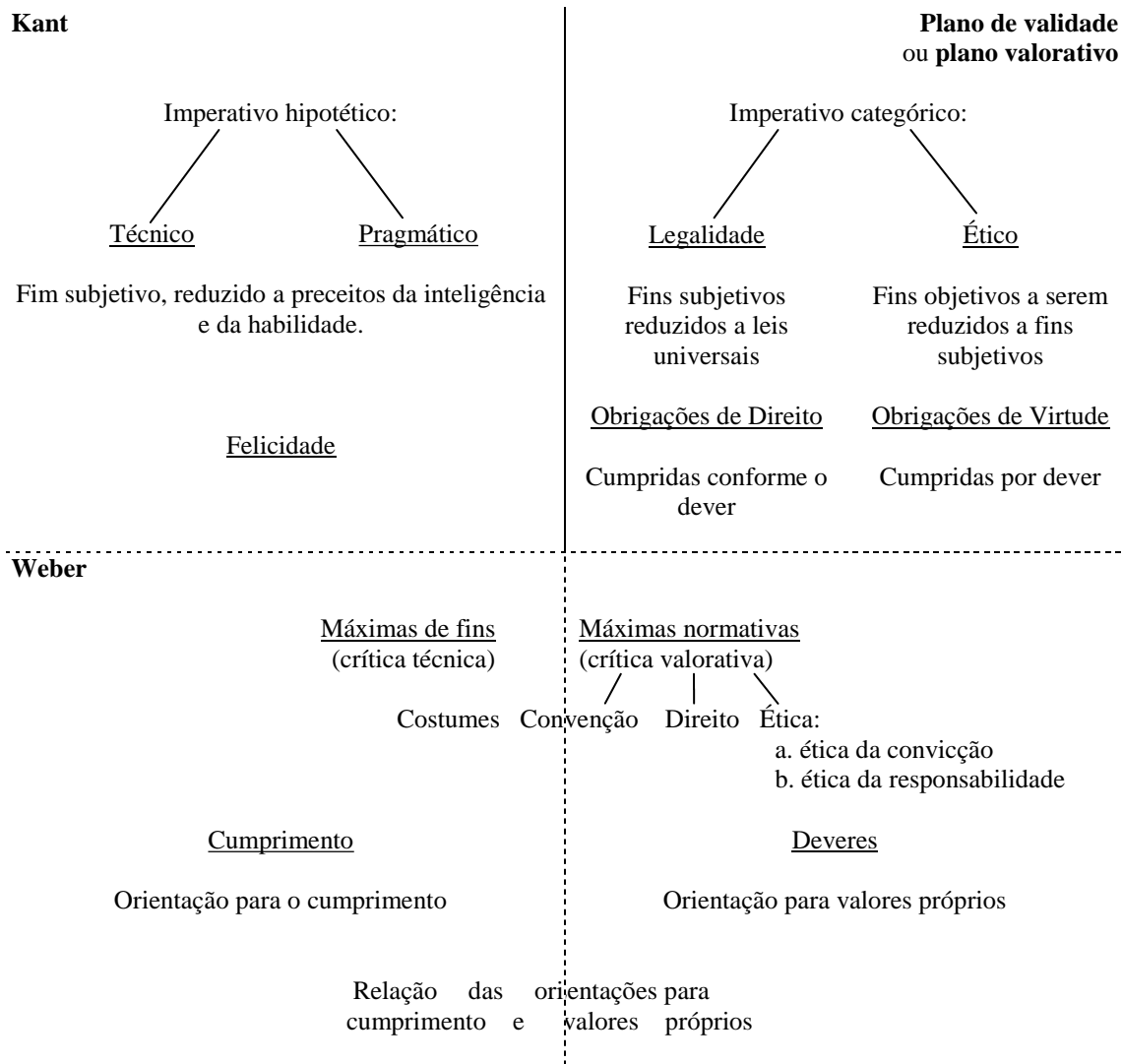
Pela leitura do texto de Kant seria fácil constatar que embora duas ações sejam idênticas de um ponto de vista prático, o que a tornaria moral ou não, não dependeria do agir exteriormente, mas antes de seu móbile, de sua origem e determinação na vontade.

A apresentação de Schluchter parece passível de uma interpretação pouco convencional e nesse sentido, especificamente, inexata, sendo que coloca o agir “segundo o dever”, o qual ele classifica corretamente por legalidade, como pertencente ou vinculado ao imperativo categórico, o que parece um tanto inusitado.

Gráfico 2: teoria da ação (comparação Kant-Weber)²³²

“Fim é um objeto da arbitrariedade (de um ser racional), através dessa representação se antecipa um objeto que irá condicionar uma ação.” (Kant, *Metaphysic de Sitten, Tugendlehre*, A5)

²³² Reprodução fidedigna do gráfico de Schluchter (cf. Schluchter. 2005, p.106).



Kant expunha de modo fácil ao entendimento comum a diferença entre o agir “por dever” (*aus Pflicht*) e o agir “conforme o dever” (*pflichtgemäßig*) e conclui “a maior parte dos homens se portam desse modo, de fato, sem qualquer valor interior e desse modo tal máxima não tem qualquer conteúdo moral. De suas vidas resulta apenas *conformidade com o dever (pflichtgemäßig)*, mas nada *por dever (aus Pflicht)*” (KANT. [GzMd] 1999; KW7, p.23)²³³.

No seu escrito anterior, Schluchter já apresentara semelhante opinião²³⁴ sobre haver esses dois tipos de imperativos categóricos, ele já antes afirmava que “a ação

²³³ *die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht.*

²³⁴ Buscando compreender o quadro de Schluchter de forma mais coerente com Kant, poderíamos supor que ele tencionava mostrar a possibilidade de validez e não validez, do ponto de vista valorativo, de ações

orientada por valor, segue imperativos categóricos, [...] tais imperativos são orientados por si mesmos, saindo do respeito pelo dever e completamente independente dos resultados” e acrescentava a explicação de que, “segundo a filosofia prática de Kant, podemos dividir tais deveres em legais e de virtude, em imperativos legais e imperativos morais” (cf. Schluchter. 1996, p.65). Embora essas divisões do final sejam exatas, a sua filiação a uma concepção demasiado ampla de “imperativo categórico” parece problemática. Há diversas passagens de Kant que indicariam o contrário, o cumprimento do dever legal, uma vez que segue causas exteriores, não corresponderia ao imperativo categórico, pois ele se dá de modo contrário ao dever moral que segue somente causas interiores²³⁵. O imperativo categórico nunca seguiria causas exteriores, pelo mesmo motivo que um agir segundo o dever ou conforme o dever teria apenas a aparência de um agir moral, ao contrário do agir por dever.

Essa crítica pontual à interpretação de Schluchter não diz respeito, de modo algum, a sua compreensão de Weber, mas unicamente de Kant e, de resto, muitas das considerações que serão apresentadas adiante parecem condizer em muitos aspectos com a leitura que Schluchter faz de Weber, a qual sem dúvida foi de grande auxílio para a presente investigação.

A teoria dos valores de Weber buscou em muitos princípios fundamentais ser fiel à teoria e aos conceitos kantianos, como será evidenciado adiante. Segundo Schluchter, a interpretação de Weber quando não é “kantiana, é pelo menos, ‘kantianizante’.” (cf. Schluchter. 2008, p.134).

idênticas do ponto de vista empírico. Mas não poderíamos concluir o mesmo sobre os imperativos hipotéticos cuja validade dependeria do material, isto é, de sua condição empírico-prática e, assim, ambos seriam válidos. De todo modo, parece que ficaria melhor uma classificação unívoca do imperativo categórico, que seria exclusivamente ética ou moral, a qual poderia corresponder unicamente à motivação “por dever”, sendo que Kant foi bem claro a esse respeito, indicando que os demais casos, embora sejam do ponto de vista do agir prático efetivo, aparentemente idênticos, seriam de fato pertencentes aos imperativos hipotéticos. Na prática, nunca podemos separar e ter certeza quanto a essa distinção, tal como colocava Kant nas primeiras partes de seu escrito, mas isso não altera seu pressuposto universal como sendo, de um ponto de vista formal, unívoco. Ao final do capítulo apresentaremos, num quadro semelhante, um único tipo de imperativo moral, o categórico, o qual é também, de um ponto de vista formal, apodítico, sendo esse seu duplo critério algo paralelo à constatação de Weber de dois tipos empíricos de máximas éticas.

²³⁵ Isso Schluchter também menciona e dá indicativos exatos de que leu muito corretamente essa distinção (cf. Schluchter. 2008, p.136). Também podemos ler na *Crítica da razão prática* algumas passagens em que Kant explicava que os imperativos podem ser orientados interna ou externamente, no entanto Kant estava se referindo aos imperativos em geral, incluindo os imperativos hipotéticos e não ao imperativo categórico em especial, a interpretação de Schluchter parece abandonar certos elementos classificatórios da razão prática kantiana, quando indica especificamente no imperativo categórico a existência dessa separação.

Devemos reconhecer, tal como fez Schluchter, que o conceito neokantiano que Max Weber continua a empregar e que não corresponde diretamente a Kant, mas sim, à leitura de Windelband, deve ser identificado pelo conceito de “valor” (*Wert*). No entanto, como será indicado, é possível relacionar esse conceito diretamente com o problema das ideias cosmológicas, bem como com os chamados conflitos, a luta (*Kampf*) inextinguível entre eles, como variações das antinomias das ideias cosmológicas. Desse modo conserva-se a separação crítico-teórica de fenômeno e coisa em si, sem entrarmos nos detalhes da intrincada relação entre noumeno e a vontade humana, pois o próprio Weber não se posicionava muito claramente quanto ao móbil das ações. Para ele importava muito mais os aspectos práticos diante dos limites teóricos da razão pura e não as condições interiores em relação à razão pura prática. Tal como verificamos ao início, Schluchter refere-se ao conceito de noumeno, que, diferente do conceito de coisa em si, se apresenta em um campo muito específico da razão prática, no qual é impossível pressupor qual seria a interpretação e compreensão de Weber sobre essas questões. Para Weber interessava o limite teórico e o estado sem solução das antinomias da razão pura, que, parafraseando a conclusão de Kant, eram “sofismas, não de homens, mas da própria razão pura” (KANT. [KrV] 1990, A339/B397). Kant designava ideia, certos pensamentos que iam além da experiência possível. Os valores são tomados por Weber segundo esse limite e nesse mesmo sentido.

Verifiquemos, segundo outros escritos, como Windelband compreendia os valores a fim de fazê-los corresponder de forma mais direta com a interpretação de Weber. Conforme argumentaremos adiante, Windelband não substituiu exatamente, tal como afirmava Schluchter, “o dualismo de Kant de mundo fenomênico e noumênico [...] pelo dualismo de valor e realidade” (SCHLUCHTER. 2008, p.126s), tratava-se de uma alteração bem mais simples, ele apenas trocou o conceito kantiano de “ideia” pelo conceito de “valor”, assim a ideia kantiana do belo passa a ser denominada “valor de belo”; a ideia de bom, “valor de bom”; a de verdade, “valor de verdade”; levando em conta que estão dispostas segundo as faculdades de juízo, essas são identificadas como “faculdades de valoração”, as quais, entendidas segundo sua forma fenomênica, segundo objetos práticos, designariam, portanto, as “valorações práticas”, expressão muito empregada por Weber. Do mesmo modo, as ideias cosmológicas, ideias transcendentais, ideias reguladoras acabaram também sendo denominadas genericamente por “valores” em muitas discussões e exposições teóricas, nas quais se encontrariam separados da esfera empírica. Assim como as ideias cosmológicas tinham exatamente a característica de ir

além de toda experiência possível, também assim se caracterizaria para Weber e Windelband, o problema dos valores éticos absolutos.

Para confirmarmos que Windelband propunha essa substituição do termo “ideia” por “valores”, bastaria analisarmos estes breves trechos de *O que é filosofia?*, uma versão mais didática de sua introdução à história da filosofia. Nesse escrito podemos confirmar que ele compreendia “a filosofia ‘crítica’ como a ciência dos valores condicionais necessários e universalmente válidos”²³⁶. Desse modo, colocando a filosofia kantiana diante de objetos, ou seja, dos valores, segundo suas respectivas faculdades de valorações, logo a filosofia dos valores sugerida por Kant possuiria precisamente os seguintes objetos: (1) a ciência, e isso implica verificar a possibilidade de existir “um pensamento que permite o valor de verdade de validade necessária e universal”²³⁷; (2) a moral, isto é, se pode haver “uma vontade e uma ação que permita o valor de bom de validade necessária e universal”²³⁸; e (3) quanto à arte, seu conteúdo versaria sobre a possibilidade de haver “uma contemplação e um sentimento estético que entranhem um valor de beleza absoluto e necessário”²³⁹ (cf. Windelband. 1907 [Prä], p.49). Nesse trecho, a presente hipótese parece se confirmar e de fato virá a facilitar muito a compreensão de que a relação kantiana entre noumeno e fenômeno, tal como a relação entre coisa em si e o aparecimento dos fenômenos (*Erscheinungen*), fica de fato inalterada na leitura de Windelband.

Deve-se notar que essa maneira de colocar os objetos se dava enquanto questões, problemas e logo colocavam esses valores como objetos da crítica, segundo sua possibilidade, as condições de sua validade, e não como proposições afirmativas sobre esses valores em si. Nenhum valor poderia ser tomado como correspondente direto da coisa em si ou do noumeno, embora esse valor seja necessário e imprescindível como ideia ou valor regulador (Deus, mundo, alma) ou, ainda, como ideal (bom, belo) a ser buscado, segundo a faculdade prática de valoração. Uma das grandes vantagens da leitura de Windelband consiste em considerar a crítica kantiana segundo questões e problemas e não segundo soluções definitivas. Uma das diferenças marcantes, que distingue o neokantismo do sudoeste da Alemanha, consiste no fato de ele não recair em uma leitura

²³⁶ die „kritische“ Philosophie als die Wissenschaft von den notwendigen und allgemeingiltigen Wertbestimmungen

²³⁷ ein Denken, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Wahrheit besitzt.

²³⁸ ein Wollen und Handeln, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Güte besitzt.

²³⁹ ein Anschauen und Fühlen, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Schönheit besitzt.

positivista das descobertas de Kant, propondo, o contrário, os limites e problemas internos da razão como as conclusões mais definitivas da filosofia kantiana. Esse aspecto, no entanto, parece ser mais marcante nos escritos de Windelband, manteve-se de certo modo nas opiniões de Rickert, mas foi perdido na reflexão de Lask.

Será proposto que nessa discussão sobre o sentido ‘livre de valores’ (*Wertfreiheit*), Weber considerava os objetivos da filosofia kantiana de modo muito semelhante a Windelband, sendo que colocava, justamente, dois desses objetos do seguinte modo: “assim como a teoria do conhecimento de Kant toma a seguinte premissa ‘a verdade científica existe e ela é válida’ e logo pergunta: Sob quais condições do pensar isso é possível (em pleno sentido)?”²⁴⁰ de modo quase idêntico, ele colocava no campo da estética o seguinte “os estetas modernos [...] partem da seguinte premissa ‘as obras de arte existem’ e logo perguntam: ‘como isso é possível (em pleno sentido)?”²⁴¹ (cf. Weber. 1922 [GAWL], pp.552-53).

Também podemos verificar que, apesar de substituir a expressão “ideia” (cosmológicas, absolutas, reguladoras, bom, mal, belo, etc.) por “valores”, Windelband afirmava que “a filosofia só poderá manter-se ou tornar-se uma ciência autossustentável, se resguardar pura e plenamente os princípios kantianos”²⁴² (cf. Windelband. 1907 [Prä], p.51), ou seja, apesar de substituir a expressão “ideia” por “valor”, teríamos a rigor os mesmos objetos e o mesmo método que propôs Kant: “a ciência dos valores universalmente válidos: assim se designa seu objeto; a ciência crítica: assim se designa o método da filosofia”²⁴³ (cf. Windelband. 1907 [Prä], p.52), por isso também devemos considerar que Windelband não substituiria, de forma tão descuidada, o princípio kantiano que separa a coisa em si ou o noumeno dos fenômenos, pela concepção genérica de valores, indiferenciada da concepção tanto de ideias, como de realidade, ignorando os pressupostos do idealismo transcendental, uma vez que Windelband defendia que deveríamos manter intactos os princípios kantianos.

Schluchter buscou a explicação mais usual ou, pelo menos, mais frequente, que considera a recepção de Weber das ideias de Rickert mais relevante do que sua leitura de

²⁴⁰ *Kants Erkenntnistheorie von der Voraussetzung ausging: »Wissenschaftliche Wahrheit gibt es, und sie gilt« — und dann fragte: Unter welchen Denkvoraussetzungen ist das (sinnvoll) möglich?*

²⁴¹ *die modernen Aesthetiker [...] von der Voraussetzung ausgehen: »es gibt Kunstwerke« — und nun fragen: Wie ist das (sinnvoll) möglich?*

²⁴² *Eine selbständige Wissenschaft kann die Philosophie nur bleiben oder werden, wenn sie das kantische Prinzip voll und rein zum Austrage bringt.*

²⁴³ *Die Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten: das bezeichnet die Gegenstände; die kritische Wissenschaft: das bezeichnet die Methode der Philosophie.*

Windelband. No entanto, tal como argumentaremos aqui, quando Weber se refere diretamente a Kant, tal como era comum em sua época, a busca por uma compreensão mais fiel do filósofo o levaria, muito provavelmente, aos escritos de Otto Liebmann e, principalmente, aos de Windelband. Na verdade, o argumento que está sendo defendido aqui, quanto a Weber fazer a interpretação de Kant segundo o conceito de valores, segundo a influência mais específica dos escritos de Windelband, não contradiz em grande parte a leitura que o próprio Schluchter defende. Também Schluchter nota, de forma bastante cuidadosa, que Weber em seus textos teóricos empregava a distinção kantiana entre o que é dado (*gegeben*) e o que é “previamente dado” (*aufgegeben*), isto é, dado exteriormente pela esfera valorativa, dado como causalidade exterior às causas pela natureza, ou mesmo imposto de um ponto de vista ético. Assim, ao reconhecer por essa distinção o uso de dois conceitos tipicamente kantianos, em plena coerência com o uso que Kant fazia, acaba também notando, ou melhor, suspeitando, que em Weber, de algum modo, ocorrera a substituição do conceito kantiano de ideia, pelo conceito de valor; Schluchter parece não ter notado que o próprio Windelband fez essa substituição e por isso, hesita em levar adiante essa suposição da qual parece não ter total certeza e assim indica apenas em nota de rodapé e com um tom mais pessoal ou menos argumentativo: “a meu ver, nos valores de Weber estão os substitutos das ideias kantianas.” (SCHLUCHTER. 2010, p.98).

Uma vez que reconhecemos uma substituição consciente desses conceitos, não em Weber, mas antes, em Windelband, compreendemos porque para Weber a *História da filosofia* de Windelband seria exemplar e, mais do que isso, seria capaz de indicar elementos críticos para compreensão da evolução da cultura europeia em geral, seria para Weber, não somente válida para a história da filosofia, tal como Windelband o pretendia, mas para a história em geral. Weber considerava que ao aplicar esse conceito de Windelband, não apenas ao progresso filosófico, mas à história da cultura, ele estaria em certo sentido contrariando a disposição original de Windelband, voltada especificamente para o interesse do desenvolvimento dos valores filosóficos (como ideias especificamente filosóficas), ampliando-o para os valores históricos em geral, os interesses ideais e materiais e por isso declarava:

A maneira como Windelband (*Hist. da fil.* § 2, 4ª Ed. p. 8) delimita o tema de sua ‘história da filosofia’ (‘o processo pelo qual a humanidade europeia formulou a sua concepção de mundo [...] ao inserir conceitos científicos’) fundamental como referência para sua pragmática, brilhantíssima a meu ver; emprega um conceito específico de ‘progresso’ [*Fortschritts*] que seguiria essa referência aos valores

culturais (cujas consequências se encontram nas páginas 16 e 17) e que, por um lado, de modo algum é evidente por si mesmo em cada ‘história’ da filosofia e por outro lado, no que remete à sua fundamentação em uma referência análoga aos valores da cultura, seria bem adequada, não só para uma história da filosofia, ou para uma história de qualquer outra ciência, mas também – diferente daquilo que Windelband sustenta (segundo p.7, n. 1, parágrafo 2) – válida para toda ‘história’ e em todo caso (WEBER. 1922 [GAWL], p.487).²⁴⁴

Nesse trecho, Weber deixa patente que sua compreensão histórica dos valores, segundo o progresso intelectual, não só da Europa, mas do ocidente, estaria filiada ao uso dado por Windelband, em sua história da filosofia, e que, tal como acabamos de ver, defendia a substituição do conceito kantiano de ideia por valor. Assim, com base nesse trecho, podemos reformular essa opinião pessoal de Schluchter e acrescentar a ela o fato de que Weber estaria assumidamente seguindo uma leitura de Windelband, da história da filosofia voltada para a história em geral.²⁴⁵

Além desses trechos, em outro comentário, Weber parece assumir um ponto de partida muito semelhante aos pressupostos da interpretação kantiana da filosofia de Windelband. Assim como foi designado por Windelband como método da filosofia crítica frente a seus objetos, os valores, de maneira muito semelhante a essa formulação Weber propôs: “nesse sentido, uma valoração assumida por um indivíduo como fundamental,

²⁴⁴ *Die Art, wie Windelband das Thema seiner »Geschichte der Philosophie« (Gesch. der Phil. § 2, 4. Aufl. S.) begrenzt (»der Prozeß, durch welchen die europäische Menschheit ihre Weltauffassung [...] in wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat«), bedingt für seine nach meiner Ansicht ganz glänzende Pragmatik der Verwendung eines aus dieser Kulturwertbezogenheit folgenden spezifischen »Fortschritts«-Begriffs (dessen Konsequenzen daselbst S. 16, 17 gezogen werden), der einerseits keineswegs für jede »Geschichte« der Philosophie selbstverständlich ist, andererseits aber bei Zugrundelegung der entsprechend gleichen Kulturwertbezogenheit nicht nur für eine Geschichte der Philosophie und auch nicht nur für jede Geschichte irgendeiner anderen Wissenschaft, sondern - anders als Windelband (ebenda S. 7 f., Nr. 1, Abs. 2) annimmt - für jede »Geschichte« überhaupt zutrifft.*

²⁴⁵ Weber afirmava algo muito semelhante ao explicar seu propósito em estudar a ética protestante: “o progresso de um capitalismo em expansão nunca foi meu interesse central; ao invés disso, era a evolução da humanidade e como ela foi produto da confluência de fatores condicionantes, econômicos e religiosos.” (WEBER. 1978, p.1111). Além disso, se nos voltarmos para essa referência à *História da filosofia* de Windelband, também podemos ler que “a história da filosofia, como toda história, é uma ciência crítica; cuja tarefa não é somente relatar e esclarecer, mas também julgar o que consta como progresso e fruto do movimento histórico” (*Wie jede Geschichte, so ist auch die der Philosophie eine kritische Wissenschaft: sie hat nicht nur zu berichten und zu erklären, sondern auch zu beurteilen, was in der historischen Bewegung, wenn sie erkannt und begriffen ist, als Fortschritt, als Ertrag zu gelten hat*). Indicando que, embora Weber acreditasse estar contradizendo Windelband, nesse trecho o próprio Windelband dá a entender que o método crítico que ele aplicava à história da filosofia pode ser empregado a qualquer outra história junto ao conceito de progresso, tal como fez Weber. Além disso, acrescenta Windelband: “não existe nenhuma história sem esse ponto de vista de enjuizamentos, e a evidência da maturidade do historiador é quando ele se mostra claramente consciente deste ponto de vista do crítico” (cf. Windelband, 1935 [GPh], p15) “*Es gibt keine Geschichte ohne diesen Gesichtspunkt der Beurteilung, und das Zeugnis der Reife für den Historiker ist, daß er sich dieses seines Gesichtspunktes der Kritik klar bewußt ist*”.

não poderá então ser assumida de modo algum como ‘fato’, cabe antes fazer com que se torne objeto de uma crítica científica”²⁴⁶ e prossegue Weber afirmando que se esse uso científico crítico não for compreendido, logo “toda discussão desenvolvida adiante se mostrará inútil.”²⁴⁷ (cf. Weber. 1922 [GAWL], p.463). Schluchter assinala esse mesmo trecho (cf. Schluchter 2010, p.125), mas dando a ele um sentido ligeiramente diferente, buscando identificar essa forma crítica com alguns conceitos específicos de Rickert.

Para Max Weber, quando estamos abordando valores culturais, ainda que, isoladamente, esses valores se apresentem como fechados em si mesmos, (necessários e absolutos, nas palavras de Windelband) sendo eles também pertencentes a uma esfera separada (a esfera dos valores), logo eles são também, fechados nessas esferas e representáveis segundo proposições práticas unívocas interiores, leis próprias, sendo que possuem um fim em si mesmos. Por outro lado, se tomados pelo ponto de vista causal empírico, quando entendidos enquanto valorações *práticas*, e logo como fenômenos, verificamos que, nesse sentido, eles não são de modo algum absolutos, mas sim determinados por causas exteriores e no caso da aplicação dessa relação de valores segundo a história em geral, são determinados por causas históricas, por uma cadeia de causas, tal como podemos identificar, por exemplo, pelo conceito de progresso. Weber verificou esse problema tanto na estética, como vimos, como na ética, como veremos.

As valorações práticas, por definição, se apresentam, assim, como totalizantes, como esferas, mas isso não permite excluir o conflito, a oposição, que lhes são inerentes e que dão a cada uma seu sentido próprio; diante delas não se pode evitar que a razão entre em conflito consigo mesma, diante desses valores absolutos, ou ideias cosmológicas fechadas em si mesmas, sempre recaímos em contradições, sejam internas, devido aos limites da própria razão, ou externas, devido à sua forma fenomênica, segundo o conflito entre o valor de verdade e a validade valorativa (bom, belo, justo)²⁴⁸.

²⁴⁶ ... *in welchem Sinn die Wertung, die der Einzelne zugrunde legt, eben nicht als »Tatsache« hingenommen, sondern zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Kritik gemacht werden könne.*

²⁴⁷ *so ist alle weitere Auseinandersetzung vergeblich.*

²⁴⁸ Isso também pode ser encontrado nos comentários de Schluchter que coloca, novamente, de modo suspenso, como uma possível interpretação, que a verdade científica seria também um valor. Segundo Schluchter haveria uma distinção entre “esfera de valor” (*Wertsphäre*) e esfera de valorações (*Wertungssphäre*) “Até onde vejo, [...] faria sentido fazer [tal distinção] pois, segundo sua teoria de valor, a esfera cognitiva é também uma esfera de valor” (SCHLUCHTER. 2010, p.97). Novamente, se considerarmos o ponto de partida em Windelband, fica evidente que de fato a filosofia pelo método crítico, tem como objeto os valores científicos universalmente válidos, assim formulado, se colocaria de modo exato, como a verdade deve ser entendida como valor, enquanto *objeto de crítica*, nesses termos podemos afirmá-lo de modo plenamente coerente, tanto com os dizeres de Windelband, como com os de Weber.

Assim, quando Weber afirma que “em toda vida cultural a *luta* não pode ser excluída”²⁴⁹ (WEBER, 1922 [GAWL], p.479), uma vez que ele se refere à luta inconciliável entre valores absolutos (valores culturais), reconhecendo que, na teoria neokantiana, valores absolutos corresponderiam a “ideias absolutas”, logo notamos que esse conflito seria uma constatação teórica que corresponde direta ou indiretamente às antinomias da razão pura. Tanto W. Schluchter como Guy Oakes não deixaram de notar também que a inconciliável luta de valores de Weber predisponha-se tal como as antinomias kantianas.²⁵⁰

Vimos já que ponto de partida do argumento de Weber, diante do conflito dos valores, dependeria da seguinte separação crítica “o que é dedutível de modo puramente lógico e o estado de coisas puramente empírico de um lado e, de outro lado, valorações [Wertungen] práticas, éticas ou de visões de mundo.” (WEBER, 1922 [GAWL], p.451).²⁵¹ Logo, tal separação se apresenta diante da seguinte dificuldade: os valores, enquanto pertencentes à razão prática, se mostrariam indissociáveis dos objetos práticos, i. e., dos fenômenos e de nossa compreensão deles, logo o investigador deve estar apto a separar a validade própria dos valores práticos, das constatações empíricas, segundo sua forma causal, é basicamente a isso que corresponderia tal tarefa de tomar determinado valor absoluto por objeto de crítica. Mas, do mesmo modo como se mostrou impossível separarmos, na prática, ações por deve, das ações segundo ou conforme o dever, tal separação entre o objeto empírico e sua respectiva valoração, como objeto de crítica, parece bastante difícil. Weber tampouco considerava fácil, como também já verificamos, ele declarava que “não gostaria de discutir a essa altura se é ‘difícil’ de se estabelecer a distinção entre comprovação empírica e valoração prática [*praktischer Wertung*]. Pois ela é.”

Ainda assim Weber não dispensava a obrigatoriedade de separar os pressupostos teóricos da possibilidade prática, propondo que “o mínimo que deveriam saber esses

Fleischmann considerava que o fato da ideia da verdade ser considerada um valor para Weber viria, não do neokantismo, mas de Nietzsche (cf. Fleischmann. 1977, pp.143-45), as interpretações mais recentes e em especial a interpretação de Schluchter vem desfazendo cada vez mais essa tentativa de inversão irracionalista de Fleischmann da teoria do valor de Weber. Se nos voltarmos novamente ao texto de Lask sobre *A teoria dos juízos* fica também claro que para Windelband a verdade era tomada como valor e que isso parece ter se alterado nas considerações sobre a lógica de Rickert.

²⁴⁹ *Denn nicht auszuschneiden ist aus allem Kulturleben der Kampf.*

²⁵⁰ Cf. Oakes, 2001.

²⁵¹ *rein logisch erschließbarer und rein empirischer Sachverhalte einerseits, von den praktischen, ethischen oder weltanschauungsmäßigen, Wertungen andererseits.*

seguidores da chamada economia política *ética* é que as leis morais [*Sittengesetz*] são incumpríveis plenamente, e o mesmo vale ainda que sejam dadas previamente [*aufgegeben*]” (cf. Weber, 1922 [GAWL] p.460).²⁵² Assim, mesmo que os valores sejam tomados, não como dados (*gegeben*) segundo a série dos fenômenos, mas segundo sua legalidade própria, isto é, previamente dados (*aufgegeben*), a ação puramente por dever, a vontade puramente boa, continua sendo um ideal muito longe da realidade humana e inalcançável.

Como verificaremos, não se faz necessário passar por uma revisão de Rickert para identificar essa separação de esferas com a filosofia neokantiana do sudoeste da Alemanha, pois ela remete diretamente a Kant²⁵³. É isso que deve ser lido e identificado logo na epígrafe inicial desse capítulo. Nem sempre se reconhece que esse é de fato um princípio kantiano, colocado por Weber em diversos escritos teóricos, nos quais propõe a separação da esfera dos valores e da empírica.

Buscaremos agora tornar evidente pela seguinte passagem da *Crítica da razão prática*, como é possível fazer uma correspondência bastante exata desse pressuposto de Weber. Segundo as palavras do próprio Kant: “para as leis práticas jamais se pode levar em conta um preceito prático, o qual se conduz por uma condição material (e logo empírica). Portanto, a lei da vontade pura, que é livre, coloca-se em uma esfera totalmente diferente da empírica”²⁵⁴ (KANT, [KpV] 1994, p.145).

O que torna difícil reconhecer e levar adiante a correspondência entre a razão prática de Kant e a teoria dos valores de Weber é que elas se voltam para interesses distintos. Para Kant interessava, particularmente, a possibilidade da vontade pura, a autonomia, logo, a liberdade no sentido positivo. Para Weber, ao contrário, interessava

²⁵² *Nicht diskutieren möchte ich ferner, ob die Scheidung von empirischer Feststellung und praktischer Wertung »schwierig« sei. Sie ist es. [...] Aber wenigstens die Anhänger der sogenannten ethischen Nationalökonomie könnten wissen: daß auch das Sittengesetz unerfüllbar ist, dennoch aber als »aufgegeben« gilt.*

²⁵³ Muitos estudos interessantíssimos já tomaram por objeto essa relação entre Weber e Rickert, o mais exemplar e ainda muito relevante, foi o estudo de Guy Oakes, além dele o próprio Schluchter tem aprofundado essa relação muito fértil de conceitos e não estamos propondo que ela não possuiria importância. No entanto, as conclusões dessas investigações apontam, em especial na forma como o próprio Schluchter vem dirigindo suas conclusões para uma teoria dos valores de Weber, diferente em vários aspectos fundamentais da teoria dos valores de Rickert e Lask. Se essa é a conclusão mais evidente, parece então que buscar uma leitura de Weber como relação mais direta com Kant seria muito mais favorável para a compreensão dessa teoria dos valores de Weber. Esse capítulo tem como propósito, justamente, evidenciar tal possibilidade.

²⁵⁴ *Zum praktischen Gesetze muß also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre, als die empirische.*

especificamente a observação empírica, tudo que a separa de sua forma autônoma ideal, os fenômenos, suas relações causais (*Kausalbeziehung*) e a liberdade negativa como impossibilidade de uma compreensão teórica plena dos fenômenos pelas causas. Por isso também Schluchter se viu obrigado a afirmar “é claro, naturalmente, que Weber assumiu uma visão empírica ao interpretar essas distinções em Kant” (SCHLUCHTER. 2010, p.95). De fato esse é o caso, essa visão empírica, no entanto, coloca-o especificamente em outra relação com os valores, tomados como objetos de crítica, mas segundo os limites práticos.

Tendo em vista essa diferença, será proposta uma leitura de Weber, que parece resgatar ainda outro conceito de Windelband e apresentá-lo segundo uma variação antinômica das máximas éticas. Será proposto que a consideração de Weber sobre as máximas, segundo a forma anterior da convicção em contraposição com a ética da responsabilidade, foi condicionada pela intelectualização e racionalização do mundo.

A antinomia das orientações éticas e os valores enquanto fenômenos

Iremos agora abordar alguns pressupostos kantianos que fundamentam a interpretação valorativa de Weber sobre o conflito entre a esfera intelectual (legalidade científica, o valor de verdade) e a esfera ética (legalidade moral e valores éticos). Os princípios teóricos que observamos na parte anterior, sobre a estética e logo sobre a antinomia entre os valores religiosos e a os valores artísticos, são os mesmos. Altera-se apenas o tipo de juízo específico que era necessário para a valoração prática, inicialmente o belo e o bom e agora, o bom e o verdadeiro. Essa progressiva diferenciação entre os valores pode e, com muita frequência, produziu a ilusão tipicamente idealista de que esses fenômenos seriam evidentes por si mesmos; justamente por isso, devemos tomar tais valores, tal como indicara Windelband, como objeto de crítica.

Para abordarmos propriamente a antinomia dos valores em um mundo de progressiva intelectualização, para compreender tanto o ponto de vista do desenvolvimento histórico, e logo, a intelectualização, como conceito específico de progresso, segundo um ponto de vista teórico-prático, isso exigiria um ponto de partida crítico para esses valores práticos. Será agora necessário rever e verificarmos como

Windelband contrapunha dois tipos de legalidade: uma legalidade científica e uma legalidade moral, da qual Weber derivou sua concepção de um conflito entre duas éticas que, historicamente, partem da convicção: sua forma religiosa intelectualizada (a racionalização da ética religiosa) e sua forma mais imanente, a ética da responsabilidade. Embora nestes casos verifiquemos um conflito que parte de uma disposição antinômica, entre a forma ética mística (irracional) e a ética racional, ou mesmo, entre a forma estética e a ética racional religiosa, parece haver algo menos típico do que seria uma antinomia no sentido kantiano, pois o conflito se dá entre uma forma racional e a outra irracional, segundo esse ponto de vista, essa nomenclatura poderia ser considerada inadequada. O caso que abordaremos nesse capítulo parece ser muito mais típico de uma antinomia, temos nesse caso o conflito entre duas éticas racionais, uma, no entanto, voltada para as disposições intra-mundanas e a outra para o supra-mundano.

Schluchter propõe semelhante oposição que ele coloca, em termos weberianos, como opostas em uma ética de resultados e uma ética da convicção. Em vista desses dois tipos, Schluchter se vê na situação difícil que exige muitas subdivisões, aliás bastante interessantes, para caracterizar a ética da responsabilidade e a da convicção; essas subdivisões são derivadas das considerações de Weber que apresentam características éticas contrastantes em termos distintos segundo abordagens distintas. Na tentativa de tornar mais simples esse quadro antinômico, nos voltaremos para a passagem histórica de uma ética racional supra-mundana para uma ética racional intra-mundana, ideia básica de Weber e presente em diversos escritos da sociologia da religião. Iremos propor que a ética da responsabilidade, enquanto possui orientação intra-mundana, já nasceria em oposição à ética da convicção, que tem uma orientação oposta, pelos céus. De modo que toda ética moderna passa a sofrer dessa dificuldade de estar diante de diferentes orientações, pois estão dadas segundo duas formas de inversão, uma no além, outra no aquém. Ao fim argumentaremos que para Weber, mesmo os imperativos kantianos, se apresentavam segundo essa dificuldade.

Max Weber comentara em um texto de 1905, *Estudos críticos no campo da lógica das ciências da cultura*, o fato de Eduard Meyer considerar, do ponto de vista causal, que a “investigação dos motivos” (*Motivenforschung*) do agente seria “secundária” (*sekundär*) para a compreensão dos eventos históricos. Contudo, a vontade pareceria ser essencial, para ele, em vista das decisões que influenciam na história, logo “os modos éticos e causais de considerarmos as ações humanas: ‘valoração’ e o ‘esclarecimento’, se

mostram propensos a desaguar um no outro.”²⁵⁵ Em seguida Weber, indicando o caráter problemático dessa evidente dificuldade de separar fenômenos éticos valorativos e esclarecimento, propôs a necessidade de separação entre considerações éticas e considerações causais, concluindo que essa separação parecia ser ignoradas por Meyer: “assim, mesmo que pareça semelhante, quando alguém formula tal como Windelband, que o pensamento da responsabilidade seria uma *abstração* do significado da causalidade, enquanto uma fundamentação positiva da dignidade normativa, a consciência ética a acha suficiente”,²⁵⁶ ou seja, mesmo quando considerada segundo a perspectiva ética da responsabilidade, entendida como uma ética moderna, racional e positivamente fundamentada na normatividade que prescreve um dever, ela só bastaria enquanto fundamento ético e não empírico. Embora pareça suficiente para a fundamentação ética como abstração da lei natural, ela não pode ser confundida com a causalidade empírica ou com o valor de verdade dos fatos.

Devemos ainda notar que Weber grifa o termo “abstração”, indicando que seu fundamento não é de fato concreto, mas valorativo, ainda que fundamentado em causas semelhantes às das leis naturais, ele não parte, exatamente, de um estado anterior como causa. Diante desse evidente problema Weber concluía: “em todo o caso, essa formulação demonstra de modo exato, como o mundo da ‘norma’ e do ‘valor’, tendo em vista a base das ciências empíricas, toma a consideração causal emprestada, diante dessa última delimitação”²⁵⁷ (cf. Weber. 1922 [GAWL], pp.224-25). Nessa discussão de 1905, Weber, além de demonstrar ter lido o livro de Windelband *Da liberdade da vontade*,²⁵⁸ livro este publicado apenas um ano antes desse artigo de Weber, dá também indicativos claros de outro aspecto importante para a compreensão da formação de sua teoria dos valores, o fato de sua ideia de responsabilidade (*Verantwortlichkeit*) ser provavelmente derivada dessa leitura de Windelband.

Uma das polêmicas mais significativas que Windelband propôs nesse escrito referia-se justamente às máximas éticas (normas) segundo a diferença da esfera valorativa

²⁵⁵ *ethische und kausale Betrachtungsweise menschlichen Handelns: »Wertung« und »Erklärung«, eine gewisse Neigung zeigen, ineinanderzufließen.*

²⁵⁶ *Denn gleichviel, ob man die Formulierung Windelbands, daß der Gedanke der Verantwortlichkeit eine Abstraktion von der Kausalität bedeute, als positive Begründung der normativen Dignität des sittlichen Bewußtseins ausreichend findet.*

²⁵⁷ *jedenfalls kennzeichnet diese Formulierung zutreffend die Art, wie sich die Welt der »Normen« und »Werte«, vom Boden der empirisch- Wissenschaft liehen Kausalbetrachtung aus gesehen, gegen diese letztere abgrenzt.*

²⁵⁸ cf. explica na nota do trecho citado anteriormente.

e da possibilidade de uma vontade pura diante do valor de verdade científico-causal. Windelband levava a rigor a separação entre a determinação como natureza, referente aos fenômenos pertencentes ao interesse científico, (segundo o valor de verdade), dos valores dos demais campos ou pertencentes à esfera valorativa (da ética ou da estética). Em mais de um de seus escritos, Windelband comparou os imperativos morais às leis da física, como se pudessem ser determinados tal como a pedra solta no ar é determinada a cair, e reconhecia de forma coerente com a filosofia kantiana, que isso era um ideal muito distante. Evidentemente, esse pressuposto kantiano que busca, de um ponto de vista teórico, igualar a legalidade natural à legalidade moral (a norma), encontraria, na prática, inúmeras dificuldades. Essa constatação não tencionava contrariar Kant, mas compreendê-lo de forma coerente. Para compreender esse problema de forma coerente com os pressupostos kantianos, basta identificar que uma variante da antinomia da razão pura, voltada para a razão prática, foi desenvolvida de forma explícita na segunda crítica.

Windelband, em seu texto *Normas e leis naturais* (1882), abordou especificamente esse problema em conciliarmos a legalidade sobre o ponto de vista causal e segundo critérios valorativos de verdade, com a legalidade de um ponto de vista moral, adiantando de forma mais didática alguns temas mais gerais abordados em seu livro *Da liberdade da vontade* (1904) no qual aprofunda e expõe as questões de forma mais sistemática. Em todos esses escritos a questão da responsabilidade se mostra central.

Windelband compreendia que, embora o problema da liberdade e do livre arbítrio tenha se apresentado segundo as mais variadas versões, há uma causa comum que explica todas as variantes: “o problema da liberdade deriva de sua consciência segundo uma legalidade dupla, a partir da qual se acha imputada a vida espiritual: uma legalidade do necessário [*Müssens*] no curso natural dos eventos, e uma outra, a do dever [*Sollens*], segundo a disposição ideal”. (WINDELBAND. 1907 [Prä], p.279)²⁵⁹.

Já nessa época, Windelband demonstrava uma compreensão muito aprofundada de Kant e explicava que não só o conceito kantiano de liberdade pode ser entendido de mais de uma maneira, o mesmo acaba ocorrendo, quando passamos da razão teórica para a prática, com o conceito de determinação ou de natureza. Nossa consciência moderna do problema da liberdade se depara invariavelmente com duas formas distintas de determinação, uma legalidade necessária, como nas leis naturais e uma legalidade ideal,

²⁵⁹*überall, in seinen tausend Variationen, wächst das Freiheitsproblem aus diesem Bewusstsein einer doppelten Gesetzgebung hervor, der wir unser geistiges Leben unterstellt finden: einer Gesetzgebung des Müssens und des natürlichen Geschehens, einer anderen des Sollens und der idealen Bestimmung.*

como obrigações de dever. Semelhante a essa oposição dos dois verbos alemães: “*Müssen*” que coloca a obrigatoriedade e o “*Sollen*” que coloca o dever, no seu escrito posterior, Windelband colocava que, do ponto de vista da responsabilidade, não se trataria simplesmente do fato que ao indivíduo é permitido que ele responda ou não por seus atos e escolhas, mas do fato de que está fadado a escolher e logo a responder por essa escolha:

Desse modo explica-se, por conseguinte, que ao indivíduo não só é permitido [*darf*] se tornar responsável, mas também, terá [*muß*] de se tornar responsável, sendo que seu caráter, como essência volitiva real, dispõe-se como origem [*Ursache*] da escolha e da ação, o que ainda prejudicaria sua liberdade de escolha ou mesmo o significado de sua responsabilidade e, como tal, tem de ser levada em consideração. (WINDELBAND. 1904 [WFr], p.220)²⁶⁰

Esse é um problema fundamental para o homem de formação cultural. Mesmo fiel aos pressupostos kantianos, Windelband considerava necessário observar os valores segundo sua forma fenomênica e histórica. As condições do agir ético parecem desenvolver-se junto ao esclarecimento e isso agrava, progressivamente, este estado, o qual se torna, para o homem de formação cultural, sobremodo problemático. Isso possui uma raiz histórica bastante remota. Segundo ele, o povo europeu, a partir do momento que compreendeu uma distinção entre “os mandamentos divinos como consciência dos pecados, i. e., a violação dos mandamentos como contradição entre as ordens naturais e divinas” (WINDELBAND. 1907 [Prä], p.279), pôde se valer, trocando em palavras do vocabulário weberiano, do problema da teodiceia, pelo qual se verificou a necessidade de contrapor duas ordens de legalidades: a natural e a divina.

Assim, Windelband concluía que essa forma de propor o problema da liberdade “toma por raiz o sentimento da responsabilidade” (Idem)²⁶¹. No entanto, assim como Weber pressupunha a separação da esfera empírica das valorações, segundo uma antinomia na história da arte e da religião, antes dele Windelband já constatava que “em todo caso, fica claro que o antagonismo do problema ético da liberdade, pressupondo para si mesmo tanto uma legalidade natural, como uma normativa, pôde ser novamente encontrado, da mesma maneira, no campo lógico e estético” (cf. Windelband. 1907 [Prä], p.284). Ou seja, tanto para Windelband como para Weber, independente de estarmos diante do valor de verdade científica ou de valores éticos e estéticos, em todos os casos

²⁶⁰ *Ebenso erklärt es sich daraus, daß das Individuum nur soweit verantwortlich gemacht werden darf, aber auch soweit verantwortlich gemacht werden muß, als es wirklich als wollendes Wesen, seiner Charakter nach, Ursache der Wahl und der Handlung gewesen ist, daß also jede Beeinträchtigung seiner Wahlfreiheit oder gar seiner Verantwortlichkeit bedeutet und als solche in Betracht gezogen werden muß.*

²⁶¹ *Es wurzelt in dem Gefühl der Verantwortlichkeit.*

se repete o problema de identificarmos formas distintas de legalidade, uma natural outra normativa, uma de validade pertencente à esfera valorativa (seja ética ou estética) e outra à esfera empírica causal, segundo o valor científico de verdade. Assim, o fato de elas virem a se confundir na modernidade, ou melhor, a competir uma com a outra, não representaria um sinal de que podemos dispensar, seja em nosso agir, ou na compreensão dos fenômenos históricos, a consciência desse conflito com a legalidade da esfera valorativa.

Para Windelband, esse era um caso específico da compreensão da liberdade pelo homem cultivado [*Kulturmensch*], por mais aprofundado e apurado que se mostre seu conhecimento dos fenômenos, ele se mostraria incapaz de desenvolver uma correspondência exata entre a legalidade de sua vontade e a legalidade dos fenômenos naturais. Mas, também, reconhecia ser esse o ideal kantiano e logo a única solução possível dessa contradição. Ela se mostra, contudo, remota, ainda assim deve ser buscada como ideal.

Assim como, desprovido do conhecimento científico-cultural, o homem inculto buscava agir de forma moral remetendo unicamente a Deus sua valoração, é tarefa, agora, do homem esclarecido, fazer com que essa coincidência entre as duas formas de legalidade o leve a agir tanto por dever como de forma consequente. O sentimento de atentar às leis morais, que acompanha o imperativo, passa a ser lido por Windelband, no caso do homem cultivado, também como o sentimento de responsabilidade. O importante é notarmos como para Windelband, do mesmo modo que para Weber, o surgimento de um mundo dividido entre a legalidade natural e a normativa, embora aparente ser um avanço, pois é um produto da evolução intelectual e do esclarecimento, mostra-se, na verdade, como um estado problemático e de crescentes dificuldades.

Entretanto, uma vez que a responsabilidade encontra fundamento na concepção causal, surgem então novas dificuldades. Por um lado, o caráter não pode ser a única origem do agir e, por outro lado, a cadeia causal corre a partir do caráter até o infinito. [...] Desse modo, é necessário que se duplique a essência humana, segundo o caráter 'empírico' e o 'inteligível' e o que faz dela responsável, cria uma representação metafísica que se mostra absolutamente inconciliável com os elementos causais do conceito de responsabilidade. (WINDELBAND. 1907 [Prä], pp.312-13)²⁶²

²⁶² *Indessen, wenn so dass Verantwortlichkeit auf der kausalen Auffassung beruht, so involviert dies neue Schwierigkeiten. Denn einerseits ist der Charakter nicht die alleinige Ursache der Handlung, andererseits ist die Kausalkette über den Charakter hinaus rückwärts ins Unendliche zu verfolgen [...] Deshalb muss das Wesen des Menschen verdoppelt werden, um für 'empirischen' den 'intelligiblen' Charakter*

Parece que a ética da responsabilidade se coloca numa brecha entre aquilo que condiciona exteriormente a ação (que determina os fins segundo os meios à sua disposição) e interiormente (como uma vontade pura que se coloca em função da legalidade natural), no entanto, na prática, isso se mostra impossível, sendo que toda ação, enquanto dado empírico, parece contradizer a possibilidade dessa unidade. Logo, só poderia haver duas possibilidades: ou a vontade ou a natureza regerão o agir humano, não podem as duas coexistir como causa, sem conflito. Por isso, concluía Windelband que a única saída acabou sendo duplicar a essência humana segundo essas duas condicionantes.

Para compreendermos mais em detalhe esse problema levantado por Windelband, devemos notar como ele estava nos remetendo novamente à terceira antinomia, indicando o problema da causalidade pela natureza e da causalidade espontânea, segundo a determinação da própria vontade, supostamente livre. A valoração que acompanha o sentimento moral da responsabilidade, assim como ocorre com o conceito de autonomia, como liberdade positiva, identifica-se com a causa ou móbil do agir moral e assim, suas consequências devem vir obrigatoriamente acompanhadas (embora não causadas) pela valoração exata, segundo a faculdade de julgar que lhes imputa o valor moral de boa ação. No entanto, temos na prática o problema de que sua causa normativa, embora devesse, não é capaz de fazer corresponder essa sua causalidade ideal com a causalidade natural, pois estando essa inserida na cadeia causal, ela, segundo a ideia de natureza, já de longe é precedida e se estende ao infinito, logo verifica-se que seus efeitos práticos transcorreriam para além dos limites da razão e sua real causa seria incerta, pois não há um momento exato de sua origem e nunca saberíamos, tampouco, de fato, preveríamos se uma ação seria “ao final” boa e eficiente em produzir o bem, ou se resultaria desastrosa, falhando por omissão de um conhecimento teórico ou técnico favorável à ação boa efetiva.

Por não se tratar de um imperativo hipotético isso não parece vir a ser um problema, uma vez que o agir moral não visa especificamente ao sumo bem, ou à felicidade, ou mesmo à satisfação na realização de seus efeitos; no entanto, se queremos identificar as leis morais com leis naturais, pois o esclarecimento ético, como consciência do pecado, colocara a responsabilidade do agir no próprio homem e não mais em Deus,

verantwortlich zu machen und eine metaphysische Vorstellung zu schaffen, die mit dem kausalen Element des Begriffs der Verantwortlichkeit absolut unvereinbar ist.

isso se torna bastante problemático quando identificamos uma vontade que deveria ser, por ideal, pura frente uma vontade absoluta.

A ideia de liberdade transcendental propõe a existência de duas ou mais formas de causalidade desconexas, as quais não correspondem obrigatoriamente entre si, diferente da ideia de natureza que só compreende uma forma de causalidade, a qual é determinada e ininterrupta, não poderia haver nada exterior a ela. Essa primeira ideia, a próprio possibilidade dessa ideia, como conceito negativo de liberdade, mostra-se como limite ético de um agir que atribui à própria vontade uma responsabilidade nos resultados da ação.

Kant propunha algo semelhante, tanto na segunda crítica como na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, embora o agente não tenha em vista um objetivo prático, como ponto de partida ou móbil do agir, isso não altera o fato de que sua valoração moral dependeria de um estado de causas precedentes, que devem ser por ele condicionadas, ou às quais deve ele sobrepor-se. Do mesmo modo seu móbil, a vontade puramente boa, parece não ser a única origem do fenômeno, assim como na terceira antinomia, o ato de “me levantar livremente e começar toda uma série de causas” poderia ser não mais que uma ilusão da ideia de liberdade, assim, também no agir moral, encontramos semelhante problema da unidade entre o homem empírico e o homem inteligível. Ele se mostra contraditório segundo os pressupostos teóricos da separação das esferas, e eis o grande problema, o homem de formação cultural não pode mais ignorar essa dificuldade, nem tampouco pode utilizar-se dela para negar que somente ele deve responder por seus atos.

A constatação brilhante de Windelband não consiste em descobrir que o conhecimento lógico-científico das leis causais dos fenômenos se mostra como inimigo dos pressupostos morais de um agir por dever que busca ser consequente, mas sim quanto ao fato desse antagonismo nos obrigar a uma separação metafísica entre homem empírico e homem moralmente inteligível, separação essa que surgiria para o homem esclarecido como pressuposto de que as diferentes valorações, ou melhor, seus critérios de validade, a despeito de sua vontade, entram em um conflito com os demais valores.

Nesse texto sobre *Normas e leis naturais*, Windelband sugere que é possível recorrer a Schiller e propor pela terceira esfera, a estética, a salvação do ideal de moralidade kantiana. Windelband era um desses entusiastas do ideal de formação estética. Pela educação estética se educa também o agir, cria-se um sentimento favorável ao agir moral que o torna desejável, logo eficiente entre os homens de formação cultural, ela o condiciona como agir moral que poderá vir a corresponder à causalidade natural de sua

ação. No entanto, essa formulação se encontra sempre no limite das duas formas de validade e há sempre o risco desse sentimento se tornar mais que um dado sensitivo, um sentimento originador da ação, subtraindo sua validade moral.

Se lermos Kant, tal como Windelband propunha, logo a questão que nos interessa é se poderia haver uma vontade que se deve reconhecer como necessária e absolutamente boa, logo tudo que a impossibilita na prática se torna igualmente relevante para caracterizar as ações humanas como fenômeno. Nesse caso, a liberdade no seu sentido negativo condiz com o princípio teórico de Kant, que acusa a possibilidade da cadeia causal ser quebrada. E, como vimos, em mais de um texto, Weber alude a esse risco explicando justamente que ele decorre da não separação entre a esfera das valorações e a esfera empírica, ou ainda, da confusão entre a legalidade da valoração prática e as causas empíricas, tal como o fizera Meyer.

Weber e Windelband compreendiam a história segundo a ideia kantiana de cadeia causal (*Kausalkette*) assim, como demonstrado, as valorações são problematizadas segundo os limites identificado pela ideia de liberdade transcendental. De um ponto de vista compreensivo, as valorações práticas, tomando os valores práticos como valores absolutos, quebrariam a cadeia causal, não permitindo para Weber uma compreensão completamente encadeada dos fenômenos; de um ponto de vista prático, essas valorações são de fato causas, desde que tenham tomado um lugar na orientação prática dos interesses dos agentes. Conforme já abordamos, para Weber, se fizéssemos “uma investigação meticulosa que perpassasse os trabalhos históricos”, constataríamos sem dificuldade que “a busca desenfreada por um fim na cadeia causal histórica, quase invariavelmente e para prejuízo dos resultados científicos”, embora possa ser, segundo outros aspectos valorativos, vantajosa, impossibilita a constatação científica, pois, sempre que “o historiador começa a emitir ‘valorações’,” ocorre a falha que identificamos com a ideia de liberdade transcendental, a cadeia causal “acaba sendo quebrada” (cf. Weber. 1922 [GAWL], p.486).

A ideia de liberdade transcendental pressupõe a existência de duas ou mais formas de causalidade desconexas que não correspondem obrigatoriamente entre si, diferente da ideia de natureza, que só compreende uma forma de causalidade, que é determinada e ininterrupta. Para o historiador, recair em qualquer legalidade valorativa, o desviaria das causas reais dos fenômenos.

Também verificamos na abordagem anterior sobre a estética, uma correspondência entre a terceira antinomia, que considerava o problema da causalidade

pela liberdade segundo esse tipo de causalidade que “é cega, quebra o fio condutor das normas, único meio pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada”, bem como sua consideração sobre a antítese: “quem vos autorizou a imaginar um estado absolutamente primeiro do mundo e, portanto, um começo absoluto da série dos fenômenos sucessivos? E impor limites à natureza ilimitada, a fim de obter um ponto de repouso à vossa imaginação?” (KANT. [KrV] 1990, A449 e 451/B477 e 479) como possuindo um paralelo com a consideração de Weber de que a cadeia causal histórica não permite valorações por não possuir um princípio ou um ponto de repouso.

Schluchter também reconhecia a importância da terceira antinomia nesse tipo de discussão de Weber; ele observou que havia uma relação entre a legalidade voltada para os resultados (*Erfolg*), como correspondendo à causalidade segundo as leis da natureza, e a ética que segue legalidades próprias das valorações, como uma ética que se caracteriza tal como a causalidade pela liberdade. Segundo Schluchter: “a distinção kantiana entre a esfera dos conceitos naturais e a esfera dos conceitos da liberdade também oferece o pano de fundo para a tese de Weber” e nesse caso, a tese que Schluchter estava sugerindo trataria do argumento de que essa racionalização orientada para o resultado “é portanto relativa a meios e fins”, que não necessita ser compreendida como possuindo um sentido idêntico (*gleichsinnig*) “à racionalização da ação orientada para valores” (cf. Schluchter. 1996, p.65). Nesse trecho Schluchter expõe uma correspondência própria da maneira como ele mesmo compreendia as oposições de orientações éticas, em especial se tratando da ética de resultados e da ética religiosa que cumpre o dever e remete a Deus a consequência de seus atos. Isso, no entanto, não parece relacionar-se tão diretamente com a terceira antinomia. É evidente que a busca por resultados práticos deveria levar em conta as causas que partiriam da ação conforme leis naturais; elas exigiriam especificamente, não uma formulação racional, pois também a causalidade pela liberdade poderia o requerer, mas, distintivamente, um conhecimento teórico técnico e especializado, apto à previsão dos resultados.

Em uma nota de rodapé anterior a esse trecho, Schluchter afirmaria o seguinte: “Weber nunca nega a diferença entre os conceitos transcendental e empírico de natureza e entre os conceitos transcendental e empírico de liberdade”, de fato, formula essa diferença de forma um tanto ambígua, provavelmente indicando não só a diferença própria da terceira antinomia como também a diferença interna de cada concepção, no uso teórico puro e segundo a experiência. Tal como vimos, Windelband também indicava esse duplo sentido dos conceitos de natureza e liberdade. Schluchter também afirma, tal

como já vem sendo explicitado, que “Weber não adaptou a filosofia de Kant”, isto é, manteve-a intacta nesse sentido, pois de fato sua intenção “não era substituir as reflexões transcendentais de Kant sobre a categoria de causalidade, e sobre a ideia de liberdade, a partir da ideia de ciência da realidade acerca da atribuição causal e do conceito da ação”, ao contrário, todas essas considerações de Weber sobre ação racional e as dificuldades de abordar a ação humana segundo uma “ciência da realidade”, para Schluchter, partiam “do espírito crítico de Kant” e também “da possibilidade lógica de interpretações metafísicas de tipo kantiano”. (cf. Schluchter. 1996, p.288). Nesse ponto fundamental não há qualquer discordância se partirmos da leitura de Windelband, tal como foi proposto.

Ao lermos alguns trechos de uma abordagem de Schluchter posterior a essa, fica claro como ele buscou identificar a separação entre fenômeno e noumeno sendo substituída por Weber pela separação entre valores e realidade; no entanto, parece confuso levar isso a rigor, sendo que Weber falava com bastante frequência em fenômenos (*Erscheinungen*) e ao se voltar especificamente para a tarefa do historiador, conclui que a ele interessa unicamente tomar os fenômenos pelas causas, e logo resignar-se à constatação empírica, evitando ao máximo recair nas formas de validez das valorações, as quais lhe impediriam de acompanhar as relações causais de forma totalmente encadeada.

Vimos que Weber opunha fenômenos a valorações práticas. Poderíamos concluir, tal como Schluchter, que à realidade corresponde a causalidade dos fenômenos e aos valores o noumeno, embora Weber se refira às valorações no sentido especificamente prático e logo, também tomada como fenômeno, os quais requerem, por sua vez, as faculdades de juízo (práticas) ou de valoração para interpretar esse tipo de fenômeno. Isso invalida a relação direta entre os fenômenos e a possibilidade de serem tomados (de forma não-histórica) como noumeno. Weber jamais ultrapassou esse limite com a intenção de abordar os valores em si ou a origem das vontades puras. Essa constatação invalidaria semelhante conclusão quanto à correspondência direta.

Sabemos que Kant opunha fenômeno à coisa em si, ao tratar da razão pura, e que, ao tratar da vontade pura, da razão pura prática, opunha fenômeno a noumeno. Logo, se Weber se ocupa especificamente das causas dos fenômenos segundo a legalidade da natureza, isto é, de um ponto de vista empírico e não valorativo, seria melhor indicar a separação entre fenômeno (*Erscheinung*) e coisa em si. Mas, mesmo assim, de um ponto de vista prático, também nesse caso não podemos falar de coisa em si, senão segundo seu limite, isto é, segundo a exigência compreensiva dos valores em se dar por meio de juízos

interpretativos. Devemos tomar criticamente os valores e seu conteúdo particularmente avesso à abordagem causal natural, não segundo sua forma evidente, pois fica exigido que sejam investigados com uso crítico dos juízos. Embora Weber nunca aborde os valores em si mesmos, ou no caso da vontade, nunca a predisponha como condição essencial para as causas ou como noumeno, pois isso se mostraria impossível, do mesmo modo os valores não eram tomados “em si”, mas unicamente como valoração prática. Tal como vimos, quando Weber propunha “tomar os valores por objeto de crítica” estava propondo, justamente, tomá-los segundo “valorações práticas” e não como autônomos, absolutos, isto é, como independentes de suas condições práticas, pois para a interpretação valorativa, tal como veremos no capítulo final, não é o conteúdo em ideias que caracteriza o objeto de interpretação de Weber, mas os interesses práticos, que têm nesses valores sua causa, como fenômeno, os quais se apropriam “indignamente” desses valores.

Schluchter prefere recorrer ao conceito de noumeno, pois Weber compreendia a realidade histórica segundo o ponto de vista das ações humanas e por isso ele crê ser possível explicar como Weber não alterou a antinomia nem a adaptou, mas a predisponha em tipologias da ação racional. Esta é, sem dúvida, uma proposta interessante. Mas isso não poderia tornar-se a rigor o princípio de realidade que superaria os pressupostos do idealismo transcendental. Qual lugar restaria então para o noumeno, senão como princípio que estabelece algo inacessível e censura uma compreensão histórica idealista ou materialista ingênua? Isso é algo que Schluchter não deixa claro, mas parece não haver outra conclusão possível, a questão do noumeno parece não ter lugar nas discussões de Weber.

A filosofia pós-kantiana parecia haver tomado esse caminho que encontramos em Nietzsche, chegaríamos ao ponto em que a “coisa em si valeria uma homérica gargalhada” (NIETZSCHE. 1954 [MA], §16; NW1, p.459)²⁶³ pois se mostraria vazia de significado. Não é o caso de afirmar que para Weber ocorreria exatamente o mesmo, até porque, para Weber, ao contrário do que falou Zaratustra, não vale a opinião de que pelo riso se exterminaria, de fato, certos ideais. A fase da comédia é apenas um sintoma e ela, estando limitada à forma, não poderia interferir no curso efetivo da história.

Sabemos que o sentido de noumeno na razão prática, dado que os fenômenos correspondem às ações humanas, possui um sentido que corresponderia à vontade livre no sentido da autonomia, a liberdade moral como ideal. Windelband como um bom

²⁶³ *das Ding an sich eines homerischen Gelächters wert ist.*

kantiano nos alertava a esse respeito, que o noumeno não corresponde de fato à vontade pura, ou à vontade absolutamente boa, mas deve ser entendido como valor (i.e., ideia) e, logo, toda a questão não giraria mais em torno do que ele de fato seria ou *realmente é*, mas de verificar sua possibilidade. Se Weber estava de fato seguindo Kant, e o seguindo por essa leitura de Windelband, quando ele restringe a questão ao trabalho do historiador, pela constatação dos fenômenos, como abordagem estritamente empírica, não haveria lugar para discutir a possibilidade da autonomia, nem mesmo da liberdade no sentido positivo, mas unicamente para a heteronomia, para a verificação dos meios práticos, os quais não dependem da validade absoluta das valorações.

Assim, quando Weber reconsidera as antinomias de Kant e, tal como colocou Schluchter, não as adaptando, o faz especificamente para justificar que temos de tomar por objeto as causas históricas, segundo valorações práticas e que não podemos tomá-las por valorações absolutas, pois se não forem apreendidas como objetos de crítica, viriam a inserir causas exteriores à cadeia causal histórica, criando uma abordagem pseudo-científica e assim, iludidas intelectualmente por valores absolutos não mais religiosos, mas substitutos e produziram até mesmo as profecias de cátedra. Embora isso pareça vetar a discussão própria da coisa em si e, no caso das ações humanas, do noumeno, há aí algo muito diferente da posição nietzschiana, pois essas ideias permanecem impondo limites ao conhecimento.

Já verificamos que para o historiador da arte não interessava, portanto, o fenômeno estético segundo sua “autonomia”, mas sim sua “heteronomia”, porque a valoração estética não pode sobrepor-se à interpretação do historiador, “além do mais: o *interesse* nas obras de arte e em suas particularidades e relevância estética individual e, também, seu *objeto*, é sua heteronomia: enquanto seu a priori, dado por ela, por seus meios, através deles não haveria qualquer representação de valor estético.” (WEBER. 1922 [GAWL], p.483)²⁶⁴. Se esse princípio se aplica à história da arte, deve se aplicar igualmente a história da ética. Verificaremos agora o fundamento que deve valer para ambos os casos.

Max Weber afirmava, apesar da distinção entre a esfera valorativa e a empírica, que seria impossível fazer história da ética, da filosofia ou da arte sem a faculdade de julgar, do mesmo modo que a tarefa de um historiador da arte, “de modo puramente empírico”, exige, ainda assim, “a faculdade de ‘compreender’ as produções artísticas” e

²⁶⁴ *Vielmehr: Das Interesse an den Kunstwerken und an ihren ästhetisch relevanten einzelnen Eigentümlichkeiten und also: ihr Objekt ist ihr heteronom: als ihr Apriori, gegeben durch deren von ihr, mit ihren Mitteln, gar nicht feststellbaren ästhetischen Wert.*

para tal, se torna indispensável fazer uso da “faculdade de juízos estéticos [*ästhetische Urteilsfähigkeit*]” a qual seria uma “*faculdade* de valoração”.

Podemos facilmente inferir que os juízos estéticos foram tratados por Weber como uma forma específica da “faculdade de julgar” (*Urteilsfähigkeit*), ou mesmo, uma das variantes das “faculdades de valoração” (*Fähigkeit der Bewertung*), logo, esse conceito kantiano mais genérico de faculdade de julgar, sendo entendido segundo a atribuição de valor, fez com que a mesma constatação da faculdade de valoração estética se aplicasse, igualmente, aos demais tipos de valoração e, logo, valeria “para o historiador político, historiador da literatura, historiador da religião e da filosofia. Embora, francamente, isso não diga nada sobre a essência lógica do trabalho histórico” (cf. Weber. 1922 [GAWL], p.486)²⁶⁵ e por que não? Pois, embora indispensável para a compreensão e para converter um objeto valorativo em objeto de crítica científica, os princípios que apresentam as exigências teóricas para a compreensão causal do fenômeno, se dão numa esfera totalmente distinta e segundo um tipo de legalidade natural que não diz nada a respeito de sua forma normativa, mesmo que ela seja puramente formal, mesmo que ela busque uma dignidade imanente e mesmo que ela se apresente como fato científico indiscutível. Poderíamos, após essas constatações, nos perguntarmos se para Weber haveria semelhante “terceiro reino”, ou mesmo um lugar para o conceito mediador de “bens”, contudo, a separação mais elementar entre esfera empírica e valorativa parece bastar para explicar esse posicionamento e parece corresponder mais facilmente com as considerações de Weber, essa discussão não parece exigir mais que um caráter hipotético.

Max Weber e a ética kantiana: polêmica sobre os imperativos práticos e seu sentido formal

Os exemplos do campo da arte que verificamos anteriormente foram aqui empregados a fim de tornar as separações teóricas críticas mais evidentes. No campo da ética a questão se mostra mais difícil. Um dos objetivos originais do texto de Weber sobre

²⁶⁵ *Sodann aber: wer kunstgeschichtliche, noch so rein empirische, Leistungen vollbringen will, bedarf dazu der Fähigkeit, künstlerisches Produzieren zu »verstehen«, und diese ist ohne ästhetische Urteilsfähigkeit, also ohne die Fähigkeit der Bewertung, selbstverständlich nicht denkbar. Das entsprechende gilt natürlich für den politischen Historiker, literarischen Historiker, Historiker der Religion oder der Philosophie. Aber offenbar besagt das gar nichts über das logische Wesen der historischen Arbeit.*

O sentido 'livre de valores' (*Wertfreiheit*) nas ciências sociológicas e econômicas era expor a seguinte questão: “quando, afinal, Schmoller supõe que o apologista de disciplinas empíricas ‘livre de valores’, reconhece unicamente verdades éticas ‘formais’ (se referindo expressamente no sentido da Crítica da Razão prática), isso demanda certas discussões.” (WEBER, 1922 [GAWL], p.466)²⁶⁶. No interesse original dessa discussão sobre os valores (1913), Weber já estava voltado contra a interpretação de Schmoller sobre a economia política e quanto a sua suposta inspiração nos conceitos kantianos²⁶⁷. O que Schmoller compreendia como formulação “livre de valorações”, considerando o posicionamento valorativo isento como decorrência de princípios formais, parecia para Weber problemático, pois partiria do pressuposto que o formalismo os tornaria, não só universalmente válidos, a exemplo do imperativo categórico, mas também excluiria a necessidade de uma posição valorativa. Weber não concordava com essa compreensão formalista dos imperativos éticos e nem com o fato de que eles seriam isentos de valor.

Como acabamos de rever as considerações de Windelband, fica fácil de identificar o erro fundamental de Schmoller, trata-se da conclusão enganosa que consideraria a conjunção entre a causalidade natural e a norma moral formal como plenamente compatíveis, ignorando a necessidade de separar no homem essa dupla essência: natural e inteligível. Parece um erro semelhante ao de Meyer, mas com pretensões e logo, consequências, ainda maiores.

Max Weber explicara, ao longo do texto, no que consistiriam os erros dessa interpretação formalista. Primeiramente, ele dá um exemplo para explicar o sentido kantiano de “formal”, do seguinte modo, alguém poderia se referir, sobre seu relacionamento nesses termos, “nossa relação era inicialmente só uma paixão, agora é um valor”²⁶⁸ e traduzindo para termos kantianos formais, Weber indicava, “assim iria a objetividade kantiana com sua frieza de temperamento expressar a primeira metade da frase: ‘inicialmente éramos apenas um meio um para o outro’.”²⁶⁹ (cf. Weber. 1922 [GAWL], p.468) explicando a evidente distância entre a apreensão formal, aplicável aos casos mais distintos, e o objeto em questão, nesse exemplo banal. A forma fria como Kant

²⁶⁶ Wenn schließlich Schmoller annimmt, daß die Verfechter der »Wertfreiheit« der empirischen Disziplinen nur »formale« ethische Wahrheiten (gemeint ist offenbar: im Sinn der Kritik der praktischen Vernunft) anerkennen könnten, so möge darauf [...] mit einigen Erörterungen eingegangen sein.

²⁶⁷ cf. Hennis, *The Meaning of 'Wertfreiheit' on the Background and Motives of Max Weber's 'Postulate'* 1994.

²⁶⁸ »Anfänglich war unser beider Verhältnis nur eine Leidenschaft, jetzt ist es ein Wert«.

²⁶⁹ so würde die kühl temperierte Sachlichkeit der Kantischen Ethik die erste Hälfte dieses Satzes so ausdrücken: »Anfänglich waren wir beide einander nur Mittel«

apresentava, em termos filosóficos formais, as relações conjugais, mostra-se um tanto exagerada intencionalmente. Ao contrário do que ocorre nos imperativos morais, não teríamos nesse exemplo, evidentemente, um fim e si mesmo, mas antes, algo completamente contrário a isso, apenas um meio, não poderia haver aí uma vontade moralmente boa. Embora seja oposta à formulação dos imperativos morais, Weber coloca que ainda assim essa expressão poderia ser apresentada em termos kantianos formais, e nada nos impediria de expressarmos, aparentemente, sem valorações, essa relação afetiva, embora na prática eles não se deem e tal como veremos, nunca se dão, de modo alheio à faculdade de valoração, à existência de valores práticos.

Assim explica que embora seja apresentável filosoficamente de maneira “formal” seu caráter puramente formal não exclui valorações práticas. Ao contrário, apresenta-se formalmente como um evidente caso de agir não moral, pois, segundo a teoria kantiana “seres racionais” dizia Kant, “estão submetidos a essa *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros, *meramente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si mesmos*”²⁷⁰. Kant designava o que ele compreendia como um “reino dos fins (o qual é francamente só um ideal)”²⁷¹, como um ideal moral (cf. Kant, [GzMdS] 1999, p.82; KW7 p.66).

Weber, constatando o problema dessa interpretação, afirmava que “as máximas éticas são de caráter estritamente ‘formal’, como nos conhecidos axiomas da ‘Crítica da razão prática’, pelos quais se deseja crer, com frequência, que eles não conteriam, de modo algum, instruções com conteúdo que permitiriam a valoração das ações”²⁷² (cf. Weber, 1922 [GAWL], p.468.), seria de fato inexata, a ideia de que Kant propunha os imperativos éticos segundo um formalismo que os permitiria, na prática, criar uma disposição livre de valores. Weber insiste no fato de que essa compreensão é insustentável e contraria uma compreensão de Kant mais coerente. Seguem adiante as considerações que mais nos interessam:

Primeiramente, a concepção de Schmoller que se baseia na identificação entre valores culturais e imperativos, deve ser rejeitada no maior grau. Pois não pode haver um posicionamento em que os valores culturais são ‘previamente dados’ [*aufgegeben*], sem se dar um conflito inevitável inconciliável com outra ética. E, inversamente, não é possível

²⁷⁰ *Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle.*

²⁷¹ *ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal)*

²⁷² *Diese beiden ethischen Maximen sind solche von streng »formalem« Charakter, darin ähnlich den bekannten Axiomen der »Kritik der praktischen Vernunft«. Von letzteren wird um dieses Charakters willen vielfach geglaubt, sie enthielten inhaltliche Weisungen zur Bewertung des Handelns überhaupt nicht.*

uma ética que rejeite todo valor cultural sem uma contradição interna. Em todo o caso, as duas esferas não são idênticas. Ainda assim, ocorre um mal-entendido muito grave (embora muito difundido) quando alguém acredita que a expressão ‘formal’, como na ética kantiana, não conteria nenhuma instrução *de conteúdo*. Não colocamos de modo algum em questão a possibilidade de uma ética normativa, tão somente o problema dado de maneira *prática*, na qual não pode ser significativa a instrução por ela ou a partir dela mesma. (WEBER, 1922 [GAWL], p.466)²⁷³

Esse trecho de Weber, bastante difícil, após a revisão da discussão de Windelband, parece fazer todo o sentido. O uso formal poderia, segundo Weber, aplicar-se a qualquer ação e não simplesmente ao imperativo categórico, esse uso traduz a ação em termos de meios e fins, assim como ao traduzir determinado fenômeno em causas, segundo constatações empíricas. Nesse caso, embora a constatação formal do imperativo da moralidade se apresente como “um fim em si mesmo”, essa fórmula, que é *teórica e ideal*, não implica a ausência de valoração *prática* se tomada pelos fenômenos.

No trecho citado acima nota-se que Weber grifa a palavra *prática*, provavelmente para evidenciar que ele não está tratando da impossibilidade teórica dos imperativos como formulações de validade universal, mas sim, constatando de maneira rigorosamente kantiana que a filosofia dos valores morais deve se perguntar sobre a *possibilidade* de existir uma vontade moralmente boa, um agir por dever etc., não sem constatar que ela na prática é sempre acompanhada da faculdade de juízo ou, no caso, de valoração pois também, nas palavras de Kant, é sempre acompanhada de um dado sensitivo e mesmo de um sentimento, pois nossas faculdades nunca se mostram inoperantes, tampouco podem ser “desligadas”. Ao contrário, devem estar orientadas para fins morais, de modo a favorecer esse tipo de ação.

Em primeiro lugar, devemos identificar a observação de Weber de que não poderia ocorrer uma ação que não incluísse nela um conteúdo e logo, uma valoração e cabe agora verificarmos se isso de fato condiz com a teoria kantiana. Tal como está sendo proposto

²⁷³ Zunächst ist die in Schmollers Auffassung liegende Identifikation von ethischen Imperativen mit »Kulturwerten«, auch den höchsten, abzulehnen. Denn es kann einen Standpunkt geben, für den Kulturwerte »aufgegeben« sind, auch soweit sie mit jeglicher Ethik in unvermeidlichem, unaustragbarem Konflikt liegen. Und umgekehrt ist eine Ethik, die alle Kulturwerte ablehnt, ohne inneren Widerspruch möglich. Jedenfalls aber sind beide Wertsphären nicht identisch. Ebenso ist es ein schweres (freilich weitverbreitetes) Mißverständnis, wenn geglaubt wird: »formale« Sätze wie etwa die der Kantischen Ethik enthielten keine inhaltlichen Weisungen. Die Möglichkeit einer normativen Ethik wird allerdings dadurch nicht in Frage gestellt, daß es Probleme praktischer Art gibt, für welche sie aus sich selbst heraus keine eindeutigen Weisungen geben kann.

ela condiz e isso se confirma uma vez que o próprio Kant propunha que “a lei moral sendo também [lei] da ação, é ainda, através da razão pura prática, fundamento condicionante material, embora somente objetivo, dos objetos da ação, sob os nomes de bom e mau”²⁷⁴. Kant está nesse trecho explicando que a lei moral, entendida não como ideal, mas como lei prática, e voltada para o agir, coloca-se como fundamento material do objeto da ação. Assim Kant, havendo exposto os fundamentos determinantes materiais como sendo objetivos e subjetivos, atribui também à ação que segue a lei moral um fundamento condicionante objetivo e material, pois como toda ação (ou fenômeno prático) e como todo dado empírico, ela apresenta-se como condição material da ação, sendo dada junto a ela. Assim dela não se separam também as ideias de bom e mal (no caso os valores para Weber e Windelband), segundo as faculdades de valoração que orientam e possibilitam um agir moral.

Além disso, prosseguia Kant explicando acerca desse fundamento material, que ele “é também fundamento condicionante subjetivo da ação, i. e., móbile da ação, pois tem influência sobre a eticidade do sujeito, e causa um sentimento que é proveitoso para o influxo da lei sobre a vontade”²⁷⁵. Isso se adéqua de modo exato à interpretação de Weber, segundo a qual o agir moral, mesmo sendo, do ponto de vista puro, estritamente formal, inclui sempre um conteúdo prático o qual, segundo Kant, seria acompanhado não só de um sentimento que lhe é útil, mas também de uma valoração (bom e mau). (cf. Kant. [KpV] 1994, p.136; KW7, p.196). Se nos voltássemos novamente para *Da liberdade da vontade* de Windelband, confirmaremos o fato de que ele coloca a questão da “responsabilidade”, especificamente, na discussão sobre o sentimento moral. Mesmo na ação moral “puramente racional”, ocorre a interferência que algum dado sensitivo e logo de um *pathos*.

Ora, mas isso não contradiz a leitura da metafísica dos costumes que veta ao agir moral um ponto de partida afetivo? Isso não nos leva a confundir a ética kantiana com os princípios antigos da eudaimonia? Kant esclarece que “aqui, o sentimento não vem a preceder no sujeito, sua conformidade com a moralidade”²⁷⁶ para indicar que ele não é

²⁷⁴ *Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung, unter dem Namen des Guten und Bösen, ist,*

²⁷⁵ *so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund, d.i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjekts Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist.*

²⁷⁶ *Hier geht kein Gefühl im Subjekt vorher, das auf Moralität gestimmt wäre.*

seu motor, ou seu originador, mas em seguida afirma: “mas então isso é impossível, pois todo sentimento é sensitivo. No entanto, o móbil da disposição ética tem de estar livre de toda condição sensitiva”²⁷⁷. Nós nos deparamos com a seguinte constatação de Kant, o agir moral, entendido segundo o formalismo, não poderia depender das condições sensitivas, pois nesse caso ele estaria seguindo as condições exteriores e logo não seria um fim em si mesmo, não seria agir moral. Sabemos que ele deveria se guiar unicamente pela razão pura prática, mas quando tratamos das ações humanas, quando tomamos diante de nós o agir como fenômeno, caímos novamente no problema já discutido por Kant e corretamente lido por Windelband e Weber, esse agir, como agir humano, está sempre acompanhado de um sentir, há sempre uma causa que o antecede e entendido como legalidade natural, há sempre um sentimento que o condiciona, contudo para que o agir se apresente como agir moral, esse sentimento ou disposição que sempre acompanha todo agir (inclusive o agir moral) não poderia, de um ponto de vista teórico, ser seu fundamento, sem travar um conflito com a determinação normativa. Sendo impossível excluí-lo na prática, Kant propunha, então, que sua manifestação pode e deve se mostrar favorável ao agir moral, embora não seja a causa do agir, pois é inevitável que ele venha acompanhado de algum dado sensitivo e sendo assim, devemos buscar o dado sensitivo que lhe seria mais favorável²⁷⁸. Conclui então Kant que o sentimento moral seria mais propriamente o sentimento de “zelar pela lei moral” (*Achtung fürs moralische Gesetz*), embora esse sentimento “não possa ter uma origem patológica, senão unicamente, nomear o efeito prático”²⁷⁹. (cf. Kant. Idem; ibidem).

A consideração de Weber se mostra, portanto, perfeitamente compatível com as considerações de Kant na segunda crítica. Além disso, na *Crítica da razão prática*, quando Kant retomando a separação entre fenômeno e noumeno coloca novamente a antinomia entre liberdade transcendental e necessidade ou natureza, reiterando a forma antinômica desenvolvida na primeira crítica, mas tomando agora as ações humanas e a causa em sua vontade como problema, isto é, abordando-a na razão prática segundo sua

²⁷⁷ *Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frei sein.*

²⁷⁸ Os especialistas em Kant costumam acrescentar a esse trecho, o fato de que a propensão inicial de Kant não era abordar a moral segundo o princípio de autonomia, mas originalmente segundo o “sentimento moral” e que, de repente, Kant alteraria essa intenção original, justamente em face de problemas ligados à ética dos antigos e sua respectiva fundamentação metafísica. Além da influência de Rousseau nessas questões é preciso lembrar que esse era o tema de um dos escritos mais relevantes de Adam Smith o qual Kant não só leu, mas também o elogiou em sua antropologia.

²⁷⁹ *Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muß praktisch-gewirkt heißen.*

possibilidade (tal como Schluchter fez notar, estava diante dos dois sentidos de liberdade e natureza, como transcendental e empírico).

Em paralelo com o argumento de Schluchter de que a ética da responsabilidade estaria sendo formulada como um caso mais difícil de analisar se comparada com a ética dos resultados, que parece caracterizar melhor a oposição com os precedentes éticos religiosos da modernidade, será proposta essa hipótese de que Weber estaria retomando novamente a leitura de Windelband ao opor duas formas de éticas que seriam inconciliáveis, a ética da convicção e a ética da responsabilidade, segundo a alteração desse sentimento moral, que abandona a fundamentação supra-mundana que remetia a Deus seus resultados, e busca assumir um sentimento moral compatível com o esclarecimento.

Em seu livro *Da liberdade da Vontade*, Windelband propunha uma dificuldade com relação ao agir moral, o problema consiste em não sabermos escolher se deveríamos levar em conta as consequências práticas de nossas ações ou, ao contrário, se reconhecendo a realidade como ditando limites ao conhecimento humano, deveríamos considerar uma ilusão levar em conta esse princípio da responsabilidade.

Podemos concluir que tanto Weber como Windelband nos permitem ler o imperativo categórico kantiano de forma muito adequada e que exige a seguinte ressalva: os imperativos morais, mesmo sendo formais, não dispensam, *na prática* a faculdade de valoração. O sentimento que Kant denominou zelo, o cuidado ou atenção às leis, como sendo o sentimento moral por excelência, envolve, no entanto, historicamente, algo mais que o simples cuidado de querer fazer de uma ação algo com o valor de lei universal da natureza, a própria compreensão dessas leis só pode ser considerada para o homem de formação cultural. Windelband chama atenção para o fato de que sua validade como lei natural, embora de um ponto de vista puro-prático, pareça requerer basicamente sua universalidade, ela requer ainda, do ponto de vista prático-empírico, mais do que isso, o esclarecimento. Assim, para que o móbil da ação corresponda à causa efetiva do ponto de vista prático, isto é, enquanto causa natural, esse sentimento de atenção e cuidado pelas leis deve ser, também, mais do que isso, deve corresponder a uma ética acompanhada do “sentimento de responsabilidade”, pois o homem esclarecido já não pode remeter a Deus o resultado de seu agir, mas unicamente a ele próprio. Segundo Windelband:

O objeto do fazer-se responsável recai de novo na personalidade: por um lado na medida do que quer e, por outro lado, na medida do que sente. [...] As consequências tanto de um como de outro são a ela debitadas. Aqui como também ocorrera na sua forma inicial, o fazer-se

responsável deve se dispor na cadeia causal de modo que, retrocedendo-a, chega-se à personalidade como plena origem daquilo que a impeliu (*stösst*), ela é o objeto, ao qual cabe ser dado crédito ou represálias e, além disso, o fazer a si mesmo responsável consiste também que daqui por diante, o que a personalidade toma como seu sentimento, corresponderá ao efeito de suas ações sobre os quais ela se faz responsável. (WINDELBAND. 1904 [WFr], p.206)²⁸⁰

Windelband expunha que responder por seus atos acaba sendo, não uma questão de escolha, mas algo a que estamos fadados, “que é possível escolher, esse é um sentimento vão da liberdade – que temos de escolher, esse é um sentimento nada vão da não-liberdade” (WINDELBAND. 1904 [WFr], p.35)²⁸¹, assim ele antecipava algo do teor de um trecho muito marcante da discussão dos valores em que Weber se remete a Platão.

Podemos concluir que Max Weber pôde afirmar, de um ponto de vista histórico, que na condição atual em que se encontram os conhecimentos teóricos e os desenvolvimentos ético-rationais dos valores práticos, uma formulação universal da moral não é suficiente para superar as contradições reais entre as formas valorativas. E mesmo sua formulação universal e racional, padeceria de conflitos internos insolúveis. Havendo, em todo o caso, duas formas de máximas formais, que, mesmo universais, são inconciliáveis, uma segundo a responsabilidade e a outra como ética da convicção. Mesmo que busquemos um fundamento racional universal como conteúdo ideal dos imperativos éticos, ainda assim não superaríamos essa disposição antinômica:

No campo das ações pessoais há também problemas éticos fundamentais muito específicos, os quais a ética não poder resolver por seus pressupostos. A eles pertencem questões fundamentais: se os valores próprios do agir ético – a “vontade pura” ou “convicção” como costumam expressá-los – deveriam ser os únicos [valores] suficientes para sua justificação, seguindo a máxima ‘o cristão age corretamente e coloca seus resultados no cuidado de Deus’²⁸², tal como se formulou na ética cristã; ou segundo a possibilidade de prever como responsável, a validade e os resultados da ação, desde que se leve em conta e tenha em vista a limitação de estarem amarradas a um mundo ético irracional. [...] Essas máximas, entretanto, se colocam em eterna desavença uma com

²⁸⁰ *Das Objekt der Verantwortlichmachung ist wiederum die Persönlichkeit: einerseits soweit sie will und andererseits soweit sie fühlt. [...] Die Folgen des einen wie die des andern werden ihr angerechnet. Hier wie in die ersten Form werden also bei der Verantwortungsmachen die Kausalkette nur so weit zurückverfolgt, bis man auf die wollende Persönlichkeit als die Ursache desjenigen stößt, was Gegenstand der Vergeltung oder der Anrechnung werden soll, und das Verantwortungsmachen selbst besteht auch hier darin, dass der Persönlichkeit solche Gefühle werden, welche der Wirkung ihrer Handlungen auf den, der sie verantwortlich macht, entsprechen.*

²⁸¹ *Dass man wählen kann, ist ein Luftgefühl der Freiheit – dass man wählen muss, ist ein Unluftgefühl der Unfreiheit.*

²⁸² Schluchter considera a possibilidade de Weber estar citando um comentário do Genesis em latim de autoria de Lutero “Fac tuum officium, et eventum Deo permitte”.

a outra, e por seus meios próprios, puramente éticos, são simplesmente insolúveis. Ambas máximas éticas são de caráter estritamente ‘formal’, como nos conhecidos axiomas da ‘Crítica da razão prática’.²⁸³

Há, portanto, duas formas distintas, segundo duas legalidades distintas previamente dadas (*aufgegeben*), dois modos de assumir os imperativos éticos kantianos. Essa disposição embora aparente incoerente com o ideal kantiano, é coerente com sua problematização da razão prática que remonta à antinomia da razão pura entre a causalidade pela natureza e a causalidade pela liberdade. A contradição de que padecem, que nem sempre foi tão clara, tal como indicara Windelband, tem uma origem bastante remota, já poderia ser colocada diante da coexistência de mandamentos divinos e do agir humano sempre inclinado para o mal, como problema do arbítrio e, como bem designava Weber, como fruto da árvore do conhecimento. No entanto, sua disposição tipicamente antinômica parece se revelar com *total* clareza somente para o homem de formação cultural, pois para ele fica cada vez mais claro que a distinção de cada valor absoluto é abismal e logo constata que cada um possui leis que se opõem e que são inconciliáveis.

Indo além de Windelband e buscando, desse modo, compreender a recepção dessas ideias em Weber, notamos que uma máxima, que data historicamente da época menos intelectualizada, já pressupunha de certo desenvolvimento intelectual, estando já formulada de modo universal e racional, mas remetia as consequências a Deus, isto é, predispunha de uma orientação supra-mundana (*Außenweltlich*), esse tipo de ética é capaz de racionalizar-se e adaptar-se ao mundo desencantado, por isso continua existindo na modernidade. A segunda, típica do homem esclarecido, não poderia mais remeter a Deus seu resultado e remete a si mesma toda a responsabilidade por seus atos e, por meio de sua capacidade de conhecimento, ela é de caráter intra-mundano (*Innenweltlich*), e tal como sabemos, embora tenha sua origem na ética protestante, ela se tornou, pouco a pouco, totalmente secularizada uma vez que passou a se orientar pela concepção moderna de profissão e vocação. Isso veremos no próximo capítulo.

²⁸³ *Aber auch auf dem Gebiet des persönlichen Handelns gibt es ganz spezifisch ethische Grundprobleme, welche die Ethik aus eigenen Voraussetzungen nicht austragen kann. Dahin gehört vor allem die Grundfrage: ob der Eigenwert des ethischen Handelns — der »reine Wille« oder die »Gesinnung«, pflegt man das auszudrücken — allein zu seiner Rechtfertigung genügen soll, nach der Maxime: »der Christ handelt recht und stellt den Erfolg Gott anheim«, wie christliche Ethiker sie formuliert haben. Oder ob die Verantwortung für die als möglich oder wahrscheinlich vor auszusehenden Folgen des Handelns, wie sie dessen Verflochtenheit in die ethisch irrationale Welt bedingt, mit in Betracht zu ziehen ist. [...] Aber diese Maximen liegen untereinander in ewigem Zwist, der mit den Mitteln einer rein in sich selbst beruhenden Ethik schlechthin unausragbar ist. Diese beiden ethischen Maximen sind solche von streng »formalem« Charakter, darin ähnlich den bekannten Axiomen der »Kritik der praktischen Vernunft«.*

A coexistência de ambas aponta para a existência, não de um único ideal, mas de diferentes ideais segundo orientações valorativas distintas. Por elas chegamos ao diagnóstico de que estão ambas “amarradas a um mundo ético irracional”, a liberdade no sentido negativo, essa que para Kant produziria “um ser vazio de razão”. Elas podem ser identificadas historicamente como formas sucessivas, embora sejam muito mais do que isso, uma não supera a outra, a ética do homem de formação cultural não suprime a ética da convicção, elas coexistem e se apresentam segundo a disposição antinômica na sua forma mais elementar. Uma requer a validade do ponto de vista da liberdade transcendental, remetendo à ideia de Deus uma valoração exterior à causalidade natural, pois separa a legalidade normativa da natural. A segunda só atribui valor ético à ação que tem validade segundo a causalidade pela natureza e exige que os efeitos da ação comprovem que ela se predispôs de forma verdadeira, ela não pode unir, de fato, a legalidade natural à legalidade normativa, por isso ela faz, como explicou Windelband e também como Weber o interpretava, pela abstração da lei natural que se torna para ela um valor absoluto.

Schluchter não errou ao considerar o imperativo categórico como uma forma não religiosa da ética da convicção. Este imperativo, no entanto, pode ainda ser interpretado de outro modo, possuindo em Kant dois atributos: um “moral”, segundo sua valoração, e outro “apodítico”, segundo sua formulação universal. Para Kant esses dois atributos seriam inseparáveis segundo o ideal ético, mas na prática, tal como Weber indicava, cada um desses atributos se defrontam com uma antítese específica, se mostrando, de fato, inconciliáveis.

No quadro abaixo, buscou-se apresentar como a interpretação de Weber apresentaria uma possível correspondência com as divisões da filosofia prática de Kant.

Proposta de um quadro comparativo Kant e Weber:²⁸⁴

²⁸⁴ Gráfico elaborado pelo autor dessa tese com base nas revisões do quadro de W. Schluchter (ver gráfico anterior).

| | | | |
|---|--|---|---|
| KANT – Objeto: possibilidade de uma vontade absolutamente boa | | | |
| Heteronomia (fins exteriores) | | Autonomia (fim em si mesmo) | |
| Imperativos hipotéticos | | Imperativo categórico | |
| Técnicos (Destreza, pertencente à arte) | Pragmáticos (Eudaimonia, assertórico) | Moral | (Apodítico) |
| WEBER – Valorações práticas como objeto de crítica | | | |
| Valores práticos como fenômenos (Esfera empírica) | | Antinomia entre valores absolutos (Esfera valorativa) | |
| Meios técnicos (crítica técnica) | Valores práticos (faculdade de valoração) | Ética da convicção (vontade pura e convicção) | Ética da responsabilidade (abstração das leis naturais) |
| Verificação dos meios unívocos para fins pré- estabelecidos | Interpretação valorativa, revivência por empatia | Fim em si mesmo segundo máximas de orientação extra- mundana | Fim em si mesmo segundo máximas de orientação intra- mundana |

Uma interpretação de Kant coerente poderia fazer-nos concluir que ambas as ações morais, seja remetendo os resultados a Deus ou segundo a ideia abstrata de uma lei universal, dariam no mesmo, pois o princípio universal as uniria. No entanto, ele também não deixou de considerar que os dois progressos, o intelectual e o moral, embora devessem se dar de forma correlacionada, segundo um ideal, se deram, na realidade, de formas distintas e até mesmo independentes e considerava, numa concessão a Rousseau, que “através da arte e da ciência, nós somos *cultivados* no mais alto grau. Nós somos civilizados até a saturação”²⁸⁵, no entanto, esse progresso cultural (intelectual) parece ter se dado separadamente de um progresso moral, assim, acrescentava que: “no entanto, para nos considerarmos *moralizados*, ainda falta muito”²⁸⁶. Kant não poderia se valer de conclusão distinta, estando diante dos dados históricos empíricos. Mesmo havendo proposto os ideais mais elevados para a razão humana, Kant também concluía: “como a ideia de moralidade pertence, de fato, à cultura; se no entanto, o uso dessa ideia, não vai muito além de uma moral de aparências, enquanto honra e decoro exterior, logo, ela se fez meramente civilizada”²⁸⁷ (cf. Kant. 1986 [Idee], §7; p.33). A história dá testemunho de que todo avanço civilizatório não nos conduzira, por si próprio, a um desenvolvimento

²⁸⁵ *Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit.*

²⁸⁶ *Aber uns schon für moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel.*

²⁸⁷ *Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus.*

moral e na época de Weber, a questão colocada por Kant “o que podemos esperar?” nunca assumira um tom tão trágico e uma resposta tão realista.

Capítulo 5: Raízes idealistas da “interpretação espiritualista”

De acordo com os termos apresentados na introdução, com relação ao mundo invertido, no idealismo alemão a reflexão poderia se deparar como risco daquela enganosa impressão de que o mundo invertido nos faria descobrir a falsidade e que ela, uma vez desmascarada, apontaria para o verdadeiro homem, ou o “último homem” do qual trataremos mais ao final, segundo a expressão que Weber retoma de Nietzsche. Como se verificou, a constatação mais imediata seria um equívoco e cairia em uma ilusão específica do intelectualismo. Descobre-se, na verdade um homem cuja essência religiosa do passado foi se desfazendo na medida em que foi “desmanchando, parte após parte, o edifício de seu mundo anterior” (cf. Hegel. HW3 [PhG]. 1996, p.17), produzindo uma consciência que já não se mostra capaz de se reerguer do pó, dado seu “afundamento no sensível, no vulgar,” no mundano. Aquilo que permanecera pela rememoração indica, de fato, uma mudança irreversível diante da impossibilidade de retornarmos ao estado anterior, não por temermos retornar à barbárie, dizia Nietzsche, mas por um impulso, uma obstinação pela verdade e pela ciência (cf. Nietzsche. [M] §429; NW1, p.1223), pois para Nietzsche tal destino só poderia possuir uma causa irracional. Embora a causa irracional pareça bastante suspeita, advinda do romantismo, esse temor sugere algo problemático verdadeiro, a impossibilidade de retornarmos ao estado anterior a ciência.

O homem moderno conserva pela rememoração a consciência do que se mostra hoje decadente, a religiosidade deixou, no lugar de seu ilimitado domínio, um imenso espaço vazio. É segundo esse tipo de diagnóstico que Weber afirmava:

É o destino de nosso tempo, com sua racionalização e intelectualização e, sobretudo, seu desencantamento do mundo, que valores fundamentais e mais sublimes sejam retirados do meio público para a transcendência do reino oculto [*hinterweltliche*] da vida mística ou para o imediatismo das relações dos indivíduos em fraternidades. Não é ao acaso que nossa melhor arte seja uma arte intimista ao invés de ser monumental e também que atualmente só se dê dentro de pequenos círculos sociais e vibre em pianíssimo de pessoa para pessoa algo que corresponde ao que antes perpassava as grandes comunidades como um *pneuma* profético, na forma de um fogo transbordante que os infundia juntos [*zusammenschweißte*]. Nós tentamos ‘inventar’ e forçar uma convicção artística monumental, tão logo surgiram essas lamentáveis

deformidades, tal como ocorreram em muitos dos monumentos dos últimos vinte anos. Se tentarmos criar novas formações religiosas sem uma nova profecia autêntica, surgirá interiormente um simulacro que parece produzir efeitos ainda piores. As profecias das cátedras só criam seitas fanáticas, jamais uma comunidade autêntica. (WEBER. 1922 [GAWL], p.554)²⁸⁸

A forma como nos orientamos para captar esse fluxo contínuo depende de uma orientação valorativa, ela deve ser, tal como foi visto, separada criticamente de sua legalidade própria. Nesse trecho fica evidente o paralelo entre o fenômeno ético e estético, o *pneuma* profético ligado à arte monumental e, em prosseguimento, os substitutos e pseudo-profetas ligados à arte intimista. Verificou-se no campo da estética como Weber opunha o parâmetro dado pelo juízo estético (que é uma forma de valoração) ao conceito apropriado de progresso dos meios técnicos. Nesse trecho se apresenta o paralelo entre a arte e a ética segundo tal progresso que altera a forma e a orientação das buscas segundo um padrão também em transformação. No campo da ética ocorre algo análogo à passagem da arte monumental para a arte intimista, surgem profetas que não falam mais em nome de um Deus, mas de valores distintos e opostos, aos quais servem, mesmo sendo esses valores impessoais e surdos aos clamores do homem oprimido. Assim como a arte perde seu vínculo significativo com a religião e passa a se voltar mais especificamente para as necessidades anímicas e sentimentos individuais, na ética vemos, por sua vez, a impossibilidade de uma profecia autêntica, de um salvador, também as agremiações de orientação artística ou de diferentes ideais seculares e mesmo nas comunidades religiosas que se formam, verifica-se nelas um poder muito limitado, não fazem mais os corações arderem como num fogo intenso de experiência religiosa, mas vibram em pianíssimo, sendo quase imperceptível.

Voltamos, então, especificamente para a interpretação espiritualista, mencionada na introdução, podendo agora passar a analisar certas raízes idealistas que dão sentido a

²⁸⁸ *Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander. Es ist weder zufällig, daß unsere höchste Kunst eine intime und keine monumentale ist, noch daß heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im pianissimo, jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte. Versuchen wir, monumentale Kunstgesinnung zu erzwingen und zu »erfinden«, dann entsteht ein so jämmerliches Mißgebilde wie in den vielen Denkmälern der letzten 20 Jahre. Versucht man, religiöse Neubildungen zu ergrißeln ohne neue, echte Prophetie, so entsteht im innerlichen Sinn etwas Aehnliches, was noch übler wirken muß. Und die Kathederprophetie wird vollends nur fanatische Sekten, aber nie eine echte Gemeinschaft schaffen.*

esse desenvolvimento da abordagem ética que sai do protestantismo e se volta cada vez mais para o mundo humano, para a vida secular uma vez que ganhou progressivamente, nas abordagens de Ernst Troeltsch e Max Weber, evidência de que se trataria de uma característica universal. Na medida em que verificamos a ética assumindo uma orientação mais mundana, menos transcendental, bem como sua expressão na destruição das formas, verificamos aquela impossibilidade hegeliana de nos reerguermos.

Diante desse panorama geral, nos voltaremos para a tese central da *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, buscando, agora, evidenciar nos elementos espiritualistas essas raízes idealistas. Para isso iremos analisar a influência do teólogo e historiador da religião Albrecht Ritschl, pois a ele se atribuía uma das constatações mais importantes para compreendermos essa passagem da crítica dos céus para a terra. Foi Ritschl um dos primeiros e principais defensores da importância de Lutero para o surgimento de uma ética da profissão (*Beruf*), entendendo que essa concepção teve uma origem religiosa, mas permitiu uma transformação na orientação ética secular.

Se observarmos a abordagem de Ritschl na história do pietismo, observamos que essas ideias, em sua origem, mostravam-se ainda como uma mescla indissociável das considerações sobre essas transformações éticas e seu conteúdo ideal; elas não eram separadas enquanto fenômeno e enquanto valoração própria. Ritschl buscava demonstrar na história do pietismo um mesmo retrocesso em relação ao ideal de reforma luterana. Para ele o pietismo e o puritanismo eram movimentos de origens distintas, separados e independentes, mas pareciam estar igualmente vinculados a certos ideais do passado, da época anterior à reforma, pois comparados aos ideais luteranos que seriam, para ele, os mais autênticos, ambos se mostrariam como um retrocesso. Segundo as considerações de Weber acerca do teólogo, quando Ritschl apresentava a história dessas doutrinas, ele apresenta um luteranismo tal como queria que fosse e não como de fato foi, logo, para Weber ele não estaria de fato preocupado em apresentar, por exemplo, como alguns elementos do pensamento de Lutero *causaram* certos traços marcantes do pietismo, segundo uma abordagem causal desse fenômeno, mas buscava, ao invés disso, mostrar como o pietismo se desviou dos ideais de Lutero, isto é, como o pietismo se mostrava incompatível com as intenções mais consequentes de Lutero. Embora ele deixe em aberto para o leitor concluir por si mesmo qual futuro estaria destinado para tais movimentos, naturalmente, antes, ele já havia deixado todos os elementos para induzir o leitor a concluir que esse movimento seguiria o mesmo destino das comunidades anteriores à reforma.

Os desvios da forma mais autêntica do luteranismo apresentados por Ritschl indicam uma valoração que, para Weber, não fornecem vantagens para a compreensão desse fenômeno. Ao contrário, elas acabariam inserindo exteriormente as causas da decadência desses fenômenos.

Se lermos atentamente, pode-se notar que Ritschl, apesar dessa crítica de Weber, que abordaremos no presente capítulo, já estava no caminho para conduzir a abordagem histórica das religiões segundo um princípio de interpretação histórica comprometido com o afastamento valorativo (*Wertfreiheit*), bem como, diante de uma compreensão crítica, que o distingue radicalmente da tradição teológica cristã e até mesmo de teólogos protestantes como Lechler. Esse movimento teórico-reflexivo, que toma de modo problemático a relação dos valores na interpretação histórica, possui um rumo bastante acidentado e difícil, porque é quase inevitável que a abordagem ética se confunda com a atribuição de valores últimos do historiador, sejam eles segundo posições teológicas, científicas ou segundo uma dignidade imanente. Verificamos que os pressupostos que Weber defendia não nos conduziria ao relativismo, ao contrário, nos conduziria à verificação de sua frequente impossibilidade e a necessidade constante de problematização dos fins teóricos, por esse tipo de constatação notamos como se torna difícil separar o conteúdo relativo aos valores das causas efetivas dos fenômenos éticos.

A proposta geral desse capítulo é mostrar como Weber aplicou os pressupostos teóricos discutidos anteriormente. Assim poderemos também verificar alguns indícios do desenvolvimento da abordagem dos temas éticos e religiosos que nos remetem a Kant, embora, na história da filosofia, essa reflexão tenha passado por Schleiermacher e Hegel a Baur, desse último, para Ritschl e posteriormente para Troeltsch, Weber e Dilthey. Evidentemente seria impossível revisar aqui todos esses autores, nos focaremos, mais especificamente, em Ritschl, sendo ele o antecessor mais direto de Troeltsch, Weber e Dilthey. Essa interpretação que busca em Ritschl alguns elementos da interpretação espiritualista, encontra-se em uma mesma tendência, já desenvolvida por alguns intérpretes recentes e acha seu rival dentre aqueles que dão maior importância para a influência de Nietzsche nos escritos de Weber. Parece difícil diferenciar os elementos que potencialmente contribuíram para a caracterização da interpretação espiritualista de Weber sendo que suas referências tanto a Nietzsche como a Ritschl vêm sempre acompanhadas de ressalvas que indicam mais um veto que uma concessão a esses pensadores e suas respectivas teorias.

Para compreendermos a recepção particular que Weber obteve desse desenvolvimento teórico, enquanto “interpretação espiritualista”, será apresentado como ocorrera uma recepção muito similar dessas ideias nas considerações de W. Dilthey sobre a reforma. Como será visto no segundo item, é bastante sugestiva a semelhança de determinados temas de Dilthey com a abordagem de Weber; face a essa semelhança, a presente hipótese é que provavelmente ela se derive exatamente do fato de ambos terem acompanhado esse mesmo desenvolvimento da escola teológica de Tübingen, sendo que ambos se remetem às ideias de Ritschl. Tanto Weber como Dilthey parecem terem lido Ritschl segundo uma mesma influência, Ernst Troeltsch, sendo que manifestaram a necessidade de certas ressalvas advindas dele.

Essa corrente teológica, sendo herdeira direta de Kant, Schleiermacher e Hegel, nos remete constantemente a várias questões que já foram introduzidas na primeira parte. Veremos como Ritschl também apresentava os fenômenos religiosos segundo certas antinomias. Como já foi indicado anteriormente, Weber também abordara esse quadro geral diante de um conflito sem solução entre as valorações da esfera intelectual e as valorações práticas da esfera religiosa e prescrevia, aos que queriam sacrificar o entendimento, tal como veremos ao fim deste capítulo, que retornassem às igrejas e que não buscassem produzir os simulacros e substitutos da filosofia irracionalista, da filosofia da vida, ou mesmo das comunidades de ideais estéticos. Como será possível verificar, não há indícios claros de que Weber interpretava o chamado “sacrifício do intelecto” ou do conhecimento de maneira nietzschiana, sendo mais provável que essa expressão tenha outra fonte. Mesmo que tenha sua origem nos escritos de Nietzsche, deve ficar evidente que Weber entendia esse sacrifício de uma maneira como nenhum nietzschiano jamais a interpretaria.

Quando o tema da teodiceia foi abordado, verificou-se que Weber soube reunir e interpretar as mais diferentes soluções intelectuais para esse tipo de conflito, o que nos leva a indagar por que motivos então ele negaria, para os dias atuais, a possibilidade de surgir uma nova solução. A resposta mais plausível para essa indagação deverá ser identificada pelo paralelo desse fenômeno ético e daquilo que na arte denominou-se “antiteodiceia”. Semelhante fenômeno se deu, também, no campo intelectual e ético, segundo a conclusão de que o problema da teodiceia não mais possui legitimidade. A tradição teológica da qual Weber buscou resgatar certas conclusões, tal como veremos nesse capítulo, requeria uma fundamentação kantiana para si e o próprio Nietzsche não

deixou de indicar como alguns desses preceitos teológicos de Lutero proporcionaram um sentido específico a certos pressupostos fundamentais da filosofia kantiana.

Desse modo, uma vez que esses teólogos requeriam uma autoridade em Kant, é possível reconhecermos que, de fato, a reforma e a filosofia kantiana, mesmo em épocas distintas, estavam voltadas para o mesmo processo de intelectualização frente às consequências mais trágicas que decorrem da impossibilidade de solucionar o problema da teodiceia, consequências essas que Weber resumira do seguinte modo: “há que colocar esse Deus todo-poderoso para além de todas as exigências éticas de suas criaturas, há que considerar suas deliberações como sendo ocultas à compreensão de cada humano” (WEBER. 1922 [WuG], p.299)²⁸⁹. O próprio Ernst Troeltsch sempre buscou destacar o paralelo entre a filosofia alemã e a reforma, Marx também não deixou de indicar esse elemento que vimos inicialmente, segundo o pressuposto da crítica filosófica na crítica da religião. Também Nietzsche indica um interessante paralelo entre Lutero e Kant, o qual servirá como uma introdução, muito didática, a certos elementos do presente capítulo.

Será necessário verificar certas ressalvas para abordarmos a relação do pensamento de Weber com as considerações de Nietzsche, muitos intérpretes, em especial Eugène Fleischmann²⁹⁰, que teve ampla recepção no Brasil, exageraram sobretudo essa afinidade e, ao verificarem a evidente incompatibilidade dessa suposta afinidade com os pressupostos neokantianos de Weber, optaram por negá-los, afirmando que Weber não dava muito crédito aos pressupostos kantianos. Verifica-se que, mais recentemente, na parte mais significativa das leituras aprofundadas do pensamento de Weber, constatou-se o contrário sendo que, de fato, não é muito difícil identificar pelas próprias palavras de Weber como ele leu Nietzsche, sendo que dialogou diretamente com ele em alguns textos, nos quais se refere diretamente à sua “teoria do ressentimento”, sempre deixando muito clara sua discordância fundamental com essa teoria nietzschiana. Segundo Schluchter: “certamente Weber estava em dívida com Nietzsche por alguns pontos de vista férteis, mas o classificava essencialmente entre os diletantes e entre os pregadores, como mostram quase todas as observações em sua obra”. (SCHLUCHTER. 2010, p.92)

²⁸⁹ *diesen allmächtigen Gott jenseits aller ethischen Ansprüche seiner Kreaturen zu stellen, seine Ratschlüsse für derart jedem menschlichen Begreifen verborgen,*

²⁹⁰ *De Weber à Nietzsche* (1964).

A recepção de Max Weber da teoria nietzschiana do ‘ressentimento’. Sobre a revolta moral e o sacrifício do intelecto em Weber e Nietzsche

Nietzsche considerava que o ressentimento, entendido como sentimento de revolta, criaria esse impulso que é a busca por um além, no qual se inverteria o estado lastimável, em que determinados grupos inferiores ou castas se encontrariam. Seria fundamental distinguir uma moral do senhor e uma moral escrava, para caracterizar como a religiosidade surge junto a esse sentimento de revolta interior. Segundo Nietzsche:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio *ressentimento* se torna criador e faz nascer valores: o ressentimento pertence a tais seres, aos quais está negada a reação propriamente dita, a [reação] de fato, a qual compensa esse estado por uma vingança imaginária. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante dizer Sim a si mesma, diz a moral escrava não para um ‘exterior’, um ‘outro’, um ‘não-a-si-próprio’ – e esse negar é seu fato criador. Essa inversão do olhar que coloca valores é a saída necessária para fora de si mesma – ela própria pertence ao ressentimento: a moral escrava sempre *necessita* de um mundo oposto e exterior para nascer, ela necessita, falando psicologicamente, de um estímulo exterior para qualquer agir. (NIETZSCHE. 1954 [GM], §10; NW2, p.782)²⁹¹

Assim Nietzsche desenvolveria um fundamento psicológico para o nascimento de um mundo fantástico e invertido em relação ao mundo dos fatos, em que a situação da moral escrava se mostra, de fato, insuperável e no qual a inversão efetiva seria impraticável. A criação do mundo exterior da moral escrava não depende dela mesma, mas de um estímulo, de algo que está fora de seu poder, no caso, do próprio poder real que a oprime e cria esse estado psicológico de ressentimento. Esse sentimento estaria no nascimento das religiões de maior alcance, daquelas que encontrariam adeptos em massa e seu caso mais exemplar seria, para Nietzsche, o do judaísmo. Mais adiante ele explica que “os Judeus eram, ao contrário, o povo pregador do ressentimento *par excellence*,

²⁹¹ *Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem »Außerhalb«, zu einem »Anders«, zu einem »Nicht-selbst«: und dies Nein ist ihre schöpferische Tat. Diese Umkehrung des werte-setzenden Blicks - diese notwendige Richtung nach außen statt zurück auf sich selber - gehört eben zum Ressentiment: die Sklaven- Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äußerer Reize, um überhaupt zu agieren*

neles residia uma inigualável genialidade da moral popular”²⁹² e ocorre que o império Romano, que dominava esses Judeus, por ironia do destino, acabaria se curvando ao Deus judeu, e mais do que isso “não só em Roma, mas em quase metade do mundo, o homem foi ou quis ser subjugado por *três judeus e uma judia*, que todos bem conhecem (Jesus de Nazaré, Pedro o pescador, Paulo o tapeceiro e a mãe desse inicialmente chamado Jesus, de nome Maria)”²⁹³ (cf. Nietzsche. 1954 [GM], §16; NW2, pp.795-96).

Se nos voltarmos aos escritos de Weber, notamos que ao abordar a relação entre as classes e a religiosidade, Weber parecia fazer uma concessão a Nietzsche quando afirma que na “no fundamento da ética da salvação dos judeus, há um elemento de grande importância, ao qual foi Nietzsche o primeiro a dar atenção, que está totalmente ausente em toda religião de castas, mágica ou animista: o ressentimento”²⁹⁴. Weber parecia ter compreendido o sentido exato dado por Nietzsche, que ele traduz segundo o uso de suas tipologias assim: “no sentido dado por Nietzsche, trata-se de um consolo para os negativamente privilegiados, os quais o adquirem pela inversão [*Umkehrung*] direta da antiga crença”²⁹⁵ (cf. Weber, 1922 [WuG], p.283; 2001 MWG I/22-2, pp.257-58). Weber relaciona, portanto, esse argumento com seu conceito de “teodiceia dos negativamente privilegiados” ou, como vimos, a teodiceia do sofrimento. No entanto, Weber acrescenta várias ressalvas e acaba questionando o quanto podemos levar a cabo essa teoria nietzschiana.

Max Weber identificou, como já vimos, diferentes formas de solucionar o problema da teodiceia, o que indicaria que a passagem, de fato fundamental, da teodiceia do êxito para a teodiceia do sofrimento, não poderia se dar mediante uma única causa. Ao contrário, sua sociologia da religião predispunha dessas diferentes soluções para tentar compreender como cada religião fez essa passagem segundo causas específicas e como cada uma foi condicionada a produzir conteúdos ideais próprios. Nesse sentido, Weber concluía que “todavia, a religiosidade do sofrimento só adquire o caráter específico do

²⁹² *Die Juden umgekehrt waren jenes priesterliche Volk des Ressentiment par excellence, dem eine volkstümlich-moralische Genialität sondergleichen innewohnte.*

²⁹³ *und nicht nur in Rom, sondern fast auf der halben Erde, überall wo nur der Mensch zahm geworden ist oder zahm werden will -, vor drei Juden, wie man weiß, und einer Jüdin (vor Jesus von Nazareth, dem Fischer Petrus, dem Teppichwirker Paulus und der Mutter des anfangs genannten Jesus, genannt Maria).*

²⁹⁴ *auf dem Boden der jüdischen ethischen Erlösungsreligiosität ein Element große Bedeutung, welches, von Nietzsche zuerst beachtet, aller magischen und animistischen Kastenreligiosität völlig fehlt: das Ressentiment.*

²⁹⁵ *Es ist in Nietzsches Sinn Begleiterscheinung der religiösen Ethik der negativ Privilegierten, die sich, in direkter Umkehrung des alten Glaubens, dessen getrösten.*

ressentimento sob condições prévias muito específicas” e acrescenta que “tal não aconteceu, por exemplo, entre os hindus e os budistas, para os quais o sofrimento é merecido individualmente”²⁹⁶, o que negaria o caso desse princípio ter validade universal. Apesar de impor limites a essa teoria ele reconhecia que “com os Judeus o caso é diferente. A religiosidade dos Salmos está toda permeada por necessidade de vingança”²⁹⁷ (cf. Weber 1922 [WuG], p.283; 2001 MWG I/22-2, p.258).

Contudo, mesmo no caso que parece estar especificamente mais próximo da interpretação de Nietzsche, sendo ele o exemplo por excelência desse tipo de moral, a moral judaica, Weber ainda acha necessário lembrar outro fato que deve ser colocado diante dessa teoria do ressentimento de Nietzsche, uma religião como essa nem sempre se deu segundo um único princípio ético. Ao contrário, Weber nota como o teor da religiosidade judaica variou durante a história, em determinada época, ele se voltava mais para a vida no campo, em outro período ele se constitui como religião urbana, além das caracterizações gerais, que todos bem conhecem e que sempre alteram o teor das profecias, a própria concepção dos atributos divinos varia na época dos juízes, do êxodo, da monarquia, do exílio babilônico etc. E conclui, diante do fato de que a religiosidade judaica mudou muito no curso da história, que “querer achar que o ressentimento seria seu verdadeiro e decisivo teor da religião judaica, seria uma distorção descomunal. Embora sua influência não deva ser subestimada”²⁹⁸. Embora continue considerando que, “em comparação com as outras religiões”, poderíamos constatar que o ressentimento representa “um dos traços exclusivos do judaísmo” (cf. Weber 1922 [WuG], p.283; 2001 MWG I/22-2, p.259), esse traço não bastaria para explicá-lo de um ponto de vista causal exclusivo como fenômeno.

Assim, em duas passagens que seguem, Weber deixa bem claro sua divergência com Nietzsche. Primeiro ele afirmava que: “seria muito equivocado considerar que a necessidade de salvação, a teodiceia, ou até mesmo, as comunidades religiosas

²⁹⁶*Allein den spezifischen Ressentimentcharakter erlangt die Leidensreligiosität nur unter sehr bestimmten Voraussetzungen: z.B. nicht bei den Hindus und Buddhisten. Denn dort ist das eigene Leiden auch individuell verdient.*

²⁹⁷*Die Psalmenreligiosität ist erfüllt von Rachebedürfnis.*

²⁹⁸*Eine so unerhörte Verzerrung es nun wäre, im Ressentiment das eigentlich maßgebende Element der historisch stark wandelbaren jüdischen Religiosität finden zu wollen, so darf allerdings sein Einfluß auch auf grundlegende Eigenarten der jüdischen Religiosität nicht unterschätzt werden.*

confessionais só poderiam expandir em camadas sociais negativamente privilegiadas”²⁹⁹, indicando que seria um equívoco supor que esses conceitos fundamentais para a compreensão dos fenômenos religiosos, o problema da teodiceia e as necessidades metafísicas, teriam algum débito com a teoria do ressentimento de Nietzsche. E ainda acrescentava Weber que seria igualmente um erro considerar “que resultariam somente a partir do ressentimento, isto é, como um simples produto de uma ‘revolta moral de escravos’”³⁰⁰ (cf. Weber 1922 [WuG], p.285; 2001 MWG I/22-2, p.263), se referindo, nessa expressão entre aspas, ao trecho de Nietzsche que acabamos de revisar.

De fato, Weber queria deixar claro que na sua concepção de uma teodiceia do sofrimento, bem como nos termos que ele empregava para designar as necessidades metafísicas, embora certas camadas sociais pareçam dar todo sentido à dinâmica dos fenômenos religiosos, sua interpretação desses valores não seguia a teoria do ressentimento de Nietzsche. Assim, deixando bastante claro esse aspecto, Weber concluiria, a exemplo do Budismo: “em parte alguma se mostra de modo tão evidente quão limitado é o significado do ‘ressentimento’ e o caráter deficiente da aplicabilidade universal do esquema do ‘recalcamento’, como no erro cometido por Nietzsche”³⁰¹ (cf. Weber 1922 [WuG], p.286; 2001 MWG I/22-2, p.264). A teoria de Nietzsche, embora tenha algo de verdadeiro em casos mais específicos, deve ser refutada como um esquema universal para o fenômeno religioso.

Wolfgang Schluchter, referindo-se especificamente a esses trechos, considerava que Weber, ao lidar com os elementos teóricos de Nietzsche, tomava o seguinte procedimento: “ele os despe dos ornamentos biológicos e dos matizes moralistas. Eles são abertos a pesquisa histórica e sociológica ao mesmo tempo que sua pretensão de validade é limitada”, no caso específico da teoria da revolta moral dos escravos, Schluchter explica que “o moralismo do *ressentimento*, por exemplo, um conceito intimamente ligado com a moral do escravo e do senhor, tem um alcance histórico muito menor do que Nietzsche acreditava” e segue a consideração mais interessante de Schluchter: “Weber decerto não apreciava Nietzsche como moralista e, se o estimava de

²⁹⁹ *Sehr falsch wäre es aber, sich das Erlösungsbedürfnis, die Theodizee oder die Gemeindereligiosität überhaupt als nur auf dem Boden der negativ privilegierten Schichten oder gar nur aus Ressentiment erwachsen vorzustellen.*

³⁰⁰ *oder gar nur aus Ressentiment erwachsen vorzustellen, also lediglich als Produkt eines »Sklavenaufstandes in der Moral«.*

³⁰¹ *Die Schranke der Bedeutung des »Ressentiments« und die Bedenklichkeit der allzu universellen Anwendung des »Verdrängungs«-Schemas zeigt sich aber nirgends so deutlich wie in dem Fehler Nietzsches.*

alguma maneira, era como um *psicólogo* moral” (cf. Schluchter. 2010, p.91). Ele de fato parece estar correto nesse aspecto, Weber, embora dialogue com muitos dos temas da reflexão nietzschiana, conduzia suas conclusões, com muita frequência, por caminhos opostos e incompatíveis com os elementos retóricos de Nietzsche e se há alguma afinidade, coisa a que Schluchter não dá total garantia, é no caso dessa teoria do ressentimento possuir, especificamente em dado momento no judaísmo, ou em outros casos isolados, certos elementos a se considerar como uma disposição psicológica.

Verificaremos agora, alguns casos em que Nietzsche apresenta, mais especificamente, esse aspecto psicológico do sentimento de revolta, identificável em determinado momento da vida do apóstolo Paulo, o qual surtiria semelhante efeito em Lutero e finalmente em Kant. Para Nietzsche, esse sentimento já era perceptível nas raízes do cristianismo, sendo ele claro na narrativa bíblica da história do apóstolo Paulo, em especial naquele momento de “conversão”, em que ele teria astutamente deixado de ser um perseguidor de cristãos para se tornar o grande responsável pela difusão universal desta pequena seita. Tudo isso teria uma causa interior, uma virada impulsionada por um sentimento sempre renovado de fracasso e, consecutivamente, de revolta contra a lei moral que constantemente se mostrava irrealizável. Nietzsche identificou esse exato sentimento em Lutero e, a partir de Lutero, apresentava os pressupostos ainda grosseiros que caracterizariam o futuro da filosofia alemã durante séculos, chegando até esse ponto em que, finalmente, a partir de um filósofo de formação pietista, se elaborassem os pressupostos morais tipicamente modernos, em termos filosóficos rigorosos, as conclusões extremas dessa evolução do sentimento moral, cuja expressão mais exata nos deu o grande filósofo de Königsberg, que viveu nessa cidade tradicionalmente pietista.

Segundo Nietzsche, haveria alguns traços que devemos verificar na origem do cristianismo como religião. Eles exigem que nos voltemos para a vida do apóstolo Paulo, uma vez que “este foi o *primeiro cristão*, o descobridor do cristianismo! Pois antes dele só havia alguns sectários judeus”³⁰² (NIETZSCHE. 1954 [M], §68; NW1, p.1058). Assim devemos recordar que Paulo foi um perseguidor de cristãos pois era o defensor mais ferrenho da lei judaica e não admitia transgressores desse tipo; segundo Nietzsche, Paulo em sua juventude “sofria de uma ideia fixa, ou melhor: uma pergunta fixa, que incansavelmente se colocava sempre presente: o que aconteceu com a Lei judaica? E pior,

³⁰² *Dies ist der erste Christ, der Erfinder der Christlichkeit! Bis dahin gab es nur einige jüdische Sektierer.*

com o cumprimento dessa Lei?”³⁰³ (idem, p.1055) e o momento que antecede sua decepção, momento chave para a revolta interior, se deve ao fato de que a lei representava para ele algo distintivo na história universal a “distinção suprema que os judeus souberam imaginar; esse povo que impeliu a majestosa fantasia moral mais alto do que qualquer outro povo poderia fazer”³⁰⁴ e acrescentava Nietzsche essa consideração bastante coerente: o fato de que o povo Judeu foi o único que “reuniu a criação de um Deus santo, com a ideia de que o pecado é a falta contra essa santidade”³⁰⁵, a lei do pecado e seu salário, a morte. O sentimento de revolta surge, então, justamente dessa excessiva obsessão pelo cumprimento da lei, de modo que “experimentalmente, por si mesmo, que ele – um homem impulsivo, voluptuoso, melancólico, como era, nutrindo-se no ódio, sentiu que a lei por si mesma não *poderia* ser cumprida.”³⁰⁶ (Idem, p.1056). Foi assim que Paulo se viu conduzido por um sentimento e pela necessidade de superar essa condição que o condenava constantemente, e sua conclusão foi tomando uma forma cada vez mais nítida, a lei parecia provar “incessantemente seu caráter irrealizável”. Até culminar, finalmente, no momento decisivo em que Paulo assume definitivamente esse sentimento de revolta contra a lei:

A Lei era a cruz sobre a qual se sentia pregado: como ele a odiava! Como lhe guardava rancor! Como começou a buscar por tudo que é lado por um meio para ele próprio aniquilá-la, e assim, não ter de cumpri-la nunca mais em sua pessoa! E finalmente um pensamento redentor o iluminou, junto a uma visão, como não podia ser de outro modo nesse epilético: ele, o fervoroso zelador da Lei que no fundo de sua alma, estava cansado dela até a morte, viu aparecer numa estrada solitária esse Cristo com um brilho resplandecente de Deus em seu rosto e Paulo ouviu estas palavras: ‘porque me persegues?’ Ora, eis essencialmente o que aconteceu, foi no entanto isso: sua cabeça se fez clara de uma vez: ‘isso é irracional [*unvernünftig*]’ e disse para si mesmo, ‘ficar perseguindo esse Cristo! Aí está a saída, eis aí a perfeita vingança, ela está aí e em nenhum outro lugar, já tenho agora o destruidor da Lei!’ Aquele que adoecera dos piores tormentos da arrogância sentiu-se de um só golpe restabelecido, o desespero moral se dissipou, pois a própria moral foi dissipada, aniquilada, por assim

³⁰³ *Er litt an einer fixen Idee, oder deutlicher: an einer fixen, stets gegenwärtigen, nie zur Ruhe kommenden Frage: welche Bewandnis es mit dem jüdischen Gesetze habe? und zwar mit der Erfüllung dieses Gesetzes?*

³⁰⁴ *dieses Volk, welches die Phantasie der sittlichen Erhabenheit höher als irgendein anderes Volk getrieben hat.*

³⁰⁵ *die Schöpfung eines heiligen Gottes, nebst dem Gedanken der Sünde als eines Vergehens an dieser Heiligkeit, gelungen ist.*

³⁰⁶ *Und nun erfuhr er an sich, daß er - hitzig, sinnlich, melancholisch, böseartig im Haß, wie er war - das Gesetz selber nicht erfüllen konnte.*

dizer, cumprida, lá na cruz! (NIETZSCHE. 1954 [M], §68; NW1, pp.1056-57)³⁰⁷

Assim Nietzsche indica o surgimento significativo do teor que se resume na expressão atribuída ao próprio Cristo: “não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas, não vim para revogar, vim para cumprir” (Mt:5:17) que expressa, justamente que a lei não mais se aplicaria aos pecadores, sendo que sua sentença fora aplicada ao próprio cordeiro de Deus³⁰⁸, cumprir a lei seria, no sentido da época, sofrer a sentença, em nosso lugar. Para Nietzsche, todo esse conteúdo teológico redentor teria uma origem pessoal e seria uma solução astuta junto a um sentimento de revolta moral. O interessante é que, segundo ele, Lutero teria sentido algo análogo.

Passemos agora para o caso de Lutero, segundo Nietzsche ele teria passado por uma experiência de revolta praticamente idêntica. Nietzsche nesse mesmo aforismo explica que: “Lutero deve ter sentido algo análogo quando quis tornar-se, em seu claustro, o homem do ideal de perfeição espiritual”³⁰⁹. Ambos Lutero e Paulo, teriam se desiludido com a possibilidade de assumir uma vida santa segundo os ideais morais da religião oficial, assim como Paulo se revolta contra o legalismo judaico, Lutero se revolta contra o ideal de santidade católico. No caso específico do grande reformador, o ideal inicialmente buscado seria o da ascese monástica, a vida reclusa, as autoflagelações, todos os meios de aniquilar a carne, de negar o corpo, se mostraram inúteis para ele; desse modo, Lutero também se deparou com a impossibilidade do ideal religioso, não especificamente do cumprimento da lei, mas do que seria o padrão mais elevado de vida religiosa de sua época, o ideal ascético da vida em reclusão, desse modo, a impossibilidade sempre renovada de colocar em prática e superar sua condição

³⁰⁷ *Das Gesetz war das Kreuz, an welches er sich geschlagen fühlte: wie haßte er es! wie trug er es ihm nach! wie suchte er herum, um ein Mittel zu finden, es zu vernichten, - nicht mehr es für seine Person zu erfüllen! Und endlich leuchtete ihm der rettende Gedanke auf, zugleich mit einer Vision, wie es bei diesem Epileptiker nicht anders zugehen konnte: ihm, dem wütenden Eiferer des Gesetzes, der innerlich dessen totmüde war, erschien auf einsamer Straße jener Christus, den Lichtglanz Gottes auf seinem Gesichte, und Paulus hörte die Worte: »warum verfolgst du mich?« Das Wesentliche, was da geschah, ist aber dies: sein Kopf war auf einmal hell geworden; »es ist unvernünftig, « hatte er sich gesagt, »gerade diesen Christus zu verfolgen! Hier ist ja der Ausweg, hier ist ja die vollkommene Rache, hier und nirgends sonst habe und halte ich ja den Vernichter des Gesetzes! « Der Kranke des gequältesten Hochmutes fühlt sich mit einem Schlage wieder hergestellt, die moralische Verzweiflung ist wie fortgeblasen, denn die Moral ist fortgeblasen, vernichtet, - nämlich erfüllt, dort am Kreuze!*

³⁰⁸ É claro que a teoria de Nietzsche de que foi Paulo quem inventou essa solução se contradiz com o fato dela estar assim antecipada no evangelho de Mateus, escrito, bem antes. É muito mais um argumento retórico do que uma interpretação plausível, tal como Weber reconhecia.

³⁰⁹ *Ähnlich mag Luther empfunden haben, als er der vollkommene Mensch des geistlichen Ideals in seinem Kloster werden wollte.*

pecaminosa “o colocou, um dia a odiar o ideal espiritual, o papa, os santos e todo o clero com um ódio tão mortal que mal podia admitir para si mesmo, foi o mesmo que aconteceu a Paulo.”³¹⁰ (cf. Nietzsche. 1954 [M], §68; NW1, p.1056).

Para acompanharmos, em detalhe, como o caso de Lutero se assemelha ao de Paulo, é preciso ir mais adiante nos escritos de Nietzsche a fim de verificar em outro aforismo de *Aurora* intitulado: “Lutero o grande benfeitor”³¹¹ como isso ocorrera. Nesse aforismo, ele retoma a ideia central mencionada brevemente ao tratar de Paulo como o primeiro cristão, o fato de que o grande mérito de Lutero consistiu em haver “despertado a desconfiança em relação aos santos e a toda a *vita contemplativa*”; verifica-se novamente, tal como vimos nos capítulos dois e três, que o pertencimento a certas camadas sociais parece possuir um caráter importante para Nietzsche, ainda que lhe sirva somente como metáfora. Nietzsche destaca o fato de que “Lutero, o qual foi um valoroso filho de mineiro, logo que foi trancado no claustro, e estando lá, por falta de outras profundezas e de outras ‘vias subterrâneas’, desceu em si mesmo para ali cavar terríveis galerias obscuras”³¹². O isolamento e o tédio o colocaram em uma busca interior e por essa busca ele concluíra algo acerca de sua sempre renovada falha, “ele finalmente percebe que uma vida santa e contemplativa seria impossível e que essa ‘atividade’ inata lhe arruinaria corpo e alma”³¹³ e semelhante à conversão de Paulo, a vida monástica o conduziu a descobrir que essa falha não poderia pertencer exclusivamente a ele, mas a todo homem que dedicado a uma vida santa, descobriria, cavando dentro de si, o interior obscuro de todo homem assim, “disse para si mesmo: ‘tal *vita contemplativa* realmente não *existe!* Nós nos deixamos enganar! O santos não possuem mais valor que qualquer um de nós’.”³¹⁴ Esse foi, para Nietzsche, o grande feito de Lutero, sendo que ele permitiu um novo caminho para a Europa, “a partir de então, o que era antes o caminho para a *vita contemplativa* não-cristã na Europa, e que tinha por objetivo o desdém pelas atividades mundanas e laicas, tomou um novo rumo”³¹⁵ (cf. Nietzsche. 1954 [M], §88; NW1, p.1070).

³¹⁰ *und ähnlich wie Luther, der eines Tages das geistliche Ideal und den Papst und die Heiligen und die ganze Klerisei zu hassen begann, mit einem wahren tödlichen Haß, je weniger er ihn sich eingestehen durfte, - ähnlich erging es Paulus.*

³¹¹ *Luther der große Wohltäter.*

³¹² *Luther, der ein wackerer Bergmannssohn blieb, als man ihn ins Kloster gesperrt hatte, und hier, in Ermangelung anderer Tiefen und »Teufen«, in sich einstieg und schreckliche dunkle Gänge bohrte.*

³¹³ *er merkte endlich, daß ein beschauliches heiliges Leben ihm unmöglich sei und daß seine angeborene »Aktivität« in Seele und Leib ihn zugrunde richten werde.*

³¹⁴ *und sagte bei sich: »es gibt gar keine wirkliche vita contemplativa! Wir haben uns betrogen lassen! Die Heiligen sind nicht mehr wert gewesen als wir alle. «*

³¹⁵ *seitdem erst ist der Weg zu einer unchristlichen vita contemplativa in Europa wieder zugänglich geworden und der Verachtung der weltlichen Tätigkeit und der Laien ein Ziel gesetzt.*

Essa é a conclusão central que contrastaremos, segundo o porta-voz mais relevante, na época de Weber, dessa ideia muito sutilmente apresentada nesse trecho de Nietzsche: somente graças a Lutero, e logo, a sua posição contrária a vida monástica e de reclusão, a Europa passaria a valorar de forma distinta as profissões e ocupações seculares, abrindo caminho para um *ethos* tipicamente moderno.

Verificaremos em seguida como outra interpretação da reforma, segundo uma fundamentação kantiana e segundo causas históricas mais específicas, se mostrará muito mais adequada para designarmos algumas fontes da interpretação espiritualista de Weber, em contraste com a teoria do ressentimento de Nietzsche.

Mas antes de adentrarmos na revisão das considerações de Ritschl, segundo uma constatação histórica mais plausível dessas transformações éticas, falta ainda apresentar um paralelo muito caro, entre Lutero e Kant, pelo qual se mostram bastante claras questões do capítulo anterior e do próximo capítulo.

Assim fez Kant, para dar lugar a *seu* 'reino moral', viu-se obrigado a acrescentar um mundo indemonstrável, um 'para além' lógico – o mesmo o obrigou a fazer sua crítica da razão pura! Em outras palavras: *ele não teria tido necessidade dela*, se não houvesse uma coisa que lhe importasse mais que tudo: tornar o 'mundo moral' inapreensível, melhor ainda, intocável para a razão; pois ele pressentia quão grave era a vulnerabilidade de uma ordem moral perante a razão! Em vista da natureza e da história, em vista da *imoralidade* fundamental da natureza e da história, Kant, como todo bom e velho alemão, era um pessimista; acreditava na moral, não porque fosse demonstrada pela natureza e pela história, mas apesar de ser, vez após vez, contradita pela natureza e pela história. Para compreender este 'apesar de', alguém deveria recordar qualquer coisa semelhante em Lutero. (NIETZSCHE. 1954 [M], §3; NW1, pp.1013-14)³¹⁶

Para Nietzsche, se queremos compreender de um ponto de vista psicológico a necessidade kantiana de uma crítica da razão, faz-se necessário buscar seus antecedentes em Lutero. Por que o idealismo transcendental de Kant propõe essa separação fundamental? Por que pressupunha um "mundo indemonstrável"? Porque, antevendo

³¹⁶ *Als es Kant getrieben hat: um Raum für sein »moralisches Reich« zu schaffen, sah er sich genötigt, eine unbeweisbare Welt anzusetzen, ein logisches »Jenseits«, - dazu eben hatte er seine Kritik der reinen Vernunft nötig! Anders ausgedrückt: er hätte sie nicht nötig gehabt, wenn ihm nicht eins wichtiger als alles gewesen wäre, das »moralische Reich« unangreifbar, lieber noch ungreifbar für die Vernunft zu machen, - er empfand eben die Angreifbarkeit einer moralischen Ordnung der Dinge von seiten der Vernunft zu stark! Denn angesichts von Natur und Geschichte, angesichts der gründlichen Unmoralität von Natur und Geschichte war Kant, wie jeder gute Deutsche von alters her, Pessimist; er glaubte an die Moral, nicht weil sie durch Natur und Geschichte bewiesen wird, sondern trotzdem daß ihr durch Natur und Geschichte beständig widersprochen wird. Man darf sich vielleicht, um dies »trotzdem daß« zu verstehen, an etwas Verwandtes bei Luther erinnern.*

como a moral seria abalada pelo desenvolvimento do racionalismo, viu-se obrigado a separar o reino moral do reino da razão humana. Esse mesmo feito, que tem antecedentes históricos muito antes de Kant, também se mostrou evidente na frase de Weber, que revisamos pouco atrás: “há que colocar esse Deus todo-poderoso para além de todas as exigências éticas de suas criaturas”³¹⁷, nas próprias palavras de Weber, que também identificava no desenvolvimento intelectual humano o surgimento da necessidade de formular esse “para além ético”, segundo o propósito de colocar os valores morais e divinos como sendo inacessíveis pela razão humana, não somente para a humanidade presente, mas para a razão humana em geral. Isso o fez constatar que a resposta da teodiceia caminha no sentido da concepção de um *Deus absconditus*: “há que considerar suas deliberações como sendo de tal modo ocultas ao entendimento humano [...] e também sua aplicação aos padrões éticos das criaturas, como impossível, que o problema da teodiceia, definitivamente, não tem lugar como tal” (cf. Weber. 1922 [WuG], p.299)³¹⁸; essa era de fato a “antiteodiceia” de Lukács, colocada em outros termos, não segundo sua expressão na arte, mas no interior das transformações éticas. Nesse sentido, Kant era, diante do feito de Lutero, seu herdeiro e o grande formulador filosófico desse tipo de pensamento que estabelece limites para proteger e separar os valores morais, ideias cosmológicas, das contradições internas da razão humana.

Assim, Nietzsche explica os antecedentes no pensamento de Lutero que dão sentido e tais indícios da necessidade kantiana de uma crítica da razão:

Desse modo, esse outro grande pessimista tomou de toda audácia luterana, para fazer seus amigos sentirem em seu íntimo o seguinte: ‘caso se pudesse conceber pela razão como o Deus que é justo e misericordioso pode mostrar tanta cólera e maldade, para que então serviria a *fé*?’ De fato, desde sempre, nada impressionou mais profundamente a alma alemã, nada a ‘tentou’ mais que esta dedução, a mais perigosa de todas, uma dedução que constitui para todo românico um verdadeiro pecado contra o espírito: *credo quia absurdum est*. (NIETZSCHE. 1954 [M], §3; NW1, p.1014)³¹⁹

³¹⁷ *diesen allmächtigen Gott jenseits aller ethischen Ansprüche seiner Kreaturen zu stellen,*

³¹⁸ *seine Ratschlüsse für derart jedem menschlichen Begreifen verborgen, [...] und also die Anwendung des Maßstabs kreatürlicher Gerechtigkeit auf sein Tun für so unmöglich anzusehen, daß das Problem der Theodizee als solches überhaupt fortfiel.*

³¹⁹ *bei jenem andern großen Pessimisten, der es einmal mit der ganzen lutherischen Verwegenheit seinen Freunden zu Gemüte führte: »wenn man durch Vernunft es fassen könnte, wie der Gott gnädig und gerecht sein könne, der so viel Zorn und Bosheit zeigt, wozu brauchte man dann den Glauben?« Nichts nämlich hat von jeher einen tieferen Eindruck auf die deutsche Seele gemacht, nichts hat sie mehr »versucht«, als diese gefährlichste aller Schlußfolgerungen, welche jedem rechten Romanen eine Sünde wider den Geist ist: credo quia absurdum est.*

Max Weber concluirá, como já vimos, que “precisamente, porque essa crença não dispõe de *nenhuma* solução para o problema prático da teodiceia, que ela encerra as maiores tensões entre o mundo e Deus, entre ser e dever ser” (cf. Weber. 1922 [WuG], p.299), indicando que não podemos admitir uma solução lógica, uma explicação intelectual, exatamente porque estamos diante de uma questão que obriga o homem a ter ou não fé. Se fosse demonstrável e mais, se fosse razoável, de que serviria a fé? É justamente assim que Nietzsche resume a posição de Lutero que coloca a fé fora dos limites da razão e assim indica como Lutero foi, nesse sentido, antecessor de Kant na separação rígida entre esses dois reinos. Pois assim como a fé se tornara agora inatacável pela razão, estando elas separadas por um abismo, sendo Deus também inatacável, inquestionável pela razão, assim todo o entendimento humano deverá recuar, voltar-se para si mesmo e reconhecer sua própria limitação nesses assuntos.

Uma vez que a necessidade dessa separação rigorosa se apresenta, em Lutero, com o claro e evidente propósito de fundamentar a vida religiosa, não no conhecimento da verdade, mas unicamente na fé, também podemos notar quão semelhante foi o caso de Kant, que se viu obrigado a colocar, por direito, em seus pressupostos fundamentais “um mundo indemonstrável, um ‘para além’ lógico”. Tal como já verificamos em Weber, assim como o problema da teodiceia não caberia à razão humana, também cairia com ele toda espécie de ilusão transcendental; toda busca mais significativa se mostraria uma pretensão inviável. Semelhante veto deve ser verificado pela rígida separação entre a razão e os valores absolutos, tal como conclui Weber, justamente por isso ela “encerra as maiores tensões entre o mundo e Deus” e ainda, como vimos no capítulo anterior, separa a rigor toda necessidade natural do dever moral.

Com um propósito semelhante, Weber também chamava atenção para essa solução radical: *credo quia absurdum est*, apresentada, aparentemente, em termos mais exatos. Para ele, embora não atribua essa solução especificamente a Lutero, mas a coloque diante de um fenômeno mais geral, para o qual a teologia positiva³²⁰ caminha em direção, ela caracterizaria assim um “sacrifício do intelecto”:

Esses pré-requisitos se colocam para a teologia em um para além daquilo que é ‘a ciência’. Não é um ‘saber’ no sentido mais usual do entendimento, mas ao invés disso um ‘possuir’. De tal modo que ela não pode e nenhuma teologia poderia – para aquele que não ‘possui’ fé

³²⁰ Notem que nesse trecho Weber se refere a “teologia positiva”, isto é, a teologia que parte de princípios racionais para o conhecimento de Deus. Ela chegaria invariavelmente, como conclusão, ao limite desse conhecimento, do mesmo modo que Agostinho, o qual, mesmo influenciado pelo maniqueísmo, não considerou o conhecimento humano suficiente nesses assuntos da fé.

ou outro requerimento santo – lhe restituir tal estado. Nem por certo o poderia qualquer outra ciência. Ao contrário, em qualquer teologia ‘positiva’ o crente acaba chegando ao ponto de constatar a afirmativa agostiniana: *credo non quod, sed quia absurdum est*. A faculdade para esse potencial virtuoso do ‘sacrifício do intelecto’ é o marco diferencial da religiosidade positiva dos homens. (WEBER. 1922 [GAWL], p.553)³²¹

Weber parece apresentar essa expressão de forma mais exata que Nietzsche, não atribui ela a Lutero, mas antes a tradição agostiniana (na qual podemos incluir Lutero). Além disso, Weber grifou a expressão “*quia*”, esse “porquê” do “creio *porque* é absurdo”, supondo, apesar do teor absurdo, uma causa para a crença, mesmo que ela fuja ao entendimento e aparente ser incongruente. Schluchter afirma que Weber atribuiu erroneamente essa frase a Agostinho e de fato essa frase parece não pertencer aos seus escritos. Ainda segundo Schluchter, a expressão *credo quia absurdum* seria de autoria de Tertuliano. Poderia ser, embora isso seja também incerto, pois também não se trataria de uma expressão literal. Ele então sugere que Weber leu essa expressão na *História da filosofia* de Windelband (cf. Schluchter. 1989, p.537). Na verdade, o fato de Weber atribuir essa frase, não a Agostinho, mas aos “agostinianos” e à teologia dita positiva, embora não seja literal e aparente ser descabido, pode não ser rigorosamente errado, tal como Schluchter afirma.

Não é preciso conhecer muito a fundo o pensamento de Agostinho para concluirmos que seu nome está, nesse trecho, empregado segundo um teor que, em geral, não condiz perfeitamente com seus escritos, o qual somente faria algum sentido se tomado como uma influência para a teologia luterana, considerando Lutero um agostiniano.

Agostinho jamais defenderia esse irracionalismo da fé, seus escritos tinham uma intensão contrária. Ao debater os argumentos de Vicente Vitor (*Vicentium Victorem*), uma das principais censuras de Agostinho fundamentavam-se, justamente, no argumento oposto ao descrito por Weber. Assim afirmava o Bispo de Hipona: “não seja de juízos tão nefastos e obstinados que recuse e negue-se a inclinar-se prontamente para o lado da

³²¹ *Jene Voraussetzungen selbst liegen dabei für die Theologie jenseits dessen, was »Wissenschaft« ist. Sie sind kein »Wissen« im gewöhnlich verstandenen Sinn, sondern ein »Haben«. Wer sie - den Glauben oder die sonstigen heiligen Zuständlichkeiten - nicht »hat«, dem kann sie keine Theologie ersetzen. Erst recht nicht eine andere Wissenschaft. Im Gegenteil: in jeder »positiven« Theologie gelangt der Gläubige an den Punkt, wo der Augustinische Satz gilt: *credo non quod, sed quia absurdum est*. Die Fähigkeit zu dieser Virtuosenleistung des »Opfers des Intellekts« ist das entscheidende Merkmal des positiv religiösen Menschen.*

razão” (AGOSTINHO. [PL44] 1939, Livro III, cap. XIV, §20)³²². Por outro lado, reconhecia, de sua parte, ser ignorante em assuntos tanto fisiológicos, do corpo, como da alma e sua origem, que abordara em uma obra que antecedeu a discussão. Ele afirmava haver fatos que lhe pareciam “absurdos e incongruentes para a razão”³²³ expressão que emprega no livro IV; II, 2 e também no livro V, §6 dessa obra. Por fim, encontra-se algo, na última frase do parágrafo dezesseis que traria, provavelmente, o teor mais próximo do que Weber argumentava ser agostiniano: “eis minha resolução para a questão, permanece em segredo as obras ocultas de Deus e fica a salvo a integridade de minha fé” (AGOSTINHO. [PL44] 1939, Livro IV; XI, 16).³²⁴

Ficaria mais apropriado que Weber remetesse a ideia dos “desígnios insondáveis de Deus” aos agostinianos, ao invés do suposto mais radical do sacrifício do intelecto. Isso, no entanto, não vem a falsear totalmente a ideia geral que revisaremos adiante.

Embora não estivesse citando diretamente, o argumento dos desígnios insondáveis, a ideia geral de Weber é coerente de um ponto de vista histórico, segundo a maneira como se chegou, no desenvolvimento racional da teologia, ao ponto de dividir certos assuntos da fé segundo um campo para-além da razão ou do entendimento. Não é, contudo, o caso de classificarmos Agostinho como irracionalista, ao contrário do que poderia sugerir o chamado “sacrifício do intelecto”, o qual é tipicamente místico e impróprio de se remeter a esse bispo do quarto século. No que tange a tentativa de apenas reconhecer o limite da razão, o argumento permanece sustentável. A teologia, quanto mais se defronta com questões fundamentais, tende a reconhecer certos limites do entendimento humano, o que para Agostinho era sinal de uma humildade apropriada por fugir à obstinação do intelecto em questões que são muito superiores a nossa capacidade cognoscitiva.

Ao comentar essa passagem, Schluchter combate novamente o fato de que o sacrifício do intelecto de Weber seria uma leitura de Nietzsche (cf. Schluchter. 1989, p.537). Para aqueles que defendem a afinidade de Weber e Nietzsche, essa expressão seria mais uma variante de sua fonte filosófica irracionalista. Weber estaria propondo esse “sacrifício do intelecto”, uma variação do “sacrifício do entendimento” de Nietzsche. O

³²² *Esto igitur optimi propositi laudandique consilii, et facile ad veriora transducere: nec sis improbi obstinatique iudicii, ut nolis citius ad tramitem rationis inflecti* (tradução com base na versão espanhola de Mateo Lanseros, OSA).

³²³ *absurdum atque incongruum rationi.*

³²⁴ *Haec est in hac quaestione definitio mea, ut occulta opera Dei habeant suum secretum, salva fide mea*

curioso nessa suposição é que Weber parece estar afirmando, expressamente, a ideia oposta ao que Nietzsche empregava.

Nietzsche falava, metaforicamente, de “sacrifícios humanos”, não do sacrifício *do* intelecto, mas de sacrifícios *para* o conhecimento. Tratava-se do saber que, para o homem moderno, seria comparável aos deuses e ao contrário da expressão de Weber, não seria ele o sacrificado. Ao contrário, Nietzsche considerava que “dentre todos os meios de exaltação, o sacrifício humano se mostrou em todos os tempos o mais altaneiro e o mais elevado”³²⁵, nada parecia se elevar tão longe aos céus e, para Nietzsche, “talvez não poderia se dar um pensamento tão monstruoso e, ainda assim, tão devotado que nenhum outro esforço mereceria ganhar tamanho mérito de vitória”³²⁶ e nesse caso ele se referia à seguinte ideia: “o auto-sacrifício da humanidade”³²⁷. Eles estavam falando de algo muito semelhante, mas sob uma perspectiva muito diferente. A pergunta óbvia que se segue a essa exaltação retórica de tal ideia, seria: para quem? Quem mereceria tamanho sacrifício desmedido? E responde Nietzsche nesse aforismo nomeado *Um desfecho-tragédia do conhecimento (Ein Tragödien-Ausgang der Erkenntnis)*: “se algum dia surgir essa imagem celeste de pensamentos no horizonte, o único alvo para o qual restará tão monstruoso sacrifício será a verdade do conhecimento, porque para ela nenhum sacrifício é grande o bastante”³²⁸ (cf. Nietzsche. 1954 [M], §45; NW1, p.1014). Nietzsche falava do sacrifício da humanidade pelo conhecimento da verdade, Weber falava, ao contrário, do sacrifício do intelecto, como meio para conservar a fé, no mesmo sentido que também Ritschl indicava.

Dados esses sentidos tão díspares, parece que tal fundamentação nietzschiana de Weber, se de fato pode ser considerada, deve ser entendida segundo ressalvas claras e não sem censuras. Ao comentar essa passagem, o próprio Schluchter sugeriu que: “a fórmula sobre o ‘sacrifício do intelecto’ [...] se encontra em toda a parte na literatura sobre religião dessa época. Há exemplos em Friedrich Nietzsche (dirigidos contra Pascal), mas também em Albrecht Ritschl” (SCHLUCHTER. 2010, p.114); essa é, aliás, uma das únicas referências de Schluchter a Ritschl e parece bastante adequada.

³²⁵ *Von allen Mitteln der Erhebung sind es die Menschenopfer gewesen, welche zu allen Zeiten den Menschen am meisten erhoben und gehoben haben.*

³²⁶ *Und vielleicht könnte mit einem ungeheuren Gedanken immer noch jede andere Bestrebung niedrigerungen werden, so daß ihm der Sieg über den Siegreichsten gelänge.*

³²⁷ *sich opfernden Menschheit.*

³²⁸ *wenn jemals das Sternbild dieses Gedankens am Horizonte erscheint, die Erkenntnis der Wahrheit als das einzige ungeheure Ziel übriggeblieben sein wird, dem ein solches Opfer angemessen wäre, weil ihm kein Opfer zu groß ist.*

Albrecht Ritschl havia de fato abordado o “sacrifício do intelecto” em seu livro sobre a doutrina da justificação e reconciliação (1874). Embora Schluchter não tenha indicado a passagem exata em que Ritschl trataria desse sacrifício, podemos encontrar uma primeira menção, não muito relevante, sobre algo incoerente na doutrina de Anselmo e Johann Arndt (teólogo luterano), quanto à condição do pecado ir ou não além dos atos pessoais e individuais (cf. Ritschl. 1874 [CLR], pp.316-17). Em uma segunda passagem, encontramos uma consideração muito interessante e bastante semelhante às considerações de Weber. Nessa mesma obra, Ritschl afirmaria que:

Os temas estéticos e morais, relutantes contra o racionalismo, predominariam por sobre os interesses intelectuais, pois essa corrente espiritual predispunha, em seu lugar, um *sacrificium intellectus*, como prova direta de uma submissão voluntária diante de Cristo. (RITSCHL. 1874 [CLR], p.613)³²⁹

É interessante notarmos como Ritschl também colocava a oposição dos valores estéticos e morais (irracionais) ao intelectualismo racionalista, exatamente como vimos nos escritos de Weber no capítulo três. A diferença fundamental entre as considerações de Ritschl e as de Weber, é que para o teólogo, esse *sacrificium intellectus* não seria, de fato, uma consequência inevitável com a qual se depararia toda teologia, mas algo específico do misticismo. Weber, por outro lado, compreendia essa solução como a única viável diante da racionalização e do domínio técnico do mundo moderno. Seria essa opinião que levou Weber a atribuir tal frase aos agostinianos? A teologia, historicamente, não caminhou necessariamente para esse tipo de solução radical, talvez a forma como Ritschl elaborava essas questões pareça mais plausível, sendo opinião de um especialista, coisa que Weber não aspirava ser. Esse último aspecto será explicado no capítulo final, cabe antes revermos alguns elementos do pensamento de Ritschl que certamente tiveram impacto nos escritos de Weber de 1904 e 1905. Ele parece estar mais próximo dessa interpretação que, de algum modo, também nos remete de volta a Lutero e Kant mas que, no entanto, se deu segundo uma leitura histórica mais aprofundada.

³²⁹ *Die ästhetischen und moralischen Motive des Widerstrebens gegen den Rationalismus das Uebergewicht über das intellektuelle Interesse, sondern man übt in dieser geistigen Strömung ein sacrificium intellectus gerade als Probe des ernstgemeinten Gehorsams gegen Christus.*

Ecoss de Ritschl na Teoria das visões de mundo de Diltthey e na Ética protestante e o espírito do capitalismo de Weber

Um teólogo contemporâneo a Weber, ao abordar a influência de Lutero e Kant em Ritschl, não deixou de mencionar uma anedota muito interessante sobre a fase juvenil de Kant. Segundo o trabalho de doutoramento de Gregory Walcott (*Os elementos kantianos e luteranos na concepção de Deus de Ritschl*, 1904), o jovem Kant, entre os anos de 1732-34, estudara em um colégio tipicamente pietista, que teve inicialmente como seu diretor, ninguém menos que o próprio Philipp Jacob Spenner e posteriormente, o pastor titular da igreja frequentada pela família de Kant. Na época, esse colégio seguia a seguinte rotina “todos os dias, logo após o sol se erguer, o que se dava pontualmente às cinco”, ocorria então “um culto de oração em cada quarto, na presença do inspetor de quarto, o qual fazia ele próprio a oração ou incumbia alguma das crianças” e, assim, prossegue Walcott a explicação do que ocorria exatamente nesse momento diário, diante do nascer do sol:

logo, cantava-se um hino, lia-se metade ou mesmo um capítulo inteiro da Bíblia, sendo ele brevemente exposto para o desenvolvimento espiritual. No início e no fim de cada leitura, ocorria uma breve oração do despertar. Esse termo ‘despertar’ é significativo. Ele indica claramente o temperamento pietista, sendo que o início da vida religiosa era concebido pelos pietistas como sendo um despertar do sono do pecado para o auto-criticismo e a penitência. (WALCOTT. 1904, pp.55-56)

De modo sutil o teólogo apresenta o que possivelmente antecedeu a famosa frase de Kant, um “despertar do sono do pecado”. Na realidade, Walcott não indica explicitamente, ou afirma ser esta a origem da famosa frase, que ele nem sequer se dá o trabalho de citar. Poderia não passar de uma anedota, de um dado biográfico não muito exato, no entanto, a famosa frase de Kant sobre o “despertar de um sono dogmático” parece realmente muito próxima da expressão pietista, que requer para a vida eticamente comprometida, o “despertar do sono do pecado”, isto é, tomar consciência de nossa imperfeição e tendência ao pecado. Segundo esse ponto de vista, parece fazer sentido, tanto o recorte psicológico de Nietzsche, como por outro lado, a fundamentação kantiana para a teologia e essa, tal como pretendida por Ritschl, não parece nada estranha, ao contrário, parece ser a única possibilidade para a teologia futura, voltar-se para Kant.

Albrecht Ritschl é ainda hoje considerado uma importante referência para a tradição teológica liberal, da qual alguns parentes de Weber eram adeptos. No entanto, o

que mais interessa ao presente enfoque, é identificá-lo como herdeiro de uma rica tradição pós-kantiana que passou por pensadores como Hegel e Schleiermacher. O teólogo e historiador em questão, Ritschl, defendia a necessidade de transportar a crítica kantiana da metafísica tradicional para os limites da teologia, e a maneira mais praticável que ele encontrou para essa tarefa situava-se no mesmo sentido do que já havia se desenvolvido por Hegel e Schleiermacher. O primeiro apontou um caminho para a compreensão do espírito absoluto, enquanto uma força dinâmica na história humana, o segundo inaugurou uma crítica da teologia convencional, colocando em dúvida o sucesso de uma compreensão puramente teórica sobre este assunto. Para Schleiermacher a principal autoridade dos assuntos que cabiam à teologia deveria se pautar na vida religiosa prática, seu ponto de vista estaria fundamentado em sentimentos religiosos, ao invés de dogmas racionais ou de uma metafísica tradicional. Esses dois grandes pensadores estavam cientes da época em que viviam, eles se mostravam conscientes de que um momento ainda mais trágico estava por vir para a antiga tradição teológica, que vinha gradativamente perdendo sua autoridade no meio intelectual e acadêmico. Embora tenham apontado para soluções distintas, ambos partiram de um ponto em comum, ao qual Ritschl retornaria.

Quando Kant dirigiu sua crítica ao que denominou ilusões transcendentais, cabe notar que estas ideias (transcendentais) que cumpriram um papel fundamental na crítica de Kant à tradição do pensamento metafísico, eram, ao mesmo tempo, conceitos fundamentais da teologia: “Deus, a alma imortal e o mundo” e por mais que se enfatize que Kant visava apenas à crítica do entendimento, e que ele evitava, e de fato recusou-se a seguir uma carreira teológica, seu pensamento crítico exerceu um enorme impacto sobre o pensamento teológico protestante na Alemanha, especialmente em Ritschl.

Ritschl era um típico pensador desse período, muito conseqüente e produto dessa época. Devemos então entender seus esforços teóricos em substituir uma base metafísica tradicional pela consciência histórica como uma tarefa crítica. É exatamente isso que justifica o fato de um teólogo escrever três densos volumes sobre a história do pietismo, mesmo não sendo ele filiado a esse movimento. Ritschl propunha que para se conhecer o cristianismo seria necessária uma compreensão crítica de sua história, exercendo assim o papel e seguindo princípios práticos que cabem a uma disciplina histórica. Por esse mesmo motivo, temos que situar a crítica de Weber a Ritschl como uma desconfiança sobre esse procedimento, que para Weber desviava a narrativa histórica do ideal da interpretação valorativa.

Apesar desses comentários desfavoráveis, é possível reconhecer que Weber fez uso direto das concepções de Ritschl sobre a reforma luterana, entendida como uma ascese “intramundana”. Ao que parece, o critério que separa seus pensamentos estaria nos pressupostos já indicados no texto sobre o sentido livre de valores (*Wertfreiheit*); sua influência deve ser identificada, sobretudo, frente aos diferentes objetivos finais dos autores. Ritschl desejava estabelecer uma diretriz através da compreensão histórica, para orientar o futuro da igreja reformada; Weber, por outro lado, desejava construir uma abordagem compreensiva de sua época, segundo as mudanças e evolução dos valores éticos, que problematizava a legalidade própria desses valores.

O preâmbulo visto anteriormente mostra-se relevante antes de adentrarmos nos pormenores, como meio de identificarmos o lugar exato e a importância do pensamento weberiano nessa trajetória da reflexão sobre os ideais éticos, assim, mesmo que alguns temas centrais da *Ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo* nos pareçam uma mera reprodução da interpretação de Ritschl sobre esses fenômenos religiosos, como se verá adiante, Weber os apresenta de forma a dar continuidade ao que foi caracterizado inicialmente como uma herança do idealismo e como um rumar da orientação dos céus à terra.

O leitor que já está familiarizado com esses temas na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, poderá prontamente reconhecê-los nos comentários de Ritschl que serão apresentados em seguida e, prontamente, verificará como de fato parece haver, nas teses centrais desse ensaio, uma marcante afinidade de Weber com as obras de Ritschl. Caso contrário, essa hipótese deverá se tornar verificável nos tópicos consecutivos deste capítulo, nos quais serão revisados os comentários de Weber sobre o teólogo e historiador da religião.

Ritschl possuía esta maneira muito particular de lidar com os processos históricos de forma crítica, e nesse sentido, ela não se distingue muito do que Weber propunha. Ele inicia todo tópico com uma constatação *aparentemente* verdadeira ou comumente aceita, mas, em seguida, a coloca em dúvida e, com frequência, indica simplesmente que não há garantia de uma certeza, levando as possibilidades de interpretações históricas ao seu limite. Em seus *prolegômenos à história do pietismo*, sua primeira tarefa analítica foi colocar em dúvida o que se costuma considerar como os primeiros movimentos de reforma da igreja. No caso, o movimento anabatista, que incluía, na verdade, grupos diversos, e que é considerado historicamente um dos primeiros movimentos de reforma,

e logo, um marco para o que culminaria na reforma luterana. Para Ritschl há sérios problemas nesse tipo de opinião.

O modo como Ritschl levantava dúvidas em relação a essa interpretação é demonstrando que o mesmo critério, que colocaria os anabatistas como precursores da reforma, deveria valer igualmente para outros eventos passados, seria necessário identificar que a reforma luterana foi antecipada por diferentes movimentos, que em sua maioria, passaram a ser incorporados ao catolicismo. Segundo ele o mesmo critério que buscam aplicar aos anabatistas deveria valer para outras comunidades religiosas análogas, para os franciscanos ou os beneditinos em sua origem e, de fato, não havia nada exclusivo aos anabatistas que se sobreponha a esses outros eventos semelhantes. Nem mesmo a postura anti-papista seria uma exclusividade deles, a desconfiança frente a legitimidade do poder papal era patente em diversos movimentos e estava na origem de certas ordens. Assim, concluía Ritschl que, uma vez que todos esses movimentos se mostraram inaptos a propagar seus ideais para além de suas fronteiras monásticas, isso se deu porque os ideais daquela época permaneciam ainda voltados a certos ideais católicos relativamente novos, estando todos longe de assumir qualquer dos ideais que de fato produziram as consequências práticas da reforma de Lutero, Zwingli e Melanchthon, pois viviam em épocas distintas. Logo parece não haver muito sentido em buscar as raízes do movimento protestante em um movimento que não possuía um conteúdo totalmente novo e que seguia ideais semelhantes ao das ordens religiosas também comprometidas com uma transformação espiritual radical. Por outro lado parece útil analisarmos o que distinguiu a reforma protestante, não somente dos anabatistas, mas da época dos anabatistas e das demais ordens religiosas que tinham também em vista promover algum tipo de reforma ou de restauração de valores do cristianismo da igreja primitiva.

O que Ritschl visava destacar nessa apresentação introdutória é que o ideal de uma reforma já fazia parte das intenções de certos grupos, quase meio século antes de Lutero, sendo que, desde a época do Papa Gregório VII, já se identificava essa disposição no discurso de seu líder oficial, que pôs em prática a chamada reforma gregoriana. Esse Papa assumiu a missão de purificar e libertar a igreja católica das influências mundanas (cf. Ritschl. 1880 [GdP], p.9), segundo um espírito de reforma comum a outros movimentos que partiram de dentro do catolicismo, ou exteriores, como entre os anabatistas, mas que seguiam ao mesmo tipo de ideais de renúncia ao mundo e que buscavam deslegitimar todo poder secular como uma afronta ao poder divino.

Será que de fato nenhum desses movimentos veio a produzir uma ruptura radical com o passado antes de Lutero? Isso parece uma opinião suspeita; o que viria a acontecer a partir de Lutero foi, sem dúvida, algo diferente, mas porque ocorreria em uma época diferente e em circunstâncias diferentes. Não há nenhum fundamento para colocar um ou outro como sendo o real precursor da reforma, justamente porque todos colocaram seus objetivos espirituais elevados segundo os limites da visão de mundo de sua época, e o fato da maioria haver se mostrado ineficaz fora dos limites monásticos ou de sua comunidade, parece indicar a possibilidade de concluir que dificilmente seriam estes os ideais que deram origem à reforma de Lutero. Eles seguiam ideais essencialmente diferentes dos ideais da reforma protestante porque estavam ainda presos ao padrão católico monástico de espiritualidade e santidade, o padrão que separava a dedicação à vida contemplativa da existência ética dos homens comuns, sendo que o contrário se mostrava impensável naquela época.

Ao se deparar com esse contraste, Ritschl recorreu à distinção que nos interessa: a separação de uma visão de mundo católica do ideal de vida ético da reforma luterana e a concepção, historicamente mais ampla, de diferentes ideais de reforma. Assim, conforme Ritschl, após identificarmos diferentes ideais de reforma, podemos diferenciá-los, os primeiros seguiam o ideal de santidade católico, logo não poderiam promover na prática as mesmas consequências reais específicas da reforma luterana, assim como verificamos ao início do capítulo, também Ritschl ponderava que aquilo que fundamentaria essa concepção essencialmente, seria uma nova concepção da fé cristã. Com essa chave em mãos, Ritschl dá sequência à sua obra, comparando, segundo esse critério, o luteranismo e o calvinismo e, o que parece ser seu objetivo final, comparar o princípio original da reforma luterana com os chamados “reformadores do protestantismo eclesiástico”, os puritanos e os pietistas.

Ainda no início de sua obra, Ritschl demonstra como Calvino abriu uma brecha para o renascimento de antigos ideais dos anabatistas e dos franciscanos. Isso ocorreu na medida em que Calvino se engajou com ideia de disciplinar e estabelecer proibições voltadas para a definição e garantia de um padrão ético entre os novos membros das igrejas. O puritanismo foi o movimento que se vinculou de modo mais veemente a essa mesma disposição.

Nas igrejas luteranas contemporâneas ao puritanismo, viu-se surgir um propósito bastante semelhante, no entanto, o princípio de santidade que foi resgatado pelo pietismo, diferente do puritanismo, advinha do misticismo católico tipicamente alemão. Ritschl

desejava contradizer a opinião comum de que o pietismo tinha raízes no puritanismo e com essa finalidade em mente, ele argumentava que ambos os movimentos encontravam-se apenas aparentemente vinculados, sendo que aquilo que fazia parecer que o pietismo seria um fenômeno consecutivo ao puritanismo, como se o puritanismo o tivesse causado, não corresponderia ao que de fato ocorrera. Portanto, sendo que eles os caracterizava como sendo, meramente, movimentos paralelos, o que dava a impressão de eles estarem diretamente vinculados, seria a maneira como ambos resgataram padrões dos ideais católicos de reforma. Sua aparente filiação se devia ao fato de que estavam ambos ainda enraizados na visão de mundo católica pré-existente. Para ele esses movimentos restauraram valores do catolicismo em seu desejo de reviver as antigas aspirações de santidade e piedade dos padres celestes ou dos primeiros reformadores da igreja, não o fizeram pela nova via que se abria, mas sim, como dois movimentos paralelos que retornaram a uma mesma orientação. Ambos se mostravam, do ponto de vista histórico, como um retrocesso.

Mesmo que não o faça explicitamente, quando Ritschl colocava em dúvida a filiação do pietismo no puritanismo, sua contra-argumentação tinha por base o princípio de repetição dialético, que fez parte de sua formação original, vinculada diretamente ao hegelianismo luterano. Já desde o início de sua abordagem, quando ele sustentou essa crítica da ideia de que os anabatistas precederam a reforma, seu objetivo era então o de apresentar historicamente o argumento das repetições históricas dos movimentos de reforma. Na primeira onda, como é característico, não ocorre de fato consequências revolucionárias, porque ainda se limitavam à visão de mundo dominada pelo catolicismo, na reforma luterana que assume de fato o caráter de inversão temos o momento principal, e em sua sequência novamente se repetem as formas retrógradas condenadas a fracassar.

Alguns elementos da interpretação de Ritschl indicam, ao contrário do que se sugere com frequência, que ele não abandonou por completo os princípios hegelianos de sua formação. Conforme ele argumenta, só depois de Lutero ocorreria uma inversão completa da antiga visão de mundo, que traz para a ordem secular o que a igreja mantinha como eclesiástico, tal como vimos na introdução, transformando padres em leigos e vice-versa. Em seguida, encontramos a constatação das repetições dialéticas que ocorrem conforme o que é próprio de sua natureza, como aquela segunda ondazinha que sempre vem depois de uma maior; após a reforma, o puritanismo e o pietismo, a “reforma da reforma”. Se partirmos destes princípios dialéticos, fica claro como um movimento não está de fato filiado ao outro, mas ambos seguem as mesmas disposições gerais de restaurar

os princípios das reformas iniciais que nunca efetivamente se completaram fora das comunidades, devido às suas próprias limitações internas. Na verdade, conforme Ritschl, seus efeitos acabam contradizendo suas intenções, sendo eles ainda fundamentados numa visão de mundo pré-existente.

As considerações críticas de Ritschl se direcionam fundamentalmente contra a interpretação de Lechler³³⁰, que segundo ele, recaia frequentemente em anacronismos. Para Ritschl, o viés pietista de Lechler o levava a confundir o ideal luterano de reforma com o ideal anterior a Lutero e tipicamente católico. Como Lechler ignorava as distinções decisivas entre essas duas visões de mundo, seus ideais e objetivos pareciam não diferenciar certos fenômenos, logo todas as tentativas de reforma católica, medidas por padrões de reforma pietistas, lhe pareciam as únicas fadadas ao fracasso. Em contrapartida a esse viés, Ritschl defendia a necessidade de se partir de uma concepção mais aberta de reforma, entendendo nela uma variedade de tentativas, reconhecendo dentro do catolicismo diversos antecedentes e não um único e autêntico.

Estes dois dados são ambos, realmente, formadores de épocas e através deles se separa a história da igreja ocidental em partes, as quais nos fornecem, ao mesmo tempo, como vantagem, o material [*Stoff*] necessário para ampliar qualquer conceito de reforma da igreja. E se tornará claro que esta ampliação não prejudicará nossa compreensão ou nossa estima pela reforma de Lutero. Mas Lechler não faz uso das vantagens desse posicionamento, pois em parte vemos que ele prontamente se desfez do seu legítimo significado para a história da igreja medieval, segundo observações que afloram de um viés que mostra sua preferência por formas individuais da reforma luterana e em parte por que ele aplica certas medidas de valor, tendo em vista o sucesso ou não sucesso das intenções. (RITSCHL. 1880 [GdP], p.9)³³¹

Para um breve resumo sobre as críticas de Ritschl a Lechler deve-se compreender que os objetivos dos ideais dos primeiros reformadores católicos seriam incompatíveis com os ideais da reforma de Lutero e, portanto, não poderíamos julgá-los segundo os mesmos princípios. Compreendendo suas diferenças, eles se mostram como fenômenos distintos e logo não há como estabelecer um critério geral de falha só porque ele não pôde

³³⁰ Gotthard Viktor Lechler, 1811-1888.

³³¹ *Das sind nun wirklich die beiden Epoche machenden Data, durch welche die Geschichte der abendländischer Kirche gegliedert wird, und welche zugleich den Stoff liefern, zu dessen Gunsten der Begriff von Reformation der Kirche zu erweitern wäre. Und es wird sich zeigen, daß diese Erweiterung den Verständniß und der Hochschätzung der Reformation der Luthers nicht zum Schaden gereicht. Lechler aber hat sich jene Beobachtungen nicht zu Nutzen gemacht; er hat die ihnen zukommende Bedeutung für die Kirchengeschichte des Mittelalters alsbald verwischt durch Bemerkungen, welche theils aus der Vorliebe für die individuelle Art der lutherischen Reformation geschöpft sind, theils den Erfolg oder die Erfolglosigkeit als den Werthmesser der Absicht geltend machen.*

trazer os céus à terra, ou porque não constituíram uma congregação celestial duradoura, pois todos eles sofreram igualmente de limitações exteriores distintas. As consequências limitadas seguiram as limitações de sua visão de mundo, de sua época. As comunidades e irmandades católicas, como foi argumentado, se limitavam ao estilo de vida monástico e não podiam expandir seu alcance muito além do claustro, os anabatistas, a semelhança dos puritanos e pietistas, pela mesma causa, não puderam efetivar a conjunção do alto padrão moral que ostentavam, com a liberdade cristã, se formos seguir esse critério, sempre verificaremos que todos falharam, mesmo Lutero, pois todos se defrontaram com os limites de seu mundo ou de sua época. Naturalmente, seria mais adequado se nos orientássemos segundo as visões de mundo de cada contexto para reconhecer o que estava em transformação, assim poderíamos ver propriamente cada resultado desde o Papa Gregório VII, aos franciscanos, luteranos etc. como reformadores distintos e como inovadores éticos, cujos padrões seguiam suas respectivas visões de mundo, não dadas individualmente, mas dadas por sua época. Seguindo a análise de Ritschl, notamos em Lutero um caráter reformador totalmente distinto porque ele seguiu uma concepção de fé diferente, voltada para superar os limites de sua época e as condições sociais que envolviam. Em outras palavras, ele estava lidando com uma realidade já substancialmente modificada e colocou para si objetivos novos, na medida em que se tornara possível tomar consciência das alterações e estando sensível a essa visão de mundo em transformação, pois o próprio mundo em transição se mostrava então, evidente, pôde, assim, ir além da anterior.

Ritschl critica o modo tendencioso como Lechler interpretava a história, ignorando as diferenças de contexto e seguindo juízos de valor quanto à autenticidade das autoridades religiosas. Segundo Ritschl, ele se colocava em favor de formas particulares da reforma luterana, como veremos, a opinião de Weber era que Ritschl não fazia algo muito diferente, apesar de seu rigor como historiador, que o diferenciava profundamente de Lechler, certos ideais não deixaram de orientar sua concepção da reforma.

A divergência entre os dois teólogos não era, evidentemente, quando ao papel dos valores na história, mas quanto aos ideais de reforma que eles consideravam mais autênticos. Lechler diferenciava-se da abordagem de Ritschl, pois reconhecia e defendia historicamente a presença marcante do pensamento místico em Lutero, e partir dessa constatação seguem duas consequências possíveis: (a) identificar que o pietismo não seria de fato tão retrógrado como ele considerava, pois ele estaria apenas resgatando elementos já presentes no pensamento de Lutero; e (b), o pietismo pareceria uma decorrência natural

da reforma luterana, ou até mesmo uma forma mais profunda e espiritual dela. É nesse sentido que Ritschl contra argumentava que Lechler se coloca “em favor de formas particulares da reforma luterana”, as que consideravam a influência do misticismo em Lutero, como seu fundamento mais autêntico, e que teria para Ritschl, o intuito de legitimar o pietismo. Os comentários de Weber na *ética protestante* indicam que ele estava ciente dessas polêmicas teológicas por traz da discussão histórica.

Ironicamente e nos escritos de Weber vemos essa mesma crítica de Ritschl a Lechler se voltar ao próprio Ritschl. As opiniões de Weber, no entanto, parecem oscilar ora privilegiando uma interpretação ora outra, e mesmo sendo historicamente bem fundamentado, o tratamento dado por Ritschl contraria as opiniões mais frequentes dos historiadores, o que levou Weber a levantar algumas suspeitas. O fato é que Lechler abordava a história como tradicionalmente fazia qualquer religioso, não via qualquer problema em afirmar se determinado indivíduo foi ou não um verdadeiro cristão e agiu em favor de seu reino, Ritschl, por outro lado, não desejava expor esse tipo de medida de valor segundo os êxitos de determinados cristãos, pois considerava esse tipo de constatação impossível. Retomaremos essas questões nos próximos tópicos sobre a recepção de Dilthey e Weber dessas polêmicas.

Para avançarmos em sentido a conclusão desse tópico, cabe ainda revisar o modo como Ritschl destacou, em Lutero, as características de uma reforma mais abrangente segundo a compreensão desse mundo em transformação. Desse modo será possível identificar o uso desse elemento distintivo nas tipologias empregadas por Max Weber. Para cumprirmos esse propósito, será necessário nos atentarmos à maneira como Ritschl situou, em sua apresentação introdutória, a distinção entre os ideais anabatistas e os da reforma de Lutero e Zwingli, segundo sua recepção das antinomias kantianas.

Enfim, poderíamos glorificar os anabatistas por sua grande determinação em tomar um caminho de santidade estatutária e ausente de pecados. [...] Mas o pouco que puderam de fato alcançar a formação desse caráter integralmente e com auto-suficiência, demonstra com que facilidade esses santos admiráveis decaíram em aberrações antinômicas. Dessa forma os anabatistas se orientaram para uma versão da reforma da vida cristã diametralmente e exatamente oposta às intenções de Lutero e Zwingli. Enquanto reformas, ambos os fenômenos são equiparáveis e em certas circunstâncias específicas, similares, mas se comparados segundo o que é próprio de cada orientação, parece então, que não há entre eles qualquer relação, tão

somente a de serem formas diametralmente opostas. (RITSCHL. 1880 [GdP], p.23)³³²

A compreensão de Ritschl das antinomias o permitiu compreender essas “características distintivas”. Cabe investigarmos o que exatamente ele queria dizer com “aberrações antinômicas”, segundo esse caráter “diametralmente oposto”, isto é, segundo o que seriam esses dois polos antinômicos.

Segundo a argumentação de Ritschl temos dois elementos que respondem a essas questões. Primeiramente, os anabatistas entendiam a concepção de “reino de Deus” segundo uma tradição diferente, eles seguiam uma interpretação agostiniana da *Civitas Dei*, isto é, entendiam o reino celeste segundo uma nova comunidade humana política e terrena (cf. Ritschl. 1880, p. 25). Em segundo lugar, essa concepção teológica instaurou um efeito prático, eles deveriam se organizar como uma comunidade separada e essa orientação prática se expressaria eticamente, segundo um padrão de ascese tipicamente monástico, uma vez que eles possuíam também a renúncia do mundo como uma das justificativas fundamentais para sua orientação ética; com isso se instaurava um conflito entre a orientação ética e esse ideal de organização política comunal legalista (cf. Ritschl. [GdP] 1880, p.33). Este é um elemento que Ritschl afirma ser diametralmente oposto aos ideais luteranos (idem. pp.23 e 35-36), e também é uma das fontes dessa orientação prática se mostrar segundo uma oposição antinômica de ideias ou valores.

O progressivo desespero pela superação no cristianismo, dado por meio da regulação da disciplina ética, que foi aqui exposto, está inicialmente numa marcha singular contra e com a abnegação do mundo. A representação que os orienta já não seria mais condicionada pelo cristianismo, a ordenação ética da vida no mundo sendo idealizada e ordenada de modo sobrenatural, faz, ao invés disso, com que a ordem regularizadora da vida ética no mundo e a regra de conduta cristã, contraponham-se mutuamente. (RITSCHL. 1880 [GdP], p.33)³³³

³³² *Endlich mag man es als größere Entschiedenheit rühmen, daß von Wiedertäufern der Weg zu einer statutarischen Heiligkeit oder gar Sündlosigkeit eingeschlagen wird. [...] Wie wenig aber dadurch die Selbständigkeit und Lauterkeit der Charakterbildung erreicht wird, beweist die Leichtigkeit der antinomischen Verirrungen bei jenen wunderlichen Heiligen. Die Wiedertäufer also verfolgt die Ausgabe der Reform des christlichen Lebens in einer Richtung, welche den Absichten Luthers und Zwinglis gerade entgegengesetzt ist. Als Reformen sind beide Erscheinungen mit einander vergleichbar und in einigen Umständen ähnlich; aber nach der Besonderheit ihrer Richtungen vergleichen erscheinen sie nicht als verwandt mit einander, sondern als entgegengesetzter Art.*

³³³ *Die Verzweiflung an der Besserung der Christenheit durch die regelmäßigen mittel der sittlichen Erziehung, welche hierin ausgedrückt ist, stellt zunächst einen eigenthümlichen Zug der Abneigung gegen die Welt dar. Die leitende Vorstellung davon ist die, daß die Bestimmung des Christenthums nicht sei, die sittlichen Ordnungen des Lebens in der Welt zu idealisieren und übernatürlich zu ordnen, sondern daß die regelmäßige Ordnung des sittlichen Lebens in der Welt und die Regel des Christenthums sich gegenseitig ausschließen.*

Embora se mostre confuso, Ritschl identifica dois elementos opostos nos ideais anabatistas, um vinculado a uma ordem sobrenatural e outro, amarrado ao sentido mais comum da disciplina, a vida regrada dentro do mundo como condição para essa primeira.

O ideal de renunciar o mundo deveria conduzir a um ideal de liberdade cristã que, generalizado anularia qualquer tipo de autoridade, política ou social, pois todos se colocariam como servos. Nesse sentido, verificamos que o radicalismo dos anabatistas parece compartilhar muito em comum com o estilo de vida franciscano original, sendo que compreenderam que deveria se conservar, pela manutenção de uma comunidade política, a propriedade comunal, a abnegação do mundo é coerente com uma vida econômica também alheia ao mundo secular. No entanto, se passamos da organização social para outros aspectos da orientação ética encontramos o que Ritschl denominava antinômico. Eles entendiam que o reino de Deus deveria se estabelecer nos domínios terrenos, e sendo que a condição para a realização dessa ordem política deveria se dar por uma organização política que garantisse um elevado padrão moral, mediante uma disciplina rigorosa, as necessidades práticas de manutenção dessa organização política se mostraram contraditórias com os ideais sobrenaturais que a orientavam, de um lado a rigidez de uma ordem política e de outro a liberdade cristã radical não se compatibilizavam. O que fundamentaria a liberdade cristã, o independência em relação aos valores mundanos, uma vez que deixa de ser condição para uma vida ética e passa a ser condicionada por um ideal de disciplina, logo recai na antinomia.

Para apresentar de modo mais elementar essa antinomia que Ritschl menciona, teríamos a seguinte questão: o caminho que estava orientado para a liberdade cristã teve seu rumo desviado pela necessidade de manutenção de uma ordem político-social rigorosa, ou seja, uma antinomia entre o valor de liberdade e a necessidade de submissão à lei. Os adeptos dessa comunidade foram tomados por um conflito que dividia seus corações, na medida em que viver no domínio da fé cristã passou a significar ser governado por uma ordem política vindoura humanamente insustentável. Assim, a disciplina que eles acreditavam fundamentar a liberdade cristã, acabaria por desvirtuá-la

Mas quem continuaria a fazer um julgamento favorável dos anabatistas em face do fato de que eles baseavam a superação da vida cristã pela fuga do mundo e pelo desprezo da ordem civil [...] e sabendo que eles fundamentavam o caminho para uma liberdade da carne através de uma imaginada impecabilidade? Princípios como esses se dirigem a objetivos que são diametralmente opostos às intenções de Lutero e Zwingli, e a contra-face antinômica desse tipo de orientação não é

simplesmente uma decorrência fortuita. (RITSCHL. 1880 [GdP], p.35)³³⁴

É, de certa forma, difícil seguir a narrativa de Ritschl devido à maneira como ele apresenta antinomias, contradições e antíteses nos fenômenos históricos, sem apresentar qualquer explicação dessas antinomias em termos teóricos ou conceituais. Em Weber e em Troeltsch, temos, pelo contrário, uma apropriação muito mais clara dessas formas conflitantes, na medida em que se mostram organizadas em tipologias opostas, como verificaremos ao final na “consideração intermediária” (*Zwischenbetrachtung*) de Weber. Essa revisão de Ritschl proporcionará adiante que se reconheça um desenvolvimento da análise histórica de Ritschl na interpretação weberiana, que se afasta totalmente das polêmicas teológicas.

Ainda assim, pode-se verificar que, para Ritschl, embora os anabatistas não devam ser medidos pelo fracasso de seus ideais, interiormente seus ideais recaíam nas formas antinômicas que o precederam, pois diferente da reforma de Lutero, eles orientavam sua reforma da vida cristã pela ideia de que o reino dos céus só chegaria quando sua comunidade cumprisse plenamente os ideais de santidade, ao invés de se dispor a vida santa como um processo de desenvolvimento e crescimento espiritual, eles impunham esse padrão de santidade como exigência e condição para um estado de graça, que deveria se dar na própria terra e não no além, assim era exigido que a santidade fosse posta em prática no presente e não como uma santificação no *post-mortem*. Em outras palavras, eles buscaram, por forças humanas, unir os valores de orientação mundana com os de orientação supra-mundana pela disciplina ética. A antinomia decorreria justamente entre a necessidade do cumprimento das leis e a necessidade de estar livre de sua existência mundana, pois, inevitavelmente, a própria inclinação e condição humana faria como que sua comunidade se mostrasse como mundana e não como um reino celestial na terra.

Se compreendemos, seguindo a interpretação de Weber e Windelband, que a separação desses tipos de legalidade só se torna clara e evidente para o homem moderno e de formação cultural, verificaríamos que não se pode exigir tal consciência de falha dos anabatistas.

³³⁴ *Aber wer kann bei jenen günstig Urtheil über die Wiedertäuferi stehen bleiben, welche die Besserung des christlichen Lebens auf die Weltflucht und die Verachtung der Staatsordnung stützt, [...] und welche durch die eingebildete Sündlosigkeit hindurch den Weg zur grundsätzlichen Freiheit des Fleisches weist? Denn jene Grundsätze sind auf gerade entgegengesetzte Ziele gerichtet als die Absichten Luthers und Zwinglis, und die antinomische Kehrseite ist kein zufälliges Anhängsel der ganzen Richtung*

O que se verá no trecho a seguir, como conclusão para esse tópico, é provavelmente o comentário de Ritschl mais relevante para compreendermos quais ideias Weber achou pertinentes nessa apresentação histórica crítica:

Os anabatistas concluíram pela autoridade do Novo Testamento que aos cristãos não caberia participação no estado mundano [*weltlichen Staat*], em vez disso, cabia-lhes apenas tolerar pacientemente as injustiças que os cercavam de todos os lados. [...] Embora Calvino tenha se afastado o suficiente desta posição, ele ainda conservou a ideia de que a igreja deveria exercer uma força de coerção punitiva [*Strafgewalt*] [...] É de comum acordo que Calvino não conservou consigo a receptividade e a disposição em reproduzir formas de vida anabatistas ou franciscanas. A compreensão de Calvino sobre a ordem de vida cristã é, nesse sentido, idêntica a posição luterana, ela está ligada ao exercício de uma vocação/profissão [*Berufes*] e condicionada segundo sua integração no estado [i.e. na ordem civil] (RITSCHL. 1880 [GdP], pp.71-72)³³⁵

Ritschl considerava Calvino como um epígono de Lutero e Zwingli, na passagem anterior, seu principal interesse era ressaltar como a teologia de Calvino, mesmo tendo uma inclinação maior para o disciplinamento, possuía ainda uma base preponderantemente luterana. Surge, no entanto, a necessidade do disciplinamento, que foi resgatada de outros movimentos, por estarmos na época dessa segunda fase da reforma, quando a igreja já estava consolidada e tinha de lidar com dificuldades práticas inerentes. No entanto, segundo Ritschl, essa ênfase dada ao disciplinamento nas igrejas calvinistas se alastrou, abrindo caminho para uma posição mais radical a esse respeito, o puritanismo. Mesmo assim, em Calvino preponderavam ainda as orientações éticas tipicamente luteranas e não exatamente a renúncia do mundo mais radical como era recorrente entre anabatistas e franciscanos. Com base nessas distinções entre Lutero, Calvino, os anabatistas etc., Ritschl buscava demonstrar que sua tese sobre a não filiação do pietismo ao puritanismo se sustentaria de modo bastante consistente, destacando que os traços comuns desses movimentos posteriores seriam advindos de condições semelhantes. Os dois voltaram-se para certos elementos da reforma, segundo a tradição católica, com fim de atender às necessidades práticas da igreja protestante já consolidada, restauraram padrões do estilo de vida monástico, como o conventículo e, até mesmo, seu

³³⁵ *Die Wiedertäufer folgerten aus der Autorität des N.T., daß die Christen als Solche nicht Theilnehmer am weltlichen Staat, daß sie vielmehr nur auf das Dulden allseitigen Unrechtes angewiesen sein könnten, [...] Hiervon war Calvin weit genug entfernt; aber die Notwendigkeit der Strafgewalt der Kirche [...] behauptet er doch [...] Von diese bloß formellen Uebereinstimmung aus ist es allerdings noch nicht wahrscheinlich, daß der Calvinismus eine besondere Disposition zur Aufnahme oder Wiedererzeugung franziskanischer oder wiedertäuferischer Lebensformen in sich schließt. Denn die christliche Lebensordnung Calvins ist darin mit der lutherischen identisch, daß sie an die Ausübung des Berufes und an die Einreihung in den Staat geknüpft wird.*

discurso de santidade pela disciplina, mas sendo problemática sua adaptação à vida fora dos mosteiros e das comunidades fechadas, produziram antinomias semelhantes às dos anabatistas.

Para o prosseguimento de nossa abordagem, o mais importante é ressaltar como Ritschl elaborou uma distinção entre a ética da vocação/profissão em Lutero, segundo a ideia de “*Beruf*”. Além disso é relevante a compreensão da orientação anabatista de renúncia ao mundo, como sendo uma orientação “diametralmente oposta” à da profissão. Esses dois elementos que se opõem, não possuíam, inicialmente, um papel tão fundamental no desenvolvimento final da obra de Ritschl. Tratava-se apenas uma das várias distinções que lhe serviam para reforçar seus argumentos, no entanto, essa ideia de Ritschl começou a repercutir dentro e fora do debate teológico, e foi sendo cada vez mais vinculada ao autor. Para nós, que buscaremos ressaltar os ecos da narrativa de Ritschl na *Ética protestante* de Max Weber e na *teoria das visões de mundo* de Dilthey, é fundamental reconhecer que Ritschl apresentou de modo exato nesse trecho o “exercício de uma vocação/profissão [*Berufes*], condicionada segundo sua integração no estado” (ordem civil)” como características distintivas do luteranismo, que se *conservaram* no calvinismo, parte fundamental da argumentação de Weber sobre o papel decisivo do calvinismo para a ética, e que, em contraste com o espírito da reforma medieval, foi também determinante, segundo Ritschl, para a distinção e efetivação do futuro e do espírito moderno de reforma luterana.

De acordo com o que foi visto inicialmente, na relação entre o protestantismo e o desenvolvimento do pensamento filosófico moderno alemão, além da opinião de Marx, Nietzsche e das considerações de Troeltsch, podemos acrescentar Dilthey dentre aqueles que defendem esse tipo de interlocução da filosofia do esclarecimento com a ética religiosa protestante. No volume VII das obras completas de Wilhelm Dilthey, *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, ele abordou essa questão no que seria um dos seus possíveis desenvolvimentos do tema sobre a *Aufklärung* alemã, como um produto desse tipo de transformações éticas:

Para promover essa orientação para o compromisso e para o dever foi necessário passar pelo desenvolvimento do luteranismo e de sua moral sugerida por Melanchthon. Ela foi beneficiada pela divisão social orientada pelos conceitos de profissão [*Beruf*] e de ofício [*Amts*] que Lutero trouxe à tona para os tempos modernos. Nela repousa também a tendência para intensificar a auto-suficiência pessoal no esclarecimento

[*Aufklärung*], e para o aperfeiçoamento por dever [*zur Pflicht*]. (DILTHEY. 1927 [AGW] WDGS-VII, p.179)³³⁶

Notemos que Dilthey utiliza a expressão kantiana “por dever”, vinculada ao luteranismo e também se refere ao ideal da “auto-suficiência pessoal no esclarecimento”, colocando como central para o desenvolvimento desses ideais, a concepção de profissão e de ofício. Esses elementos que Dilthey destacava possuíam, evidentemente, uma forte afinidade com as ideias desenvolvidas na mesma época por Max Weber. A hipótese que será agora defendida não sugere que um autor tenha seguido a interpretação do outro, mas que ambos tomaram por base a leitura de Ritschl e por isso defendiam pontos de vista muito semelhantes³³⁷. Para confirmar essa hipótese bastará demonstrar a influência de Ritschl no pensamento de Dilthey, especificamente no que diz respeito a essas questões. A seguir, tomaremos o mesmo procedimento com base na *Ética protestante* de Max Weber.

Em outros escritos, presentes na apresentação inicial do volume VIII das obras completas de Wilhelm Dilthey, encontramos uma referência direta a Ritschl bastante relevante. Nas primeiras páginas deste volume que propõe uma teoria das visões de mundo (*Weltanschauungslehre*), há uma parte destinada à metodologia para o estudo das artes, da religiosidade e da filosofia, as principais formas de visão de mundo e da vida. Na parte destinada à religiosidade, já encontramos considerações bastante próximas ao que foi discutido até agora. Nesse caso, fica mais evidente que a proximidade com a abordagem de Weber se deve, como será argumentado, à influência comum aos dois pensadores: Albrecht Ritschl.

Para Dilthey a investigação histórica que se dedica à esfera religiosa deve ir além da metodologia histórica geral, que ele apresentou inicialmente e que tinha por base essencialmente conexões psicológicas gerais. Nessa temática, as conexões psíquicas não

³³⁶ *Diese Richtung auf Bindung und Pflicht war durch die Entwicklung des Luthertums und seiner Moral von Melancthon ab gefördert worden. Sie wurde begünstigt durch die Gliederung des Gesellschaft unter des Begriff des Berufs und des Amts, welche Luther in die moderne Zeit hinübergeführt hatte. Und indem sich nun die Tendenz zur Selbständigkeit der Person in der Aufklärung steigert, wird die Vollkommenheit zur Pflicht.*

³³⁷ Aqui ocorre o mesmo procedimento mencionado no comentário sobre a influência das ideias de Tolstói em Weber e Lukács (capítulo dois), não vem ao caso se Dilthey escreveu esses trechos antes de Weber, embora não os tenha publicado, ou se Weber teve contato com essas ideias de Dilthey por outros meios, o que parece pouco provável, indiferente dessas polêmicas sempre secundárias, o fato, que aliás parece ser confirmável por uma passagem de Ernst Troeltsch sobre o desenvolvimento de suas obras que veremos ao final desse capítulo, é que ambos se voltaram para o mesmo tema em vista da influência de um mesmo teólogo e historiador, Ritschl.

podem ser captadas segundo leis previamente estabelecidas, ela não possui, por assim dizer, suas leis próprias (cf. Dilthey. 1968 [Welt] WDGS-VIII, p.28). Nesse ponto, tanto Weber como Dilthey parecem se distanciar das teorias nietzschianas. Dilthey apresentava então, os elementos que lhe permitiriam uma abordagem teórica: “há porém, neste sistema, uma finalidade das relações sistêmicas [*Zweckzusammenhang*]. A dialética interna de Baur³³⁸ lhe atribui essa expressão abstrata, em Ritschl e Harnack” (idem). Ora Ferdinand Christian Baur foi justamente o responsável pela formação hegeliana de Ritschl. Ele, em seu prefácio ao livro sobre o apóstolo Paulo, se diz muito honrado em ser identificado como o fundador de um “método de crítica histórica” e de uma “nova escola crítica”³³⁹ (cf. Baur. 1845, p.IV) na qual podemos incluir Ritschl. Embora Dilthey ressaltasse, com certa frequência e a juízo próprio, o fato de que a dialética conduz a uma limitação lógica que imputa dificuldades para apreciação científica da história, e seja muito mais um opositor desse tipo de abordagem que um entusiasta, nos fenômenos religiosos, como ele reconhecia, dificilmente se encontraria um substituto à altura.

Assim, com base na tradição teológica de Tübingen, Dilthey apresentava de maneira muito semelhante a Max Weber, uma oposição dialética entre o “tradicionalismo” e o “misticismo”, tal que, Na parte destinada às objetivações (*Vergegenständlichungen*) desses fenômenos, lemos a seguinte explicação:

Assim se coloca a *dialética interior* do processo dogmático, dentro de cada forma de religiosidade que se ergue como objetivação de uma imagem de mundo real [*wirklichen*]. Isso vem a *dissolver todas as religiões em sequência*. Nisso consiste o *tradicionalismo* e o *misticismo* que são meios de levar esse processo a se estabilizar. Mas sendo elas acríticas, o fundamento que reside na relação entre a vivência religiosa e as representações religiosas não é revelado, o que as torna impotentes. (DILTHEY. 1968 [Welt] WDGS-VIII, pp.29-30)

Para Dilthey, a religiosidade caminhará, de acordo com seu ponto de vista evolutivo, rumo à dificuldade de se apresentar segundo um ponto de vista intelectualmente esclarecido. Quando se volta para essa tarefa, “essa tentativa produz as

³³⁸ Na tradução espanhola que foi utilizada de apoio o nome de Baur aparece mais de uma vez como “Maur”, não se pôde verificar se o erro provém da tradução ou do texto que serviu de fonte original. A versão alemã que foi empregada traz, corretamente, o nome “Baur” e ao que tudo indica, corresponde ao fundador da escola teológica de Tübingen, que Dilthey de fato menciona, em outros trechos, segundo seu nome completo, além disso o fato de mencionar Baur como antecessor de Ritschl e Harnack, torna evidente que ele estaria se referindo ao teólogo.

³³⁹ Também no prefácio dos seus *Cadernos de história dos dogmas cristãos* encontramos uma referência a Kant quanto a necessidade de separar o que é puramente empírico do que é objeto de crítica histórica (cf. Baur. 1847, pp.IX e X), antecedendo uma referência aos aspectos objetivos e subjetivos da leitura hegeliana da história.

antinomias que cindem e dissolvem as visões religiosas da vida e de mundo” (idem). Conforme foi abordado nos capítulos destinados a este tema (dois e três), a teodiceia representava para Weber um propósito de dar respostas às principais dificuldades que constantemente afligem a religiosidade, que se eleva intelectualmente até suas maiores consequências. Para Dilthey, as antinomias tornar-se-iam características da ética religiosa esclarecida, para Weber, mais do que isso, toda ética moderna, seja religiosa ou não, estaria dividida entre duas formas opostas e inconciliáveis.

Essas antinomias mencionadas por Dilthey se assemelham ao que foi apresentado por Ritschl e seguem a influência, comum nessa época, de se aplicar os conceitos e princípios kantianos à investigação histórica. Na obra em questão, *Teoria das visões de mundo*, Dilthey não deixa muito claro o que viriam a ser exatamente essas antinomias. Podemos, no entanto, supor que ele estava se referindo a algo já desenvolvido na sua *Introdução às ciências do espírito*. Nesse trabalho anterior encontramos diversos casos sucessivos: (a) a antinomia entre a concepção de um Deus todo poderoso e o livre arbítrio; (b) a antinomia entre a concepção de Deus e seus atributos. Essas duas são típicas da primeira fase do pensamento medieval. Há também (c) a antinomia entre as representações do intelecto e da vontade divina; e (d) a antinomia entre o caráter eterno do cosmos e a criação do mundo no tempo; essas duas últimas são típicas da segunda fase do pensamento medieval e conduzem ao pensamento autônomo de Duns Scott e Guilherme de Ockham, e claro, à liberdade da consciência religiosa em Lutero. Haveria, para Dilthey, um princípio evolutivo por trás dessas concepções metafísicas que conduzem invariavelmente da crise da metafísica religiosa ao esclarecimento.

A recepção dessa interpretação “espiritualista” em Dilthey toma rumos bastante distintos dos pretendidos por Weber. Em primeiro lugar, Dilthey atribuía ao conteúdo teológico e filosófico da idade média, certos elementos que revelariam a orientação ética em transição dessa época. Para Weber seria, evidentemente, bastante problemático aplicar certas polêmicas teológicas que se restringiam a meios intelectuais muito específicos, como sendo as ideias e antinomias “plasmadoras de uma época”, isso passaria por cima das condições sociais reais, das diferentes camadas e suas respectivas orientações éticas, as quais eram e continuam sendo, quase invariavelmente, alheias ao debate teológico mais especializado.

A interpretação de Dilthey difere profundamente da de Weber quando observamos, em especial, o papel do misticismo na formação do luteranismo. Dilthey apresentava uma interpretação que se orienta segundo a evolução do esclarecimento, isto

é, em termos próximos da leitura hegeliana de Baur, uma dialética entre fé e saber. Essa diferença coloca Dilthey muito mais próximo da interpretação de Ritschl, e não é, no entanto, decorrente de atribuição de valor, ou de uma orientação ética comum aos dois, da interpretação da relação entre a reforma e do esclarecimento. Ritschl, apesar de se opor à exaltação mística do desconhecido, do obscuro, não conduziu suas considerações explicitamente para esse posicionamento depreciativo, ou mesmo para uma valoração do desenvolvimento intelectual, seja como ideal da reforma luterana ou como algo incompatível com a fé. Na realidade, Ritschl até chega a criticar como no calvinismo certas exigências intelectuais dos novos membros se dava de forma absurda. Embora semelhante, a abordagem de Dilthey se mostrava muito mais ampla e buscava generalizar os fenômenos históricos religiosos segundo a maneira como ele identificava o desenvolvimento do pensamento teológico medieval com as antinomias kantianas.

Como vimos, Ritschl buscou indicar certos elementos antinômicos nas orientações éticas do período anterior a reforma luterana, sem, no entanto dispor de qualquer formulação geral dessas antinomias. Ele apenas buscava ilustrar os limites específicos desse tipo de orientação religiosa em determinado contexto histórico. Na abordagem de Dilthey exigia-se muito mais dessas antinomias, elas se dariam como um processo de progressivo esclarecimento sempre alimentado pela oposição entre fé e razão, a segunda, tornando-se independente em relação a primeira, faria a história reproduzir, de modo muito generalizado, típico do padrão das ciências do espírito de Dilthey, o conflito entre o campo intelectual e os valores éticos. Para Dilthey esse conflito deveria reproduzir a tese ritscheliana de que, no protestantismo eclesiástico, as formas antigas e ultrapassadas de dogmatismo, a metafísica medieval, reapareceriam como meras projeções sem a profundidade de antes, tal como um teatro de sombras:

Quando Lutero, assíduo leitor de Ockham, expressou a independência das experiências volitivas e também separou a fé pessoal de toda metafísica, vemos a metafísica da idade média sendo substituída por uma forma mais livre de consciência. Mas a verdade opera tão lentamente seus efeitos na história que o dogmatismo antigo fez reaparecer no protestantismo, como num teatro de sombras, os conceitos da metafísica teológica medieval. (DILTHEY. 1966 [EGW] WDGS-I, p.324)³⁴⁰

³⁴⁰ *Als Luther, ein eifriger Leser Occams, die Independenz der Erfahrungen des Willens aussprach und den persönlichen glauben von allen Metaphysik auch in bezog auf die Form sondern, da war die Metaphysik des Mittelalters durch eine freiere Gestalt des Bewusstseins abgelöst. Aber so langsam arbeitet die Wahrheit in der Geschichte, dass die altprotestantische Dogmatik wie in einen Schattenspiel die Begriffe der mittelalterlichen Metaphysik wieder erscheinen ließ.*

Essa reparação da metafísica medieval, muito provavelmente, é algo também advindo da leitura de Ritschl.

Apesar disso, quando Dilthey toma uma atitude mais amena contra o pietismo, considerando-o uma forma de culto exemplar para a modernidade, dado seu esforço de conservar na vida religiosa o inexplicável como tal, ao invés de subtraí-lo das práticas religiosas, como seria para o modelo de intelectualismo luterano, vemos, semelhante à constatação de Weber, a ideia de que no misticismo o inexplicável se mostra como vantagem dentro de um mundo moderno dominado pelo rigor científico e pelo princípio cético, pois esse segundo não pode confrontar aquilo que seria, por definição, desconhecido, incompreensível, insondável.

Esse caráter inexplicável é paralelo, como vimos, à conclusão de que o problema da teodiceia não é um problema legítimo, ou que não caberia à religião se justificar pela imperfeita razão humana, ou pela sabedoria do mundo que seria loucura para Deus³⁴¹.

Dilthey buscava fazer uma relação direta entre as antinomias e os fenômenos éticos; Weber, embora também considerasse a existência dessas antinomias em sua teoria dos valores, tal como vimos, não partia delas para buscar elementos determinantes do desenvolvimento histórico e tomava como ponto de comparação o problema da teodiceia, indicando que sempre surgiram diferentes soluções para esses estados problemáticos que mais recentemente, segundo o esclarecimento, podemos identificar com as antinomias. Tanto Weber como Dilthey se remetem a Ritschl, observando como a ética assume historicamente uma forma antinômica, eles, no entanto, predispondo de fundamentos teóricos diferentes, conduziram essa mesma constatação para interpretações muito diferentes do luteranismo, embora sejam comuns quanto a relevância, também descrita por Ritschl, da concepção moderna de profissão (*Beruf*). Apesar desse elemento comum, haviam duas formas de considerar a formação teológica de Lutero, Dilthey assume uma (mais próxima a de Ritschl) e Weber assume outra.

Dilthey caracterizou Lutero como “leitor de Ockham”, isto é, Lutero estava sendo classificado como um teólogo que reconhecia o tão recente surgimento de uma forma de intelectualismo separada da teologia.

A ruptura de Lutero com a tradição escolástica pode ser lida tanto em termos do intelectualismo (influência de Ockham), como também pela autoridade da experiência mística (influência de Tauler e S. Bernardo), como no “sacrifício do intelecto” referido

³⁴¹Cf. o início da primeira epístola aos coríntios.

por Weber. Ambas conduzem a “uma forma mais livre de consciência”, pois indicam os dois lados do mesmo fenômeno que estão agora separados, como um mundo cindido: a luz da razão que é incapaz de atingir as coisas divinas e deve se voltar apenas para suas próprias verdade e, como consequência disso, também as coisas divinas, agora reconhecidas por sua essência obscura e transcendente a todo conhecimento humano.

No que se refere ao luteranismo, Dilthey compartilhava da primeira versão, seguindo nesse aspecto a leitura de Ritschl, Max Weber, em certas notas, se mostra propenso a dar mais ênfase ao lado místico, não porque essa corrente de fato impactou Lutero, mas sim porque para Weber não caberia ao historiador determinar o que seria o verdadeiro teor das ideias de Lutero, lhe cabendo, tão somente, constatar quais elementos de seu pensamento e doutrina se mostraram relevantes para o futuro do movimento luterano, para a orientação prática dos fiéis, cuja atuação e constituição interferiria no curso *objetivo* da história, não só na igreja luterana, mas nas igrejas evangélicas e claro, dentre eles, nos meios pietistas. Se nos voltarmos para os escritos de Lutero reconhecemos facilmente que embora ele de fato apreciasse o pensamento de S. Bernardo, ele considerava sua época distinta, e sua conclusão de que as escrituras eram obscuras não poderia mais ser defendida³⁴².

O problema maior que Dilthey destacava no protestantismo, no que se seguiu depois de Lutero, envolve muito mais que o pietismo ou o puritanismo, está na incapacidade geral de refletir criticamente sobre as consequências mais relevantes da reforma, a de que para a religião bastava a fé e a vontade pessoal, e esse deveria ser seu único fundamento. Para Dilthey não havia nada que justificasse regressar à fundamentação metafísica antiga. Segundo ele, mesmo no protestantismo, a fundamentação metafísica antiga continuou projetando no mundo imagens fantásticas criadas por ela como num teatro de sombras. Inicialmente vimos o modo como Hegel caracterizava o mundo anterior que “outrora tinha um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens” essas imagens e ideias exerciam uma força formativa daquele mundo, “o olhar deslizava além, rumo à essência divina” (cf. Hegel. 1996 [PhG] HW3, p.15), mas agora, essas imagens do passado parecem reaparecer como vultos desfocados, figuras distorcidas e sem profundidade, manipuladas para iludir por um jogo de luz.

³⁴² Ver, por exemplo o escrito de Lutero *Contra os profetas celestiais*, 1525 (*Wider die himmlischen Propheten*).

Apesar de, em alguns detalhes, Dilthey apresentar opiniões distintas das de Ritschl, a ideia fundamental que está sendo defendida propunha que a teologia deveria seguir o exemplo dos avanços filosóficos e abandonar a fundamentação metafísica, essa é uma das posturas mais veementemente defendidas por Ritschl e seus colegas, após Kant e Schleiermacher. Foi ele o principal defensor desse tipo de posicionamento, colocando sua crítica à metafísica tradicional na autoridade de Kant, aplicou suas consequências na sua teologia da justificação e reconciliação (cf. Ritschl. 1874 [CLRV]), além disso, ele propunha uma compreensão crítica da história protestante, como foi visto ao início do capítulo. Dilthey estava mais uma vez seguindo a corrente de Tübingen ao apresentar essas considerações e indo mais além de Ritschl em algumas questões, pois não se orientava mais por um interesse sobre as novas formas da consciência religiosa, mas sim da consciência humana em geral, como visão de mundo.

Agora se faz necessário expressar isto terminologicamente com exatidão. Assim no alcance de características específicas, tanto nos países baixos como na Alemanha, no metodismo etc., estamos lidando com um movimento único, portadores das mesmas características, e nós poderíamos designá-los num uso linguístico amplo como pietismo. Ele pôde sobreviver na Alemanha como religião nacional porque se transformou posteriormente (cf. Troeltsch) numa forma de ortodoxia da igreja, numa força viva e eficaz. Nela formou-se então o conventículo [*Konventikle*], círculos de relações fechadas que garantiam à religião nacional aquilo que Bismarck conquistou: uma atitude positiva em relação ao cristianismo. Seitas como a dos moravianos e, fora da Alemanha, a dos metodistas, etc. [também foram similares]; porém, os pietistas não puderam manter uma atitude auto-suficiente duradoura porque eles buscavam um cristianismo separado do mundo cultural [*Kulturwelt*]. (DILTHEY. 1927 [AGW] WDGS-VII, 344-345)³⁴³

Finalmente nesse trecho, vemos claramente não só as considerações de Ritschl generalizadas, mas também suas opiniões mais particulares, segundo uma visão ampla que foi apresentada, em prosseguimento ao pensamento de Ritschl, por Ernst Troeltsch, aluno de Ritschl. Nesse sentido, Dilthey faz menção ao conventículo (*Konventikle*), onde os pietistas se reuniam e que parece, pelo próprio nome, resgatar a tradição católica de

³⁴³ *Es ist also eine terminologische Genauigkeit nötig. Soweit die angegebenen Merkmale reichen, also bei Niederländern, in Deutschland, bei den Methodisten usw. haben wir es mit einer einheitlichen Bewegung, die dieselben Merkmale an sich trägt, zu tun, und können sie in erweitertem Sprachgebrauch als Pietismus bezeichnen. Er dauert fort vor allem in Deutschland in der Staatkirche selbst, denn diese gestaltet er nun (vergl. Troeltsch) um, indem die kirchliche Orthodoxie in ihm eine Grundlage von Leben, Wirksamkeit, Kraft findet. In ihr bildet Konventikel, zusammenhängende Kreise, in welchen Bismarck sein positiver Verhältnis zum Christentum gewann. Sekten, wie das Herrnhutertum, außer Deutschland Methodisten usw. Aber er konnte seine selbständige Energie nicht behaupten, weil er ein von der Kulturwelt losgelöstes Christentum wollte.*

reclusão. Dilthey também propõe a possibilidade de utilizar o termo pietismo para designar algo mais amplo que se manifestou em vários grupos e comunidades da Alemanha e dos países baixos, incluindo o metodismo. Ele em seguida destaca, de modo tipicamente ritscheliano, como, no caso específico do pietismo alemão, a manutenção de uma organização duradora se mostrou impossível justamente por haver se separado do mundo cultural, isto é, dos próprios avanços culturais intelectuais e civilizatórios, tal como ocorreu no misticismo cristão, nas comunidades Quakers, ou entre os Mennonitas, que, diante dessa condição contraditória de viver recluso, opuseram-se em vão à necessidade de manter-se de algum modo ligado ainda a sociedade como um todo; optaram pela reclusão mais radical que só pode sobreviver por um tempo um pouco mais duradouro em comunidades pequenas e sobre a constante ameaça de não perpetuarem suas formas de vida frente ao mundo exterior, que avança suas fronteiras aos poucos, geração após geração.

Por enquanto nosso enfoque sugere que observemos mais uma vez a influência de Ritschl na abordagem do protestantismo. Tanto na *Teoria das visões de mundo* (Welt) como na *Introdução às ciências do espírito* (EGW), a reforma e o renascimento são dois movimentos históricos que aparecem com destaque. O cerne da tese weberiana parece ser novamente exposto no comentário de Dilthey que veremos adiante:

Somente no transcórrer desse desenvolvimento Lutero tira a inconfundível consequência para a constituição da vida no século XVI, que a interioridade religiosa só se exterioriza pela vida profissional [*Berufsleben*], e daí em diante pode-se produzir uma nova ordem cristã. Lutero pôs de cabeça para baixo, segundo Ritschl, essa forma de pensar pela abnegação, segundo o princípio monástico, fazendo da ideia da santificação pela vocação/profissão [*Beruf*] sua *ideia fundamental*. (DILTHEY. 1968 [Welt] WDGS-VIII, p.65)³⁴⁴

Aqui aparece novamente a ideia que foi apresentada inicialmente na abordagem da *Construção do mundo histórico*, acompanhada da referência que cabia ser demonstrada, a de Ritschl. Vimos também em alguns trechos e em especial nesse último, seu vínculo teórico com nossa abordagem introdutória, o caráter de inversão das formas éticas, do mundo invertido. Cabe agora verificarmos se Max Weber se inspirou também em Ritschl para sua abordagem do conceito de profissão em Lutero e quais eram suas implicações para a ética moderna.

³⁴⁴ A expressão final, a mais importante, apresenta essa expressão linguística “*wird auf den Kopf gestellt*” cuja tradução mais literal é “virar de cabeça para baixo”: “[...] *Luther wird auf den Kopf gestellt, wenn Ritschl diesen Gegensatz gegen die Abnegation als das Prinzip des Mönchtums, den Gedanken von der religiösen Heiligung des Berufs, zu seinen Grundgedanken macht.*”

O principal interesse de Max Weber se voltava à expressão econômica das éticas religiosas. Seu objetivo era captar no desenvolvimento histórico da ética moderna um momento exato da causalidade da ética religiosa no desenvolvimento econômico, tal como o novo sentido de profissão (*Beruf*) evidenciava. Essa nova concepção, que passava a ser compreendida como uma ocupação secular, como vimos, era diretamente identificada com a *História do pietismo* de Ritschl, com todos os elementos éticos que interessavam a Max Weber. No entanto, a relação dessa concepção com a vida econômica não foi desenvolvida por Ritschl, que se preocupou apenas com alguns traços econômicos que caracterizavam certos grupos, nunca levando adiante em sua tese as implicações dadas por Max Weber.

O calvinismo se mostra, em comparação, com mais afinidade eletiva com a rigidez legalista e ativa do empresário capitalista-burguês. O sentimento pietista *puro* é, no fim das contas – como Ritschl já ressaltou – um jogo para as ‘leisure classes’. O mínimo que essa caracterização esgota – como será demonstrado – permite reunir nelas as diferenças ainda hoje presentes da peculiaridade econômica dos povos que estiveram sob a influência de uma ou outra das duas orientações ascéticas. (WEBER. 2000 [PE-LW], pp.104-105)³⁴⁵

Esse trecho nos fornece uma primeira evidência de que Weber estava ciente de questões específicas como essas e que ao ter contato com a interpretação de Ritschl, ele já tinha em vista os aspectos econômicos envolvidos de maneira implícita nessa nova concepção luterana.

No entanto, diferente de Dilthey, Weber via com receio a análise histórica de Ritschl como um todo. O objetivo final de Ritschl, enquanto puramente teológico, era, de um ponto de vista ético-religioso, muito mais compromissado e logo, mostrava-se

³⁴⁵ *Der Calvinismus erscheint im Vergleich damit dem harten rechtlichen und aktiven Sinn bürgerlich-kapitalistischer Unternehmer wahlverwandter. Der reine Gefühlspietismus endlich ist – wie schon Ritschl hervorgehoben hat – eine religiöse Spielerei für „leisure classes“. So wenig erschöpfend diese Charakterisierung ist – wie sich noch zeigen wird – so ent[s]prechen ihr doch noch heute gewisse Unterschiede auch in der ökonomischen Eigenart der Völker, die unter dem Einfluß der einen oder anderen der beiden asketischen Richtungen gestanden haben.* Em GARS I (WEBER 1922, p.145) encontramos algumas alterações: foi suprimida a expressão “*wie sich noch zeigen wird*”, o termo “*ent[s]prechen*” foi corrigido, e ao final substituiu-se “*der beiden*” por “*diese beiden*”. Não são detalhes que alteram muito o sentido do texto, exceto o trecho suprimido posteriormente, que pode indicar que essa leitura de Ritschl tenha, na versão posterior, perdido sua importância como parâmetro para a distinção do calvinismo e do pietismo, o que é bem provável, dado o desenvolvimento tipológico mais abrangente quando inserida na coleção GARS. É também importante frisar que a nova tradução brasileira da *Ética Protestante* (Cia das Letras), embora se mostre muito mais exata que as traduções anteriores, mostra esse trecho de modo pouco preciso, ainda que aparentemente literal, como ocorre em outros trechos. Além disso, essa nova tradução parece ignorar esse tipo de alterações que ela se propôs a apresentar e mostra-se, muitas vezes, segundo a edição da GARS de 1920, apesar de trazer o título da primeira versão e colocar-se como fiel a primeira versão.

teologicamente mais aprofundado. Weber mostrava-se claramente aquém dessas questões teológicas ao ponto de ser pouco exato ao se referir a Agostinho, tal como vimos. Contudo, foi sua teoria dos valores que o conduziu a uma indiferença frente ao que seriam os aspectos mais fundamentais da interpretação de Ritschl, pois não lhe interessava a auto-compreensão histórica da igreja, mas sim a do capitalismo.

O desejo de Ritschl era apresentar uma interpretação histórica que servisse para orientar a formação teológica de sua época de modo historicamente consequente. Sua principal preocupação era dar uma orientação às igrejas protestantes e evangélicas. Justamente por isso Weber não poderia ler Ritschl como um mero historiador, sendo que ele estava voltado para uma interpretação que ia muito além da simples compreensão histórica. Podemos confirmar essa suposição nesse trecho em que Weber declarou:

A obra fundamental de Ritschl, *Die [christliche] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (três vol. citada aqui segundo a terceira edição) mostra pela marcante mescla de apresentação histórica com juízos de valor [*Werturteilen*]³⁴⁶, o caráter distintivo de seu autor, que apesar de toda grandeza e precisão de seu pensamento, nem sempre permite uma certeza absoluta ao leitor quanto a sua “objetividade” [...]. Nota-se de longe, por exemplo, que de uma vasta variedade de pensamentos e disposições religiosas identificáveis em Lutero, o que é selecionado como doutrina “luterana” válida, parece haver sido marcadamente formada por juízos de valor, como sendo, aquilo que, para Ritschl, seria dotado de *pleno valor durador* no luteranismo. Temos o luteranismo como *deveria* ser (para Ritschl), mas nem sempre como *foi*. (WEBER. 2000 [PE-LW], pp.57)³⁴⁷

Antes de tirar conclusões gerais, deve-se destacar que nesse trecho Weber estava se referindo especificamente a obra de Ritschl, a *Doutrina cristã da justificação e reconciliação* (CLRv) e não à *História do pietismo* (GdP), que possuía um enfoque muito mais histórico e de cunho menos teológico do que a obra que Weber cita, de fato, somente a segunda obra seria mais cuidadosa em evitar juízos de valor. Ainda assim, esse tipo de posicionamento se faz de algum modo válido para ambas as obras, embora muito mais a uma do que a outra. A intenção consciente de Ritschl era estabelecer critérios para separar

³⁴⁶ Nesse trecho específico, Weber não emprega a expressão “*Wertung*”, como ocorre nos diferentes trechos que vimos anteriormente, mas utiliza especificamente “*Werturteil*”. A tendência das traduções mais atuais parecem apresentar a expressão juízo de valor para ambas as expressões, o que parece mais apropriado, do que traduzir “*Wertung*” por “avaliação”.

³⁴⁷ *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (3 Bde. hier nach der 3. Auflage zitiert) zeigt in der starken Untermischung der historischen Darstellung mit Werturteilen die ausgeprägte Eigenart des Verf., welche bei aller Großartigkeit der gedanklichen Schärfe dem Benutzer nicht immer die volle Sicherheit der „Objektivität“ gibt. [...] Was ferner z.B. für ihn aus der großen Mannigfaltigkeit der religiösen Gedanken und Stimmungen, schon bei Luther selbst, als „lutherische“ Lehre gilt, scheint oft durch Werturteile festgestellt: es ist Das, was für Ritschl dauernd wertvoll am Luthertum ist. Es ist Luthertum, wie es (nach R.) sein sollte, nicht immer, wie es war.*

os valores do luteranismo original da orientação ética do pietismo. Sua chave para isso se deu ao destacar a concepção de vocação e profissão em Lutero como algo que se opõe a orientação monástica de reclusão, nesse sentido Ritschl se afastava das interpretações que colocam o luteranismo próximo a corrente mística alemã de Johannes Tauler, e o faz argumentando de modo muito coerente com as ideias de Lutero. Justamente por isso, a abordagem de Ritschl se caracteriza como uma grande apropriação intelectual de Lutero, mas, historicamente, como indiferente frente ao uso efetivo e real dessas ideias.

Por outro lado, Ritschl não negava essa influência, ela era de fato, algo evidente, entendia, contudo, a formação do pensamento de Lutero como algo mais sincrético e progressivo. O misticismo alemão foi, sem dúvida, uma alternativa inicial, talvez tenha sido a principal autoridade argumentativa antes da reforma, para uma teologia com uma fundamentação independente da tradição escolástica. Lutero de fato admirava a corrente mística por ter se desvinculado dos “sofismas”³⁴⁸ escolásticos, mas reconhecia nela muitas características que não se aplicavam a sua época, justamente por que não confundia a fé pessoal com a verdade de proposições lógicas³⁴⁹. A leitura de Ritschl, assim como se pôde notar no comentário de Dilthey, colocava a doutrina luterana como um pensamento que está atento à crise da metafísica medieval, que apontava para uma autonomia da fé em relação aos sistemas metafísicos, nesse sentido, o misticismo era a tradição mais coerente enquanto fundamentação. Por outro lado o misticismo, tanto alemão como francês, desde São Bernardo de Claraval, defendia a ideia de que as escrituras eram obscuras, e que esse obscurantismo fazia parte da experiência com o divino. Ora, isso é algo completamente avesso e incompatível com o luteranismo, seja de qual época for. Lutero também deixou isso claro em sua ruptura com Karlstadt³⁵⁰.

Apesar da posição de Ritschl com relação a Lutero se sustentar de um ponto de vista teológico, Weber parecia se afastar de Ritschl, aproximando-se mais para o lado das interpretações pietistas de Lutero, da constatação de que sua concepção da *unio mystica* e sua posição sobre a ceia do Senhor de fato deveriam nos fazer considerar que o efeito prático das ideias de Lutero se vincularam diretamente com o misticismo, dando razão às alegações pietistas.

³⁴⁸ Expressão do próprio Lutero muito frequente contra os escolásticos.

³⁴⁹ Isso é evidente em Lutero e indiscutível se observarmos a postura de Lutero contra a escolástica e seus comentários sobre São Bernardo de Claraval (do mesmo autor: Introdução à desmistificação na reforma luterana. In: *Protestantismo em revista*. vol.18, 2009).

³⁵⁰ Idem.

Nesse ponto Ritschl assume, no quarto livro de sua ‘História do pietismo’ (II, pp. 3ss.), a introdução desse conceito na religiosidade luterana como um renascimento ou adoção da devoção católica. Ele não contesta (p.10) que o problema da certeza da salvação individual seria o mesmo tanto para Lutero, como para os católicos místicos, mas sua opinião era que as soluções dadas por ambos eram diametralmente opostas. [...] não deveríamos, no entanto, considerar que a doutrina da ceia do Senhor p. ex. *condicionou* [favoreceu] o renascimento de uma religiosidade com disposição mística? De fato foi isso, pois não há qualquer correspondência [, destaquemos isso,] (p.11 op.cit.) entre a liberdade da mística, por excelência, e o vencer pela *renúncia* do mundo. [...] De qualquer modo pode-se ver [e nós retornaremos a essa questão,] que a contemplação mística e a ascese [concepção] racional da profissão/vocação não *se separam* [uma da outra]. A oposição entre elas ocorre apenas quando as práticas religiosas assumem um caráter diretamente histórico, o que não vem a ser o caso de todos os místicos, muito menos de todos os pietistas. (WEBER. 2000 [PE-LW], p.57; 1922 [GARS I], p.107)³⁵¹

Nesse trecho Max Weber parte da distinção que já abordamos anteriormente revisando a interpretação de Ritschl, quanto à característica diametralmente oposta entre as duas orientações éticas, a monástica e a ascese ativa. Ele, no entanto, se opõe à interpretação de Ritschl, porque tinha em vista um par de oposições éticas com padrões distintos. Diferente do teólogo, Weber propunha um contraste de formas éticas muito mais amplo e visava lidar com os fenômenos religiosos de um ponto de vista universal.

Nesse trecho da nota de rodapé, se seguirmos a edição crítica de Lichtblan e Weiß (do mesmo modo que a tradução brasileira que segue essa mesma edição), pode-se verificar que não ficaram indicadas todas as alterações que aqui se encontram indicadas entre colchetes. Na antepenúltima alteração, que consta nessas edições, verificamos que Weber acrescentou posteriormente a expressão “e nós retornaremos a essa questão”, remetendo-se à consideração intermediária, algo sem dúvida muito relevante para identificarmos a apreensão teórica de Weber desses elementos. As demais alterações, por

³⁵¹ Ritschl im vierten Buch seiner »Geschichte des Pietismus« (Bd. II S. 3 f.) nimmt daher die Einführung dieses Begriffs in die lutherische Religiosität als Wiederaufleben bzw. Übernahme katholischer Frömmigkeit in Anspruch. Er bestreitet nicht (S. 10), daß das Problem der individuellen Heilsgewißheit bei Luther und den katholischen Mystikern das gleiche gewesen sei, glaubt aber, daß die Lösung auf beiden Seiten die gerade entgegengesetzte sei. [...] Aber sollte nicht dennoch u. a. auch jene Abendmahlslehre das Wiedererwachen mystischer S[t]immungsreligiosität mitbedingt [mitbegünstigt] haben? – Es ist [ferner, um dies gleich hier zu bemerken,] keinesfalls zutreffend, daß (S. II a.a.O.) die Freiheit des Mystikers schlechthin in der Abgezogenheit von der Welt bestanden habe. [...] Man sieht jedenfalls [und wir werden darauf noch zurückkommen]: mystische Kontemplation und rationale Berufskese [Berufsauffassung] schließen sich [an sich] nicht aus. Das Gegenteil tritt erst da ein, wo die Religiosität direkt hysterischen Charakter annimmt, was weder bei allen Mystikern noch gar bei allen Pietisten der Fall war. Nesse trecho, os termos entre colchetes indicam as alterações, correções, acréscimos e substituições da segunda versão do texto.

serem, aparentemente, de menor importância, não foram indicadas. Em linhas gerais parece que os editores buscaram evitar certos indicativos menores, que só interessariam a poucos especialistas, para não fragmentar o texto.

Para nós, essas alterações se mostram relevantes e muito adequadas com o que já foi e será ainda abordado na interpretação valorativa de Weber. Algumas alterações sutis, embora possam parecer apenas alterações no estilo, sugerem mais que isso. Por exemplo, quando Weber, ao se referir a “doutrina da ceia do Senhor” (*Abendmahlslehre*), substitui a expressão “condicionou” (*mitbedingt*) por “favoreceu” (*mitbegünstigt*), se observarmos o cuidado com uso conceitual da expressão condicionar (*bedingen*)³⁵² em outros textos, nota-se que sempre que Weber empregava a expressão “condicionar”, o fazia se referindo a algo específico de origem técnica ou material, seja nos fenômenos da arte, da cultura ou da religião, que, segundo sua teoria dos valores então definida, e que não estava ainda claramente estabelecida na primeira edição da *Ética protestante*, pressupunha uma apreciação dos valores segundo sua “condição” causal histórica. Observando que o termo “condicionar” passaria a se referir, em todos esses casos, às “condições materiais”, assim, para manter esse uso exato, Weber teria de trocar, e de fato trocou, “condicionar” por “favorecer”, pois a origem da causa em questão pertenceria às ideias (de Lutero) e não às causas materiais. Para Weber, como veremos no próximo capítulo, diferente dos ideais éticos, os interesses materiais tem, especificamente, esse poder de condicionar o rumo dos fenômenos. Logo, no caso dos ideais luteranos, seu conteúdo não condicionou os eventos futuros, mas apenas colaborou e favoreceu certo surgimento de uma tendência propriamente pietista.

Também a substituição do termo “ascese racional da profissão” (*rationale Berufsaskese*) por “concepção racional de profissão” (*rationale Berufsauffassung*) se mostra muito esclarecedora com relação à oposição tipológica entre a mística e a ascese, pois parece requerer uma maior precisão conceitual. Não seria tão coerente em relação a tipologia que separa a mística e a ascese, afirmar que a contemplação mística não se separaria do sentido de profissão ascética, mesmo que na prática os casos que correspondem aos tipos ideais possam vir a contradizer tal distinção teórica.

³⁵² As traduções de Weber nem sempre traduzem esse verbo de uma só maneira e ocorre inclusive a tradução desse termo por “determinar” e não “condicionar”, o que evidentemente falsificaria ou entraria em contradição com os pressupostos teóricos de Weber contrários ao “determinismo materialista”, mas que exigem, por outro lado, que se reconheça o que foi efetivamente “condicionado materialmente”.

Na primeira versão da *Ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, como essa oposição não estava ainda tipologicamente pré-definida, assim Weber pôde empregar o termo ascese para afirmar que a profissão ascética seria perfeitamente compatível com a contemplação mística cristã. Na segunda versão, por outro lado, certos ajustes se fizeram necessários, pois Weber passou a abordar os fenômenos éticos segundo um panorama mais amplo, que passou a incluir a distinção entre oriente e ocidente e logo se fez necessário diferenciar a mística cristã da mística oriental. Diante da forma pura de mística (segundo o tipo ideal) verifica-se que a variante cristã estaria mais distante da tipologia, por estar em muitos casos adaptada ao ideal da ética vocacional e, nesse sentido, ela seria mais próxima à racionalidade capitalista do que à mística oriental. Desse modo, como ficou sugerido no ensaio de Weber, no caso do ocidente, deveríamos reconhecer, segundo essas distinções verificáveis por meio das tipologias, que há diferentes modos de “vencer o mundo pela *renúncia*” (*Abgezogenheit von der Welt bestanden*); vencer o mundo pode ser entendido tanto como a renúncia de valores mundanos e logo, de uma maneira compatível tanto com a vida em reclusão ou com a vida monástica, como com outro tipo de vida ascética ativa e participante no mundo secular, desse modo, devemos ter claro que a ascese ativa busca, igualmente, rejeitar os valores mundanos e em todos os casos, tratava-se de semelhante ideal de profissão no sentido religioso, seja praticado pela ascese do monge ou do presbítero, do pároco, como do fiel comum dedicado a vida secular.

Claro que, no modelo monástico, a renúncia possui o sentido mais rigoroso de fuga e de abnegação radical, enquanto que a vocação ascética protestante não possui esse sentido prático de retirar-se fisicamente e, logo, vencer o mundo, nesse segundo caso, significaria, ao contrário, enfrentá-lo, implicaria viver nele resistindo constantemente aos seus valores decadentes. É justamente por isso que Weber retira o termo “ascese” e o troca por “concepção” (*Auffassung*), evitando confundir, nessa etapa, os termos que serão, na *consideração intermediária*, contrapostos. Weber preferiu simplesmente indicar que o misticismo cristão, diferente de outras religiões mais tipicamente místicas, poderia ser compatível com uma forma de ascetismo racional, fugindo do que seria o caso mais típico da orientação mística pura, que é irracional, análogo e concorrente direto do sentimento estético. Já verificamos anteriormente como as práticas místicas eram contrapostas a sua rival estética, segundo esse ponto de vista universal que ruma inicialmente para a racionalização ética no ocidente e posteriormente para o sacrifício do intelecto. Esse sacrifício do intelecto era, no entanto, mais próprio do misticismo cristão do que da teologia protestante como um todo. É com relação a essa questão que identificamos

também uma divergência entre Weber e Ritschl e que poderia explicar por que Weber utiliza um ideal, propriamente místico, para caracterizar o rumo da teologia agostiniana e luterana, sugerindo uma interpretação polêmica das mesmas.

Diferente de Weber, Ritschl e, em seguimento a ele, Troeltsch, defendiam uma oposição rigorosa entre a forma ascética protestante e a tradição mística cristã, embora o segundo já tenha, assim como Weber, a intenção de compreender as orientações místicas nas religiões tipicamente orientais e não especificamente no cristianismo, como era o caso da abordagem de Ritschl. De fato, Weber manipulava habilmente o vocabulário ritscheliano, embora faça nessa nota uma crítica pouco exata, ela se mostraria de todo coerente, não com a leitura teológica mais convencional, mas com sua interpretação da ética capitalista.

Max Weber não estava interessado pelos ideais de religiosidade, pelo valor ético segundo seu conteúdo e legalidade específica, mas justamente por sua forma impura, adaptada e elucidativa apenas do ponto de vista histórico. Logo os objetivos de Ritschl e Weber se contrapunham de modo radical. Um voltava-se para a tarefa de identificar na história os fenômenos que indicariam o que seria o conteúdo mais condizente com os ideais originais de Lutero; o segundo se interessava exclusivamente pela forma não-pura dessas ideias e tão somente pelo seu papel prático diante das transformações éticas e, em especial, nas que foram efetivamente adotadas na vida secular, segundo interesses práticos. Ritschl tinha seu interesse voltado para os valores religiosos, Weber, para o fenômeno ético.

Embora nesse trecho falte um desenvolvimento teórico analítico claro, podemos supor que o argumento de Weber contra Ritschl só faria sentido desse modo: diferente dos anabatistas, os pietistas e puritanos não apresentavam essa concepção de renúncia do mundo como fuga, ou pela necessidade de viver em uma comunidade fechada, eles estavam certamente, próximos dessa concepção protestante de vencer o mundo, que alguns místicos (embora uma minoria) já adotavam antes de Lutero, voltados para a ascese tipicamente monástica e para a vida contemplativa. Ao que tudo indica, Weber estava questionando que a antinomia entre liberdade e rigor ético legal, apresentada por Ritschl ao abordar o caso dos anabatistas, ao contrário do que ele argumentava, não poderia valer do mesmo modo para os católicos e os pietistas. Para ele isso só ocorreria mais especificamente caso a contemplação se apresentasse segundo um caráter histórico, ou seja, quando a experiência mística buscasse a fuga do mundo pelo transe, por línguas estáticas, ou até mesmo pelo esvaziamento interior, casos típicos das religiões orientais,

embora existam também dentro de certas seitas e comunidades religiosas, em especial na dos Quakers³⁵³, cujo nome advém justamente dessa manifestação dita histórica, ou melhor, vibrante de sua experiência religiosa.

Sabendo que a posição de Weber se distingue da de Ritschl porque, na segunda versão da ética protestante, incorporada aos *Ensaio reunido de sociologia da religião* (GARS), ele teria outro objetivo, o de apresentar uma tipologia para as religiões mundiais, podemos concluir algo mais. Weber pretendia abordar as religiões de um ponto de vista universal, enquanto que Ritschl estava interessado especificamente no cristianismo da reforma e contra-reforma. Em síntese, os aspectos universais (totalizantes) da interpretação de Ritschl se apresentavam segundo antinomias historicamente verificáveis, apenas nas seitas e religiões cristãs em casos específicos; o aspecto universal de Weber, por meio de tipos ideais e puros, se apresentaria segundo as oposições ideais puras, e seria verificável nas religiões mais expressivas mundialmente, assim, as antinomias, ou melhor, os conflitos inconciliáveis entre valores opostos, deveriam seguir uma tipologia e certos princípios da teoria dos valores, que já identificamos no capítulo anterior. A questão, para qual Weber parece estar melhor fundamentado de um ponto de vista teórico, parece fazer sentido apenas quando observamos que as antinomias de Ritschl se apresentavam como casos práticos sem predispor de uma teoria dos valores própria, diferente de Weber que esboçando essa teoria dos valores na sua discussão sobre o sentido livre de valores, nos forneceria os pressupostos para uma interpretação valorativa que dispensa toda validade ideal própria desses valores como padrão de medida.

A despeito das divergências, nesse trecho, notamos claramente que Weber compreendia a intenção exata de Ritschl de separar aquilo que se caracterizava dentro do luteranismo como o renascimento de elementos católicos, identificando esses elementos com a solução mística para o problema da salvação individual e que seria um retrocesso, de um ponto de vista ético, frente àquilo que seria o luteranismo mais autêntico, ou, no mínimo, mais promissor e historicamente coerente. Ele notou que Ritschl colocava esses dois tipos de respostas como “diametralmente opostas”, tal como apresentamos segundo as próprias palavras de Ritschl. Se seguirmos a maneira como Weber interpretava Ritschl, a forma de colocar o problema dos místicos e de Lutero seria, no fundo, a mesma; no

³⁵³ Se observarmos os eventos contemporâneos, dentro de diversas denominações pentecostais, confirmamos a vigência dessa generalização de Ritschl. As práticas religiosas recentes entre pentecostais e neopentecostais dão mais razão a Ritschl do que a Weber, o caráter histórico das religiões não é uma exceção à regra, mas antes sua confirmação e mostra-se em difusão crescente no ocidente. Esse fenômeno religioso se desenvolveu desvinculando-se completamente das religiões cristãs protestantes (históricas).

entanto, as soluções apontavam para direções opostas, segundo o argumento de Ritschl, a maneira como ele contrastava a ética vocacional, que dá origem à profissão no sentido secular, seria incompatível com a renúncia mística do mundo que se mostraria sempre limitada à vida enclausurada, seja fisicamente ou em si mesma. Max Weber, neste trecho, sintetizou justamente essas ideias, o que indica, se já não era evidente, que ele de fato partiu da interpretação ritscheliana da ética da vocação e profissão, adaptando-a segundo sua teoria dos valores e sua tipologia da renúncia religiosa do mundo. No entanto, verifica-se que Weber não aceitava esse argumento como uma forma de opor luteranismo ortodoxo e pietismo, conforme podemos notar nesse trecho, “a oposição entre elas ocorre apenas quando as práticas religiosas assumem um caráter diretamente histórico” o que era para Weber algo alheio ao pietismo, e um caso de exceção no ocidente.

Podemos também constatar que Ritschl se refere ao pietismo de modo, por vezes, caricato. Ele exagerava os traços desse movimento como faria naturalmente um líder religioso compromissado, que teme que o radicalismo de certos grupos, aparentemente mais espirituais, se utilizem desse caráter para contaminar seu rebanho. O pietismo, no entanto, poderia ser entendido segundo uma concepção mais ampla, tal como propôs Dilthey, seguindo a interpretação de Ernst Troeltsch e a esse respeito, podemos concluir que também Weber tomou semelhante procedimento.

Como foi indicado, Weber acrescentou posteriormente a seguinte frase “e nós retornaremos a essa questão” pois mudou certas expressões, tendo em vista a separação entre a orientação mística e a orientação ascética racional. Evidentemente essa referência foi alterada em função do conteúdo desenvolvido posteriormente na consideração intermediária (*Zwischenbetrachtung*), embora também tenha uma relação direta com a nota introdutória (*Vorbemerkung*) da coleção. Aqui identificamos os elementos próprios da interpretação de Weber que serviram para sua apropriação do argumento de Ritschl. Existem também outros elementos que explicam sua leitura de Ritschl e que devem ser buscado em suas influências teóricas teológicas, como algo próprio do debate da teologia liberal.

Para entendermos essa divergência de Weber com Ritschl, devemos compreender essa crítica segundo o desenvolvimento de três etapas da reflexão sobre a história da religião. Primeiro, observando o que já foi apresentado em Dilthey, devemos considerar que Weber recebeu também influências de Troeltsch, aliás muito mais diretas. Deve-se considerar que no caso de Weber a influência de Troeltsch é algo muito mais notório do que em Dilthey; tanto na vida acadêmica como em sua produção intelectual, Weber

possuía muito mais afinidade com Troeltsch do que Dilthey. Como veremos a convergência das opiniões entre Dilthey e Troeltsch seriam inicialmente mais “coincidências” do que influências reais. Só depois de desenvolvidas tais teses muito semelhantes, que efetivamente os dois estudiosos do mesmo tema resolveram fazer menções um ao outro. O próprio Troeltsch explica essa coincidência assim:

Eu estava particularmente instigado pelo surgimento [*Entstehung*] da situação moderna e seus problemas, assim naturalmente, fui levado à luta e aos antagonismos dos poderes religiosos essencialmente tradicionais com os novos poderes espirituais [*Geistesmächten*] que encontram expressão, sobretudo, na filosofia. [...] A partir daí foram empregados para simplificar características do pensamento medieval, os elementos estoicos antigos, que ainda habitavam as igrejas, e que foram então acelerados pelo renascimento. Exatamente na mesma época, Dilthey abordou o mesmo tema, chegando exatamente aos mesmos resultados, ainda que, naqueles tempos, nenhum de nós tivesse qualquer conhecimento um do outro. (TROELTSCH. 1925 [AGRs] ETGS-IV, p.7)³⁵⁴

Os elementos legais estoicos e os elementos profanos foram temas desenvolvidos por Troeltsch em 1911, exatamente com esse propósito de captar a emergência ou “surgimento da situação moderna e seus problemas”, mas reformulados segundo três tipos sociológicos: o tipo eclesiástico, o tipo seita e o terceiro tipo da mística e do entusiasmo. Uma formulação evidentemente paralela à abordagem weberiana, que foi debatida em um encontro, no qual ficou bem definida as afinidades e contrastes entre Weber e Troeltsch. A relação e afinidades teóricas de Weber e Troeltsch eram algo notório e já foram abordadas por diferentes especialistas. É curioso, no entanto, que Ritschl tenha sido sempre ignorado nessas abordagens, mesmo sendo amplamente citado e discutido na *Ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. Na ocasião da primeira publicação desse ensaio (1904), com muita frequência, a proposta da relação entre capitalismo e calvinismo era considerada de autoria de ambos, Weber e Troeltsch e o próprio Weber, ao se defender das primeiras críticas, viu-se impossibilitado de assumir uma posição nas questões teológicas e um tanto oscilante entre falar por si mesmo ou em incluir Troeltsch, optando

³⁵⁴ [...] reizte mich doch vor allem die Entstehung der modernen Lage und ihrer Probleme, was ja zugleich auf den Kampf und die Auseinandersetzung der wesentlich überlieferten religiösen Mächte mit den neuen, in der Philosophie vor allem sich ausdrückenden Geistesmächten führte. [...] wobei der im Grunde noch ganz mittelalterliche Charakter des reformatorischen Denkens und dessen Vereinfachung durch uralte, in der Kirche immer heimische und jetzt von der Renaissance belebte stoische Elemente sich ergab. Gleichzeitig hatte Dilthey dasselbe Thema angefaßt und kam zu genau übereinstimmenden Resultaten, obwohl wir beide damals voneinander noch nichts wußten.

na maioria das vezes por assumir sua parte nas considerações mais polêmicas e eximir seu amigo teólogo.

Em mais de uma ocasião, Weber respondeu a críticas dirigidas contra sua interpretação vinculada diretamente à interpretação de Troeltsch, como sendo uma mesma interpretação. Além disso, no que diz respeito à compreensão teológica dessas duas éticas, segundo a ascética e a mística, devemos acrescentar que Weber se eximia dos assuntos teológicos reiterando com frequência a influência de Troeltsch como sua fonte, o qual, diferente de Weber, tinha a autoridade teológica de um especialista e de um aluno de Ritschl. Há, em segundo lugar, outro fato subjacente, Troeltsch não foi simplesmente um discípulo, mas alguém que manteve pontos de divergências com seu professor. Como foi evidenciado por Dilthey, pode-se ainda compreender o pietismo, segundo uma concepção mais ampla, como um movimento vinculado à formação do espírito nacional Alemão. Há diversos indícios de que Weber provavelmente se pautou em algumas opiniões de Troeltsch para as considerações críticas sobre Ritschl.

Há ainda um terceiro aspecto relevante: apesar de ser considerado por muitos contemporâneos como alguém que fazia parte da mesma corrente, Weber também apresentava algumas divergências teóricas com Troeltsch.

Para compreendermos respectivamente a influência de Troeltsch e as divergências de Weber, no que diz respeito a essas questões, cabe destacar que na *Consideração intermediária* Weber retomava certa concepção, que já havia indicado na introdução, e que abordaremos no próximo capítulo, quanto ao valor ideal de um Deus transcendente, isto é, “supra-mundano”, se de fato menos verificável na prática, do que creem os teólogos cristãos, em especial no cristianismo como fenômeno religioso das massas.

Na introdução, bem como em algumas exposições posteriores, já nos referimos ao grande significado que possui a concepção de um Deus criador supra-mundano [*überweltlichen Schöpfergottes*] para a ética religiosa, principalmente, para a ascética ativa, em contraste com o misticismo contemplativo que busca a salvação pela relação com a despersonalização e imanência do poder divino. No entanto, essa relação de propriedades [nota: para a qual *E. Troeltsch* chamou atenção várias vezes, de modo muito correto] não estaria incondicionada, e não seria o Deus supra-mundano, sendo nesses termos, puro, aquilo que teria condicionado a orientação da ascese do ocidente, sendo que a trindade cristã, com seu homem-Deus salvador, com santos, fundamentou uma concepção de Deus que representa algo muito menos

supra-mundano do que o Deus do judaísmo, em especial do judaísmo tardio, ou do que o Alá islâmico. (WEBER.1922 [GARS I], p.538)³⁵⁵

Esses comentários comprovam que Weber possuía um interesse muito mais amplo, no que diz respeito a essas distinções, colocando, como em outras passagens, a trindade e os entes sobrenaturais (espíritos, anjos, demônios, santos etc.) como elementos mais próximos do politeísmo, se comparado ao Deus judaico ou islâmico. Por isso Weber argumentava que esses ideais, ou valores éticos absolutos, embora predisponham diferenças tipológicas, não correspondem, necessariamente, às causas reais dos fenômenos éticos práticos pois, estando eles restritos à condição de valorações práticas, os ideais efetivos e reais, quase nunca correspondem à sua forma pura, como no caso de uma concepção totalmente abstrata e absoluta de um deus uno e criador do universo. O conceito abstrato de deus possui um significado prático muito pouco relevante se comparado com o panteão de valores e crenças que regem a religião das massas. Ainda que em alguns casos, como no judaísmo e no islamismo, a concepção abstrata de deus se mostre mais próxima dos tipos puros, no desenvolvimento dessas religiões, seja no cristianismo e, até mesmo, no islamismo, tende-se com muita facilidade a se afastar dessa concepção pura.

Essas concepções e atributos divinos se opõem, enquanto tipos puros, isto é, servem somente para a compreensão desse fenômeno e a interpretação do momento histórico em seu desenvolvimento, permitindo as reservas teóricas cabíveis em vista de constatar as causas, segundo a cadeia causal histórica, que é fluida e que não poderia ter, em qualquer dessas ideias, qualquer causa inicial. Por isso, na nota introdutória (*Vorbemerkung*), Weber explica exatamente nesses termos, o seguinte:

Dois ensaios anteriores foram colocados no início, pelos quais se busca captar em *um* importante ponto específico, esse difícil lado do seguinte problema: o condicionamento no surgimento de uma ‘convicção econômica’: o ‘ethos’ de uma forma econômica, através de determinados conteúdos da crença religiosa, a saber, da relação exemplar do ethos econômico com a ética racional do protestantismo ascético. Até aqui só será investigado um lado da relação causal. Os ensaios posteriores sobre ‘a ética econômica das religiões mundiais’,

³⁵⁵ *In den einleitenden und auch manchen späteren Ausführungen wurde schon die große Bedeutung der Konzeption des überweltlichen Schöpfergottes für die religiöse Ethik berührt, insbesondere für die aktiv asketische im Gegensatz zur kontemplativ mystischen, mit der Verunpersönlichung und Immanenz der göttlichen Macht innerlich verwandten, Richtung der Heilssuche. Daß aber diese Zusammengehörigkeit [f: Auf welche E. Troeltsch wiederholt sehr mit Recht nachdrücklich hingewiesen hat.] keine unbedingte ist, und daß nicht der überweltliche Gott schon rein als solcher die Richtung der Askese des Okzidents bestimmt hat, ergibt die Ueberlegung: daß die christliche Trinität mit ihrem gott-menschlichen Heiland und den Heiligen eine im Grunde eher weniger überweltliche Gotteskonzeption darstellte, als der Gott des Judentums, insbesondere des Spätiudentums, oder als der islamische Allah.*

buscarão uma visão geral sobre as relações causais entre as mais importantes culturas religiosas e as estratificações, em meio a seu mundo [*Umwelt*] econômico-social, para, em seguida, investigar o que foi determinante para *ambas* as relações causais; daqui por diante, poderá ser analisado o ponto de *comparação* para a evolução ocidental. Somente então poderemos, de algum modo, nos orientar quanto ao significado causal unívoco desses elementos da ética econômica ocidental, os quais, contrapostos aos outros casos, serão captados de modo geral quanto ao que lhe é particular. (WEBER. 1922 [GARS I], p.12)³⁵⁶

Devemos notar a maneira como Weber menciona as relações causais (*Kausalbeziehung*), identificando que há, segundo essa nota introdutória, o objetivo de superar a forma “unilateral espiritualista” que limitava a abordagem dos ensaios colocados no início, ou seja, *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, como uma interpretação parcial e não conclusiva. Essa consideração sobre as relações causais se mostra sempre problemática diante da cadeia causal histórica (*Kausalkette*); ela exige que reconheçamos aquilo que foi condicionado materialmente e o que tornou, em casos semelhantes, igualmente condicionado, algo distintivo e peculiar ao ocidente. A cadeia histórica, por apresentar-se como algo contínuo e, portanto, não fornecendo meios para identificarmos com clareza a determinação da ética na economia, forneceria apenas um dos lados da relação causal, na qual se destaca o papel efetivo e real de certos ideais éticos adaptados às necessidades práticas. Segundo Weber, após os demais ensaios, encontraríamos ambas as relações causais apresentadas de um modo que se faria possível alguma conclusão, ao menos como comparação. Poderíamos supor que Weber estaria designando, segundo os avanços dos ensaios posteriores, o lado unilateral materialista da cadeia causal, o que não ocorre exatamente, ele apresenta casos para uma comparação e pela comparação verificaríamos a relação entre os dois lados de forma mais evidente, mas dados de forma indissociável, isto é, segundo a cadeia causal. No próximo capítulo,

³⁵⁶ *Es sind dabei zwei ältere Aufsätze an die Spitze gestellt, welche versuchen, in einem wichtigen Einzelpunkt der meist am schwierigsten zu fassenden Seite des Problems näher zu kommen: der Bedingtheit der Entstehung einer »Wirtschaftsgesinnung«: des »Ethos«, einer Wirtschaftsform, durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte, und zwar an dem Beispiel der Zusammenhänge des modernen Wirtschaftsethos mit der rationalen Ethik des asketischen Protestantismus. Hier wird also nur der einen Seite der Kausalbeziehung nachgegangen. Hier wird also nur der einen Seite der Kausalbeziehung nachgegangen. Die späteren Aufsätze über die »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« versuchen, in einem Ueberblick über die Beziehungen der wichtigsten Kulturreligionen zur Wirtschaft und sozialen Schichtung ihrer Umwelt, beiden Kausalbeziehungen soweit nachzugehen, als notwendig ist, um die Vergleichspunkte mit der weiterhin zu analysierenden okzidentalen Entwicklung zu finden. Denn nur so läßt sich ja die einigermaßen eindeutige kausale Zurechnung derjenigen Elemente der okzidentalen religiösen Wirtschaftsethik, welche ihr im Gegensatz zu andern eigentümlich sind, überhaupt in Angriff nehmen.*

buscaremos destacar alguns aspectos gerais da interpretação materialista, mas tal como se verificará, ela não se apresenta como separável da interpretação espiritualista.

Cabe ressaltar que Weber mencionou, no fragmento acima, que sua análise estaria apenas abordando *um* aspecto importante, que se restringe ao domínio religioso. Weber de fato grifou o termo “um” e logo em seguida o termo “ambos”, para salientar esse caráter duplo da interpretação, os elementos espirituais e as necessidades materiais. Nos primeiros ensaios, conforme foi desenvolvido anteriormente, Weber estaria lidando, *aparentemente*, com os aspectos mais idealistas, na verdade, como foi argumentado, ele estava lidando com o que tentamos recortar aqui de forma mais exata, como sendo a “interpretação espiritualista”, chamando atenção para a influência de Ritschl e Troeltsch no desenvolvimento das ciências do espírito de Weber e Dilthey. A questão que fica em aberto para o próximo capítulo é como Weber supre a falta do lado materialista da cadeia causal e como isso se daria pela elaboração da ética econômica das religiões mundiais. Seguindo a leitura de Weber nessa nota introdutória, encontramos uma boa pista para o que será desenvolvido no último capítulo:

‘Impulso à acumulação’, ‘a ambição por ganhos’, por dinheiro e de quanto ganho monetário for possível, isso não tem em si absolutamente nada que ver com a origem do capitalismo. Esse desejo pode ser encontrado e ainda se encontra entre garçons, médicos, cocheiros, artistas, meretrizes, oficiais corruptos, soldados, bandidos, cruzados, apostadores, mendigos, poderíamos dizer: ‘all sorts and conditions of men’³⁵⁷, em todas as épocas e em qualquer região do mundo, e onde quer que seja e for dada a necessidade objetiva para isso. A lição de que esse conceito ingênuo deve ser abandonado de uma vez por todas responderia ao jardim da infância da história da cultura. Ganância sem limites não é na menor das hipóteses sinônimo de capitalismo nem muito menos de seu ‘espírito’. O capitalismo *pode* ser identificado, com certas *restrições*, como o temperamento racional desse impulso irracional. Seja como for, se o capitalismo é identificado como a busca por *ganho*, ele o é de modo continuado, enquanto empresa capitalista racional: para a *renovação* contínua dos ganhos e em seguida: para a ‘*rentabilidade*’. (WEBER. 1922 [GARS I], p.12)³⁵⁸

³⁵⁷ Referência a Besant, 1882.

³⁵⁸ »Erwerbstrieb«, »Streben nach Gewinn«, nach Geldgewinn, nach möglichst hohem Geldgewinn hat an sich mit Kapitalismus gar nichts zu schaffen. Dies Streben fand und findet sich bei Kellnern, Aerzten, Kutschern, Künstlern, Kokotten, bestechlichen Beamten, Soldaten, Räubern, Kreuzfahrern, Spielhöllenbesuchern, Bettlern: - man kann sagen: bei »all sorts and conditions of men«, zu allen Epochen aller Länder der Erde, wo die objektive Möglichkeit dafür irgendwie gegeben war und ist. Es gehört in die kulturgeschichtliche Kinderstube, daß man diese naive Begriffsbestimmung ein für allemal aufgibt. Schrankenloseste Erwerbsgier ist nicht im mindesten gleich Kapitalismus, noch weniger gleich dessen »Geist«. Kapitalismus kann geradezu identisch sein mit Bändigung, mindestens mit rationaler Temperierung, dieses irrationalen Triebes. Allerdings ist Kapitalismus identisch mit dem Streben nach Gewinn, im kontinuierlichen, rationalen kapitalistischen Betrieb: nach immer erneutem Gewinn: nach »Rentabilität«.

Para compreendermos as implicações mais elevadas desse trecho, devemos notar, por um exercício explicativo que será retomado no próximo capítulo, que há um “desejo”, isto é, um “impulso irracional” (*irrationalen Triebes*) equivocadamente associado com o espírito do capitalismo. Mas esse impulso irracional não forneceria qualquer vantagem para compreendermos a *peculiaridade* do surgimento do capitalismo de certos países da Europa e da América do norte, isso porque, além do fato de ser irracional (em contraste com o capitalismo que pressupõe um domínio racional do cálculo em seu cotidiano), esse elemento, confundido com o espírito do capitalismo, apresenta-se na verdade “em todas as épocas e em qualquer região do mundo”; em outras palavras, é um elemento *universal* e por isso, não serviria como causa específica do surgimento do capitalismo no ocidente. Assim como as necessidades materiais, a ganância não é, evidentemente, algo novo, ou exclusivo de nossa época capitalista, o que é peculiar à época atual é como o capitalismo moderno formou, a partir desta fonte irracional e universal, uma ordem racional específica, incorporando uma ética de origem religiosa a este novo conjunto de valores e de orientações práticas, que permitiram a produção de modo “contínuo”, inicialmente pela necessidade de renovação dos meios de ganho material, tornando-se por isso uma forma de racionalização, como posteriormente, pelo cálculo de suas práticas em termos de rentabilidade, como reprodução *ad infinitum* desse processo.

O que Weber chama especificamente de “racional”, no sentido econômico, designa a mentalidade adequada às novas condições econômicas, enquanto cálculo teleológico para as necessidades práticas. Essas últimas, no entanto, sempre existiram e não são específicas do capitalismo. O que fez dessa ética moderna algo tão peculiar e novo deve ser encontrado nas raízes religiosas dessa orientação prática e não no que é universal e comum às demais regiões e épocas. Por isso, o ponto de comparação é feito contrastando oriente e ocidente, antiguidade e modernidade, para evidenciar o que seria universal e o que seria específico.

Se, por um lado, não podemos encontrar, segundo as necessidades materiais, todas as fontes para o desenvolvimento histórico, como um materialismo ingênuo poderia inferir e ainda, sendo sua suposta causa algo que sempre existiu, por outro lado, dificilmente poderia uma “teoria das visões de mundo” colocar, segundo leis gerais desses valores transitórios, todas as condições de sua realização, sem explicar sua adequação às condições históricas de caráter econômico, as condições materiais:

Quase todas as ciências têm algum motivo de gratidão aos diletantes e com muita frequência, sobre pontos de muito valor. Mas o diletantismo

como princípio da ciência consistiria em seu fim. Quem deseja ‘visões’ que vá ao cinematógrafo – que lhe oferecerá diariamente formas de literatura em massa para os problemas de sua área. Não há nada mais sóbrio do que essa atitude para a intenção séria de um estudo empírico segundo essa convicção. Além disso – devo acrescentar – que quem deseja um ‘sermão’ que vá ao conventículo. [...] Na maioria dos demais casos, quem muito fala de “intuição” não faz mais do que esconder uma distância já perdida de seu objeto, e o mesmo julgamento se aplica, de igual modo, quanto à atitude frente aos homens. (WEBER. 1922 [GARS I], p.14).³⁵⁹

Nesse comentário, Max Weber está se posicionando diretamente contra os vestígios da tradição idealista que foram destacados e serão revisado ao final. O próprio Schluchter, como vimos, acrescentava Nietzsche entre esses diletantes que teriam sido úteis à compreensão sociológica de Weber. A tarefa mais difícil que buscamos apresentar nesse capítulo, pretendia, justamente, demonstrar como a interpretação “espiritualista” de Weber se caracterizava ao mesmo tempo como herdeira do idealismo, mas também, em ruptura com pontos essenciais dessa tradição, como um avanço crítico frente ao idealismo e ao materialismo, que evidenciaremos no capítulo final.

Fiquemos, por enquanto, com a seguinte conclusão: para Weber não havia mais lugar para uma teoria das visões de mundo, como a de Dilthey e de Jaspers e de certo modo, de Troeltsch, “quem deseja ‘visões’ que vá ao cinematógrafo”³⁶⁰. Além disso, não há lugar para uma perspectiva romântica sobre a intuição e os sentimentos como origem dos fenômenos religiosos, tal como pressupunha a teoria nietzschiana do ressentimento. Para Weber a intuição não faz mais que esconder uma falta de perspectiva frente ao objeto, o mesmo ocorre com relação aos homens, uma falta de perspectiva com relação ao tipo humano de cada época, a visão romântica do nascimento da concepção supra-mundana como um produto de um sentimento de revolta, levaria o historiador a perder a objetividade, inserir causas exteriores na causalidade histórica e, por fim, a igualar forçosamente fenômenos históricos profundamente distintos.

Para a conclusão desse capítulo, deve-se ainda notar como este tipo de abordagem da ética religiosa, segundo os vestígios da tradição idealista, encontrava-se, em vários

³⁵⁹ *Fast alle Wissenschaften verdanken Dilettanten irgend etwas, oft sehr wertvolle Gesichtspunkte. Aber der Dilettantismus als Prinzip der Wissenschaft wäre das Ende. Wer »Schau« wünscht, gehe ins Lichtspiel: – es wird ihm heut massenhaft auch in literarischer Form auf eben diesem Problemfeld geboten. Nichts liegt den überaus nüchternen Darlegungen dieser der Absicht nach streng empirischen Studien ferner als diese Gesinnung. Und – möchte ich hinzusetzen – wer »Predigt« wünscht, gehe ins Konventikel.[...] In den meisten andern Fällen verhüllt das viele Reden von »Intuition« nichts anders als eine Distanzlosigkeit zum Objekt, die ebenso zu beurteilen ist wie die gleiche Haltung zum Menschen.*

³⁶⁰ Traduzimos o termo alemão antiquado “Lichtspiel” (hoje chamado de “Kino”), pelo termo português, igualmente antiquado, “cinematógrafo”, que dá origem ao termo “cinema”.

aspectos, em débito com Ritschl, que destacou a importância do protestantismo para uma ética secular especificamente moderna. Ele também tem seu papel em abrir as portas para a crítica que faz a virada do cerne da vida intuitiva para a história efetiva, embora estivesse ainda comprometido com certas formas éticas. Dada a influência e a ruptura de Weber com Ritschl e Troeltsch, identificamos, apesar das divergências com relação às valorações, como Weber se identificava com esse padrão de interpretação histórica de Ritschl e Troeltsch, as fontes mais prováveis de sua interpretação espiritualista, e principalmente, como ele a levou muito além de suas consequências originais, contribuindo para uma ruptura mais radical com as suas fontes idealistas e românticas.

Finalmente, Weber colocou-se como alguém que separou completamente a sociologia e a história religiosa do compromisso ético com doutrinas teológicas, tanto do lado próprio dessa ética, da doutrina teológica e do fundamentalismo cristão, como também dos pseudo-profetas livre de valorações, dos defensores das necessidades materiais, das profecias de cátedra e, ainda, do irracionalismo e dos defensores da dignidade imanente, avançando, assim, muito adiante, neste caminho da crítica dos céus que se converte em crítica da terra, uma trajetória que tem na passagem de Hegel para Marx seu principal emblema, mas que passa também por Nietzsche, por Baur, depois por Ritschl e Troeltsch para, enfim, já desvinculada dos propósitos de uma teologia liberal, como também do moralismo anticristão de Nietzsche, segundo uma teoria dos valores que separa essas valorações das constatações empíricas, sem abrir mão da interpretação dos valores históricos.

Notemos ainda, como Weber não deixou de acrescentar, nesse trecho em que expõe seu posicionamento, o seguinte conselho: “quem deseja um ‘sermão’, que vá ao conventículo [*Konventikel*]”, a célula pietista de pequenos grupos de crentes, proposta pelo próprio Philipp Jacob Spener em sua *Pia Desideria*. Esse tipo de afirmação, Ritschl certamente nunca declararia, embora, muito provavelmente, ele o teria considerado bastante hilário.

Capítulo 6: Conclusão sobre a relação entre a interpretação espiritualista e a interpretação materialista. O politeísmo, o carisma e os dois tipos de revolução

Se aquele que fez o mundo pode tudo quanto deseja, ele deseja miséria, e não há escapatória frente a essa questão [...] As inclinações das quais o homem foi dotado assim como qualquer outro propósito que observamos na Natureza, poderiam ser a expressão, não da vontade divina, mas dos grilhões [fettters] que impedem sua livre ação. (STUART MILL. 1874, p.37 e p.55).

Vimos no capítulo anterior que além da evidente influência de seu amigo, o teólogo e sociólogo Ernst Troeltsch, se observarmos a tese central das duas partes da *Ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, identificaremos algo mais. Essa tese se mostrava claramente vinculada aos seguintes objetos de investigação histórica: “O conceito de profissão de Lutero. Tarefa da investigação”³⁶¹, bem como na segunda parte, publicada no ano seguinte: “A ideia de profissão do protestantismo ascético”. Nesses termos podemos confirmar que, sem dúvida, se tratava de um argumento muito fortemente vinculado à uma tese difundida por Albrecht Ritschl, logo não só a devemos reconhecer a influência de Troeltsch, mas também, algo que dava continuidade ao argumento de Ritschl.

Na época de Weber, como Troeltsch era considerado um intelectual que desenvolveu sua interpretação em prosseguimento a Ritschl, estando ambos, Weber e Troeltsch, a apresentar esse tipo de investigação sobre a ética moderna e a exigir que a influência direta das ideias de Lutero fossem colocadas em segundo plano, face a outras transformações mais diretamente vinculadas ao calvinismo e, em especial, ao puritanismo, assim, apesar de marcar seu rompimento teórico com Ritschl, expondo certas críticas que já revisamos, em linhas gerais, eles não estavam divergindo das ideias de Ritschl, o qual já antes colocava o calvinismo como herdeiro da concepção luterana de profissão, estavam apenas conduzindo sua interpretação para outros objetivos, compreender historicamente a evolução da ética capitalista e de seu espírito.

³⁶¹ *Luthers Berufsbegriff. Aufgabe der Untersuchung.*

Paralelamente, verificamos também como inicialmente Troeltsch e, principalmente, Weber, já haviam se afastado consideravelmente do plano ideal teológico de onde se originou a proposta interpretativa desse objeto e que tomando as ideias dos reformadores, não mais pelo seu conteúdo e legalidade própria, mas como fenômeno, o que se mostra compatível com a leitura específica que Weber fazia do idealismo transcendental, ambos puderam atribuir a essa tese de Ritschl uma importância histórica mais marcante para o surgimento da ética econômica capitalista. O que era originalmente mais relevante, os valores da reforma, deixariam de possuir um papel central na interpretação face à influência efetiva das valorações práticas, indiferentes à questão de se vincularem ou não diretamente aos ideais originais da reforma de Lutero. No lugar do conteúdo valorativo isolado, o que mais interessaria seriam os elementos éticos que de fato prevaleceram nos países em que o capitalismo se desenvolveu de forma mais marcante, na Inglaterra e nos Estados Unidos e com esse enfoque a questão original que já se mostrava sob suspeita, quanto a esses valores serem a melhor interpretação da reforma luterana, definitivamente não seria mais válida, pois a questão interpretativa se voltaria exclusivamente para o ponto de vista histórico-causal, sobre quais ideias tiveram de fato um papel no surgimento específico da mentalidade capitalista.

Por isso Weber, diferente de Windelband, Dilthey e Sombart, não falaria mais da cultura e do capitalismo europeu, ou da racionalização na Europa, como era mais recorrente, mas passaria a abordar o capitalismo e a ética racionalizada como um fenômeno do ocidente, pela tese de que o berço dessa mentalidade e respectivamente desse modo de produção e efetiva expansão de mercado, se deu em países de orientação ética mais tipicamente calvinista, tanto dentro como fora da Europa, na América. Assim, quando Weber e Troeltsch retornam de sua viagem à América do Norte, colocaram-se muito mais convictos de suas suspeitas iniciais.

Precisamente no momento em que surgem esses argumentos em direta concorrência com as ideias de Sombart, se verifica que a polêmica no meio intelectual alemão começa a ser identificada como a tese “calvinismo e capitalismo” vinculada diretamente a Weber e Troeltsch.

Uma das primeiras críticas dirigidas à *Ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, que partiu de Karl Fischer, recorreu às teses mais amplamente aceitas, no caso, a interpretação de Sombart e de Spencer. Ao redigi-las, Fischer buscou contrapor a interpretação de Weber com essas outras leituras e classificou Weber de “idealista”,

sugerindo que sua lógica do desenvolvimento histórico seria, em suas palavras, “cripto-hegeliana”.

Em 1907, Weber buscou responder às críticas de Karl Fischer ao seu ensaio, sem no entanto dar explicações claras quanto a essa questão que nos interessa, sua relação com o idealismo. Diferente de Weber, Troeltsch exporia, muito tempo depois, a sua opinião frente à concepção dialética da história se remetendo a Hegel, Windelband, Rickert e claro, a Marx, numa série de três publicações. Weber, no entanto, fugiria a essas questões. Desse modo, devemos buscar compreender como ao se desvincular dos argumentos de Troeltsch, pôde Weber marcar algum tipo de posicionamento.

as obras, as quais a partir de agora me dedicarei, abordarão temas já bastante distanciados do assunto do presente tópico [...] pois ao mesmo tempo, meu colega e amigo Ernst Troeltsch tem abordado uma ampla série de problemas que vão muito além de meu escopo, de forma bem mais consequente dentro de seu próprio nicho de ideias e assim desejo evitar uma desnecessária duplicação de trabalhos (dentre as quais ele reúne um conhecimento especializado amplamente superior) (WEBER. 2001, p.49)

Já em 1907, Weber explicaria que deixara certas questões para Troeltsch, que era teólogo, indicando que se afastaria de certos temas específicos, expondo que ele e Troeltsch fariam uma espécie de partilha de ideias. Assim, depois de tal interesse haver se afastado do debate teológico, deixando essas questões para seu colega, mais competente no assunto propriamente teológico, não vemos mais referências diretas a Ritschl, indicando que Weber de fato deixou as considerações que exigem um conhecimento de área mais aprofundado para Troeltsch. Assim, por opção, Weber aumenta gradativamente seu interesse histórico pelo fenômeno religioso como um todo e passa a voltar-se para algumas interpretações que parecem buscar estabelecer possíveis causas gerais dos fenômenos religiosos. Na medida que seu interesse se afasta da discussão teológica, ele busca abordar o fenômeno ético-religioso segundo certas necessidades mais específica do espírito humano. Um dos elementos centrais, que já abordamos, se daria em torno do “problema da teodiceia”. Essa discussão expressa claramente o novo interesse de Weber em caracterizar, em linhas gerais, como o fenômeno ético, o lado espiritualista, se achava condicionado por causas materiais, embora não de forma simples, como determinação ou como uma causa primeira. Weber buscava identificar qual o papel efetivo que certas condições materiais apresentaram na orientação ética e quais lhe fugiriam completamente, estando suas causas diversas vinculada a valores práticos heterogêneos.

Para compreendermos essa mudança de enfoque, podemos tomar como exemplo o segundo momento das críticas ao ensaio de Weber. Após as críticas de Fischer, vieram as de Rachfahl. Ao respondê-las, Weber já assume uma postura muito mais clara, já marcada por essa separação dos campos, e se nega a responder em nome dos escritos de Troeltsch, em especial *Protestantismo e progresso*. Ele passa a questionar o fato de que as críticas continuavam a se dirigir a ele e Troeltsch e afirmava não mais poder responder pelas ideias de seu colega afirmando: “como não sou teólogo, nunca poderei abordar o mesmo que Troeltsch. [...] Assim, Troeltsch terá que assumir responsabilidade por si mesmo, no que afirmou, do mesmo modo que eu, sobre minhas considerações” (WEBER, 2001, p.62). Esse tipo de resposta, que data de 1910, marca o momento em que Troeltsch já havia escrito e publicado outros escritos sobre o tema, indicando que Weber já havia de fato abandonado essa discussão, tal como anunciara em 1907.

Para a presente investigação esse momento é fundamental, pois ele indica a origem e os rumos da interpretação de Weber, nomeada por ele mesmo como “interpretação espiritualista”. Até agora deverá estar suficientemente claro como essa expressão, em sua origem, partia de um debate próprio do meio teológico protestante, embora ela tenha sido confundida por Fischer e outros como uma leitura “idealista” da história, ao que Weber negava, mas que fazia-se confundir devido as próprias raízes idealistas dessa abordagem teológica.

Não era, no entanto, o caso de reduzir a “interpretação espiritualista” a um “idealismo cripto-hegeliano”. Essa primeira leva de críticas ignoraram totalmente aquilo que Weber afirmava desde o início de seu ensaio, que faltava ainda elaborar sua contra-face materialista para poder dar cabo de uma interpretação conclusiva do tema. Pode-se verificar que Weber partiu de certos limites e problemas próprios da filosofia idealista, mas o fez em busca de superar esses problemas por uma interpretação que deveria reconhecer as causas tanto espiritualistas como materialistas, a fim de observar no fenômeno histórico a constante necessidade de tomar essa origem espiritualista como problema, e de buscar verificar criticamente a existência de causas exteriores materiais, para a interpretação correta pelas causas e não pela legalidade dos valores éticos ou estéticos, sendo essa segunda forma, a origem mais frequente das falhas dos historiadores, os quais, ao expressarem os conteúdos próprios de certas valorações acabariam incapacitados de acompanhar efetivamente as causas da cadeia histórica. Vimos, desde o início, que semelhante erro pode decorrer da valoração dos economistas, como Schmoller, que não as colocam como objeto de crítica, do mesmo modo que entre teólogos.

Por esse motivo, Weber já havia tomado um rumo bastante distinto e se separado de forma muito clara, tanto do meio intelectual teológico de Tübingen, como da associação de economia política, sendo que o aspecto unilateral da interpretação se mostrava como um limite de ambos os grupos. Agora, cabe verificarmos quais elementos passaram a ser requeridos por Weber para dar continuidade a essa interpretação, em vista do fato de que ele se desvinculou de certas fontes da história do protestantismo, que ainda se voltavam para o padrão de medida de determinados ideais da reforma e o fez sem recair no determinismo materialista ou mesmo no irracionalismo da teoria do ressentimento. Nesse capítulo final será indicado, a fim de acompanharmos o desenvolvimento no pensamento de Weber dessa interpretação espiritualista, como outras ideias foram incorporadas por Weber e diretamente vinculadas ao problema da teodiceia, em adequação à sua teoria dos valores. Trata-se, especificamente, da concepção do politeísmo como disposição humana mais natural, argumento esse que nos remete a John Stuart Mill.

Aspectos gerais da interpretação espiritualista: A ideia de Stuart Mill de um politeísmo absoluto como pressuposto metafísico da antinomia dos valores.

Max Weber havia indicado, logo nas primeiras considerações sobre o problema da teodiceia, o fato de que o monoteísmo não poderia representar efetivamente, enquanto ideia, uma causa preponderante na história. Essa consideração de Weber contradiria as teses mais difundidas sobre o desenvolvimento ético do ocidente, que em muitos casos partiam de ideais positivistas ou da separação entre a religião natural e a religião revelada segundo um ideal de progresso como racionalização e elevação de valor. Para Weber essa concepção de deus, que certamente não foi predominante na antiguidade, embora tenha surgido em evidente oposição ao politeísmo e ganhado lugar entre as principais religiões mundiais, não poderia nos fazer concluir que os elementos doutrinários e os dogmas desenvolvidos por teólogos de formação, corresponderiam diretamente a forma como esses valores são de fato vividos e como são adaptados aos interesses que regem a vida prática.

Ocorre que, no entanto, mesmo que a religiosidade moderna mais recente aparente haver se tornado, oficialmente monoteísta, por outro lado, em diversos aspectos práticos, podemos contrastar o conteúdo doutrinário com os valores práticos e constelações que de fato regem os fenômenos religiosos do homem comum. Em especial na mentalidade religiosa mais amplamente difundida, isto é, entre homens de formação cultural relativamente menor, prevalecem ainda os mesmos elementos que, a rigor, não se caracterizam propriamente como monoteístas. Em vista dessa constatação polêmica, afirmava Weber:

Somente o judaísmo e o islão possuem um fundamento rigorosamente “monoteísta”, apesar de esse último haver posteriormente se arrefecido com a introdução do culto dos santos. Somente a trindade cristã pressupõe-se essencialmente monoteísta, em contraste com a concepção triteísta dos hinduístas, do budismo tardio e dos tauístas, ao passo que o catolicismo das massas e seus cultos dos santos, o coloca de fato, muito próximo do politeísmo. A imutabilidade de cada deus ético, dotado de onipotência, onisciência, em síntese, de absoluta supra-mundandade, tão pouco mostra-se imprescindível. A especulação e o *pathos* sentimentalista dos profetas foi o que moldou neles essas qualidades de todas as divindades, em plena desconsideração das consequências, segundo aquilo que só o Deus dos profetas judeus viria a alcançar, o qual veio a ser também o Deus dos cristãos e maometanos. (WEBER. 1922 [WuG], pp.296-7; 2001 MWG I/22-2, p.289)³⁶²

O dogma cristão da trindade, por mais que se afirme como “monoteísta”, não pode nos fazer adotar a legalidade dessa ideia de Deus, desse valor, que tende a se sobrepôr à constatação dos fenômenos éticos, as valorações práticas que em muitos aspectos se afastam do tipo puro dessa ideia abstrata, transcendente e impessoal de deus. Weber assumiria essa opinião em confronto direto com o argumento de seus colegas teólogos liberais.

Para Weber, embora as interpretações da história das religiões com muita facilidade se predisponham a concluir que o monoteísmo seria a concepção de Deus mais predominante na modernidade e a considere um desenvolvimento natural como saída da religião natural para a religião revelada, tal opinião parece fundamentada em uma

³⁶² *Streng »monotheistisch« sind im Grunde überhaupt nur Judentum und Islam, selbst dieser mit Abschwächungen durch den später eingedrungenen Heiligenkult. Nur wirkt die christliche Trinität im Gegensatz zu der tritheistischen Fassung der hinduistischen, spätbuddhistischen und taoistischen Trinitäten wesentlich monotheistisch, während der katholische Messen- und Heiligenkult faktisch dem Polytheismus sehr nahe steht. Ebensovienig ist jeder ethische Gott notwendig mit absoluter Unwandelbarkeit, Allmacht und Allwissenheit, kurz absoluter Ueberweltlichkeit ausgestattet. Spekulation und ethisches Pathos leidenschaftlicher Propheten verschafft ihnen diese Qualitäten, die von allen Göttern, in voller Rücksichtslosigkeit der Konsequenz, nur der Gott der jüdischen Propheten, welcher auch der Gott der Christen und Muhammeds wurde, erlangt hat.*

valorização e não nas causas efetivas dos fenômenos práticos. Weber não só negava o fato de haver causas internas nas religiões, que as fariam evoluir do politeísmo, do animismo e do fetichismo para a concepção monoteísta e para a ideia de um deus transcendente e autor da criação, mas afirmava, contrariando as opiniões mais comumente aceitas, que, mesmo nas religiões ditas monoteístas, é possível identificar o ressurgimento de concepções e crenças típicas do politeísmo, pois os dilemas éticos mais comuns nos levam muito facilmente a contradizer, ir além ou mesmo ignorar as consequências mais diretas da concepção monoteísta.

Certas questões básicas que prolongam-se até hoje nos debates próprios da teologia cristã reconhecem, por exemplo, que no antigo testamento quase não encontramos menções a satanás, exceto em especial no livro do Gênesis, na forma da serpente ou no misterioso início do livro de Jó, circunstâncias muito peculiares e polêmicas. No novo testamento, ao contrário, as referências a demônios, potestades, poderes diabólicos e ao próprio inimigo de Deus são bem mais frequentes. O antigo testamento traz predominantemente um Deus vingativo e pronto a irar-se, em contraste com o Deus de infinita bondade que deve a todo momento intervir para livrar os homens do mal oriundo de influências demoníacas. Esse tipo de contraste, que Weber expõe em vários textos sem dar muitos detalhes, pressupondo provavelmente um conhecimento prévio dessas distinções básicas, condizem com sua opinião de que o Judaísmo dava menos ênfase à ideia de Deus como um pai bondoso e amoroso, para resguardar seus atributos de onipotência e de soberania, enquanto que o novo testamento parece muito mais voltado para eximir Deus dos atos de crueldade, mas fazendo de sua onipotência uma ideia mais problemática diante das diversas influências e até mesmo da predominância dos poderes malignos no mundo humano decadente. Essa diferença colocaria o cristianismo em um quadro mais próximo do politeísmo, em comparação à tradição judaica, não só pela doutrina da divina trindade, mas principalmente, diante do fato de que ele passaria a admitir mais radicalmente a concepção dualista e admitiria a existência de outros poderes que competem com o poder divino, compondo um cenário semelhante ao da luta dos deuses antigos. Se por um lado Jacó lutou com um anjo, a luta e as tentações descritas nos evangelhos travavam-se diretamente com poderes diabólicos.

Tal como iremos argumentar tanto nesse capítulo como em outros escritos, essa ideia de Weber de haver nos homens uma tendência mais marcante ao politeísmo tinha inspiração nos escritos de John Stuart Mill, que já havia diagnosticado esse problema da concepção monoteísta mais pura nestes termos: “se aquele que fez o mundo pode tudo

quanto deseja, ele deseja miséria, e não há escapatória frente a essa questão” (MILL. 1874, p.37). Se tomarmos de forma radical o suposto que Deus é onipotente e governa o universo, não há como evitar a constatação de que o estado de miséria real corresponde a sua predisposição. Logo, não seria difícil supor por que foi necessário combinar diversos elementos e argumentos teológicos que parecem reduzir as conclusões mais radicais dessa concepção de deus.

Mais adiante em seu texto, Weber prossegue a explicação, dando indícios claros dos elementos que revisaremos segundo os ensaios de Mill. Para Weber, embora não exista nas concepções de deus, elementos que a conduzam *necessariamente*, isto é, segundo causas internas, para o monoteísmo e para a concepção mais abstrata de um deus criador, por outro lado, quando essa transição para o monoteísmo de fato ocorre, isso se deve com frequência, a uma racionalização do mundo que conseqüentemente inclui uma reformulação da concepção de deus:

Nem todas as concepções de deus se conduziram a tais conseqüências, nem muito menos se conduziram ao monoteísmo, nem toda aproximação do monoteísmo se baseia na elevação do conteúdo ético da concepção divina e, certamente, nem todas éticas religiosas proclamam um deus único pessoal, supra-mundano, que do nada cria tudo e governa toda existência. Mas no entanto, toda profecia ética que coloca sua legitimação em um deus, ao qual pertencem os atributos de grande soberania sobre o mundo, orienta-se normalmente segundo uma racionalização da ideia de deus. (WEBER. 1922 [WuG], p.297; 2001 MWG I/22-2, pp.289-90)³⁶³

O filósofo empirista, J. Stuart Mill, de fato, defendia semelhante argumento. Em parte, sua conclusão é advinda de uma leitura muito coerente de *A religião nos limites da mera razão* de Kant, que foi resumida nos seguintes termos: “de acordo com Kant a ideia da divindade é nativa para a mente, no sentido de que é construída pelas próprias leis da mente, mas não derivada do nada” deixando clara e evidente a diferença entre a ideia kantiana de deus e a prova cartesiana. Segundo Mill, faz-se necessário reconhecer que “sendo que tal ideia da Razão Especulativa não pode ser apresentada por nenhum processo lógico, ou ser percebida pela apreensão direta, ela então há de ter uma correspondência com a realidade exterior à mente humana” e assim se confirma sua

³⁶³ *Nicht jede ethische Gotteskonzeption hat zu diesen Konsequenzen und überhaupt zum ethischen Monotheismus geführt, nicht jede Annäherung an den Monotheismus beruht auf einer Steigerung der ethischen Inhalte der Gotteskonzeption, und erst recht nicht jede religiöse Ethik hat einen überweltlichen, das gesamte Dasein aus dem Nichts schaffenden und allein lenkenden, persönlichen Gott ins Leben gerufen. Aber allerdings ruht jede spezifisch ethische Prophetie, zu deren Legitimation stets ein Gott gehört, der mit Attributen einer großen Erhabenheit über die Welt ausgestattet ist, normalerweise auf einer Rationalisierung auch der Gottesidee in jener Richtung.*

compreensão exata do argumento kantiano, tal como ele expôs na seguinte frase: “para Kant, Deus não é nem objeto de uma consciência direta, nem conclusão racional, senão uma Suposição Necessária” e acrescenta a seguinte explicação: “necessária não segundo necessidades lógicas, mas sim, práticas” (cf. Mill, 1874, p.164), uma leitura muito coerente com a reflexão kantiana. De fato, a existência dessas necessidades práticas, exteriores e heterônomas, excluiriam a legitimidade de um argumento filosófico puramente lógico sobre essa ideia cosmológica.

O trecho que acabamos de revisar está presente no ensaio intitulado *Teísmo*. John Stuart Mill escreveu três belíssimos ensaios sobre a religião, que foram publicados postumamente em 1874. Para a presente discussão interessa, mais especificamente, o primeiro ensaio, intitulado *Natureza* e o último, *Teísmo*. O primeiro expõe elementos gerais e discute a reconhecida passagem de um mundo antigo cujo desconhecimento científico das leis da natureza dava lugar para toda sorte de interpretações religiosas supersticiosas, rumo à descoberta dessas leis como uma progressiva oposição à crença em superstições. O argumento de Stuart Mill exige, portanto, que se reconheça uma oposição entre as leis que regem os fenômenos da natureza, as leis morais e a vontade divina.

Vimos no capítulo anterior que Windelband e Weber, ao abordarem a relação entre o desenvolvimento ético e o esclarecimento, identificaram uma problemática contraposição entre duas éticas distintas. A discussão que originalmente estava fundamentada no conceito de responsabilidade de Windelband, confirmava, para Weber, como a ética moderna entrou em conflito com outros tipos de valores que nos levaram, sistematicamente, a verificar a impossibilidade prática de uma união forçosa entre a legalidade da natureza e a legalidade moral. Se considerarmos que Weber leu Stuart Mill tendo em mente essa antinomia de valores éticos, é possível extrairmos muitas constatações relevantes desses ensaios de Mill.

Mill argumentava contra certas concepções panteístas e, especificamente nesse sentido, apresentava um argumento muito semelhante ao de Schopenhauer, que recorreu ao sofrimento e a imperfeição do mundo para contradizer qualquer identificação direta entre a natureza ou a ordem natural do mundo e a vontade divina, opondo-se à ideia, que para ele se mostrava absurda, de que a natureza ou o mundo seriam o próprio ser divino (panteísmo místico). Mill de modo muito semelhante, argumenta que a natureza revelaria forças hostis ao homem, as quais pareciam pressupor e exigir que ele as domine e não que ele busque nelas confortar-se ou reconhecer, passivamente, nela os desígnios divinos.

Para Mill, assim que o homem percebe que ele poderia, pela arte e pela técnica, dominar a natureza e extrair dela benefícios, ao ver que por meio da arte ele poderia submetê-la à sua vontade criadora, logo, ao mesmo tempo que progressivamente abandona a crença de que a natureza seria a manifestação da vontade divina ou de poderes ocultos e sobrenaturais, o homem passaria também a compreender de forma consciente e promissora a necessidade de estabelecer uma diferença entre as forças da natureza e os poderes divinos, legitimando e confirmando pelos benefícios evidentes, que sua interferência na ordem natural não fere a soberania de deus. Em todo caso, à medida que a natureza passa a ser submetida aos poderes humanos (cf. Mill.1874, pp.20-25), logo, torna-se muito difícil continuar sustentando que ela seria uma manifestação direta de um poder absoluto ou superior ao humano. Assim “o grande triunfo da arte sobre a natureza” (p.20) conduziu o homem a vencer um estado supersticioso em que ele temia e desconhecia os efeitos de buscar obrigar a natureza a fazer sua vontade. Assim Mill caracterizava o estado que antecederia esse momento triunfal:

A consciência de que qualquer coisa que faça o homem para melhorar sua condição, sendo em tal medida uma censura e perturbação da ordem natural da Natureza, fez com que, em todas as eras, as tentativas novas e sem precedentes de melhorias estivessem de modo generalizado sob a sombra de suspeitas religiosas, como sendo muito provavelmente e em todo caso algo afrontador e muito provavelmente ofensivo para os seres poderosos (ou, quando o politeísmo dá lugar ao monoteísmo, para o ser todo-poderoso) que supõem governar os vários fenômenos do universo e o curso natural cuja vontade consideravam nele se expressar. (MILL. 1874, p.21)

Nesse trecho do primeiro ensaio já fica indiretamente indicada entre parênteses que ocorreria, em determinado momento, tal passagem do politeísmo para o monoteísmo e que essa passagem se daria, em linhas gerais, junto à saída de um estado em que atribuíam-se diretamente aos fenômenos da natureza, causas sobrenaturais, ligadas evidentemente, a seres sobrenaturais, para um estado em que a ideia de natureza e de deus se separam. De fato, como verificaremos, os argumentos desse primeiro ensaio apresentavam um forte paralelo com os tipos de teodiceia que Weber elaborou e que já foram aqui revisadas. Tal como já revisamos, Mill reduziu em uma frase belíssima a constatação de um mundo imperfeito como problema frente à onipotência divina: “se aquele que fez o mundo *pode* tudo quanto deseja, ele deseja miséria, e não há escapatória frente a esta questão”, podemos reconhecer nessa frase uma formulação genérica do problema da teodiceia. Mais adiante, Mill apresentaria uma possível resposta a essa inevitável conclusão problemática de que Deus desejou a miséria humana, surge então o argumento de que “a bondade de

Deus, dizem eles, não consistiria em desejar a felicidade de suas criaturas, mas a virtude delas. E esse universo, se não é feliz, ao menos é justo” (cf. Mill. 1874, p.37), algumas páginas adiante, Mill confirmaria que estava abordando e antecipando nesses termos, precisamente, o problema da teodiceia e demonstra uma compreensão bastante correta e aprofundada de Leibniz. Segundo ele, tal concepção metafísica, supostamente otimista, não se referia ao melhor mundo *imaginável*, mas ao melhor *possível*, indicando corretamente o fato realista de não haver outro mundo senão este, tal como ele é, não podendo nos levar ao sofisma e a pretensão de supor a existência de outro mundo melhor, pois não se trata de uma coisa simples e finita, mas de uma combinação infinita de coisas (p.40).

Muitos intérpretes de Weber buscaram nesses ensaios de Mill os elementos para caracterizar o que ele haveria designado como “politeísmo de valores”, tal como ficou conhecido e não poucos concluíram que esses ensaios tratavam amplamente de temas muito distantes da abordagem weberiana. Alguns, como Éugène Fleischmann, chegaram ao ponto de defender esse argumento, muito excêntrico, de que Weber teria se referido a Stuart Mill para ocultar sua verdadeira inspiração filosófica, Nietzsche.

Se lermos esses ensaios de Mill buscando neles apenas um argumento sobre o ressurgimento do politeísmo, tal investigação se mostraria em vão, pois esse tema não se mostra muito claro em nenhuma passagem. Essa constatação levou muitos intérpretes a desinteressar-se por se aprofundar na investigação da influência da reflexão de Stuart Mill sobre o ponto de vista weberiano da evolução dos fenômenos religiosos. No entanto, se tomarmos um procedimento distinto e nos atentarmos à sua reflexão sobre o problema da teodiceia e a separação entre a legalidade natural e a legalidade moral, encontraremos, de fato, uma interpretação fundamental para reunir diferentes argumentos de Weber em uma única interpretação.

Assim, devemos identificar que nesses ensaios de Mill, em meio a passagem do politeísmo para o monoteísmo, estaria colocado de forma clara o problema da teodiceia e respectivamente algumas soluções indicadas por Weber em seus tipos puros. De modo semelhante ao que Weber argumentaria, Mill já havia concluído que junto a concepção desse deus uno surge a necessidade de reconhecermos uma metafísica dualista: “a única teoria moral da criação admissível é a seguinte: Deus, por princípio, *não poderia* de uma só vez e num só golpe subjugar os poderes do mal, sejam físicos ou morais; não pode colocar a humanidade em um mundo livre de uma incessante luta contra poderes malignos” (MILL. 1874, pp.38-39); Weber também propunha a existência dessa solução

dualista como derivada da necessidade racional de estabelecer limites ao poder divino, frente à evidente predominância do mal no mundo humano. Ela caracterizaria um momento fundamental na passagem da concepção judaica de Deus para a concepção ética cristã.

Essa mesma dificuldade nos conduziria ainda a concluir o seguinte: “não seria o todo, mas apenas uma parte da natureza ativa da humanidade que apontaria para uma intenção especial de seu criador” assim chegaríamos à conclusão de que o poder e a interferência divina se reduziriam a certos elementos particulares e não corresponderiam ao mundo ou a natureza como um todo: “parece natural supor que essas partes precisam ser aquelas nas quais se manifestam as mãos do criador, ao invés das próprias mãos humanas: desse modo se dá a frequente antítese entre o homem como Deus o fez e o homem como fez a si mesmo” (cf. Mill. 1874, p.44). Essa segunda constatação de Mill tem seu paralelo, como vimos do ponto de vista da evolução estética, na descoberta do homem como criatura e o homem como criador e, ainda que nos chame atenção o fato de que ele passaria a tomar consciência de ser o criador de seu próprio mundo, esse fenômeno, no entanto, não poderia se dar assim de modo tão simples, como se supõe pelo surgimento e universalização dessa consciência de si. Tal como vimos a constatação da autonomia da consciência conduz a ilusão intelectualista que ignora a antinomia dos valores, pois quando toma consciência de ser o próprio homem o formador de seu mundo, o surgimento de tal consciência não o leva inexoravelmente a substituir o ser onipotente divino pelo humano, como poderia pressupor uma leitura idealista simplista, sendo que efetivamente, enquanto fenômeno ético, o que ocorre é a tomada de consciência de um duplo estado (ou de um mundo cindido, em termos hegelianos), isto é, de que o homem seria simultaneamente criatura e criador e que estaria duplamente submetido a duas legalidades, a do céu e a da terra.

Como não é uma causa simples que dá origem a esse fenômeno, também não poderia ser com um simples movimento lógico ou uma simples virada idealista em sua consciência que se faria surgir uma ética secular “verdadeiramente libertadora” (tal como ansiava Nietzsche), mas ao contrário, ela se daria, enquanto fenômeno, segundo um processo contraditório que ainda impera na realidade presente e a despeito de já haver surgido diferentes soluções engenhosas para o problema da teodiceia, pois as soluções teóricas, quanto mais se mostram elaboradas e refinadas, menos relevância possuem, na prática, para o homem comum. O homem em geral tem sua concepção ética muito mais

amarrada ao meio em que vive, seja inserido numa economia racional, ou na dependência mais direta da natureza, do que em dependência de sua formação intelectual.

Nesse trecho de Mill, se seguirmos atentamente o argumento de que o homem em sua ampla maioria se encontraria alheio a vontade de Deus e que unicamente uma pequena parcela representaria, na prática, aqueles que possuem a honra de serem os instrumentos da vontade divina, podemos identificar outro paralelo com a interpretação de Weber, que se resume na ideia de um “aristocratismo religioso da salvação” (*religiöser Heilsaristokratismus*) (cf. Weber. 1922 [GARS I], p.571). Nesse mesmo progresso racional da ética, Weber identificava historicamente o momento em que o poder divino passaria a ser buscado pela ideia de providência, conceito fundamental para Weber, que, também como já vimos, corresponderia “a racionalização consequente da adivinhação mágica” (WEBER. 1922 [WuG], p.317; 2001 MWG I/22-2, p.297)³⁶⁴, ou seja, o substituto que o mundo racionalizado ofereceria para o que antes dependia de rituais mágicos de adivinhação. Tais rituais foram efetivamente fundamentais na tradição judaica como meio de fazer manifesta a vontade divina, tal como verificamos na escolha dos reis dos hebreus segundo essa prática, também entre os gregos antigos havia uma correspondência entre o sorteio aleatório e o destino e na China, até hoje, é parte fundamental das escolhas cotidianas que surpreendentemente conservou-se mesmo após a revolução cultural.

No caso mais típico das religiões racionalizadas, que se opuseram às formas mágicas de rituais, inclusive à adivinhação, a ideia de providência aparece como substituto dessa necessidade de identificar o poder divino interferindo na vida e na sorte das criaturas que o servem e que se colocam como instrumento do seu poder. Essa ideia se mostrava claramente como uma concepção ética mais racional. No entanto, Stuart Mill não deixou de questionar o estado ainda limítrofe da ideia de providência frente aos eventos práticos, expondo do seguinte modo, que se trataria, nesse caso, de uma opinião pessoal: “me aventuraria a assegurar que realmente foi assim, talvez inconscientemente, que a fé de todos os que lançaram segurança e apoio e qualquer tipo digno de confiança chegou a uma superintendência da Providência” (MILL. 1874, p.39). A opinião apresentada por Mill, buscava evidencia que também essa ideia encontraria dificuldades que mostrariam a impossibilidade de concluir algo sobre a vontade divina nos fenômenos práticos. E a metáfora de Mill não poderia ser mais adequada para a presente abordagem,

³⁶⁴ Der »Vorsehungsglaube« ist die konsequente Rationalisierung der magischen Divination.

bem como sua conclusão que parece encaixar-se perfeitamente na leitura que foi apresentada e será retomada adiante: “eu considero” diz Mill, “que existe aí uma radical absurdidade em todas essas tentativas de descobrir, em detalhe, quais seriam os desígnios da Providência” e acrescenta, “pelos “inclinações das quais o homem foi dotado, assim como qualquer outro propósito que observamos na Natureza, eles poderiam ser a expressão, não da vontade divina, mas dos grilhões [*fetters*] que impedem sua livre ação” (cf. Mill. 1874, p.55). As ações humanas se mostrariam quase invariavelmente, em um curso oposto à vontade divina.

Há novamente um paralelo muito marcante com o que Weber designa pela concepção luterana de um *Deus absconditus*, sua opinião, que aparentava um diletantismo em teologia, uma referência equivocada à Agostinho, parece, no entanto, muito próxima das conclusões de Stuart Mill sobre o limite de certas doutrinas cristãs.

Ao tratar do problema da ideia de providência, Stuart Mill citou o afamado poeta inglês, Pope, neste verso que resume de forma simples e perspicaz o problema fundamental que abordamos no quarto capítulo quanto a constatação de Windelband acerca do conflito de dois tipos de legalidade, que entram em disputa e que parecem não permitir qualquer tipo de mediação, a legalidade natural e a moral. Remetendo a esse evidente paradoxo, Mill cita o seguinte trecho dos versos de Pope: “deve a gravitação cessar, quando você está por passar?” (p.28). Esse verso, cujo sentido exato é ainda melhor compreendido se lido na sequência do verso anterior, segundo a versão original: “quando a montanha estremece do alto a desabar / Deve a gravitação cessar, quando você está por passar?”. Pope estava de fato discutindo nos trechos anteriores, a possibilidade de existir tal providência ou mesmo o argumento acerca da bondade divina e constatava que diante dos fatos da vida, do mesmo modo que das leis físicas, os fatos parecem negar qualquer expressão clara, as causas desses fenômenos parecem totalmente indiferentes a tais valores humanos. Toda experiência parece constantemente confirmar que em nada a natureza altera suas leis diante de favorecer os que agem retamente ou punir os perversos e, uma vez que passamos identificar certas leis e regularidades da natureza, torna-se muito difícil compreender qual o papel da vontade divina nesses eventos, nos quais ela nos parece ou ausente, ou indiferente. Stuart Mill notou, tal como concluía o poeta, que o

progressivo reconhecimento dessas leis parece dispensar totalmente a mão e a interferência divina.³⁶⁵

Stuart Mill considera, então, algo muito relevante para a presente leitura, para ele só haveria uma alternativa diante desse mundo dividido entre duas legalidades que parecem nunca se entrecruzar e que não compartilham qualquer correspondência e conclui, tal como lemos nas últimas páginas desse primeiro ensaio, que “a conformidade com a natureza, não possui qualquer conexão com o que é certo ou errado. Ideia que não poderá nunca ser introduzida adequadamente em qualquer discussão ética, exceto, ocasionalmente e parcialmente na questão dos graus de culpabilidade” (MILL. 1874, p.62). Assim concluiu Mill, em confronto direto com o que seria uma possível compreensão do imperativo categórico: “a doutrina de que o homem deve seguir a natureza, ou em outras palavras, deve fazer do curso espontâneo das coisas o modelo de suas ações voluntárias, é igualmente irracional e imoral.” (MILL. 1874, p.64). Só há portanto uma forma de interpretar o imperativo kantiano, pela qual a ideia de uma determinação universal, como lei, só faz sentido enquanto uma abstração, isto é, enquanto radicalmente oposta à lei natural dos fenômenos empíricos.

Verificamos, pela leitura de Weber e Windelband, como Kant indicara a necessidade de separar, de um ponto de vista teórico, a esfera empírica e os valores práticos. No entanto a formulação que ele propunha para um agir moral, parecia requerer uma plena coincidência entre a legalidade moral e natural, ao menos enquanto um sentimento moral, a ser desejado como lei natural, como uma lei universal da razão. Essa leitura parece condizer com o surgimento de uma ética da responsabilidade segundo Windelband, e o fato de ser ela problemática, nos termos teóricos da separação entre a esfera prática valorativa e a causalidade empírica dos fenômenos, não é um fato acidental. Tal separação se predispõe segundo a contraposição antinômica kantiana, assim, uma vez que reproduz o conflito dessas duas formas de legalidade inconciliáveis, a das leis da natureza e a outra segundo valorações exteriores a essas leis, as quais quebrariam a cadeia causal, inserindo inadvertidamente causas exteriores, dificilmente fugiríamos de tais dilemas.

Para Stuart Mill, buscar nas leis da natureza um modelo para as leis morais, seria uma tarefa absurda, ela seria ao mesmo tempo irracional e imoral. Perverteria tanto o

³⁶⁵ O idealismo de Berkeley apresentava soluções muito interessantes para essas opiniões contrárias ao poder e a interferência divina, ele de fato parece ter sido um Swammerdam mais tardio e certamente muito mais sofisticado de um ponto de vista intelectual.

valor de verdade como os valores éticos. As leis naturais não forneceriam nada em favor da moralidade. Ao contrário, elas criam dificuldades constantes; de fato, também Kant a certa altura viria a constatar como as duas, na prática, são plenamente separáveis, a ponto de poder supor um progresso racional, o surgimento de um Estado legal, mesmo em “um povo de demônios”, isto é, em uma realidade hipotética não só alheia mas rigorosamente contrária ao agir moral, tal pressuposto hipotético deixaria aberta a possibilidade de um desenvolvimento racional do conhecimento, como fenômeno, a princípio, alheio e totalmente independente de valores morais, reafirmando a separação da esfera valorativa e da empírica que Weber atentamente identificou nos pressupostos de Kant.

Historicamente, embora estejamos muito mais próximos desse povo de demônios do que de seres angelicais, esse progresso nunca se deu alheio aos valores próprios de cada época e ainda que nos pareça ser diminuta, essa influência dos valores morais foi o que possibilitou as características exatas e a peculiaridade da evolução econômica no ocidente e por isso possuíam grande relevância para Max Weber.

Para compreendermos a evolução ética dos valores e seu respectivo conflito, faz-se necessário retroceder para o momento que antecedeu, historicamente, o surgimento de tal antítese, ou conflito de valores. A chave da questão está em tentar determinarmos o que havia de distintivo antes do reconhecimento das leis naturais, tais princípios não serviriam senão para indicar os elementos internos que produziram esse progresso moral. Assim como já partimos da unidade entre o fenômeno artístico e o religioso, em vista de constatar o surgimento de sua antítese, devemos igualmente proceder frente a semelhante conflito também identificado por Weber, o momento que precede a separação rígida entre a esfera religiosa e a intelectual. Desse modo se poderá verificar qual momento e quais condições antecederam o conflito entre os valores éticos e intelectuais, isto é, o momento de desconhecimento das leis naturais, quando o mundo era regido por forças ocultas ao conhecimento humano e em que a vida religiosa estava totalmente orientada para uma visão politeísta do mundo.

A princípio, a importância desse argumento que Stuart Mill identificava no terceiro ensaio, parece voltar-se para a época em que os homens estavam desprovidos do conhecimento científico e, desse modo, muito receptivos de toda explicação fetichista, tratava-se da constatação de Mill que Max Weber corretamente interpretou e expôs: “o velho e sóbrio empirista, John Stuart Mill, já disse que puramente com base na experiência ninguém poderia chegar à existência de um Deus, – ao menos, para mim, a

um Deus de bondade – mas sim ao politeísmo”. (WEBER. 1921 [GPS], p.63)³⁶⁶. Nesse último ensaio, em evidente polêmica com Descartes, é possível identificar que realmente Mill partiu desse interessante pressuposto, que Weber afirma ser produto da mente bastante sóbria de um empirista, isto é, de alguém que soube analisar fatos históricos pela frieza própria de um cientista e voltado cuidadosamente para dados empíricos. Se nos voltarmos agora para o último ensaio de Mill para identificar essa leitura de Weber, logo nas primeiras frases desse ensaio, lê-se essa exata constatação a que Weber se referiu:

Embora eu tenha definido o problema da teologia natural como sendo aquele acerca da existência de Deus, ou de um Deus, ao invés de Deuses, existe a mais ampla evidência histórica de que a crença em Deuses é imensuravelmente mais natural para a mente humana do que a crença em um autor e dominador da natureza; e que essa crença mais elevada é, comparada com a anterior, um produto artificial, requerendo (exceto quando se lhe imprimem por uma educação inicial) um considerável acúmulo de cultura intelectual antes que possa ser alcançada. (MILL. 1874, p.130)

Diferente do trecho com que iniciamos este tópico, no qual Max Weber não mencionava diretamente tal leitura de Stuart Mill, ele reconhecia, em outros textos, que sua compreensão do politeísmo era inspirada nas ideias do filósofo inglês, indicando tal origem teórica explicitamente em três textos para ser exato. Sem dúvida parece bastante fácil identificar a leitura que Weber fez de Stuart Mill, embora ela já tenha sido alvo de polêmicas, como sugerem alguns comentários de E. Fleischmann, bem como outros intérpretes não satisfeitos com a referência exata dessa ideia. Para eles a discussão de Mill parecia muito distante e incompatível com as considerações de Weber. No entanto, se observamos o comentário de Weber que há pouco indicamos, isto é, se nos atentarmos mais especificamente a essa referência no texto *Entre duas leis*, ao invés de nos atermos às referências mais lacônicas em *O sentido da Wertfreiheit* ou na *Ciência como profissão*, como se fez na ampla maioria dos casos, verificamos com exatidão como Weber se referia, especificamente, ao ponto de partida da discussão do terceiro ensaio (*Teísmo*), no qual Stuart Mill expunha de modo perfeitamente claro a evidência de uma propensão natural da mente humana a dar um sentido ao mundo, pressupondo a existência não de um, mas de vários deuses, espíritos, etc., bem como a constatação de que o monoteísmo, que é a tendência contrária a essa disposição natural, só poderia haver surgido, junto ao avanço do conhecimento intelectual e científico, segundo um sentido exato, o da

³⁶⁶ *Der alte nüchterne Empiriker John Stuart Mill hat gesagt: rein vom Boden der Erfahrung aus gelange man nicht zu einem Gott - mir scheint: am wenigsten zu einem Gott der Güte -, sondern zum Polytheismus.*

compreensão e do domínio racional da natureza. Assim, verificamos que a ideia de um Deus uno, criador que governa o mundo e o que nele há, seria um conhecimento não natural, mas artificial, um produto de um mundo no qual já não haveria mais lugar para a explicação supersticiosa e politeísta do cosmos, mas que de outro modo ou em outras circunstâncias dificilmente teria surgido.

Os primeiros intérpretes dessa questão parecem não ter dado a devida atenção a esse texto, que de fato apresenta de forma mais clara certas ideias análogas às de Stuart Mill. Na verdade, nos primeiros intérpretes que mais difundiram os argumentos de Weber, o ponto de partida dessa discussão sempre se deu muito preso ao texto *A ciência como profissão* e por essa leitura a batizaram de “politeísmo de valores”, não reconhecendo nas variações “politeísmo absoluto” e especialmente nesse texto que coloca o politeísmo como antagonista da concepção de um Deus *bondoso*, isto é, o politeísmo como correspondente à imagem de mundo que antecede a necessidade da teodiceia, como sendo o campo mais próprio dessa discussão, e que se relaciona diretamente com esses escritos de Stuart Mill e em coerência com as polêmicas de Weber com Troeltsch, tal como se buscou evidenciar no início desse capítulo e ao comentarmos o trecho de Weber sobre *O problema da teodiceia*. Se identificamos a influência de Mill junto ao problema da teodiceia podemos compreender os aspectos históricos em questão e identificar um paralelo entre a época pré-científica, o esclarecimento e a época em que já se mostram evidentes os limites científicos.

Paralelamente, se prosseguimos a leitura inicial desse ensaio de Mill, encontramos ainda outra expressão que Weber empregava com muita frequência ao abordar essa tendência natural das mentes humanas, segundo Mill: “por um longo período de tempo, esta suposição parecia forçada e não-natural, a de que a diversidade nas operações da natureza que vemos, poderiam todas ser obra de uma única vontade”, indicando que a percepção imediata dos diversos fenômenos tenderia muito facilmente para verificar causas desconexas e contraditórias e que tornariam a suposição de que esses fenômenos seguem uma só vontade e um só sentido, uma ideia bastante difícil e facilmente contradita. A fim de verificar como essa constatação de Mill se encaixa exatamente com a caracterização que Weber fazia do camponês e dos homens antigos (como no exemplo de Abraão) em contraste com o homem de formação cultural, devemos nos atentar ao seguinte trecho desse ensaio de Mill e confirmar não só o paralelo dessa concepção, mas também um conceito bastante específico podem ser identificados na seguinte afirmativa: “para a mente inculta, e para todas as mentes de épocas pré-científicas, os fenômenos da

natureza parecem ser o resultado de forças, que são como um todo, heterogêneas [*heterogeneous*], cada qual tomando um curso independente das demais” (cf. Mill. 1874, p.130). Notemos que Mill não só colocava lado a lado a mente inculta (que poderia ainda hoje ser encontrada) e uma época pré-científica, mas as unifica por que ambas estariam voltadas para a constatação de uma metafísica caótica ou melhor, heterogênea, inapta a aceitar a ideia de um plano divino e aberta para toda sorte de explicação fetichista em consequência dessas forças “heterogêneas”.

Logo, o que a princípio pareceria um ecletismo absurdo de ideias, Kant, Tolstói e Stuart Mill, encontra, nesse tema específico, algo uníssono. Podemos confirmar que Mill já empregava exatamente a mesma expressão que Weber inúmeras vezes achou conveniente empregar para expor esse estado atual em que se verifica, nos valores, não mais uma unidade, não algo homogêneo e bem definido, mas sim uma heterogeneidade e frente a ela “a tendência natural” que seria “supor existir tantas vontades independentes, quanto forças distinguíveis de importância suficiente e interesse que já tenham sido notadas e nomeadas.” E além disso, verificamos que Mill explica que “por si só”, isto é, separado de qualquer outro evento exterior que viria a acompanhar historicamente as transformações éticas, “não há tendência alguma para que o politeísmo, como tal, transforme-se a si mesmo espontaneamente em monoteísmo” (idem), reforçando o fato de ser esta a disposição natural da mente humana e que qualquer coisa que a transforme deverá partir necessariamente de algo exterior a ela e logo, ser artificial. Não poderia haver uma ideia inata de um deus³⁶⁷, diante do fato empírico de que a crença em diversos deuses é muito mais marcante.

Por outro lado, se nos perguntamos sobre as causas exteriores que de fato conduziram a humanidade a abandonar “a concepção politeísta de mundo” rumo à formulação ética do monoteísmo, não é nada difícil observar qual seria a hipótese mais plausível para esse fenômeno ou, nas palavras de Mill, “a maneira especial na qual o

³⁶⁷ Assim, quando Weber acrescenta por sua parte a expressão “ao menos a um Deus bondoso” à afirmação que ele atribuía a Mill, estava ainda se posicionando em confronto direto com o argumento de Descartes, sendo que para ele, além de ser inata a ideia de *um* Deus, esse deveria ser especificamente um Deus *bondoso*, pois outra conclusão seria para ele algo muito inusitado e uma ideia “muito excêntrica”, como é o caso do deus enganador ou do gênio maligno. Para Weber não há nada de inusitado em pressupor um Deus vingativo, pronto a irar-se, sendo que tal concepção possui um considerável papel histórico em épocas antigas, inclusive em meios não alheios à sabedoria e ao intelectualismo. Karl Jaspers, remetendo-se provavelmente a esse trecho, interpretou que Weber partilharia, pessoalmente, uma crença menos voltada ao Deus cristão e mais próxima ao Deus judaico e que ele considerava essa ideia de um Deus vingativo, pronto a irar-se a mais coerente. Essa interpretação de Jaspers não deve ser lida sem o cuidado de colocar sob suspeita, sendo que Weber, nesse trecho, provavelmente se referia às imagens históricas dos deuses.

conhecimento científico operou para instaurar o monoteísmo no lugar do politeísmo mais natural, não é de modo algum misteriosa” (cf. Mill. 1874, pp.131-132). A descoberta das leis naturais entra em confronto direto com toda explicação sobrenatural do politeísmo e tende a uma única alternativa:

A razão, então, do porquê do Monoteísmo vir a ser aceito em abstrato como o representante do teísmo, não é em grande medida porque ele seria o Teísmo mais aprimorado dentre todas as porções da raça humana, sendo muito mais porque esse é o único Teísmo que poderia alegar por si mesmo algum fundamento em solo científico. Qualquer outra teoria acerca do governo do universo por seres sobrenaturais seria inconsistente tanto para ser levada adiante através de uma série contínua de antecedentes naturais, de acordo com leis fixas, ou com a interdependência de cada uma dessas séries sobre todo o resto, que são os dois resultados mais gerais da ciência. (MILL. 1874, p133)

É possível verificar agora a maneira bastante específica, como Weber interpretou essas considerações. Weber se refere ao politeísmo em diferentes textos, não somente nestes três em que faz referência direta a Stuart Mill, tal como já verificamos. Em geral quando Weber se refere ao politeísmo nesses trechos que foram publicados em *Economia e sociedade*, bem como nos *Ensaio reunidos de sociologia da religião*, verifica-se a tendência natural da mente humana para essa disposição politeísta, sendo possível verificar que ela tenderia a retornar constantemente a essa disposição. Isso poderia parecer surpreendente para quem buscasse compreender tal esclarecimento científico como um processo desimpedido e linear e Weber certamente não o compreendia assim.

Veremos no seguinte trecho de Weber como ele não estaria simplesmente reproduzindo a tese de Mill, mas indo muito além dela, identificando um permanente conflito sendo instaurado pelo domínio técnico da natureza e o conhecimento científico, em constante tensão com o pressuposto de um além ou da existência do inexplicável. Se resgatarmos os elementos que já foram anteriormente identificados, em especial, o problema da autonomia da ciência e o paralelo entre Lutero e Kant, podemos compreender porque, na época mais atual, ocorreria um tal retorno à disposição politeísta, não mais voltada para a existência de deuses, mas para os valores culturais.

Na introdução da *Ética econômica das religiões mundiais*, Weber indica quais seriam os aspectos históricos desse processo; tratava-se da busca por uma compreensão geral desse fenômeno histórico, diferente do que ocorre na *Ciência como profissão* ou no *Sentido da Wertfreiheit das ciências sociológicas e econômicas*, sendo que nesses últimos escritos verifica-se apenas o diagnóstico atual desse fenômeno e não seus antecedentes

históricos. Para compreendermos suas causas históricas gerais se faz necessário identificar a tese de Stuart Mill implícita nas seguintes prerrogativas de Weber:

As possibilidades vão de fato muito além. Constantemente inserindo-se por detrás de uma tomada de posição sobre algo daquilo que seria especificamente ‘sem sentido’ no mundo real, vindo a presumir também a exigência de que a estrutura do mundo em seu conjunto [*Gesamtheit*] seria um ‘cosmos’ que por si mesmo, viria ou deveria possuir pleno sentido. [...] Os rumos e resultados dessa necessidade metafísica, como também o peso de seus efeitos são muito diferentes. Mas ao fim resta-lhe algo propriamente geral para declarar sobre tudo isso. [...] As formas modernas tanto teóricas como práticas da racionalização intelectual da imagem do mundo dotadas de finalidade, bem como a orientação da vida, sofreram uma consequência universal: a de que a religião, segundo sua respectiva forma de progressiva racionalização, – do ponto de vista em que se viu conformada aos moldes da imagem de mundo intelectual – acabou assim, por sua parte, sendo repelida para o irracional. Isso deu-se segundo motivos distintos. (WEBER. 1922 [GARS I], p.252)³⁶⁸.

O teor desse trecho encontra-se em pleno acordo com o comentário de Weber frente à crítica de Lujo Brentano (1916) à *Ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*, em sua resposta a essa crítica, ele explicava que seria um equívoco considerar ingenuamente que os aspectos éticos de origem religiosa seriam, simplesmente por serem religiosos, irracionais. Na realidade, sempre imperou o contrário, uma vez que se identificou um mundo sem sentido, tal como já foi abordado nos capítulos dois e três, a religião passou a assumir esse papel de buscar reestabelecer um sentido, o qual sempre tenderia mais marcadamente para uma representação racional, uma vez que as condições para tal exigência partiam do mesmo progressivo desenvolvimento intelectual e racional. Além disso, o que Weber nesse trecho denominara “necessidades metafísicas” (*metaphysischen Bedürfnisses*) deve ser entendido, no sentido diretamente vinculado à expressão que foi empregada anteriormente, “necessidade religiosa”, como uma necessidade que se afirma junto ao desenvolvimento intelectual racional, como exigência de um sentido para o mundo em transformação; trata-se de um desenvolvimento racional

³⁶⁸ *Der Möglichkeiten gab es noch weit mehr. Stets steckte dahinter eine Stellungnahme zu etwas, was an der realen Welt als spezifisch »sinnlos« empfunden wurde und also die Forderung: daß das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller »Kosmos« sei oder: werden könne und solle. [...] Wege und Ergebnisse dieses metaphysischen Bedürfnisses und auch das Maß seiner Wirksamkeit waren dabei sehr verschieden. Immerhin läßt sich einiges Allgemeine darüber sagen. [...] Die moderne Form der zugleich theoretischen und praktischen intellektuellen und zweckhaften Durchrationalisierung des Weltbildes und der Lebensführung hat die allgemeine Folge gehabt: daß die Religion, je weiter diese besondere Art von Rationalisierung fortschritt, desto mehr ihrerseits in das - vom Standpunkt einer intellektuellen Formung des Weltbildes aus gesehen: - Irrationale geschoben wurde. Aus mehrfachen Gründen. religiösen Rationalismus, wurde durchaus von Intellektuellenschichten.*

da religião e só posteriormente essas explicações metafísicas racionais acabaram sendo excluídas do domínio racional, quando a ciência passa a pressupor sua autonomia e entra em conflito com a metafísica pré-existente³⁶⁹. Antes de se verificar a necessidade da separação entre os valores de verdade e os valores éticos, não havia nada mais racional que estabelecer um sentido religioso para as incoerências da vida.

Pela leitura de Mill, acabamos de verificar que o conhecimento das leis naturais e o posterior esclarecimento científico se apresentam segundo um confronto direto com a mentalidade politeísta, forma elementar da mentalidade religiosa mais natural, que explica, em vista desse fato, como essa tendência, nada natural para o monoteísmo, veio a se tornar predominante, pois seria “o único Teísmo que poderia alegar por si mesmo algum fundamento em solo científico”, isto é, a única concepção supra-mundana que continua sendo válida, uma vez que as causas e regularidades dos fenômenos mais variados se mostraram completamente separados do poder e da influência dos deuses, espíritos, anjos, demônios etc.

Assim, se verificarmos como Weber seguiu a leitura de Mill, reconhecendo que unicamente o monoteísmo possuiria a vantagem frente ao politeísmo, por ser esta a única concepção que poderia adequar-se dentro de uma realidade, em termos weberianos, desencantada e racionalizada, surgiria também o seguinte problema, o qual também Mill fez notar: com o progresso e o surgimento mais autônomo do conhecimento científico, não nos parece totalmente claro qual papel restaria para essa concepção de deus, diante de um mundo que se reduz em tudo às regularidades científicas e leis físicas impessoais que se relacionam de forma sistemática e se estendem à totalidade dos fenômenos. Segundo Weber, à medida que os domínios científicos se expandem, a religião acaba sendo “repelida” ou mesmo “empurrada” (*geschoben*) para o domínio do “irracional”. Embora não seja essa sua origem histórica, nem mesmo seu propósito, esse acaba sendo o lugar que lhe resta dentro de um mundo moderno, no qual se travou tal conflito de valorações opostas e que foram progressivamente alienadas de suas origens. Quando Weber explicava esse fenômeno em que a intelectualização e racionalização repelem a religião para o domínio irracional, ele estava também confirmando que sua trajetória histórica deve ser entendida tal como Mill compreendia, pela passagem do politeísmo

³⁶⁹ Podemos identificar esse movimento com a alta idade média e com o fim do pensamento medieval, embora Weber não dê continuidade a essa interpretação que foi desenvolvida simultaneamente por Troeltsch e Dilthey, tal como se indicou no capítulo anterior, ela pressupõe, no entanto, esse acontecimento, tanto na história dos dogmas como na história da filosofia medieval.

para o monoteísmo no sentido específico dado pelo filósofo, reconhecendo que essa passagem não se deu segundo causas internas, não por uma necessidade lógica própria do politeísmo, mas segundo fenômenos históricos paralelos que pertencem especificamente ao campo intelectual e científico, os quais inicialmente favoreceram o monoteísmo e, posteriormente, o excluíram e o confinaram fora de seus domínios intelectuais. Assim, mais adiante, quando Weber explica como se deu esse processo em que a religião foi literalmente expurgada para o campo irracional, verificamos os elementos centrais do argumento de Stuart Mill sendo utilizados por Weber:

Na racionalização do real [*Wirklichen*], a repulsão [*Einschläge*] para o irracional foi o reduto no qual as incríveis e inexprimíveis necessidades do intelectualismo se viram compelidas a achar respaldo, uma vez que o mundo parecia cada vez mais despido delas. A unidade da imagem do mundo primitivo, no qual tudo era concretamente magia, mostrou-se então em tendência para a cisão [*Spaltung*]; de um lado o conhecimento racional e o domínio racional da natureza; e de outro lado, a vivência mística, cujo conteúdo indizível mostrou-se como o único além possível diante do mecanismo de um mundo destituído de deuses ³⁷⁰ [*entgotteten*]. (WEBER. 1922 [GARS I], pp.253-54)³⁷¹

Assim, Weber apresenta os termos causais gerais, os principais fatores que conduziram a religiosidade e suas formas éticas de conduta a serem repelidas e confinadas no reduto da irracionalidade. Como vimos no capítulo anterior, Schleiermacher tornara esse fenômeno evidente e consciente; também Hegel buscou tornar esse fato consciente, opondo-se a essa tendência teológica de buscar uma fundamentação irracionalista romântica. Nesse trecho, Weber parece empregar pela expressão de um mundo sendo esvaziado de divindades e dominado por forças impessoais, pelo resultado da redução mecânica da imagem do mundo, os aspectos gerais da formulação de Mill. Mas o resultado dessa progressiva intelectualização nos remete a uma ideia muito mais próxima, não de Mill, mas de Hegel, vemos Weber chegar então à constatação de um mundo cindido e fragmentado. Hegel apresentava o conceito de mundo cindido, exatamente segundo a oposição entre “além e aquém” e, assim como Weber, ele também já havia identificado esse processo de cisão como recorrente e verificável desde o passado mais

³⁷⁰ Essa expressão, “*entgotteten*” é uma evidente variação de “*Entzauberung*” e poderia ser traduzida para algo como ateificado, ou desdivinizado, mas cabe evitar neologismos desse tipo.

³⁷¹ *Die irrationalen Einschläge in die Rationalisierung des Wirklichen waren ferner die Stätten, in welche das schwer unterdrückbare Bedürfnis des Intellektualismus nach dem Besitz überwirklicher Werte zurückzuziehen sich gezwungen sah, je mehr ihm die Welt von ihnen entkleidet erschien. Die Einheitlichkeit des primitiven Weltbildes, in welchem alles konkrete Magie war, zeigte dann die Tendenz zur Spaltung in ein rationales Erkennen und eine rationale Beherrschung der Natur einerseits, und andererseits »mystische« Erlebnisse, deren unaussagbare Inhalte als einziges neben dem entgotteten Mechanismus der Welt noch mögliches Jenseits.*

remoto da humanidade, no qual já preexistia tal conflito de duas legalidades como oposição entre lei humana e lei divina, desde a era patriarcal. Weber colocava exatamente esses dois lados hegelianos da cisão: “de um lado o conhecimento racional e o domínio racional da natureza e, de outro lado, a vivência mística, cujo conteúdo indizível mostrou-se como o único além possível”, foi, entre outros elementos, em vista desse fato que se achou bastante conveniente apresentar na introdução, o problema do mundo invertido como ponto de partida que possuiria uma expressão tanto na legalidade científica como na legalidade ética, bem como seus pressupostos na filosofia de Kant, os quais Weber certamente herdou.

Assim Weber prossegue sua explicação desse processo de cisão e fragmentação dos valores:

Com esse racionalismo progressivamente intelectualizado da imagem do mundo, ocorre um fenômeno que de certa forma entra em ação sempre e em todo caso em que os homens tomam para si o mundo como um cosmos dominado por regras impessoais. A mais marcante naturalização é patente das religiões e éticas religiosas em que é particularmente forte o pensamento puro uma vez que esse mundo e seu ‘sentido’ são abandonados, passando a serem cativos e determinados por certas camadas intelectuais. (WEBER. 1922 [GARS I], p.254)³⁷²

A racionalização ética-religiosa que foi fundamental para o surgimento do capitalismo, toma, no entanto, outro rumo junto ao progressivo domínio técnico e a redução mecânica do mundo a fenômenos impessoais, uma vez desfeita a unidade ética original. As condições econômicas requerem sua própria ética racional, uma ética a serviço das condições e necessidades materiais, de seus próprios fins e logo de seus próprios valores absolutos. O que fica então evidente é o fato de que mundo perdeu seu sentido no além, “uma vez que esse mundo e seu ‘sentido’ são abandonados, passando a serem cativos e determinados por certas camadas intelectuais”, às quais, podemos acrescentar as palavras de Tolstói, camadas essas que não mais podem nos responder as questões fundamentais da humanidade. O próprio Kant, havendo retirado da ciência essa obrigação de nos responder às questões mais fundamentais, achou-se prontamente disposto a dirigir essas questões para outros campos, logo as questões: “como devo agir?”

³⁷² *Diese mit fortschreitendem intellektualistischem Rationalismus sich in irgend einer Form einstellende Erscheinung trat irgendwie überall da auf, wo Menschen die Rationalisierung des Weltbildes als eines von unpersönlichen Regeln beherrschten Kosmos unternahmen. Am stärksten aber naturgemäß in solchen Religionen und religiösen Ethiken, welche besonders stark durch vornehme, der rein denkenden Erfassung der Welt und ihres »Sinnes« hingeebene Intellektuellenschichten bestimmt wurden.*

e “o que devo esperar?” passaram a exigir uma fundamentação metafísica nova anunciada em seus *Prolegômenos* e permanecem na espera.

Ainda que seja claro para o meio intelectual mais recente e ainda que a reflexão filosófica se mostre plenamente consciente desse fenômeno, como vimos anteriormente, esse processo de intelectualização passa longe da vida do homem comum e de suas necessidades práticas. De modo diferente da interpretação mais típica das ciências do espírito de sua época, em especial das chamadas visões de mundo, Weber não ignorava esse fato e embora sua constatação sobre as necessidades metafísicas nos pareçam, em vários aspectos, semelhantes ao modo como Nietzsche apresentava a necessidade artística do homem comum, como uma necessidade de segunda linha, inferior, facilmente sanada, verificamos que, também do ponto de vista religioso, ocorreria o mesmo e que o próprio Nietzsche seria tão “filisteu” como aqueles que ele acusa de sê-lo³⁷³. Nietzsche considerava essas transformações de forma muito geral e ainda muito indiferente aos eventos históricos reais que a produziram, embora a leitura de Weber se aproxime de certo teor das considerações de Nietzsche, ele nunca poupou as devidas ressalvas para diferenciar sua interpretação das teorias nietzschianas, sobretudo quanto à teoria do ressentimento, tal como vimos no capítulo anterior.

Em oposição à grande parte das abordagens desse fenômeno, sempre muito esquemáticas e generalizantes, típica das ciências do espírito daquela época, Max Weber reconhecia que a forma de consciência moderna que mais entrou em conflito com a possibilidade de uma vida religiosa, no caso da maioria, no caso do homem comum, não se prendia muito ao impacto das novas descobertas científicas, mas sim às eternas injustiças do mundo que os cerca e os aflige direta e constantemente. Como veremos Weber sempre buscou indicar na sua interpretação os elementos específicos, valores e ideais, não segundo sua expressão *aparentemente* universal, que se encontra seguindo sua legalidade própria, autônoma, mas o fazia segundo o seu *hic et nunc* histórico, indicando o outro lado daquilo que aparentemente se apresentava como fato, como universal, mesmo no campo científico e econômico, nesses campos em que nos tornamos sobremodo cegos ou dogmáticos. Os fenômenos não se davam segundo as leis universais dos valores de tais campos e, se existe algo de universal que podemos concluir sobre esses

³⁷³ Após analisar as notas de Weber no livro de Simmel *Schopenhauer e Nietzsche*, encontrou-se um comentário interessante no qual Weber afirma que Nietzsche seria, ele próprio, um filisteu (cf. Schluchter 1996, p.282) e não é difícil imaginar porque Weber tirou essa conclusão se aplicarmos os parâmetros de sua consideração estética na sua convicção ética.

fenômenos, isso é, algo que se fundamenta, não em valores ou soluções definitivas, dadas previamente, mas segundo as necessidades últimas, os problemas que atingem e sempre atingiram a humanidade, esses, sim, possuem um aspecto universal, embora, como problema, não possuam autonomia para apontar necessariamente para uma solução específica.

Para o homem comum, e isso desde a antiguidade, essa necessidade metafísica, o problema fundamental de sua vida, permanece quase inalterado, não é de modo algum novo. Pelo modo como eles já estavam escritos no livro de Eclesiastes e no de Provérbios, ou outros livros da sabedoria dos antigos, verifica-se que valem para hoje do mesmo modo que valiam “de baixo do sol” da época em que foram escritos. Os problemas mais fundamentais por eles abordados se dão segundo fatos que quase não se alteram, como o teor universal do problema da teodiceia, semelhantes questões pertencem a diferentes épocas lugares e camadas. Passo a passo, pode-se ainda verificar que aquelas dificuldades antigas, ao contrário de desaparecerem, tornaram-se sobremodo mais radicais a ponto de atingir, não só um estado de consciência, mas uma certeza (do ponto de vista racional moderno) quanto à impossibilidade de responder a esses problemas tão antigos. Essa sim é uma característica tipicamente moderna frente a um problema, de fato, universal.

O fenômeno da intelectualização e racionalização produziram um efeito do qual dificilmente alguém estaria alheio, o mundo cindido. A moderna imagem de mundo mecanicamente reduzida a forças impessoais produziu consequências nas vidas práticas, mesmo em meio aos que ignoram tal fenômeno. As únicas camadas que estariam relativamente alheias a esse processo, seriam aquelas que se isolam completamente da vida e da cultura moderna, não tendo contato sequer com as formas e produtos mais medíocres da cultura, dos valores culturais mais supérfluos e de fato, os mais amplamente difundidos; só assim poderia haver ainda algum desses camponeses típicos, sendo ele efetivamente desvinculado desses valores civilizatórios, que os ignorando ou mesmo indiferente a eles, conservaria ainda aquela antiga orientação mágica para sua existência, vivendo em um mundo semelhante ao dos antigos, distante de tal cisão e incapaz de notá-la. Esse tipo, cada vez mais raro, viveria ainda segundo a velha “unidade da imagem do mundo primitivo, no qual tudo era concretamente magia”, muitos traços marcantes de superstição apontam sem dúvida para uma ainda existente predominância mágica nesses meios, embora esse caso típico se mostre cada vez mais raro e condenado a extinguir-se. Em todo o caso, a tendência mais marcante, que é produzida pela racionalização, amplia cada vez mais seus efeitos à medida que os valores culturais passam a atingir diferentes

camadas, assim o mundo cindido passa a expressar-se independente das condições socioeconômicas e tende, como veremos ao final, a tornar-se onipresente junto as necessidades materiais de primeira ordem.

Desse modo, podemos notar como Weber, tanto no texto *Entre duas leis* como nesse trecho introdutório da *Ética econômica das religiões mundiais*, colocava a ideia de uma propensão natural para o politeísmo, inspirada em Stuart Mill, *aparentemente* como um “ponto de partida”, ou melhor como o momento de unidade que antecederia a forma antinômica dos valores intelectuais e religiosos, o mundo cindido moderno, pois já ficou claro que não poderia haver a rigor “um ponto de partida causal”, tão somente o momento de unidade³⁷⁴ anterior, no qual se encontram as causas para a compreensão da progressiva intelectualização e da diferenciação.

O que dificulta a busca por identificar os argumentos dos ensaios de Stuart Mill nas conclusões de Weber, deve-se em muito ao fato de que suas conclusões tomaram um rumo surpreendente tanto em *O sentido ‘livre de valores’ das ciências sociológicas e econômicas* como, especialmente, em *A ciência como profissão*. O próprio progresso técnico e o desenvolvimento da ciência já mostravam indícios desfavoráveis quanto ao seu futuro, coisa que o velho e sóbrio empirista não poderia supor. Seria necessário ir além da constatação de que as leis da natureza mostravam-se incompatíveis com as leis morais e tal como ocorrera nas questões levantadas por Tolstói sobre a ciência moderna e sua autonomia, reconhecer que apontavam para um estado em que os valores assumiriam formas absolutamente antagônicas e inconciliáveis e em que a ciência não seria capaz e de fato nem desejaria resolver tais conflitos. Foi por meio desse diagnóstico que Weber chegou à conclusão de que “qualquer consideração empírica desse estado de coisas deverá, como o velho Mill já destacou, reconhecer o politeísmo absoluto como a única metafísica apropriada”, no entanto, surpreendentemente, Weber não estava abordando a imagem de mundo antiga, em que tudo era regido por causas mágicas, ao contrário, se referia ao estado atual.

³⁷⁴ Nietzsche e, mais recentemente, a leitura de Foucault acham essa suposição de uma unidade na origem uma grande falácia, claro que não poderiam concordar com tal interpretação uma vez que rejeitam a interpretação dialética mais tipicamente hegeliana. Ora, se buscarem levar a rigor essa crítica “anti-idealista” da história deverão então, ao negar o fato de um conflito de valores haver surgido em algum momento: ou supor que as antinomias são eternas, mesmo historicamente, ou negar o conflito real e atual de tais valores. Ambas as alternativas parecem pouco plausíveis e um verdadeiro desafio para qualquer teoria da vontade de poder ou microfísica política que igualmente dependeriam de um momento de unidade isto é, de um estado anterior à disposição atual em que as forças já se mostram evidentemente divididas, tal como se mostram no estado presente.

Assim, acrescentava Weber que caso uma “consideração não empírica”, isto é “uma genuína filosofia dos valores” tentasse determinar, por meio das vantagens teóricas e críticas de uma abordagem filosófica, esse estado atual dos valores ela “não hesitaria em reconhecer que um esquema conceitual dos ‘valores’ ainda que seja o mais bem ordenado, não poderia chegar ao ponto de distinção permanente dos fatos.”³⁷⁵ Ela fracassaria na tarefa de ordenar ou mesmo de apresentar uma orientação ideal para esse estado atual. Isso porque, explicava Weber, qualquer suposição de uma abordagem relativista que busque abordar de forma esquemática e conclusiva a disposição desses valores, falharia ao tentar equipará-los ou mesmo hierarquizá-los segundo pressupostos relativistas, qualquer conclusão seria falsa ou ingênua pois “em todo caso ocorre, em última análise, o fato de que, vez após vez, não poderia haver qualquer alternativa senão essa insuperável luta mortal qual entre ‘Deus’ e o ‘diabo’ . Entre esses não há qualquer relativização ou acordo”³⁷⁶ (cf. Weber, 1922 [GAWL], pp.469-470). Segundo Weber, considerar a possibilidade de um relativismo ou de uma negociação, um mínimo entendimento mútuo, seria em todo caso uma conclusão absurda e com muita frequência uma ilusão, mesmo de um ponto de vista intelectual e teórico, caso se queira fundamentar por pressupostos de uma filosofia relativista dos valores³⁷⁷ (solução que parece permear hoje as ciências humanas em geral), todo resultado incorreria no erro fundamental de não reconhecer os limites essenciais ao meio em que estão atuando, meios que, para Weber, não permitem relativizações.

Prossegue Weber, “certamente, o mal-entendido mais grosseiro desse propósito [...] está contido na interpretação desse posicionamento como ‘relativismo’.” (WEBER 1922 [GAWL], p.470)³⁷⁸, a ilusão muito frequente de que os valores antagônicos poderiam existir ou serem compreendidos separadamente e isoladamente, quando na realidade possuem uma existência dependente de seu antagonista ou dos valores que o antecedem, como no caso dos polos positivo e negativo, isto é, da oposição no mundo invertido. Todo processo real de inversão, mesmo em valores que se constituem como um

³⁷⁵ *Nicht verkennen dürfen, daß ein noch so wohlgeordnetes Begriffsschema der »Werte« gerade dem entscheidendsten Punkt des Tatbestandes nicht gerecht würde.*

³⁷⁶ *Es handelt sich nämlich zwischen den Werten letztlich überall und immer wieder nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen »Gott« und »Teufel«. Zwischen diesen gibt es keine Relativierungen und Kompromisse.*

³⁷⁷ Naturalmente os relativistas acreditam não estarem predispondo de qualquer teoria dos valores, o que é o mesmo que ignorar esses problemas.

³⁷⁸ *Wohl das größlichste Mißverständnis, [...] enthält daher die Deutung dieses Standpunkts als »Relativismus«*

cosmos independente, deve partir necessariamente de um estado anterior para contrapor-se e afirmar-se como tal, um relativismo iria desfazer esse estado essencial à inversão.

Ao verificarmos quais foram os passos que Weber deu para chegar a essas conclusões, identificamos os temas que já abordamos ao longo dos capítulos dois, três e quatro. Em todos esses escritos nos quais Weber aborda o politeísmo, vemos reunidos os elementos destacados no pensamento de Tolstói, Kant e Mill: o diagnóstico de Tolstói sobre a ciência, o problema das valorações e a sua respectiva necessidade como interpretação, a falsa suposição da existência de um formalismo na razão prática de Kant, os dois tipos de legalidade; tudo isso prepararia o terreno para compreendermos como a interpretação que Stuart Mill aplicava à disposição original e mais natural da mentalidade religiosa passou a ser aplicada por Weber aos dias atuais, como “politeísmo absoluto”. A simples constatação desse politeísmo já impossibilita, por definição, uma apreciação relativista, sendo que coloca todo posicionamento, necessariamente, entre dois lados rigorosamente separados, no qual inexistiria um limbo. Em todo o caso, ou estaríamos no domínio divino ou no diabólico, não há meio termo. Assim como a tradição judaica prescrevia que “porém se vos desagrade servir ao Senhor, escolhei hoje a quem quereis servir: se aos deuses, a quem serviram os vossos pais além do rio, se aos deuses dos amorreus, em cuja terra habitais.” (Josué. 24:15), também confirmam os evangelhos que determinavam semelhante exigência para o cristianismo em formação, “nenhum servo pode servir dois senhores; porque, ou há de odiar um e amar o outro, ou se há de chegar a um e desprezar o outro. Não podeis servir a Deus e a Mammon³⁷⁹ [i.e., às riquezas].” (Lucas. 16:13). O próprio Weber não deixou de destacar essa passagem do evangelho ao abordar essa questão em outros textos.

Além dessas verdades antigas, quando Weber buscou explicar o caso mais específico desse problema, não sem indicar sua existência prévia e remota, ele se voltaria para este princípio fundamental, a consciência de algo que já estaria previamente estabelecido desde a criação no momento da queda do gênero humano, a fim de explicar que, ainda que o homem comum venha a se encontrar em um estado de plena ou parcial ignorância desses problemas, e mesmo da existência de tais valores absolutos, mesmo que o homem viva cotidianamente sem a preocupação de refletir sobre essa condição ambígua e sobre o fato constante de que ele serve ou aos valores supremos e divinos ou

³⁷⁹ A expressão de origem hebraica e aramaica “Mammon” (מַמְוֹן) quer dizer, vulgarmente “riquezas” ou “dinheiro”, referindo-se às riquezas materiais e é característica do discurso do sermão do monte que abordaremos mais adiante.

aos valores diabólicos e mundanos, isso em nada alteraria o fato e tampouco retiraria a importância desse estado de politeísmo absoluto que caracteriza a época moderna.

A superficialidade do ‘cotidiano’, no sentido exato da palavra, consiste precisamente nisso, que homem vive para si, condicionado em parte psicologicamente e em parte pragmaticamente, não tomando consciência de estar imerso em meio a valores mortalmente hostis, e mais, nem sequer *deseja* tomar consciência deles; mesmo que ele esteja diante da escolha entre ‘Deus’ e o ‘diabo’, negligencia a decisão definitiva entre ser regido por um ou por outro desses valores conflitantes. Mesmo inconveniente a todo comodismo humano, o inevitável fruto da árvore do conhecimento não é outra coisa senão isso: se está fadado a conhecer e também notar essa contradição segundo a qual cada ação importante, isoladamente, e a vida como um todo, se não está a transcorrer como um acontecimento natural, deve então conduzir-se de modo consciente, tendo significado como uma cadeia de decisões definitivas, através da qual a alma, segundo Platão, deve decidir seu próprio destino pelo que faz, e isso quer dizer – *escolhe*. (WEBER. 1922 [GAWL], pp.469-470)³⁸⁰

O agir que possui relevância é uma agir ético, já implica uma escolha, mesmo que o agente ignore esse fato. Os elementos desse trecho devem ficar claros, em especial os elementos kantianos que se vinculam à expressão “acontecimento natural” (*Naturereignis*). A ideia de que a vida humana, se não compreendida como um acontecimento natural, isto é, como um fenômeno determinado por leis impessoais, deve então reconhecer obrigatoriamente a existência de uma vontade humana como *noumena*, que origina todo agir e mesmo não agir humano, isto é, reconhecer que o homem está constantemente diante de valores que se opõem a ponto de não haver como renunciar a responsabilidade por ter escolhido entre um e outro, mesmo que, aparentemente, ele abra mão de uma escolha. Se a conduta e a vida humana não devem ser compreendidas pela ideia de uma determinação natural, logo, todo seu agir tendo sua vontade como móbile, não poderia fugir da obrigação e da responsabilidade por suas escolhas. A oposição que abordamos anteriormente acerca da legalidade natural e da legalidade moral e ética, lida e interpretada por Windelband de modo muito coerente com a reflexão kantiana, está

³⁸⁰ *Das Verflachende des »Alltags« in diesem eigentlichsten Sinn des Wortes besteht ja gerade darin: daß der in ihm dahinlebende Mensch sich dieser teils psychologisch, teils pragmatisch bedingten Vermengung todfeindlicher Werte nicht bewußt wird und vor allem: auch gar nicht bewußt werden will, daß er sich vielmehr der Wahl zwischen »Gott« und »Teufel« und der eigenen letzten Entscheidung darüber: welcher der kollidierenden Werte von dem Einen und welcher von dem Andern regiert werde, entzieht. Die aller menschlichen Bequemlichkeit unwillkommene, aber unvermeidliche Frucht vom Baum der Erkenntnis ist gar keine andere als eben die: um jene Gegensätze wissen und also sehen zu müssen, daß jede einzelne wichtige Handlung und daß vollends das Leben als Ganzes, wenn es nicht wie ein Naturereignis dahingleiten, sondern bewußt geführt werden soll, eine Kette letzter Entscheidungen bedeutet, durch welche die Seele, wie bei Platon, ihr eigenes Schicksal: den Sinn ihres Tuns und Seins heißt das – wählt.*

sendo claramente apresentada por Weber nesse trecho. Embora a ciência se afaste completamente dessas questões, ela o faz para sua própria condenação, sendo que não é possível defender cientificamente um relativismo como posicionamento, pois não é possível anular cientificamente essa necessidade fundamental de todo agir humano.

Embora a ciência se limite a calar-se e queira até mesmo negar esse princípio, isso em nada altera o fato de que o mesmo homem que, na teoria, é sempre apresentado como condicionado segundo uma causalidade exterior, vem a ser, na prática, o real e único autor de suas ações e logo, o único responsável por suas escolhas e omissões.

O fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal representava, há muitos anos atrás, essa ideia de que a humanidade, desde sua origem mais remota, deve tomar consciência desse fato fundamental, ainda que constantemente enganada e iludida, seja pela serpente, pelo erro, ou até mesmo pela própria razão humana, somos ainda assim, os responsáveis pelas nossas escolhas. No estado do espírito moderno, uma vez que o conhecimento das causas se mostra cada vez mais regido por forças impessoais e que o destino se mostra segundo a ilusão quase certa de que tudo está já anteriormente determinado e regido, tudo isso torna a responsabilidade ou, nas palavras de Mill, a culpabilidade, uma exigência ainda mais marcante na época moderna, de modo que não mais requer dessa imagem uma simples alegoria, da simples e aparentemente fácil escolha entre o bem e o mal, mais do que isso, de um agir consciente e consequente.

Independente do fato de que tanto a ciência como a intelectualização produziram uma imagem completamente racionalizada e mecanicamente determinada por causas impessoais e também a despeito de haverem repellido todos os valores religiosos para o domínio irracional, tudo isso não anula nem sequer altera o fato de que em todo nosso agir escolhemos uma posição e um compromisso com um desses valores éticos, seja de modo consciente ou não. De fato, Weber estava sendo coerente com a conclusão do primeiro ensaio de Mill “a conformidade com a natureza não possui qualquer conexão com o que é certo ou errado [...] exceto, ocasionalmente e parcialmente, na questão dos graus de culpabilidade” (MILL. 1874, p.62); a vida humana passou a se identificar como pertencente a um mundo regido por forças impessoais, essas forças e o próprio agir humano não excluem, no entanto, uma relação com valores éticos. Haveríamos retornado, segundo Weber, a um estado idêntico ao politeísmo, regido por essas forças impessoais e diante de valores conflitantes.

Em vista desse estado e desse sentido moderno de politeísmo, surge uma questão: o que exatamente nos fez retornar ao politeísmo? Essa é uma questão que ainda não ficou

suficientemente clara. Isto seria o mesmo que perguntar: o que aconteceu com a evolução intelectual e científica que impunha restrições ao politeísmo? Ou ainda, por que o esclarecimento deixou de restringir essa disposição natural da mente humana e o que voltou a favorecê-la? Para uma posição mais específica de Weber em relação a essas questões, devemos, agora, nos voltarmos para seus escritos sobre *A ciência como profissão*.

Já observamos nas passagens anteriores que o retorno dessa disposição politeísta deve ser identificado como um dos efeitos causados pelo mundo cindido. Também se verificou que Mill acompanhou o progresso intelectual apenas até o ponto em que o politeísmo entra em conflito com a explicação impessoal dos fenômenos da natureza, o desencantamento segundo suas consequências iniciais, segundo o que ficou mais marcante em seu ápice, no iluminismo. Mill identificou corretamente que só o monoteísmo conseguiria sobreviver como uma metafísica que não entra em conflito tão destrutivo com a racionalização do mundo e que esse fator externo aos valores religiosos explicaria o fim dessa disposição mais natural. Max Weber pôde, no entanto, ir um pouco mais adiante na constatação das consequências desse fenômeno e verificou que nesse mesmo processo, a religião monoteísta acabara sendo retirada do campo racional, pois, sendo coagida, ela própria tomou essa iniciativa para não extinguir-se.

De fato, o que representava a importância de Lutero e o paralelo desse fenômeno em continuidade com a crescente consciência dessa necessidade em Kant, já foi verificado no início do capítulo anterior. Primeiro surgiria a constatação mais moderna de que o problema da teodiceia não possui solução: “há que colocar esse Deus todo-poderoso para além de todas as exigências éticas de suas criaturas”³⁸¹ (WEBER. 1922 [WuG], p.299) ou, mais especificamente, formular essa questão como o fez supostamente Lutero, nas palavras de Nietzsche: “caso se pudesse compreender pela razão como o Deus que mostra tanta cólera e maldade pode ser justo e bom, para que serviria então a fé?” (NIETZSCHE 1954 [M], §3; NW1, p.1014). Essa forma de colocar o problema só poderia surgir em meio a uma realidade, na qual o conhecimento intelectual já reconhecia sua relativa autonomia como a arte de provar e demonstrar tudo, segundo seus próprios meios, seus próprios princípios, suas próprias leis³⁸², uma vez que se tornara evidente que tudo que é

³⁸¹ *diesen allmächtigen Gott jenseits aller ethischen Ansprüche seiner Kreaturen zu stellen,*

³⁸² Por isso frisamos a leitura de Dilthey que colocava de forma muito apropriada Lutero como “o assíduo leitor de Ockham”, isto é, conhecedor e contemporâneo do surgimento da separação entre as verdades lógicas e as verdades teológicas.

provado e demonstrado, excluí imediatamente a necessidade, não só dos deuses antigos, dos espíritos, da magia, mas da crença no poder e interferência divina no mundo.

Segundo Nietzsche, a mesma intenção, preexistente em Lutero, de salvar a fé separando-a da sua evidente vulnerabilidade no interior da razão humana e da impossibilidade de um sentido moral para realidade humana, conduziria Kant a pressupor sua crítica da razão pura, isto é, salvar o reino moral, “tornar o ‘mundo moral’ inatacável, melhor ainda, inatingível pela razão” e isso porque Kant havia identificado claramente o que aconteceria com os valores morais, as ideias fundamentais das quais os homens sempre tiveram necessidade, frente à evolução intelectual e ao domínio técnico do mundo humano. A necessidade de um sentido para o mundo, propriamente batizadas de “necessidades metafísicas” (*metaphysischen Bedürfnisse*), tal como Weber o nomeou em mais de um texto, indicava justamente essa busca de um sentido para o mundo e para as ações humanas diante de uma expectativa frente ao futuro³⁸³, essas ideias já não poderiam pressupor meios próprios racionais, não se fundamentariam na natureza, mas fora dela (por isso se denominavam “metafísicas”) e, ainda que repelidas para o além, elas não poderiam se afirmar sem entrar em direta concorrência com a explicação científica dos fenômenos. A filosofia de Kant era produto da consciência de que toda metafísica antiga estava fadada a fracassar, e que seus valores ou ideias entrariam em colapso junto com ela, logo, fazia-se necessário salvar o reino moral e de algum modo fazê-lo sobreviver a esse mundo dominado pela visão científica impessoal dos fenômenos, enfim, todas essas preocupações de Kant, que Nietzsche resumia como o pressentimento da “extrema violência, a vulnerabilidade de uma ordem moral perante a razão”, que agravaram as necessidades metafísicas e produziram esse mundo cindido tipicamente moderno.

Assim, esse progressivo domínio técnico e a racionalização do mundo produziram, em linhas gerais, o processo de desencantamento ou mais especificamente o “mecanismo de destituir o mundo de deuses” (*dem entgotteten Mechanismus der Welt*). Criou-se contraditoriamente um estado em que esses deuses, já tragicamente feridos, retornaram de suas tumbas na forma de forças impessoais, que não são, no entanto, destituídas de valorações e nem de compromissos éticos com alguma forma de dignidade. São esses os termos conclusivos que partem da leitura de Mill, já revisada e profundamente modificada por Weber, são esses termos que ele apresentou na *Ciência*

³⁸³ Não são essas as famosas quatro questões de Kant?

como profissão segundo uma leitura interpretativa da história que segue uma teoria dos valores.

Para marcar algumas fases dessa evolução dos valores, Weber citava uma frase de um biólogo cujos experimentos se mostraram muito avançados para seu século, o século XVII, o especialista em insetos, Jan Swammerdam: “trago-vos aqui a prova da providência divina na anatomia de um piolho”³⁸⁴, um cientista que, vivendo dilemas espirituais, buscou refúgio em seitas místicas francesas de orientação, em parte pietista. Nessa frase, ficaria evidente para Weber como esse biólogo vivia em uma época bastante distinta da atual, cuja “influência (indireta) do protestantismo e do puritanismo no trabalho científico tinha, naquela altura como sua própria tarefa, considerar-se o caminho para Deus”³⁸⁵. Nessa época de transição, tal tarefa já se mostrava limítrofe: “descobria-se que assim ninguém jamais o encontraria, não seriam os filósofos com seus conceitos e deduções: Deus não poderia ser encontrado dessa maneira, tal como o buscavam na idade média”³⁸⁶ e, segundo Weber, a própria reflexão mais tardia do protestantismo, o pietismo, tomaria consciência desse fato, sendo que já na época de Swammerdam isso era bem sabido, “sobretudo por Spener”³⁸⁷ (cf. Weber. 1922 [GAWL], p.539). O primeiro passo para essa busca se deu após exclamar, não pela metafísica mas pela ciência, eis tal caminho, o século XVII parecia apontar para esse caminho, que ainda não manifestara de forma totalmente clara as contradições entre os valores éticos e científicos.

Prosseguia Weber por paráfrase das conclusões teológicas da época pietista: “Deus está oculto, seus caminhos não são nossos caminhos, seus pensamentos não são nossos pensamentos”³⁸⁸, ainda assim, na época de Swammerdam (1637-1680), o meio científico intelectual estava ainda diante dessa constatação de Mill, o monoteísmo parecia não entrar em choque, em confronto direto com as descobertas científicas; ele parecia adequável a elas de modo que “se podia, ainda, captar sua obra física pelas ciências naturais exatas, assim esperavam conhecer seus traços e intenções no mundo”³⁸⁹, toda

³⁸⁴ *Ich bringe Ihnen hier den Nachweis der Vorsehung Gottes in der Anatomie einer Laus*

³⁸⁵ *die (indirekt) protestantisch und puritanisch beeinflusste wissenschaftliche Arbeit damals sich als ihre eigene Aufgabe dachte: den Weg zu Gott.*

³⁸⁶ *Den fand man damals nicht mehr bei den Philosophen und ihren Begriffen und Deduktionen: - daß Gott auf diesem Weg nicht zu finden sei, auf dem ihn das Mittelalter gesucht hatte.*

³⁸⁷ *Spener vor allem*

³⁸⁸ *Gott ist verborgen, seine Wege sind nicht unsere Wege, seine Gedanken nicht unsere Gedanken.* É claro que isso fora desenvolvido pelo apóstolo Paulo e essas frases são muito mais da autoria dele do que de Spener: “ó profundidade das riquezas, tanto da sabedoria, como da ciência de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis os seus caminhos!” (Romanos 11:33).

³⁸⁹ *In den exakten Naturwissenschaften aber, wo man seine Werke physisch greifen konnte, da hoffte man, seinen Absichten mit der Welt auf die Spur zu kommen.*

ciência provaria o poder e interferência de seu autor. O próprio Mill chegaria à conclusão, não muito distante desse contexto, de que se o conhecimento e a ciência divina estão ocultos ao entendimento humano, como falar então de sua providência? Como verificá-la? De fato, como vimos, Mill dirigia sua opinião pessoal do seguinte modo “eu considero que existe aí uma radical absurdidade [*absurdity*] em todas essas tentativas de descobrir, em detalhe, quais são os desígnios da Providência” (MILL. 1874, p.55), e de modo muito semelhante, Weber também apontava para esse problema em seus dias:

E hoje? Quem esperaria isso – além de algumas crianças já crescidas que ainda encontramos nas ciências naturais – quem acreditaria hoje que o conhecimento da astronomia ou da biologia ou da física ou da química nos mostraria algo acerca do *sentido* do mundo, ou mesmo que ajudariam a encontrarmos sinais de tal ‘sentido’, se é que ele existe? Se poderiam dispor de algo para crer, seria o seguinte: aquilo *que* nos poderia ser dado como um ‘sentido’ para o mundo, deixemos de lado, já está morto desde a raiz! E como atribuir à ciência que ela seria o pleno caminho para Deus? Ela que é especificamente um poder alheio a Deus [*gottfremde*]? (WEBER. 1922 [GAWL], pp.539-40)³⁹⁰

Assim concluiu Weber seu diagnóstico sobre os limites do saber científico, havendo passado pela crítica da “ciência pela ciência” de Tolstói e se voltado para ideia do último homem de Nietzsche, os que descobriram a felicidade. Segundo Weber, “o domínio técnico da vida já foi celebrado como o caminho para a felicidade – e suponho que bem poderia diante da devastadora crítica de Nietzsche aos ‘últimos homens’, que ‘descobriram a felicidade’, há de ser deixado completamente de lado.” E, em seguida, repete Weber a mesma pergunta e sua devastadora resposta: “quem ainda acredita nisso? Exceto as crianças crescidas das cátedras e das editorações”.

Max Weber fez referências indiretas a alguns trechos de *Assim falou Zaratustra*, nos quais encontramos esse último homem que descobrira a felicidade, ele parecia ser de fato esperado e celebrado por Nietzsche. Mas, como ficaria evidente, não seria pela ciência que o homem alcançaria tal estado de felicidade. O próprio personagem de Nietzsche ilustrava como era possível encararmos de modo distinto esse estado que pareceu bastante trágico para Hegel, que, nas palavras de Weber, seria “sem profetas” e “alheio a Deus”. Para Nietzsche o rumo que esses valores tomaram mostravam-se

³⁹⁰ *Und heute? Wer - außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden - glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den Sinn der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Weg man einem solchen »Sinn« - wenn es ihn gibt - auf die Spur kommen könnte? Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: daß es so etwas wie einen »Sinn« der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen! Und vollends: die Wissenschaft als Weg »zu Gott«? Sie, die spezifisch gottfremde Macht?*

segundo seu lado cômico “o que escala os altos montes ri-se de todas as tragédias da cena da vida” (NIETZSCHE. 2002 [AZ], p.58) e não ri sem um porquê, pois de fato “aquele que quer matar mais a fundo, põe-se a rir [...] não é com cólera mas com riso que se mata” (NIETZSCHE. 2002 [AZ], p.491).

Após haver apresentado os comentários sobre Tolstói que já revisamos no capítulo dois, Weber prossegue a composição desse quadro geral dos valores, a ciência que perdera seus objetivos mais elevados na medida em que só poderia voltar-se para si mesma e para seus próprios interesses, também pressupõe para si limites cada vez mais claros. Esses limites que impuseram a separação, que expeliram a religião, condenaram ao mesmo tempo a razão humana à falha e à falsidade, isto é, considerando a ciência como “poder alheio a Deus”, reproduziu o outro lado da inversão, em que também a ciência que condenava a religião, esvazia-se de seu sentido no mesmo momento em que a religião perderia seu conteúdo inteligível e seria reduzida ao domínio do irracional.

Além da posição valorativa de Tolstói, que colocava a questão, ou mesmo o fato de a ciência não poder nos responder às questões práticas fundamentais, “como conduzir nossas vidas”, podemos verificar que também Kant já buscava separar da discussão científica, da questão filosófica mais fundamental e primeira: “o que podemos saber?”, as questões éticas e morais, “como devemos agir?” e “o que devemos esperar?”, as quais exigiriam fundamentação em uma nova metafísica e no conhecimento teórico crítico advindo da primeira questão, somente segundo as conclusões negativas, isto é, a delimitação ou demarcação. Também Mill reforçava a separação rigorosa entre o conhecimento da natureza e suas leis como coisa completamente separada do agir moral e, logo afirmava, do mesmo modo que os demais, que a ciência, por seus meios, não poderia colocar para o homem pressupostos morais e éticos, pois se fundamentava em princípios rigorosamente distintos e até mesmo antagônicos aos valores éticos. Assim concluía Weber que:

A impossibilidade de um substituto ‘científico’ para a tomada de posições práticas – exceto nos casos da discussão dos meios para os fins dados e fixados previamente – deu-se em virtude de motivos muito mais profundos. Ela é por princípio sem sentido por que o mundo e as diferentes ordens cosmológicas se encontram em uma interminável luta uma com as outras. O velho Mill, de cuja filosofia eu geralmente não sou entusiasta, estava, entretanto, correto sobre esse ponto, quando afirmou certa vez que se alguém partir da pura experiência, chegará ao

politeísmo. Esta é uma afirmação superficial e soa paradoxal, mas há por certo algo verdadeiro nela. (WEBER. 1922 [GAWL], p.545)³⁹¹

Assim, Weber reafirma na *Ciência como profissão* semelhante frase que atribuíra a Mill nos outros escritos, colocando-a de modo mais paradoxal. Retomemos a essas três versões a fim de concluir nossa leitura do tema:

Em *Entre duas leis*, texto de Weber que deixa mais claro o que ele estaria lendo em Stuart Mill, verificamos a seguinte formulação, alguém poderia, “puramente com base na experiência”³⁹² chegar não à existência de um Deus bondoso, mas ao politeísmo. Nessa formulação, a negativa da concepção de um Deus bondoso colocaria a constatação de Mill lado a lado com o problema da teodiceia, o que confirmaria este estado que Mill diz ser mais natural e que, para Weber, remeteria a um problema geral ou universal; se observarmos os escritos de Weber sobre o problema da teodiceia verificamos nessa versão o paralelo mais claro entre a interpretação de Weber e os ensaios de Stuart Mill.

No texto sobre o sentido “livre de valores” (*Wertfreiheit*), Weber sustentava o argumento de que “qualquer consideração empírica desse estado de coisas deverá, como o velho Mill já destacou, reconhecer o politeísmo absoluto como a única metafísica apropriada”³⁹³, nesse texto, diferente dos demais, Weber não empregou a expressão “puramente pela experiência”, mas algo quase idêntico: “qualquer consideração empírica”, sempre confirmando o fato de Mill ser um “empirista”, isto é, enfatizando o ponto de partida segundo a fonte mais apropriada de constatações livre de valorações práticas e éticas, as oriundas da esfera puramente empírica. Nesse texto Weber utiliza o vocabulário mais propriamente kantiano, segundo a separação entre valores (ideias) absolutas e a esfera empírica. O ponto de partida, nos três textos em que Weber se refere a Mill e ao politeísmo, visam à clara distinção entre as esferas empíricas e a valorativa; nesse trecho específico, Weber sugere o politeísmo como “única metafísica possível” e estava vinculando a discussão não só com o problema dos valores, que abordamos no

³⁹¹ *Die Unmöglichkeit »wissenschaftlicher« Vertretung von praktischen Stellungnahmen - außer im Falle der Erörterung der Mittel für einen als fest gegeben vorausgesetzten Zweck - folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen. Der alte Mill, dessen Philosophie ich sonst nicht loben will, aber in diesem Punkt hat er recht, sagt einmal: wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus. Das ist flach formuliert und klingt paradox, und doch steckt Wahrheit darin.*

³⁹² *rein vom Boden der Erfahrung.*

³⁹³ *Jede empirische Betrachtung dieser Sachverhalte würde, wie der alte Mill bemerkt hat, zur Anerkennung des absoluten Polytheismus als der einzigen ihnen entsprechenden Metaphysik führen.*

capítulo quatro, mas também com as “necessidades metafísicas”, que, tal como Tolstói declarava, a ciência não poderia suprir.

Por fim, em *A ciência como profissão*, Weber sugere que, embora ele se considere distante da tradição utilitarista, isto é, da corrente de pensamento a qual Mill está vinculado, o contato que teve com os escritos de Mill o fizera reconhecer uma verdade importante e relevante para sua própria reflexão sobre a ética religiosa. O utilitarismo, como podemos verificar nos seus demais escritos, teria sido tomado apenas como objeto de estudo e de interpretação valorativa, o que ocorre, em especial, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Não há, excetuando esses três trechos, sinais relevantes de outras contribuições teóricas dessa corrente nas discussões de Weber. Ainda assim, Weber viu-se obrigado a reconhecer certo débito com esse filósofo e economista político, nessa que é de fato a grande conclusão de Weber, mais elaborada, que devemos identificar nesse tópico.

Nesse terceiro fragmento, a formulação de Weber, embora mais distante da interpretação de Mill, mostra-se mais exata enquanto interpretação, colocando o politeísmo como a metafísica mais apropriada para o homem *sem* formação cultural e para os tempos *pré-científicos*, nos seguintes termos: “se alguém partir da pura experiência, chegará ao politeísmo”. Nessa formulação, mais ambivalente, vemos como a separação total dos valores instauraria nos homens o mesmo que instaurou em épocas pré-científicas. Eis o dado de alguém que despido das valorações buscou nas evidências empíricas elementos para desfazer, inclusive, as considerações de Descartes de Deus como ideia inata³⁹⁴, bem como da história da religião que separa religião natural e religião revelada pressupondo uma evolução da primeira para a segundo. Embora Weber não quisesse simplesmente reafirmar que no passado a humanidade foi predominantemente politeísta, fato trivial, deve-se portanto reconhecer, por essa reformulação, algo mais, que o auxiliara a explicar por que nós *retornamos* agora a semelhante estado pré-científico.

A chave para compreender esse fato particular está na expressão com que Weber inicia essa conclusão: “a impossibilidade de um substituto ‘científico’ para a tomada de posições práticas [...] deu-se em virtude de motivos muito mais profundos.” Estamos

³⁹⁴ Como vimos, Mill partiu, também, de uma interessantíssima menção ao texto de Kant *A religião nos limites da mera razão*, na qual explica que a ideia de Deus está predisposta na razão humana, não como ideia inata, a maneira de Descartes, mas como algo que todo homem é capaz de conceber. Ele pode, e até deve chegar à essa ideia, mas não chega a ela necessariamente e por si mesmo. Weber, segundo Schluchter, foi também um atento leitor desse texto de Kant, hoje relativamente negligenciado, como, aliás, foram muitos de seus colegas.

diante desse momento em que fica evidente que a ciência tentou ser ela própria e falhou em todas as tentativas de apresentar substitutos para as necessidades religiosas, para a orientação prática da vida humana. Essa falha da ciência em responder e atender às expectativas que os homens tinham inicialmente, “a ciência como caminho para Deus” e posteriormente “a ciência como caminho para a felicidade”, colocou, por suas falhas consecutivas, os homens novamente nesse estado análogo à época pré-científica, no qual não são mais os deuses, forças pessoais e dotadas de sentimentos e vontade própria, os que regem a atual metafísica politeísta, são agora os valores, na condição de forças impessoais, que supostamente a rege. São esses valores absolutos, alheios a qualquer divindade, que produzem seus oráculos por meio dos profetas de cátedras, dos líderes carismáticos de partidos e nas comunidades com orientação estética.

Hoje sabemos uma coisa, que algo, seja o que for, pode ser santo não sendo e apesar de não ser belo, e mesmo, *porque e na medida em que não é belo* – no capítulo 53 do livro de Isaías e no 21º [22º] salmo pode-se confirmar isso – e que algo pode ser belo, apesar de não ser e não sendo bom, e mesmo por isso na medida em que não é bom, isso já sabemos a partir de Nietzsche e mesmo antes, na imagem do título que Baudelaire deu à sua coleção de poesias: ‘Fleurs du mal’; é ainda se verifica na sabedoria do cotidiano que algo é verdadeiro ainda que não haja nele nada de belo, de santo ou de bom. E esses, são no entanto, apenas os casos mais elementares dessa luta de deuses de ordens e valores particulares. (WEBER. 1922 [GAWL], p.545-46)³⁹⁵

Nesse trecho, Weber apresenta os campos que abordamos, segundo os conflitos desses valores e que foram apresentados segundo casos mais específicos. Temos inicialmente no livro de Isaías e no Salmo 22³⁹⁶, esses trechos que o cristianismo considerava o anúncio e a antecipação de paixão de Cristo. O segundo capítulo da presente investigação partiu e indicou, logo no início, esse belíssimo salmo antecipando como seu teor elementar na arte ainda sacra, constituía-se já segundo valores antagônicos, sem dúvida todo o sofrimento e morte do messias, teor típico da teodiceia da dor, poderia até mesmo ganhar traços belos, apesar de ser por si mesmo, a imagem mais horrenda, tão

³⁹⁵ *Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: weil und insofern es nicht schön ist, - in dem 53. Kapitel des Jesaiasbuches und im 21. [22.] Psalm können Sie die Belege dafür finden; - und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder, und vorher finden Sie es gestaltet in den »Fleurs du mal«, wie Baudelaire seinen Gedichtband nannte; - und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist. Aber das sind nur die elementarsten Fälle dieses Kampfes der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte.*

³⁹⁶ Trata-se do Salmo 21 na Bíblia católica, e 22 na versão protestante; é bastante curioso que na versão que utilizamos: *Gesamelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922 [GAWL] aparece “21. Psalm” e na edição dos *Schriften zur Wissenschaftslehre* [WL] aparece “22. Psalm”, Max Weber costumava citar a versão protestante, no entanto pode não ter notado essa diferença ao escrever seu discurso.

somente por seu sentido ético ou porque é uma imagem santa, contudo, de um ponto de vista imanente, não há nada de belo. Esse conflito de valores internos, produziram, como vimos, o “efeito príncipe Myshkin”, descrito por Lukács como antiteodiceia.

A referência direta a Nietzsche nesse trecho também sugere um verdadeiro antagonismo aos valores cristãos, no qual se rejeitaria esse tipo de ética de revolta dos escravos e produto de um povo pária. Como vimos, Weber era claramente contrário a essa interpretação de Nietzsche, mas reconhecia nele os elementos antagônicos do politeísmo moderno, que exigiam uma dignidade imanente em direto confronto com os valores religiosos.

Por fim, a descoberta, a conclusão que hoje pertence ao saber comum, a constatação de que as verdades, ou melhor, o valor científico de verdade se dá atualmente em uma esfera completamente separada das valorações éticas e estéticas, a distinção entre as formas de legalidade moral, científica e estética, bem como a separação das diferentes formas de juízos práticos: estéticos, morais e científicos (empíricos), são essas as condições mínimas para reconhecermos esse politeísmo que já vinha sendo apresentado nas antinomias entre os valores éticos e estéticos, bem como entre os valores éticos e intelectuais; foram exatamente elas que Weber apresentou para indicar isso que ocorreu, não por pressupostos filosóficos, mas por antinomias historicamente sucessivas.

Tudo isso cria o cenário curioso que leva Weber a tão inusitada caracterização de como o cristianismo destronou uma vez o politeísmo, a forma mais natural pertencente à antiga unidade da imagem de mundo mágica e como o mundo cindido produziu, por sua vez, um retorno a essa disposição original:

O grandioso racionalismo da orientação de vida ético-metódica, que floresceu a partir de cada profecia religiosa, havia destronado o politeísmo em favor do ‘único autor necessário’ dando à realidade as feições da vida interior e exterior, no entanto, viu-se coagido por determinados comprometimentos e pela relativização, como nos fez conhecer a história do cristianismo. Hoje isso está no ‘cotidiano’ da religiosidade. Os vários deuses antigos, desencantados e assim, sob forma de poderes impessoais, ressurgiram de suas tumbas sedentos por agredir nossas vidas e começaram novamente a travar sua luta uns com os outros. O que se torna tão duro para o homem moderno e, sobretudo, para a novíssima geração [...] é portanto essa debilidade, e o que seria senão debilidade não ser capaz de encarar de frente o grave destino da época em que se vive. (WEBER. 1922 [GAWL], p.547)³⁹⁷

³⁹⁷ *Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des »Einen, das not tut« - und hatte dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und*

É nisso que, segundo Weber, consiste “o destino de nossa cultura”³⁹⁸, ele consiste em agora podermos reconhecer um fato que “o grandioso pathos da ética cristã haveria nos ofuscado aos olhos por milênios”³⁹⁹. Quando ofuscados pelo brilho dessa imagem de mundo, isto é, a partir de tal ética cristã que Weber disse ser “grandiosa”, surgiria algo que Weber também não hesitou em adjetivar de “grandiosa”, essa “orientação de vida ético-metódica que floresceu a partir de cada profecia religiosa”, ela nos ofuscaria a visão do politeísmo, do conflito trágico dos valores, no entanto, já não tem esse poder. Weber empregou novamente esse mesmo adjetivo: “grandioso” (*großartige*) e, nessa ocasião, Tönnies, seu colega, não estava por perto para novamente interrompê-lo e alertá-lo “grandioso! Isso é um juízo de valor!”, o que de fato era. Esse juízo, aliás, é um dos mais elementares e mais próprios de nossa cultura decadente que, tal como Hegel, põe-se a lamentar do presente deserto em que nos encontramos e em que nada mais nos parece grandioso.

Aspectos gerais da interpretação materialista. As necessidades materiais e os limites do carisma

Acabamos de verificar os traços gerais e principais aspectos que compõem a interpretação espiritualista de Max Weber, a ideia de um politeísmo absoluto como única metafísica apropriada para o mundo moderno, entendido como mundo cindido.

Foi possível verificar dois aspectos distintos do mundo invertido que produziram tal cisão, a evolução ética religiosa e a evolução intelectual. O problema da teodiceia já renunciava eticamente e esteticamente a necessidade de conciliar esses dois fenômenos, que na modernidade se apresentam como inconciliáveis. Quando apresentamos os

Relativierungen benötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser »Alltag«. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, [...] Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können.

³⁹⁸ *Schicksal unserer Kultur.*

³⁹⁹ *Dem großartigen Pathos der christlichen Ethik die Augen dafür geblendet hatte.*

elementos que formam a consciência dessa antinomia de valores, o homem como criatura e como criador, a legalidade moral e a legalidade natural, foi indicado como essa antinomia estaria filiada, de um ponto de vista teórico, à filosofia crítica kantiana, mas em vista de nosso tema geral, o mundo cindido e o mundo invertido, não poderíamos também deixar de notar que essas duas formas de legalidade, a primeira como sendo vinculada aos fenômenos intelectuais e a segunda aos fenômenos éticos religiosos, correspondem exatamente às duas expressões do mundo invertido que apresentamos inicialmente segundo Hegel. Vimos de um lado o mundo invertido intelectual do conhecimento das leis que supera a consciência imediata das regularidades pela descoberta dessas leis (a passagem da consciência imediata para o segundo mundo supra-sensível, que é o mundo invertido); bem como, a superação ética de uma disposição mais natural à vingança, invertida pelos valores de perdão, típicos do cristianismo, mais humanistas ou mais elevados por que superariam a disposição auto-destrutiva. Ambas seriam, para Hegel, expressões de um mundo supra-sensível que foi fundamental para o desenvolvimento do espírito e dos valores culturais no ocidente. No entanto, verificamos ainda a possibilidade de uma terceira concepção de mundo invertido, que foi também revisada inicialmente, mas que não foi ainda propriamente abordada nesse capítulo, trata-se não mais das considerações de Hegel, mas de uma concepção de Marx: o dinheiro como mundo invertido. É a essa concepção que agora nos atentaremos, assim passaremos por essas três concepções, o mundo invertido do conhecimento intelectual, o mundo invertido moral e o mundo invertido das condições materiais, todos eles parecem dispor e, de fato, apresentam-se cada um segundo uma legalidade própria, mas eles não compõem um só e o mesmo mundo, o mundo humano, o estado e a sociedade?

Na última citação de Weber, estavam já presentes os elementos que estariam predispostos junto à ideia de um politeísmo e do destino trágico de nossa época; no entanto, a compreensão mais exata desses elementos exige que sejam explicados segundo o conteúdo desenvolvido por Weber em outros escritos. Weber havia indicado nesse trecho como “o grandioso racionalismo da orientação de vida ético-metódica” cuja origem pertence aos fenômenos religiosos, havia “destronado o politeísmo em favor do ‘único autor necessário’”, processo esse que já abordamos segundo a revisão que Weber fez dos argumentos de Stuart Mill. Contudo, junto a esse processo em que o mundo passa a ser destituído de deuses, algo se altera na imagem de mundo, o fenômeno ético que corresponde ao caminho para o monoteísmo e para o racionalismo ético atribuiu “à realidade as feições da vida *interior* e *exterior*”. São justamente esses dois elementos

distintos: interiores e exteriores que devem agora ser aprofundados. Assim compreenderemos por que esses novos elementos antinômicos, ou melhor, esses valores antagônicos estão agora “no ‘cotidiano’ da religiosidade”, os quais, como “poderes impessoais, ressurgiram de suas tumbas sedentos por agredir nossas vidas e começaram novamente a travar sua luta uns com os outros”.

Na penúltima passagem de Weber que foi citada no capítulo anterior, verificamos também alguns elementos do quadro mais geral daquilo que comporia sua “interpretação materialista”, que trata dos fatores *externos*, esses, no entanto, devem ser compreendidos junto e paralelamente à “interpretação espiritualista”, predominantemente *interna* pois como acabamos de argumentar, devem compor uma mesma realidade histórica e não serem entendidos como mundos isolados, auto-suficientes. Essa primeira interpretação apresentaria as linhas mais gerais e seguiria, de fato, princípios universais segundo o progresso técnico; a segunda, por outro lado, embora, enquanto fenômeno, dependa das condições já dadas pela primeira, seria a responsável por dar os traços particulares e as distinções que possibilitaram as particularidades da evolução histórica do ocidente.

Nessa passagem, Max Weber corrigiu a ideia de seus contemporâneos de que o espírito do capitalismo estaria fundamentado em um sentimento irracional (interno), em uma vontade ou melhor em um “impulso à acumulação” (*Erwerbstrieb*) e explicou que a “ganância sem limites não é na menor das hipóteses sinônimo de capitalismo nem muito menos de seu ‘espírito’.” Ela de fato sempre existiu em todas as épocas e em diferentes meios. Em seguida, ele acrescenta que essa conclusão é tão elementar e corresponde a um equívoco tão infantil, que tal “lição de que esse conceito ingênuo deve ser abandonado de uma vez por todas, responderia ao jardim da infância da história da cultura”.

Naturalmente e muito facilmente, verifica-se que esse sentimento sempre existiu entre os homens e o surgimento do capitalismo representa, não a universalização desse sentimento irracional, mas algo diferente e até mesmo rigorosamente contrário a essa disposição *irracional* e conclui “o capitalismo *pode* ser identificado, com certas *restrições*, como o temperamento racional desse impulso irracional” (cf. Weber. 1922, [GARS I] p.12), isto seria o mesmo que afirmar, a grosso modo, que aquilo que caracterizaria o capitalismo seria justamente a *saída* dessa tendência mais natural e irracional em relação aos bens materiais, mediante o surgimento de um “temperamento racional desse impulso irracional”. No entanto, para alcançar esse temperamento, foi necessário um longo processo de racionalização e nesse processo foi fundamental o surgimento, tal como acabamos de verificar, de um “grandioso racionalismo da

orientação de vida ético-metódica” (WEBER. 1922 [GAWL], p.547). Assim, para Weber, não só o surgimento das empresas capitalistas, mas do próprio Estado capitalista como empresa, dariam os sinais do ponto mais elevado a que chegou essa evolução racional especificamente econômica. Por certo não poderia faltar a típica ressalva de que esse “racionalismo mais elevado” não deve ser entendido como uma valoração positiva do racionalismo e como podemos constatar, Weber sempre se ocupou mais especificamente dos aspectos problemáticos desse fenômeno de racionalização, justamente por não confundir o fenômeno da racionalização e evolução ética com os valores próprios desse fenômeno.

Assim como foi necessário compreendermos uma relação antinômica entre a evolução ética e a evolução intelectual, compete, para compreendermos a racionalização econômica, o progresso dos meios técnicos, bem como o surgimento da empresa e do próprio estado capitalista, identificarmos semelhante antinomia entre a orientação ética racional adaptada às condições econômicas e a ética contrária à toda existência econômica, fundamentada no carisma. Houve decerto um momento fundamental para a explicação causal em que a ética religiosa, mais racional e metódica, achava-se em plena harmonia com o início da mentalidade capitalista, no entanto de seu interior surgiria também a inevitável luta e a típica antinomia que de fato a caracterizaria de modo mais marcante. De um ponto de vista ético, seu antagonista mais elementar foi justamente um estado de graça impessoal e contrário à existência material, ele pertenceria às orientações éticas que rejeitavam os valores mundanos, que Weber, em diferentes textos, exemplificava, especificamente, pela religiosidade russa do campo e pela expressão “acosmismo”, que também atribuía à orientação ética que inspirava Tolstói. Esse mesmo antagonista, de um ponto de vista tipológico, apresentava-se segundo outro conceito, menos específico historicamente e, logo, mais universal, o de “carisma”, conceito que se contrapõe tanto às necessidades materiais como à dominação racional.

A compreensão da natureza dupla do que se pode chamar de ‘espírito capitalista’, assim como a compreensão da peculiaridade específica do ‘caráter profissional’ do capitalismo burocrático moderno, depende absolutamente de se aprender a separar conceitualmente esses dois elementos estruturais que se entrelaçam em toda parte, mas que são diferentes entre si em sua essência última. (WEBER. 1922 [WuG], 659; 2005 [MWG I/22-4], p.180-81)⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ *Das Verständnis der Doppelnatur dessen, was man »kapitalistischen Geist« nennen kann, und ebenso das Verständnis der spezifischen Eigenart des modernen, »berufsmäßig« bürokratisierten Alltagskapitalismus ist geradezu davon abhängig, daß man diese beiden, sich überall verschlingenden, im letzten Wesen aber verschiedenen Strukturelemente begrifflich scheiden lernt.*

Eis aqui a explicação de que o espírito do capitalismo deve ser compreendido segundo uma raiz dupla, que produziria esse sentido histórico específico da moderna ética da profissão, o qual, como já vimos no capítulo anterior, tratava de uma ética que tinha em sua essência elementos opostos, ou nas palavras de Weber “diferentes entre si em sua essência última”, mas que são, ao mesmo tempo, “estruturais [...] entrelaçam-se em toda parte”; eis aí a difícil e fundamental relação entre a interpretação espiritualista e a materialista e é sobre essa questão que agora nos aprofundaremos a fim de concluir essa investigação.

Esse último trecho, ao contrário do que aparenta, não está presente nem na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, nem em outra parte dos *Ensaio reunidos de sociologia da religião* que tratam especificamente dessa questão. Esse texto de Max Weber, que é fundamental para a presente conclusão, encontra-se reunido dentre os fragmentos de *Economia e sociedade*, não nos da sociologia da religião, mas entre os fragmentos da sociologia da dominação, que na nova edição alemã de *Economia e Sociedade* corresponde ao volume I/22-4, o qual passou a ser intitulado apenas *Dominação* devido aos rascunhos de Weber que indicam esse termo como o mais constante nas variantes para seu título. Os editores da versão mais recente consideram que esses textos conteriam apenas esboços e tentativas inconclusas de Weber do que foi desenvolvido posteriormente em *Os três tipos puros de dominação legítima*, que Weber haveria de fato concluído e entregue em sua versão final aos editores. Em alguns trechos, no entanto, em especial nos trechos destinados ao “carisma”, encontramos muito mais do que isso. Neles fica evidente que o foco principal de Weber não estava sempre voltado especificamente para a “dominação carismática”, como um tipo puro, mas para o próprio conceito de carisma. Diferente da leitura mais convencional, nesses trechos Weber fala, não do tipo puro da dominação carismática, mas, da “essência própria do carisma”. Assim se pode verificar como, nessa abordagem do carisma e segundo os trechos que destacaremos, os conteúdos se mostram completamente distintos do interesse e do uso teórico específico daquilo que se encontra na versão esquemática e geral apresentada segundo os três tipos puros de dominação, além disso, como é também de conhecimento dos especialistas, Weber estava, na mesma época, desenvolvendo a *Ética econômica das religiões mundiais*, escritos que mais nos interessam, e deve ter partido das constatações gerais desse trabalho em desenvolvimento para esboçar os elementos gerais desses tipos puros.

Nesses escritos sobre a ética econômica, encontramos, em mais de uma parte, uma síntese exata dessa relação entre carisma e seu antagonista, as necessidades materiais e a rotinização, que não parecem haver sido desenvolvidas nos ensaios que foram publicados. Desse modo, o texto que abordaremos parece possuir uma importância consideravelmente maior para a compreensão da relação entre a ética religiosa e as condições econômicas e para desenvolvimento cultural do ocidente, do que para a compreensão dos tipos de dominação. Além disso, tal como acabamos de verificar nesse último trecho, Weber afirmava nesses fragmentos sobre o carisma, que a importância fundamental dessa natureza dupla serviria para a compreensão, não das formas ou tipos de dominação, mas do espírito do capitalismo, afirmação que indica, independente de qual seria o objetivo original desses escritos, que tal relação é bastante plausível e merece ser aprofundada para uma compreensão do argumento de Weber na *Ética econômica das religiões mundiais*.

Tomaremos, então, o seguinte procedimento, serão apresentados alguns elementos fundamentais para a compreensão mais esquemática e geral da relação entre esses dois elementos antagônicos, a fim de dar evidência de que a compreensão de Weber desse processo da evolução material e espiritual, segundo os dois tipos distintos de “revolução”, uma de dentro (a diferenciação e o desenvolvimento do espírito) e outra de fora (o progresso técnico da ordem material), indicam, em termos puramente teóricos e históricos, como esse esquema fundamental estava pressuposto, tanto na introdução da *Ética econômica das religiões mundiais*, como também na consideração intermediária; sendo que em todos esses trechos Weber se referia não apenas à “dominação carismática”, mas especificamente ao “conceito de carisma”.

Na introdução, Weber também faz uma referência a essa natureza dupla de modo bastante claro, ele afirmava que “os interesses (materiais e ideais) e não as ideias dominam de imediato as ações dos homens” (WEBER 1922 [GARS I], p.252)⁴⁰¹. Essa é a afirmativa mais importante para estabelecermos as linhas gerais da presente conclusão, identificando dois aspectos presentes nessa afirmativa: (1) há nela uma distinção clara entre o que seria um idealismo e o que era de fato a interpretação espiritualista em oposição a esse idealismo ingênuo. (2) Há a oposição elementar de duas formas de interesses, que abordaremos adiante, uma ideal e outra material, ambas seriam

⁴⁰¹ *Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen.*

constitutivas dos elementos que regem o agir humano de forma imediata (*unmittelbar*) isto é, sem qualquer mediação.

Assim podemos confirmar como a interpretação espiritualista de Weber se baseava de fato, não nas ideias em si, mas nos interesses ideais, tal como verificamos pela crítica de Weber a Ritschl, pois para ele, diferente de Ritschl, pouco importavam as ideias de Lutero em si mesmas, sendo que a relevância histórica estaria tão somente na sua apropriação ética efetiva segundo as causas, isto é, segundo os interesses e necessidades anímicas de respectiva época, em seu uso concreto. Logo, uma vez que identificamos, no outro extremo, a existência de interesses pertencentes a uma ordem distinta, pertencentes à concepção materialista, nesse caso, devemos reconhecer a relação dos interesses materiais com esses interesses ideais, sabendo também que, embora sejam voltados para interesses rigorosamente contrários (pelos céus e pela terra), eles passaram a coincidir em determinadas circunstâncias, como na ideia de profissão, e acabaram de fato condicionando de modo específico a evolução ética e econômica ocidental.

Prosseguindo na leitura dessa introdução, verifica-se como Weber explicava o conceito de carisma. Segundo ele: “na discussão seguinte deve ser entendido pela expressão ‘*carisma*’ uma qualidade humana (completamente única, seja real, suposta ou pretensa) *extraordinária*” (WEBER. 1922 [GARS I], p.268)⁴⁰². De fato, a expressão “*extraordinária*” (*außeralltägliche*) ou extra-cotidiana deve ser entendida na forma mais literal possível, pois a concepção weberiana de carisma tem seu limite exatamente nas forças mais comuns, cotidianas, rotineiras da existência humana. Quando aquilo que era inicialmente expressão do carisma passa a tornar-se algo corriqueiro, tão logo ele deixa de existir. O homem possuidor desses atributos ou vinculado a eles é considerado portador de um valor sobrenatural (*übernatürlich Gewertete*), que se confirma, segundo os dons da profecia ou na efetivação de milagres, na adivinhação, na demonstração de uma força sobrenatural, nas vitórias militares, enfim, pelas mais diversas manifestações do favor de um deus ou de deuses e espíritos.

Além disso, nessa introdução, Weber apresentava a ideia de que o carisma seria um poder revolucionário, que se opõe tanto à dominação tradicional como à racional, mas não explica como e por que isso ocorre. Segundo Weber, o líder carismático predispõe de

⁴⁰² *Es soll bei den nachfolgenden Erörterungen unter dem Ausdruck: »Charisma« eine (ganz einerlei: ob wirkliche oder angebliche oder vermeintliche) außeralltägliche Qualität eines Menschen verstanden werden.*

uma “dominação que não segue normas gerais, ou tradicionais nem mesmo racionais, tão somente – por princípio – revelações e inspirações concretas, e é nesse sentido: irracional”⁴⁰³. Por esse exato motivo, explicava Weber, que o sentido especificamente “revolucionário” que o carisma possui, se devia ao fato de que ele seria uma forma de dominação, que se opõe aos dois outros tipos de dominação: a tradicional e a racional, sendo que essas duas acham sua fundamentação na tradição, escrita ou oral, em valores tradicionais, bem como em legislações, normas, diretrizes. Frente a elas, toda autoridade do carisma se encontra fundamentada em meios que seriam, segundo esse ponto de vista tradicional ou racional, meios irracionais. Note que aí está o fundamento teórico dessa afirmação de Weber quanto à determinada expressão ética religiosa ter sido “empurrada” para o domínio irracional. É esse mesmo fato que o permitiu ainda concluir que o carisma “é revolucionário no sentido de seu desprender-se de todo precedente: ‘está escrito – eu porém vos digo’.” (cf. Weber. 1922 [GARS I], p.269). Esse trecho também possui um exato paralelo e apresenta a mesma afirmação que o trecho que analisaremos mais adiante, segundo o outro fragmento, presente em *Economia e sociedade*. Ambos apresentavam como exemplo essa mesma fórmula elementar da inversão ética presente no sermão do monte, a lei escrita em contraposição à revelação: “está escrito – eu porém vos digo”.⁴⁰⁴

No seu escrito sobre o carisma em *Economia e sociedade* Weber afirmava exatamente que “por conseguinte, a situação da autoridade carismática é por sua própria essência especificamente *lábil*. O portador pode perder seu carisma e se sentir ‘desamparado por seu deus’ como Jesus na cruz.”⁴⁰⁵ (cf. Weber. 2005 [MWG I/22-4],

⁴⁰³ *Die Herrschaft wird nicht nach generellen Normen, weder traditionellen, noch rationalen, sondern - im Prinzip - nach konkreten Offenbarungen und Eingebungen gehandhabt und ist in diesem Sinne »irrational«.*

⁴⁰⁴ Várias passagens do sermão do monte seguem essa fórmula, um exemplo que se encaixa bem, tanto no mundo invertido ético que Hegel apresenta, como nos aspectos elementares da inversão ética a que Weber faz referência, pode ser lido nessa passagem: “Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai a vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus; Porque faz que o seu sol se levante sobre maus e bons, e a chuva desça sobre justos e injustos.” (Mateus 5:43-45).

⁴⁰⁵ *Der Bestand der charismatischen Autorität ist ihrem Wesen entsprechend spezifisch labil: Der Träger kann das Charisma einbüßen, sich als „von seinem Gott verlassen“ fühlen, wie Jesus am Kreuz.* Há outra versão dessa mesma afirmativa sobre a labilidade do carisma em outro fragmento que trata não da essência do carisma, mas da “dominação carismática pura”, nessa outra versão, Weber declarava que “a dominação carismática ‘pura’ é especificamente *lábil*, e toda alteração tem em seu fundamento último, uma única e mesma fonte” (WEBER. 2005 [MWG I/22-4], p.489), mais adiante retornaremos a esse trecho. Optou-se por traduzir *Wesen* por essência, como é usual nas traduções filosóficas, ao invés de traduzir por “natureza”, como foi feito na edição da UNB, muito provavelmente, em vista de certos preconceitos sociológicos com esse termo. Weber aborda o carisma como “conceito” (*Begriff*), logo se entende que seu conteúdo expresse uma essência e não uma natureza, pois o carisma não é uma “coisa natural”, é na verdade exatamente o

p.466). Weber define o carisma como elemento histórico, cuja essência é instável, ou ainda, como elemento que desestabiliza a ordem política e econômica. E vai ainda mais além, ao afirmar que o carisma “se comporta revolucionariamente, subvertendo tudo e rompendo soberanamente com toda norma tradicional ou racional: ‘está escrito – eu porém vos digo’.” (WEBER. 1922 [WuG], p.756)⁴⁰⁶, repetindo o mesmo exemplo de diversas passagens da *Ética econômica das religiões mundiais*, de trechos sobre a burocracia e também dos *Três tipos puros de dominação legítima*. Nesse fragmento de *Economia e sociedade* há uma explicação bastante útil para compreendermos e confirmarmos algo quanto a esse aspecto revolucionário do carisma; trata-se do fato de que ele inverte todos os valores, o que vêm a caracterizá-lo de modo perfeitamente adequado com o conceito hegeliano de mundo invertido. Frente a esse caráter de inversão, o exemplo do sermão do monte não poderia ser mais adequado para confirmar que se trata da mesma interpretação desse fenômeno.

Nos fragmentos de *Economia e sociedade*, esses mesmos argumentos são apresentados e aprofundados em termos puramente conceituais, de modo que se verificam nas duas tendências revolucionárias que se contrapõem, elementos rigorosamente contrários, sendo que partem de origens opostas:

Já vimos anteriormente que a racionalização transcorre, de tal sorte, que a grande massa dos seguidores se apropria exclusivamente das resultantes externas, técnicas, segundo seus interesses práticos de tomar posse ou se adaptar a elas (do mesmo modo que nós ‘aprendemos’ a tabuada e muitos juristas a técnica do direito), de tal maneira que o conteúdo das ‘ideias’ de seu criador permanece irrelevante para eles. Isto implica afirmar o seguinte: a racionalização e a ‘ordem’ racional revolucionam ‘de fora’ ao passo que o carisma, sobretudo quando exerce seus efeitos específicos, manifesta sua violência revolucionária invertendo de dentro, por uma ‘metanoia’ central, as convicções dos dominados. [...] Neste sentido puramente empírico e livre de toda valoração, ele constitui precisamente o poder revolucionário especificamente ‘criador’ da história. (WEBER. 1922 [WuG] pp.759; 2005 [MWG I/22-4], p.482)⁴⁰⁷

contrário, seria bem absurdo falar de uma “natureza sobrenatural”. *Lábil* também poderia perfeitamente ser traduzido por “instável”, mas a possibilidade de utilizar um termo idêntico ao original parece ser preferível.

⁴⁰⁶ *verhält sich daher revolutionär alles umwertend und souverän brechend mit aller traditionellen oder rationalen Norm: „es steht geschrieben — ich aber sage euch“.*

⁴⁰⁷ *Wir haben früher gesehen, daß die Rationalisierung so verläuft, daß die breite Masse der Geführten lediglich die äußeren, technischen, für ihre Interessen praktischen Resultanten sich aneignen oder ihnen sich anpassen (so wie wir das Einmaleins »lernen«, und nur allzu viele Juristen die Rechtstechnik), während der »Ideen«-Gehalt ihrer Schöpfer für sie irrelevant bleibt. Dies will der Satz besagen: daß die Rationalisierung und die rationale »Ordnung« »von außen« her revolutionieren, während das Charisma, wenn es überhaupt seine spezifischen Wirkungen übt, umgekehrt von innen, von einer zentralen »Metánoia« der Gesinnung der Beherrschten her, seine revolutionäre Gewalt manifestiert. [...] Es ist in diesem rein empirischen und wertfreien Sinn allerdings die spezifisch »schöpferische« revolutionäre Macht der Geschichte.*

Ao explicar esse fenômeno da racionalização em oposição ao poder revolucionário do carisma, o único “poder revolucionário especificamente ‘criador’ da história”, Weber reafirma o pressuposto de que “não são as ideias, mas os interesses”, materiais e ideais, que regem e orientam de fato as ações na história humana, de modo que, tal como acabamos de ler, “conteúdo das ‘ideias’ de seu criador permanece irrelevante para eles”. Isso por que, algumas linhas antes, Weber explicava “não é de modo algum na pessoa ou nas ‘vivências’ anímicas do criador das ideias ou ‘obras’. Tão somente no modo como elas são interiormente ‘apropriadas’ ou ‘vivas’ pelos dominados ou seguidores.” (WEBER. 1922 [WuG], pp.758-59).⁴⁰⁸ Reafirmando, portanto, como a interpretação espiritualista não deve ser entendida e como ela estaria ligada às condições materiais e a revolução do estado econômico, não como uma espécie de consideração idealista ingênua, nem como uma determinação materialista unilateral, mas segundo um arranjo que segue causas históricas vinculadas à ambas. Max Weber explica, nesse sentido, como se dá tal relação que, embora difícil, seria fundamental para compreender como esses dois elementos, espirituais e materiais, criaram dois tipos distintos de revolução, uma de dentro e a outra de fora:

Como já vimos, a própria racionalização burocrática pode também ser com frequência e, de fato se tornou, um poder revolucionário de primeira ordem contra a tradição. Mas, ela revoluciona, em princípio, através de meios *técnicos* – como o faz expressamente em cada transformação do estado econômico – ‘de fora’, transforma primeiro as coisas e as organizações e depois os homens; a transformação desses últimos se efetua no sentido de postergar e condicionar sua adaptação e, eventualmente, no sentido da elevação de suas possibilidades de adaptação do supra-mundano [*Außenwelt*], através do estabelecimento de meios e de fins racionais. O carisma, por outro lado, origina-se pelo poder da crença na revelação e no heroísmo, como convicção emocional na importância do valor que uma manifestação de tipo religioso, ético, artístico, científico, político ou de outra espécie de heroísmo – tanto guerreiro como ascético – possui, seja a sabedoria da retidão, os dons mágicos ou qualquer outra classe. Esta crença revoluciona os homens ‘de dentro para fora’ e intenta conformar [*zu gestalten*] as coisas e as organizações, de acordo com seu querer revolucionário. (WEBER. 1922 [WuG], p.758; 2005 [MWG I/22-4], p.481)⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ *überhaupt nicht in der Person oder in den seelischen »Erlebnissen« des Schöpfers der Ideen oder »Werke«. Sondern in der Art, wie sie, von den Beherrschten oder Geführten, innerlich »angeeignet«, von ihnen »erlebt« werden.*

⁴⁰⁹ *Auch die bürokratische Rationalisierung kann, wie wir sahen, gegenüber der Tradition eine revolutionäre Macht ersten Ranges sein und ist es oft gewesen. Aber sie revolutioniert durch technische Mittel, im Prinzip - wie namentlich jede Umgestaltung der Oekonomik es tut - »von außen« her, die Dinge und Ordnungen zuerst, dann von da aus die Menschen, die letzteren im Sinne der Verschiebung ihrer Anpassungsbedingungen und eventuell der Steigerung ihrer Anpassungsmöglichkeiten an die Außenwelt*

Aqui Weber explica, precisamente, por que o carisma se apresenta segundo essa característica específica de não estar atado, ou vinculado e preso a qualquer ordem pré-existente. Ele surge em meio a um mundo já em transição e não poderia ser diferente, a ele precedem as revoluções “de primeira ordem contra a tradição”, que nada mais são que fenômenos vinculados ao processo de racionalização e intelectualização que, por sua vez, caminham junto ao progresso dos meios técnicos, fenômeno que já abordamos anteriormente. A revolução econômica e material, que é “‘de fora’, transforma primeiro as coisas e as organizações e depois os homens”, seguiu especificamente os valores que garantiram e deram continuidade à nova existência econômica e suas respectivas condições de se prolongar indefinidamente no futuro. O carisma, ao contrário, “revoluciona os homens ‘desde dentro’ e intenta conformar [*zu gestalten*] as coisas e as organizações, de acordo com seu querer revolucionário”, ele opera segundo o ideal ético da metanoia (μετάνοια), isto é, da “conversão”, da mudança radical no sentido e na orientação prática das ações dos homens de determinada época, por isso ele é especificamente criador e por isso é capaz de inverter os valores. A ele pertenceria essa difícil tarefa que Hegel desejava ver cumprida: “o sentido está tão fortemente enraizado no que é terreno, que se faz necessário igual violência [*Gewalt*] para erguê-lo às alturas”, aliás, Weber empregou semelhante expressão para explicar que a inversão carismática como “manifestação da violência revolucionária” (*revolutionäre Gewalt manifestiert*) teria exatamente, como “efeito específico, essa inversão que se dá de dentro” (*spezifischen Wirkungen übt, umgekehrt von innen*).

Toda revolução econômica, que se encontra junto à evolução técnica e às transformações econômicas materiais, sendo reforçada por elas, busca nelas o fundamento racional que lhe é particular em cada época, como um meio de prolongar e reproduzir os próprios meios de existência econômica. A outra, ao contrário, como se opõe as forças econômicas, é *nesse sentido* um poder irracional e seu alvo, em todos esses casos, deve ser buscado na legalidade desse mundo, pois são esses valores que devem ser por ela invertidos.

durch rationale Zweck- und Mittelsetzung. Das Charisma dagegen ruht in seiner Macht auf Offenbarungs- und Heroenglauben, auf der emotionalen Ueberzeugung von der Wichtigkeit und dem Wert einer Manifestation religiöser, ethischer, künstlerischer, wissenschaftlicher, politischer oder welcher Art immer, auf Heldentum, sei es der Askese oder des Krieges, der richterlichen Weisheit, der magischen Begnadung oder welcher Art sonst. Dieser Glaube revolutioniert »von innen heraus« die Menschen und sucht Dinge und Ordnungen nach seinem revolutionären Willen zu gestalten.

Em certo sentido, o carisma não é realmente “irracional”, por isso Weber emprega a seguinte expressão: “e é *nesse* sentido: ‘irracional’.”⁴¹⁰ Ou seja, só é irracional em relação a algo, no caso, como ele por definição deve sempre se opor à legalidade desse mundo, trazendo, seja por profecias ou revelações, a legalidade invertida de um além não realizado, logo, sua oposição ao padrão e normatividade vigente o coloca, ou como acabamos de verificar, passa a ser repellido, “empurrado” para o domínio irracional, mesmo e apesar de seu propósito vir a ser, segundo seus valores inerentes e supra-mundanos, a mais legítima e mais racional busca de todas, tentar dotar novamente de sentido o mundo humano, fragmentado e servo de Mammon⁴¹¹.

Nos tempos mais antigos, tal como vimos ao fim do quinto capítulo, quando ainda não existia esse temperamento racional para o impulso irracional de ganhos materiais, com maior frequência o carisma entrava em confronto direto com a tradição e o motivo que o tornava tanto “revolucionário”, como também, “transitório”, era explicado por Weber do seguinte modo:

Contudo, pelo menos em períodos sem a evolução da racionalização dos meios técnicos de vida, caracteriza-se assim o que está fadado e é quase sempre inevitável. Diante disso a essência do carisma parece estar já entregue e definitivamente perdida, e o mesmo ocorre com seu caráter eminentemente revolucionário, o que também de fato é o caso. Na medida em que é usurpado, – e esse é o caráter fundamental do que sempre se repete em toda evolução – apoderam-se dele os interesses de todos os detentores de posições de poder econômico e social na *legitimação* de suas propriedades, pela desvirtuação [*Ableitung*] de uma autoridade de fonte carismática e portanto sagrada. (WEBER. 1922 [WuG], p.763; 2005 [MWG I/22-4], p.491)⁴¹²

De fato, também em épocas pré-capitalistas, o carisma parecia encontrar-se diante do mesmo antagonista, os interesses materiais, bem como, a necessidade de legitimação de sua condição política. Segundo a sequência da introdução e da consideração intermediária, assim se daria a passagem da teodiceia do êxito, voltada, nos tempos mais remotos, para a legitimação desses detentores do poder econômico, para as elites e sacralização de seu poder político, rumo a uma inversão fundamental e uma virada ética

⁴¹⁰ *und ist in diesem Sinne »irrational«.*

⁴¹¹ Ver nota 384.

⁴¹² *wohl aber, zumal in Perioden mit unentwickelter Rationalisierung der Lebenstechnik, das unbedingt Nächstliegende, meist unvermeidlich. Damit scheint nun das Wesen des Charisma endgültig preisgegeben und verloren, und das ist, soweit sein eminent revolutionärer Charakter in Betracht kommt, auch in der Tat der Fall. Denn es bemächtigen sich seiner nunmehr - und dies ist der Grundzug dieser typisch sich wiederholenden Entwicklung - die Interessen aller in ökonomischen oder sozialen Machtstellungen Befindlichen an der Legitimierung ihres Besitzes durch Ableitung von einer charismatischen, also heiligen, Autorität und Quelle.*

para teodiceia do sofrimento, através do surgimento de um carisma e de uma ética tipicamente revolucionária, que insurgiu do próprio meio religioso e se voltou contra as elites políticas e as autoridades religiosas hipocritamente ligadas a elas.

Essa passagem é fundamental para a sociologia de Weber das religiões mais antigas, foi precisamente ao abordar essa passagem que Weber se viu obrigado a se posicionar contra a interpretação nietzschiana da “revolta moral dos escravos”, expondo como se daria, de fato, um fenômeno segundo um fundamento racional e segundo causas históricas específicas, ao invés do que pressupõe essa suposta origem irracionalista, com base, simplesmente, em um sentimento de revolta, ou melhor, de ressentimento das massas. Tratava-se, na verdade, nos diversos casos, de um efeito das relações políticas entre os detentores do poder econômico e os detentores do poder hierocrático; o confronto entre as autoridades religiosas e as autoridades especificamente políticas, pois, esse momento político transitório, dependeria do carisma como legitimação mais elevada para criar um novo caráter revolucionário e assim como ocorre em todo estado transitório, o surgimento desse novo caráter depende também da inversão dos valores que lhe antecedem.

Na já mencionada introdução a *Ética econômica das religiões mundiais*, Weber afirmara que “em todos os casos constatamos a *luta* dos senhores (políticos ou hierocráticos) contra os possuidores ou usurpadores que se apropriaram dos privilégios do direito senhorial”⁴¹³. Ainda que valha a ressalva típica de Weber: “de modo algum poderia ser declarado que esta é a única possibilidade e que toda formação empírica das dominações tem de corresponder a algum desses ‘tipos’ de forma pura”⁴¹⁴, essas tipologias da dominação estavam de fato voltadas para orientar a compreensão dos fenômenos políticos em relação às éticas religiosas revolucionárias segundo causas universais.

Em um curso de *introdução à sociologia* de 1968, Adorno destacou esse caso específico da dominação carismática. Para ele, esse seria exemplo mais relevante da sociologia de Weber em sua tarefa de demonstrar como o objeto sociológico, sendo também, histórico, obrigou esse grande sociólogo a ir contra sua própria teoria da ciência, por força dessas evidências gerais que um erudito e profundo conhecedor de história, tal

⁴¹³ *Ueberall finden wir den Kampf des (politischen oder hierokratischen) Herren mit den Inhabern oder Usurpatoren ständisch appropriierter Herrenrechte.*

⁴¹⁴ *daß sie mitnichten den Anspruch erhebt, die einzig mögliche zu sein, noch vollends: daß alle empirischen Herrschaftsgebilde einem dieser Typen »rein« entsprechen müßten.*

como era Weber, não poderia ignorar (cf. Adorno. 2007, pp.279-89). Assim, explicava Adorno como Weber, dispondo de “uma abundância tão extraordinária de material histórico para seus conceitos sociais, [...] é levado a atribuir aos tipos ideais propriamente mais conteúdo substancial do que seria o esperado” (ADORNO. 2007, p.284; A:205), a prova disso encontramos, quando Weber propõe, segundo os tipos puros de dominação, uma propensão interna do tipo de dominação carismática de transitar para os outros tipos. Segundo Adorno: “se realmente existe algo como uma tendência imanente necessária de que tal tipo ideal transite para além de si mesmo e mude em outro tipo ideal, então isso não somente abala a estrutura monadológica e absolutamente singularizada desses tipos,” mas também, acrescentava Adorno, “introduz algo como o conceito de lei social do movimento” (cf. Adorno. 2007, pp.287-88; A:207), conceito de sua própria autoria.

Max Weber explicava como em todo momento revolucionário particular houve alguma dependência do carisma, como elemento que legitimaria os valores em inversão nesse momento transitório. Segundo Weber, o carisma “*in statu nascendi*”, isto é, no momento inicial e mais puro, “reagiria de forma revolucionária contra tudo que é tradicional ou que se fundamenta na legitimação dos ‘direitos adquiridos’”⁴¹⁵ (cf. Weber. 1922 [WuG], pp.763; 2005 [MWG I/22-4], p.491), toda ordem política vigente e assentada sobre valores tradicionais estaria, portanto, sob suspeita. No entanto, como “a dominação carismática ‘pura’ é especificamente lábil e” essa instabilidade essencial do carisma parece predispor-se em todos os casos segundo um mesmo limite, pode-se constatar, tal como Weber colocava, que “*toda* alteração tem em seu fundamento último, uma única e mesma fonte” (cf. Weber. 1922 [WuG], pp.761-62; 2005 [MWG I/22-4], p.489), ocorre que o carisma tenda, tal como Adorno já havia notado, a “transitar para além de si mesmo”. Adorno considerava ainda que:

Esses tipos ideais a rigor não devem ter absolutamente nada semelhantes a uma vida própria. Se tomo o conceito de tipo ideal de modo tão rigoroso como o exposto no texto das categorias da *Teoria da ciência* de Max Weber, então, um tipo ideal assim de maneira nenhuma pode ter uma tendência a transitar a algum outro tipo ideal, por que ele é algo inventado de modo inteiramente monadológico e *ad hoc* para subsumir certos fenômenos. E já se atribui a ele quase alguma coisa da substancialidade hegeliana do conceito, da objetividade do conceito, que Max Weber justamente contestou em uníssono com o positivismo do pensamento sociológico de seu tempo e inclusive, de nossa época. (ADORNO. 2007, p.287; ANS IV –v.15, p.207)

⁴¹⁵ *Allem Traditionellen oder auf »legitimem« Rechtserwerb Ruhenden gegenüber revolutionär zu wirken.*

Adorno estava correto em problematizar e até em admirar-se dessa aparente incoerência entre os pressupostos teóricos dos tipos ideais e sua efetiva elaboração. No entanto, se nos atentarmos aos detalhes, embora Weber tenha apresentado, nessas considerações, algo que de fato vai além do uso instrumental das tipologias, sua interpretação do carisma, enquanto interpretação valorativa, parece não ferir os critérios de sua teoria dos valores, que abordamos no quarto capítulo. Há, de fato, alguns aspectos problemáticos entre a abordagem de *Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva* e o seu escrito sobre os *Três tipos de dominação legítima*. Essa dificuldade inclusive, levou Wolfgang Mommsen a diferenciar em Weber os “tipos puros”, que corresponderiam aos elementos dialéticos, dos tipos ideais, que seriam, segundo a hipótese que ele defendia, específicos da sociologia compreensiva. Contudo, para a presente abordagem, aparentemente esse problema não se colocaria se buscarmos conciliar os escritos de Weber sobre a sociologia da dominação (*Herrschaft*) com os pressupostos teóricos presentes na sua abordagem sobre o sentido livre de valores (*Wertfreiheit*).

Segundo a teoria dos valores de Weber, tal como já revisamos seguindo os elementos da interpretação kantiana, sabemos que toda legalidade valorativa, que se dá de forma independente ou que requer causas exteriores, além do fato de confrontar-se constantemente com a legalidade desse mundo, que nunca é compatível com sua legalidade (dificuldade que ocorre, particularmente nos valores genuinamente éticos e morais), ela se acha ainda, devido à sua suposta autonomia, predisposta a assumir um posicionamento antinômico e a sucumbir às contradições internas. Além disso, segundo sua condição histórica, a estrutura revolucionária do carisma, por estar sempre em dependência de uma ordem transitória, não poderia de fato se fundamentar em si mesma, como mundo autônomo, sendo que sempre depende, em sua essência, dos elementos exteriores a ela, mesmo que seja simplesmente para contrapor-se a eles. Em todo caso, ela depende, tal como já identificamos segundo as disposições teóricas de Hegel, da existência prévia de um mundo já em transição, assim como soe ocorrer em toda inversão ética, tal inversão só se fundamenta em relação a algo que já está em cisão; o carisma depende dos valores já decadentes e, portanto, das condições efetivas e contradições reais da ordem que o antecede para que “o caráter interno da estrutura se transforme

inexoravelmente”⁴¹⁶. Segundo Weber: “*todas* as suas alterações possuem, no seu fundamento último, uma e a mesma fonte”⁴¹⁷ (idem).

Cabe agora verificar, levando em conta sua teoria dos valores, isto é, a predisposição interna antinômica dos valores, bem como o fato de que o mundo invertido requerer uma autonomia e uma independência dos demais valores vigentes, o que o fez atribuir ao carisma esse caráter duplo de buscar inverter e se opor aos poderes históricos mesmo estando, ao mesmo tempo, atado a esse mundo. Verificaremos, então, quais seriam, afinal, essas disposições universais e de que maneira Weber explicava, segundo suas próprias palavras, essa causa universal que rege os fenômenos genuinamente revolucionários, diante da evolução dos meios técnicos e do progressivo domínio racional do mundo humano. Segundo Weber:

Ao invés de atuar, segundo seu sentido genuíno, [...] [o carisma] atua exatamente no sentido inverso: na fundamentação legal dos ‘direitos adquiridos’. E é justamente nessa função estranha à sua essência [*wesenfremden*] que ele toma sua parte no cotidiano. Pois a necessidade à qual vai de encontro é algo universal [*universelles*]. Havendo para todos os casos um fundamento universal [*allgemeinen*]. (WEBER. 1922 [WuG], p.763; 2005 [MWG I/22-4], p.491)⁴¹⁸

Quando essa necessidade se torna de fato preponderante, ainda que o estado carismático tente por seus próprios meios superá-la, como uma luta constante por “resistir e não se contaminar com o mal”, os fenômenos práticos acabam expondo esta verdade muito frequente, a de que o reino carismático não poderia ser de fato um reino desse mundo. Existiram é claro, e de fato ainda existem, essas comunidades com orientação milenista e pós-milenista, como os anabatistas e seus derivados, mas todas sofrem de uma dificuldade crescente em sobreviver com o passar dos dias. De forma semelhante, os movimentos eticamente mais radicais e tipicamente revolucionários do catolicismo, em especial o franciscano, perderam já há muitíssimos anos todo seu caráter carismático tão logo esse movimento se tornou uma ordem e passou a se comprometer com as diretrizes das autoridades religiosas. Em muitos casos, essas comunidades acabam entrando em confronto violento direto com o poder legítimo do Estado moderno pois, quando não se

⁴¹⁶ *Damit wandelt sich aber unerbittlich der innere Charakter der Struktur.*

⁴¹⁷ *Alle ihre Alterationen haben im letzten Grunde eine und dieselbe Quelle.*

⁴¹⁸ *Statt also, seinem genuinen Sinn gemäß, [...] wirkt es nun seinerseits gerade umgekehrt als Rechtsgrund »erworbener Rechte«. Und, in eben dieser ihm innerlich wesensfremden Funktion wird es nun Bestandteil des Alltags. Denn das Bedürfnis, dem es damit entgegen kommt, ist ein ganz universelles. Vor allem aus einem allgemeinen Grunde.*

adaptam e mudam sua essência, travam confrontos com poderes, materialmente, muito superiores.⁴¹⁹

Se, por um lado, nos tempos mais antigos o carisma achava mais facilmente meios de ressurgir e insurgir contra as formas de legalidade vigentes, pois antes estávamos diante desses dois poderes: “a revelação e a espada, os dois poderes extraordinários, que são também os dois típicos inovadores”⁴²⁰, por outro lado, ocorre na época moderna que os respectivos líderes carismáticos mais típicos, o herói e o profeta, estejam completamente extintos. O fenômeno da racionalização tornou de fato esses dois poderes cada vez mais irrelevantes. Mas o que veio a ocorrer que terminou com esse estado tão predisposto a revoluções éticas?

Mesmo nesse passado mais remoto, toda dominação carismática se caracterizava pela hostilidade a toda existência econômica. As comunidades carismáticas “originalmente viviam de modo especificamente alheio à economia [*wirtschaftsfremd*]: de donativos, caridade, dos saques de guerra; as comunidades carismáticas viviam de modo comunista” (WEBER. 1922 [GARS I], p.270)⁴²¹ e do mesmo modo como Weber explicou nesse trecho introdutório, também explicava no fragmento presente em *Economia e sociedade* que:

Assim, o carisma, apesar de viver dentro deste mundo, não vive dele. Mas é preciso compreender isso de forma correta. Sempre, no entanto, o carisma rechaça como indigna – e ele é decisivo – todo ganho monetário racional e planejado e, sobretudo, toda economia racional. Com isto, estabelece também contraposição radical frente a toda estrutura ‘patriarcal’ que se baseia na ordem ‘econômica local’ (WEBER. 1922 [WuG], p.754).⁴²²

A chave para compreendermos como se deu a alteração desse estado está justamente nos elementos que já verificamos ao início do capítulo, ao caracterizar a

⁴¹⁹ Na história do Brasil há eventos que são, sem dúvida, casos puros de dominação carismática nos quais ocorreu um embate direto com as forças militares da república, tanto em Canudos, segundo a figura do seu líder carismático e profeta Antônio Conselheiro, como também, em especial na guerra do contestado, cujo líder tipicamente carismático, o monge João Maria, era conhecido por ter feito curas e ressuscitado mortos. João Maria e seus sucessores defendiam especificamente uma doutrina milenista e opunham sua comunidade ao reino diabólico da república confederativa.

⁴²⁰ *Offenbarung und Schwert, die beiden außeralltäglichen Mächte, waren auch die beiden typischen Neuerer.*

⁴²¹ *Aus der ursprünglich spezifisch wirtschaftsfremd: von Geschenken, Almosen, Kriegsbeute, kommunistisch lebenden charismatischen Gemeinschaft*

⁴²² [...] *so lebt das Charisma in und doch nicht von dieser Welt. Das will richtig verstanden sein. Immer aber - das ist das Entscheidende - lehnt das Charisma den planvollen rationalen Geldgewinn, überhaupt alles rationale Wirtschaften, als würdelos ab. Darin liegt sein schroffer Gegensatz auch gegen alle »patriarchale« Struktur, welche auf der geordneten Basis des »Haushalts« ruht.*

interpretação espiritualista. Na consideração intermediária da *Ética econômica das religiões mundiais*, Weber resume diversas constatações que já foram anteriormente discutidas e une essas constatações de forma bastante coerente. Primeiramente devemos reconhecer um problema na sobrevivência dessas comunidades carismáticas nos seguintes termos: “a busca mística pela salvação especificamente intelectualista sucumbiu frente as tensões de um mundo predominantemente anti-fraternal”⁴²³ e isso se deu por dois motivos fundamentais: (a) “por um lado, porque seu carisma não era de fato acessível a qualquer um”⁴²⁴, tratava-se literalmente de uma porta estreita, isto é, representava, algo restrito a uma camada eticamente privilegiada ou mais propriamente “escolhida”, “eleita”, segundo os termos típicos do predestinacionismo protestante, que conduzem em muitos casos ao que Weber denominava: “aristocratismo religioso da salvação” (*religiöser Heilsaristokratismus*) (cf. Weber. 1922 [GARS I], p.571). Tal como já foi problematizado anteriormente nessas considerações finais, as soluções intelectualmente mais elaboradas para os problemas da falta de sentido para o mundo, embora sejam, segundo seus valores próprios e segundo seu conteúdo original de ideais, soluções muito sofisticadas e, de fato, muito satisfatórias diante dos limites teóricos e dilemas éticos de cada época, o simples fato de que elas exijam uma formação cultural muito elevada, ou que sejam, filosoficamente, por demais sofisticadas (como poderíamos ler em Pascal, Leibniz, ou mais recentemente em Kierkegaard), é algo que as torna, por esse mesmo motivo, historicamente pouco relevantes e até mesmo, completamente indiferentes frente aos problemas existenciais e dilemas éticos do homem comum. Esse tipo de solução não tem o poder para atingir o homem comum e logo não é capaz, como mera ideia, de exercer o papel das “chaves de desvio nos trilhos da história” (cf. a famosa metáfora de Weber em 1922 [GARS I], p.252)⁴²⁵.

(b) Além disso, Weber sugere outra causa bastante importante, que parece haver limitado as soluções intelectuais para o problema da salvação das almas e do sentido do mundo, trata-se do fato de que “em meio a uma cultura organizada em torno de uma ética racional do trabalho, mal poderia persistir algum lugar para a manutenção de uma

⁴²³ *Und schließlich: die spezifisch intellektualistische, mystische Erlösungssuche gegenüber diesen Spannungen fiel auch selbst der Weltherrschaft der Unbrüderlichkeit anheim.*

⁴²⁴ *Einerseits war ja ihr Charisma nicht jedermann zugänglich.*

⁴²⁵ [...] *als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.*

irmandade acosmista – exceto em meio a camadas indiferentes economicamente – ⁴²⁶, o que não viria a ser o caso, nem de capitalistas, nem de comerciantes, nem do proletariado. O próprio surgimento e progressiva generalização de uma ética compromissada exclusivamente com valores econômicos tornaria muito difícil a difusão desses ideais éticos alheios aos interesses materiais. Por isso “orientar sua vida tal como Buda, Jesus, Francisco, pareceria diante das condições puramente exteriores, racionais, técnicas e sociais da presente cultura, algo já predestinado a fracassar.”⁴²⁷ (cf. Weber. 1922 [GARS I], p.571).

Ambas as causas (a e b) foram condicionadas historicamente por um mesmo fenômeno, trata-se não somente da racionalização própria do meio econômico, mas antes disso e junto a ela, da própria racionalização ética religiosa. Por isso, nessa consideração intermediária, Weber afirmava explicitamente que:

Cada ética particular da salvação, de renúncia ao mundo, do passado acabou se sobrepondo hoje em escalas cada vez mais elevadas às diferentes construções puramente racionais. Diante das inúmeras circunstâncias concretas, das quais uma casuística teórica não bastaria para as identificar; nesse meio, a estrutura da própria teodiceia também desempenhou um papel considerável, através dela, a necessidade metafísica, apesar de toda essa insuperável tensão, sai em busca de um sentido generalizante pela reação da consciência frente a tais existências [insuperáveis]. (WEBER 1922 [GARS I], p.571)⁴²⁸

Essa passagem parece confirmar tal arranjo conceitual diante dos problemas que foram abordados ao longo dos capítulos precedentes, confirma como o problema da teodiceia, que foi lido e revisado no fragmento de *Economia e Sociedade* foi parte fundamental para o desenvolvimento da interpretação de Weber da *Ética econômica das religiões mundiais*.

A racionalização da existência econômica, que se deu segundo o progresso técnico, pressupõe, segundo o movimento de intelectualização a ela paralelo, os elementos que também repercutiram nas éticas religiosas pela necessidade de uma adaptação e sobreposição a tal racionalização, ocorrendo o fenômeno próprio das

⁴²⁶Und inmitten einer rational zur Berufsarbeit organisierten Kultur blieb für die Pflege der akosmistischen Brüderlichkeit selbst - außerhalb der ökonomisch sorgenfreien Schichten - kaum noch Platz

⁴²⁷ das Leben des Buddha, Jesus, Franziskus zu führen, scheint unter den technischen und sozialen Bedingungen rationaler Kultur rein äußerlich zum Mißerfolg verurteilt.

⁴²⁸ Die einzelnen weltablehnenden Erlösungsethiken der Vergangenheit setzten nun jede mit ihrer Weltablehnung an höchst verschiedenen Stellen dieser rein rational konstruierten Skala ein. Neben den zahlreichen konkreten Umständen, von welchen dies abhängt, und welche zu ermitteln eine theoretische Kasuistik nicht ausreicht, spielte auch ein rationales Element dabei eine Rolle: die Struktur derjenigen Theodizee, durch welche das metaphysische Bedürfnis: trotz allem in diesen unüberbrückbaren Spannungen einen gemeinsamen Sinn zu finden, auf das Bewußtsein von deren Existenz reagierte.

transformações éticas, que é especificamente religioso e voltado para seus próprios valores de forma adaptativa. Trata-se daquela passagem, na cadeia causal, da religião como causa do fenômeno econômico, para o político, para o intelectual e, novamente, do econômico de volta para o religioso. Nesse trecho, Weber faz a ressalva típica de seus pressupostos valorativos, os fenômenos econômicos se encontram diante de uma cadeia de causas que é fluida, de modo que não é possível, por essa única abordagem (espiritualista), explicar os diversos pormenores do fenômeno ou, em suas palavras, “uma casuística teórica não bastaria para as identificar”, seriam necessárias outras séries causais (especificamente materialistas). Ainda assim, e independente de certos elementos causais específicos possuírem igual importância, Weber afirma que “a estrutura da própria teodiceia também desempenhou um papel considerável” e junto a ela “a necessidade metafísica” que se coloca diante “de toda essa insuperável tensão” típica do politeísmo absoluto. Esses elementos indicam as linhas gerais da interpretação espiritualista, não como um fenômeno autônomo, ou independente das transformações técnicas da ordem material, das revoluções “de fora pra dentro” e que transforma primeiro as coisas e depois os homens; ao contrário, trata-se justamente dos elementos centrais da interpretação espiritualista *diante* dessas transformações materiais, das revoluções específicas dos meios técnicos.

Fica claro, portanto, como do ponto de vista espiritualista, podemos reconhecer a necessidade religiosa e a necessidade artística como formas mais específicas do problema da teodiceia, ou como vimos, como um caminho para a antiteodiceia, sendo resumida segundo esses conceitos de Weber, mais amplos, que se mostram, nesse trecho, lado a lado: “a estrutura da teodiceia” e “as necessidades metafísicas”. Esses dois elementos compõem um dos lados do fenômeno que é tipicamente espiritualista, mas que se não for colocado lado a lado com a interpretação materialista, não poderão levar-nos muito longe. Podemos verificar como as “necessidades materiais” colocam-se enquanto um limite para a interferência do carisma, elas seriam as necessidades últimas da existência dos homens e comporiam o lado das regularidades que seguem causas simples, identificáveis pela evolução dos meios técnicos, pela revolução de fora para dentro que transforma primeiro as coisas depois os homens, ela possui também sua respectiva ética. Agora investigaremos, como conclusão, qual a importância teórica das necessidades materiais para Max Weber, os aspectos gerais de um ponto de vista materialista e quais seriam as causas gerais dessas mesmas transformações que produziram nos fenômenos em questão seu condicionamento mais próprio.

Devemos reconhecer no progresso técnico e seu respectivo processo de racionalização e desencantamento, além do politeísmo e da destruição das formas que verificamos, outros fenômenos próprios da dominação racional, da burocratização, os quais devem ser levados em conta segundo disposições antinômicas que formam semelhante quadro. Segundo Weber: “junto com a racionalização da satisfação das necessidades políticas e econômicas, avança poderosamente o disciplinamento como fenômeno universal e restringe cada vez mais a importância do carisma e da ação individualmente diferenciada.” (WEBER. 1922, [WuG], p.647)⁴²⁹.

Esse quadro, já evidenciado, como uma época em que não há mais a arte monumental, e tão somente a intimista e em que também já não existem profetas, exceto os substitutos desses, que se encontram nas cátedras e que falam dos objetivos econômicos, como falando de valores absolutos, nesse mundo em que já não é possível surgir um novo *pneuma* religioso autêntico, em que a religião é um mero passatempo para classes ociosas e que encaram suas vidas com um tédio mortal. Um mundo alheio a Deus, em que o homem já não está disposto a escolher se prefere servir ao Senhor ou a Mammon, e até mesmo ignora o fato de que tem de escolher entre um ou outro, confirma-se pelo diagnóstico, que não deixa de possuir certo ar profético, em que nem mesmo a dominação carismática, ainda que em sua forma menos pura, já despida de todo *pathos* profético, de todo heroísmo mítico e de tudo que a caracterizava como único poder genuinamente revolucionário, nem mesmo ela poderia continuar existindo. Conclui Weber que:

É neste caminho, entretanto, que conduz de uma vida emocionalmente intensa, alheia à economia, rumo a uma morte lenta por asfixia, que se encontra todo o carisma e que a cada hora que passa em sua existência [*Dasein*], se agrava cada vez mais e mais, conforme o correr das horas, pela força crescente dos interesses materiais. (WEBER. 1922, [WuG] p.760).⁴³⁰

⁴²⁹*So geht mit der Rationalisierung der politischen und ökonomischen Bedarfsdeckung das Umsichgreifen der Disziplinierung als eine universelle Erscheinung unaufhaltsam vor sich und schränkt die Bedeutung des Charisma und des individuell differenzierten Handelns zunehmend ein.* Diferente da ordenação dos capítulos de Winkelmann, este trecho poderia ser reunido, cf. a edição utilizada, na versão completa dos *três tipos puros de dominação*, por tratar da temática do conflito entre o carisma e o disciplinamento. Mas é difícil separar temas tão análogos. Seria, talvez, a análise do caso moderno, que é feita ao final deste texto. A sequência do texto sobre o carismatismo caminharia para a discussão da hierocracia, que resgata a tipologia da ascética e da mística, discutida na *consideração intermediária* e nos textos de sociologia da religião, por essa ordem, ficaria clara a retomada da conclusão d'*a ética protestante*, suas alterações da segunda edição e a aplicação universal das tipologias. Todos esses textos possuem algo em comum, que permitiu esta conclusão.

⁴³⁰*Auf diesem Wege von einem stürmisch-emotionalen wirtschaftsfremden Leben zum langsamen Erstickungstode unter der Wucht der materiellen Interessen befindet sich aber jedes Charisma in jeder Stunde seines Daseins und zwar mit jeder weiteren Stunde in steigendem Maße.*

Apesar de todas as ressalvas, que separam a “interpretação espiritualista” do idealismo, e apesar de Weber haver restaurado um papel de igual peso à interpretação materialista, afirmando que não as ideias mas sim os interesses, atuam de fato na história humana, sua consideração geral não se afastou muito do diagnóstico hegeliano de que estamos em um deserto e de que sofreremos as consequências de um mundo cindido. Esses interesses de que Weber falava, são de fato de dois tipos, os materiais e ideais e correspondem a dois tipos de necessidade, as necessidades metafísicas e as necessidades últimas. A frase do velho Mill “se aquele que fez o mundo pode tudo quanto deseja, ele deseja miséria, e não há escapatória frente a esta questão” (MILL. 1874, p.37) parece confirmar o estado provocado pela antiteodiceia, produto de uma evolução técnica e material, pela qual o mundo não mais parece se dispor segundo o poder divino, mas segundo as cadeias que o prendem em toda parte, esse é o fato que se tornou evidente. As necessidades metafísicas mais recentes, quando buscam restituir um sentido ao mundo, só são capazes de identificar esse sentido como a expressão, “não da vontade divina, mas dos grilhões [fettters] que impedem sua livre ação” (MILL. 1874, p.55) e exigem que os suportem sem consolo.

Quando Weber propõe que para “a compreensão da natureza dupla do que se pode chamar de ‘espírito capitalista’” se faria necessário “aprender a separar conceitualmente esses dois elementos estruturais que se entrelaçam em toda parte” (cf. Weber. 1922 [WuG], p.659; 2005 [MWG I/22-4], p.180-81)⁴³¹, ele apresentava um grande avanço frente aos limites da compreensão que partiria de uma interpretação unilateralmente materialista ou unilateralmente espiritualista. Buscou reuni-las segundo a cadeia causal histórica, que é fluida e na qual imperam hora os interesses materiais, hora os espirituais, as necessidades metafísicas. Contudo, todos os aspectos aos quais Weber atribuía algo universal, causas gerais, estavam sempre amarrados ao diagnóstico tipicamente idealista, não de que as ideias possuiriam uma força universal e transformadora, mas de que certos problemas e dilemas do mundo em transição trariam, como efeito, o problema da teodiceia, as necessidades metafísicas que produziriam essas inúmeras tentativas de soluções e suas revoluções éticas, mas que todas seriam, ao fim, produto de um mundo em transição, sintomas da necessidade constante de inversão, seja na existência material

⁴³¹ *der Doppelnatur dessen, was man »kapitalistischen Geist« [...] davon abhängig, daß man diese beiden, sich überall verschlingenden, im letzten Wesen aber verschiedenen Strukturelemente begrifflich scheiden lernt.*

ou espiritual e que na época mais recente tomam consciência, cada vez mais clara, de que esse estado decadente nos conduziu de volta ao politeísmo. Cada vez mais fica essa certeza de que não há solução e que estamos diante de um mundo cindido e dividido em partes cada vez mais distantes. A percepção clara desses grilhões e a percepção clara de nossa debilidade.

O que se torna tão duro para o homem moderno, e sobretudo, para a novíssima geração [...] é portanto essa fraqueza, e o que seria senão fraqueza não ser capaz de encarar de frente o grave destino da época em que se vive. (WEBER. 1922 [GAWL], p.547)⁴³²

O carisma parecia cada vez mais limitado pela própria existência material dos homens, os quais, semelhante a constatação de Marx, buscavam, em vão, meios de encobrir seu estado de miséria. Marx nos alertava que de nada adiantaria arrancar as flores dos grilhões, se esses não forem desfeitos. As cadeias, a inversão real, que produz a miséria real, persiste. As flores, no entanto, parecem já ter sido arrancadas e o que se revela é o estado desértico que Hegel já pressentia. “Encarar o grave destino”, como sentimento de debilidade, tal como indicava Weber, parece confirmar o pior resultado possível da antiteodiceia: o que nos resta é suportar, “sem fantasia ou sem consolo”, as cadeias que nos oprimem.

⁴³² *Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, [...] Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können.*

Siglas das obras

Título original por autor (ordem cronológica):

I. Kant:

GzMdS - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785)

Idee - *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784)

KrV - *Kritik der reine Vernunft* (A:1781; B:1787)

KpV - *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)

G. W. F. Hegel:

PdG - *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1832-45)

PhG - *Phänomenologie des Geistes* (1807)

PhR - *Philosophie des Rechts* (1820)

WdL - *Wissenschaft der Logik* (1816)

Karl Marx:

Elend - *Das Elend der Philosophie* (1846-7)

KHR - *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843)

ÖpM - *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844)

A. Ritschl:

CLRv - *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1874)

GdP - *Die Geschichte des Pietismus* (1880)

F. Nietzsche:

AZ - *Also sprach Zarathustra* (1885)

M - *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881)

MA - *Menschliches allzumenschliches* (1878-79)

GM - *Zur Genealogie der Moral* (1887)

W. Windelband:

Prä - *Präludien, Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie* (1884)

GPh - *Geschichte der Philosophie* (1916)

Wfr - *Über Willensfreiheit* (1904)

W. Dilthey:

Welt - *Weltanschauungslehre* (1911)

EGW - *Einleitung in die Geisteswissenschaft* (1883)

AGW - *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910)

Max Weber:

PE - *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* (1904-5)

PE-LW - *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* (Ed. Klaus Lichtblau e Johannes Weiß)

ThK - *Diskussionsrede zu W. Sombarts Vortrag über Technik und Kultur auf dem ersten Deutschen Soziologentage in Frankfurt* (1910).

GARS - *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920-21)

GAWL - *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922)

GdMusik - *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik* (1921)
WuG - *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922)

Georg Simmel:
S&N - *Schopenhauer und Nietzsche* (1907)
K&G - *Kant und Goethe* (1906)

Ernst Troeltsch:
AGRs - *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (1925)
ScNr - *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht* (1911)

György Lukács:
SuF - *Die Seele und die Formen* (1911)
ThR - *Die Theorie des Romans* (1971)
GuK - *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1977)
ZdV - *Die Zerstörung der Vernunft* (1962)
Ästh - *Ästhetik in Vier Teilen* (1972-76)
Onto - *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1984)

Título em Português (ordem alfabética):

AGW - Dilthey, *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*
AGRs - Troeltsch, *Ensaio sobre história do espírito e sociologia da religião*
Ästh - Lukács, *Estética em quatro volumes*
AZ - Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*

CLRV - Ritschl, *A doutrina cristã da justificação e reconciliação*

EGW - Dilthey, *Introdução às ciências do espírito*
Elend - Marx, *A miséria da filosofia*

GAWL - Weber, *Ensaio reunido de teoria da ciência*
GARS - Weber, *Ensaio reunido de sociologia da religião*
GdMusik - Weber, *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*
GdP - Ritschl, *A História do pietismo*
GM - Nietzsche, *Sobre a genealogia da moral*
GPh - Windelband, *História da filosofia*
GuK - Lukács, *História e consciência de classe*
GzMdS - Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*

Idee - Kant, *Ideia de uma história universal segundo a visão cosmopolita*

K&G - Simmel, *Kant e Goethe*
KHR - Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*
KpV - Kant *Crítica da razão prática*
KrV - Kant *Crítica da razão pura*

M - Nietzsche *Aurora. Pensamentos acerca dos preceitos morais*
MA - Nietzsche *O humano, demasiado-humano*

ÖpM - Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*
Onto - Lukács *Para a ontologia do ser social*

PdG - Hegel - *Cursos de filosofia da história*
PE - Weber *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*
PE-LW - Weber *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo* (Ed. Klaus Lichtblau and Johannes Weiß)
PhG - Hegel, *Fenomenologia do espírito*
PhR - Hegel, *Filosofia do direito*
Prä - Windelband, *Prelúdios. Ensaio e leituras de introdução à filosofia.*

S&N - Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche.*
ScNr - Troeltsch, *O direito natural estoico-cristão e o direito natural profano moderno*
SuF - Lukács, *A alma e as formas*

ThK - Weber, *Discussão sobre a exposição de W. Sombart do tema Técnica e cultura no primeiro encontro de sociologia de Frankfurt*
ThR - Lukács, *Teoria do romance*

WdL - Hegel, *A Ciência da lógica*
Welt - Dilthey, *Teoria das visões de mundo*
Wfr - Windelband, *Da liberdade da vontade*
WuG - Weber, *Economia e Sociedade*

ZdV - Lukács, *A destruição da razão.*

Referências Bibliográficas:

- ADORNO, T. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.
- AGOSTINHO. “Sancti Aurelii Augustini. Hipponensis episcopi, Opera Omnia” IN: *PATROLOGIÆ, CURSUS COMPLETUS*. Paris: Venit Apud Editoren. 1939.
- ALLISON, Henry. *Kant’s Theory of freedom*. New York: Cambridge, 1998.
- _____. *Kant’s Transcendental Idealism*. New Haven: Yale, 1983.
- BAUMGARTEN, E. *Max Weber: Werk und Person. Dokumente ausgewählt und kommentiert von Eduard Baumgarten*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.
- BAUR, F. C. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. Stuttgart: Ad. Becher’s Verlag, 1847.
- _____. *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre*. Stuttgart: Lecher und Müller, 1845.
- BLAUKOPF, Kurt. *Musical life in a changing society*. Portland: Amadeus Press, 1999.
- COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: UNESP. 2010.
- _____. *Hegel y el Idealismo*. Pánuco: Fondo de Cultura económica, 1944.
- _____. *Selected Works Volume I. Introduction to the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- _____. *Selected Works Volume VI. Hermeneutics and the Study of History*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____. *Psicología y teoría del conocimiento*. Pánuco: Fondo de Cultura económica, 1945.
- _____. *Teoría de la Concepción del Mundo*. Pánuco: Fondo de Cultura Económica, 1954.

_____. *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften. VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Leipzig: B. G. Teubner, 1927.

_____. *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften. I. Einleitung in die Geisteswissenschaft*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1966

_____. *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften. VIII. Weltanschauungslehre*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1968.

FLEISCHMANN, E. Weber e Nietzsche In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia para ler os Clássicos*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

GADAMER, H. G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1981.

GOETHE, J. W. *Escritos sobre arte*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Santillana, 1987.

_____. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1983.

_____. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

HEGEL, G. *Phänomenologie des Geistes* (HW3) Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

_____. *Philosophie des Rechts* (HW7) Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. (HW12) Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

_____. *Wissenschaft der Logik* (HW6) Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

HENNIS, W. *Max Weber Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*. Tübingen: Mohr, P. Siebeck, 1996.

_____. La fundamentación espiritualista de la 'sociología comprensiva' de Max Weber. In: *Revista Estudos Políticos (nova epoca)* N. 92, Abril-Junio 1996.

_____. El problema central de Max Weber. In: *Revista Estudos Políticos (nova epoca)* N. 33, Mayo-Junio 1983.

_____. The Meaning of 'Wertfreiheit' on the Background and Motives of Max Weber's 'Postulate'. In: *Sociological Theory*, Vol. 12, No. 2, pp.113-125, 1994.

HODGES, H. A. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. In: Col. International Library of Sociology and Social Reconstruction. London: Routledge & Kegan, 1952.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: Querido verlag, 1947.

_____. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta. 1998.

JOSEFO, F. *História dos Hebreus*. São Paulo: Ed. das Américas, 1956.

KANT, I. *A crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft* (KW7). Hamburg: Meiner, 1994.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. (KW6) Hamburg: Meiner, 1990.

_____. *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 1986.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (KW7) Hamburg: Meiner, 1999.

KAUTSKY, K. *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. Stuttgart: J. H. W. Dietz Nachf. 1910.

LÖWY, Michael, Figures of Weberian Marxism. In: *Theory and Society*, Vol. 25, No. 3, pp.431-446, 1996.

LÖWITH, Karl. *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

LASK, Emil. *Die Lehre vom Urteil*. Tübingen: J.C.B. Mohr.1912

LUKÁCS, G. *A teoria do romance. Um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____, *Ästhetik IV*. Darmstadt: Hermann Luchterhand. 1972.

_____, *Die Seele und die Formen*. Berlin: Egon Fleischel & Co. 1911.

_____, *Die Zerstörung der Vernunft*. Darmstadt: Hermann Luchterhand. 1974.

_____, *El asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. 2ª edição. Barcelona: Grijalbo, 1959.

_____, *Estetica vol. I-III*. Barcelona: Grijalbo, 1966.

_____, *Estetica vol. IV*. Barcelona: Grijalbo, 1967.

_____, *Georg Lukács Selected Correspondence 1902-1920*. MARCUS, Judith e TAR, Zoltán (org.). New York: Columbia University press, 1989.

_____, *História e consciência de Classe. Estudos sobre a dialética marxista*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____, *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____, *Para a ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____, *The soul and the Forms*. Massachusetts: MIT press. 1974.

MAAR, W. L. “Teoria crítica como teoria social”. In: Pucci, Bruno; Costa, Belarmino; Durão, Fábio. (Org.). *Teoria crítica e crises*. Campinas: Autores Associados, 2012, pp. 9-20.

MARCUSE, Hebert. *Razão e Revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, K. *Das Elend der Philosophie*. (MEW4) Berlin: Dietz 1998.

_____. *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. (MEW1) Berlin: Dietz 1998.

_____. *Misère de la philosophie*. Paris: V Giard & E. Brière. 1896.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. (MEW40) Berlin: Dietz 1998.

MEYER, E. *Zur theorie und Methodik der Geschicht. Geschichts philosophische Untersuchungen*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1902.

MILL, J. S. *Three Essays on Religion*. New York: Henry Holt and Co., 1874.

MOMMSEN, Wolfgang. *The Political and Social Theory of Max Weber: collected essays*. Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

_____. La sociología política de Max Weber e su filosofía de la historia universal. In: JOZYR-KOWALSKI (org.), *presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.

_____. Max Weber as a Critic of Marxism. In: *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, Vol. 2, No. 4, pp. 373-398, 1977.

_____. Max Weber's “Grand Sociology”: The Origins and Composition of *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie*. In: *History and Theory*, Vol. 39, No. 3 (Oct), pp. 364-383, 2000.

- NIETZSCHE, F. *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*. München: Carl Hanser Verlag, 1954.
- _____. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- OAKES, Guy. *Weber and Rickert*. 1ª edição. Massachussets: MIT Press, 1988.
- _____. The Antinomy of Values: Weber, Tolstoy and the Limits of Scientific Rationality In: *Journal of Classical Sociology*. Vol.1 n.2 (Jul), pp.195-211. 2001.
- ÖELZE, Berthold. Weber e Nietzsche. In: SOUSA, Jessé (org.) *a atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000, pp.261-277.
- RAWLS, J. *Kant and Political Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- RAYNAUD, Philippe. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 1996.
- RITSCHL, A. *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bonn: Adolph Mareus, 1883.
- _____. *Die Geschichte des Pietismus. Erster Band*. Bonn: Adolph Mareus, 1880.
- _____. *Die Geschichte des Pietismus. Zweiter Band*. Bonn: Adolph Mareus, 1884.
- RUNCIMAN, W. G. *Critica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- ROCKMORE, Tom. *Irrationalism: Lukács and the Marxist view of reason*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as Ciências e as Artes. In: *Col. Os Pensadores* São Paulo: Abril Cultural, pp. 329-361, 1973.
- SCHMOLLER, G. *Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. 1893.
- SCHUHMANN, K. SMITH, B. “Two Idealisms: Lask and Husserl” In: *Kant-Studien*, n.83, 1993, pp.448–466.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo. 2010.

_____. *Handlung Ordnung und Kultur*. Tübingen: Mohr Siebeck. 2005.

_____. *Paradoxes of Modernity: culture and conduct in the theory of Max Weber*. Stanford, Stanford University Press. 1996.

_____. *Paradoxos da modernidade. Cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: UNESP. 2008.

_____. *Rationalism Religion and Domination. A Weberian Perspective*. California: University of California Press. 1989.

_____. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's developmental history*. Berkeley, University of California Press. 1985.

_____. *Unversöhnte Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

SEERY, John E. Marxism as artwork: Weber and Lukács in Heidelberg, 1912-1914. In: *Berkeley Journal of Sociology* Vol. 27, 1982, pp. 129-165.

SIMMEL, George. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Ed. Anaconda, 1950.

_____. Sobre a arte e a psicologia do cotidiano. In: SOUSA, Jessé; ÖELZE, Berthold (org.) *Simmel e a modernidade*. Brasília: UNB, 2005. pp.119-186.

_____. *Sobre la aventura, ensayos de estética*. Barcelona: Ed. Peninsula, 2002.

TENBRUCK, Friedrich H. *The Problem of Thematic unity in the Works of Max Weber*. (Translation by Dr. M. S. Whimstern). In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27 (1975) pp. 663-702. 1980.

TOLSTÓI, L. *O reino de Deus está em vós*. Editora Rosa dos Ventos: 1994.

_____. *Os últimos dias*. São Paulo: Penguin, cia. das letras, 2011.

_____. *What is Art?* Toronto: George Morgan & Co., 1899.

TROELTSCH, E. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925.

_____. "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht" In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 106, H. 2. 1911, pp. 237-267.

_____. "Über den Begriff einer historischen Dialektik. Windelband-Rickert und Hegel" In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 119, H. 3. 1919, pp.373-436

_____. “Über den Begriff einer historischen Dialektik. 3. Der Marxismus.” In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 120, H. 3. 1919, pp.393-451.

WALCOTT, G. D. *The Kantian and Lutheran Elements in Ritschl's Conception of God*. Lancaster: New Era Printing Co., 1904.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: sociologia*. São Paulo: Ática, 1986. pp.79-127.

_____. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ancient Judaism*. New York: Free Press, 1967.

_____. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. *Critique of Stammer*. Guy Oakes (trad. e Org.). New York: The Free Press, 1977.

_____. *Die protestantische Ethik und der „Geiste“ des Kapitalismus*. Weinheim: Beltz Athenäum, 2000.

_____. *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*. München: Drei Masken Verlag, 1922.

_____. *Economia y Sociedad*. Pánuco: Editora Fondo de Cultura Económica, 1944.

_____. *Economia e Sociedade*. Volumes I. Brasília: Editora UNB, 2000.

_____. *Economia e Sociedade*. Volumes II. Brasília: Editora UNB, 2004.

_____. *Economy and Society. An outline of interpretative sociology*. Los Angeles: University of California Press, 1978.

_____. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922.

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1923.

_____. *Gesammelte politische Schriften*. München: Drei Masken Verlag. 1921.

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr. 1922.

_____. *Grundriss der Sozialökonomik. III Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922.

_____. *La Ética Protestante y El 'Espíritu' del Capitalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

_____. (Et al.) Max Weber on Church, Sect, and Mysticism. In: *Sociological Analysis*, Vol. 34, No. 2 pp.140-149. 1973.

_____. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: Edusp, 2009.

_____. Remarks on Technology and Culture In: *Theory, Culture & Society*, Vol. 22 (4) No. 23, pp.23-38. 2005.

_____. *Roscher and Knies: The logical Problems of Historical Economics*. Guy Oakes (trad. e Org.). New York: The Free Press, 1975.

_____. *Sociologia das religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa: Relógio d'água, 2006.

_____. *The rational and social foundations of music*. New York: Southern Illinois University Press, 1958.

_____. *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907-1910*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

_____. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's sons. 1950.

_____. *Max Weber Gesamtausgabe I/22-4 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Herrschaft* Tübingen: J.C.B. Mohr. 2005.

_____. *Max Weber Gesamtausgabe I/22-2 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Religiöse Gemeinschaften* Tübingen: J.C.B. Mohr. 2001.

WINDELBAND, W. *Preludios Filosóficos. Figuras y Problemas de la Filosofía y su Historia*. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949.

_____. *Über Willensfreiheit*. Tübingen: J.C.B. Mohr. 1904.

_____. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Tübingen: J.C.B. Mohr. 1907.

WÖLLFLIN, H. *Die Klassische Kunst. Eine Einführung in die italienische Renaissance.* München: F. Bruckmann. 1914.