

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

Max Weber e o problema da Dialética:
Presença do Idealismo na formação dos tipos ideais

Luis F. de Salles Roselino

São Carlos
2009

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

Max Weber e o problema da Dialética:
Presença do Idealismo na formação dos tipos ideais

Luis F. de Salles Roselino

**Dissertação apresentada ao programa
de pós-graduação em filosofia como
parte dos requisitos para a conclusão
do mestrado em filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Wolfgang Leo
Maar

São Carlos
2009

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

R811mw

Roselino, Luis F. de Salles.

Max Weber e o problema da dialética : presença do idealismo na formação dos tipos ideais / Luis F. de Salles Roselino. -- São Carlos : UFSCar, 2010.
181 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.

1. Filosofia. 2. Weber, Max, 1864-1920. 3. Dilthey, Wilhelm, 1833-1911. 4. Windelband, Wilhelm, 1848-1915. 5. Szegedi Lukács, György, 1885-1871. 6. Tipologia. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

LUIS FELIPE MARTINS DE SALLES ROSELINO

**MAX WEBER E O PROBLEMA DA DIALÉTICA: PRESENÇA DO IDEALISMO NA
FORMAÇÃO DOS TIPOS IDEAIS**

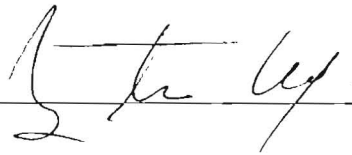
Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 10 de março de 2010

BANCA EXAMINADORA


Presidente _____

(Dr. Wolfgang Leo Maar)



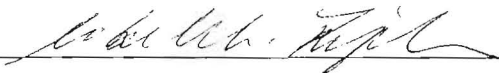
1º Examinador _____

(Dra. Vera Alves Cepeda – UFSCar/DCSo)



2º Examinador _____

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



Resumo: Este trabalho tem por temática a dialética e tenciona apresentar o pensamento de Max Weber diante do legado do idealismo alemão, ou seja, pela maneira particular que Hegel (assim como o marxismo) definiu a dialética histórica. Assim, a dialética será investigada nas tipologias históricas de Max Weber como conseqüências da união entre razão e história. Para isso, servimo-nos de duas histórias da filosofia, a de Windelband e a de Lukács, e a partir dessas perspectivas nosso objeto será abordado de um ponto de vista filosófico, mas, que não deixa de ser também histórico e sociológico. Deste modo poderemos observar a maneira como os tipos de Weber estavam imersos dentro do legado filosófico de Kant e Hegel e de seus limites.

Palavras-chave: Max Weber. Idealismo. Tipo ideal. Windelband. Dilthey. Lukács.

Abstract: This work has the dialectics as its main theme and aims to present Max Weber's thought before the legacy of German idealism, i.e., by the particular way that Hegel (as much as Marxism) has defined dialectics in history. Dialectics will be investigated inside Max Weber's historical typologies as a product of history and reason together. We serve ourselves of two histories of philosophy, that of the Windelband and of Lukács, and from those two perspectives our object is approached by a philosophical as well as a historical and sociological perspective. Thus, we shall observe how the uses of Weber's types are immersed inside the same limits and philosophical legacy of Kant and Hegel.

Keywords: Max Weber. Idealismo. Ideal type. Windelband. Dilthey. Lukács.

SUMÁRIO

Advertência	6
Capítulo 1: Introdução ao pensamento e a sociologia de Weber na história da filosofia	8
1.1 Definição inicial do problema: o conceito e o pássaro na visgueira	16
1.2 Sobre a seqüência dos capítulos	18
Capítulo 2: O problema da passagem de Kant a Hegel em Windelband	21
2.1 Relação crítica entre história e filosofia em Wilhelm Windelband	26
2.2 A trajetória da compreensão à história como necessidade lógica	37
Capítulo 3: A história como espírito e fluxo da vida no pensamento de Dilthey	53
Capítulo 4: Neohegelianismo nos primeiros textos metodológicos de Weber	66
4.1 Desvios da interpretação kantiana de Rudolf Stammler	70
4.2 O emanacionismo na interpretação hegeliana de Roscher e Knies	72
Capítulo 5: Polêmicas entre Dilthey e a escola de Baden	83
5.1 Crítica de Windelband às ciências do espírito	88
5.2 Resposta de Dilthey: polêmica sobre a psicologia	91
Capítulo 6: Sobre a noção de tipo de Wilhelm Dilthey e a proposta de Max Weber	97
6.1 Papel dos tipos na psicologia comparada de Dilthey	100
6.2 Papel do tipo no método compreensivo de Max Weber	103
Capítulo 7: Primeiras considerações sobre o tipo ideal de Max Weber	121
7.1 Carisma e dinamismo histórico	126
Capítulo 8: O neohegelianismo e os limites do irracionalismo filosófico segundo Lukács	129
8.1 Matrizes intelectuais do neohegelianismo	137
8.2 O Problema dialético no pensamento de Max Weber segundo Lukács	149
Capítulo 9: Considerações finais: o carisma e a dinâmica da história	155
9.1 O carisma e a racionalização como elementos revolucionários da história	160
9.2 O caráter revolucionário da dominação carismática e sua brevidade: formação e objetivação do carisma	169
Referências bibliográficas	178

Advertência:

A crítica de Marx a Hegel é, portanto, a seqüência direta e a continuação da crítica que Hegel exerceu contra Kant e Fichte. Assim o método dialético nasceu (...) (LUKÁCS. 2003, pp.91-92).

Este sentido indicado por Lukács em *história e consciência de classe* é o sentido de dialética que acompanha todo desenvolvimento desta dissertação. Não é a dialética segundo Hegel ou segundo Marx, mas o próprio desenvolvimento do espírito, presente entre Kant e Hegel, assim como entre Hegel e Marx, e é nosso objetivo observá-lo no pensamento de Weber. Por se tratar de uma abordagem sobre a dialética, não se pode tomar um ponto de partida apenas segundo Hegel ou Marx, como se eles houvessem incorporado a forma final do espírito. Ao invés disso, é pela passagem crítica que há entre Kant e Hegel e entre Hegel e Marx, e não de Kant a Marx, como se houvesse uma evolução desimpedida no fluir das idéias. O ponto de partida em Windelband trata justamente da primeira passagem (entre Kant e Hegel) que em seguida, pelo mesmo movimento, vai desembocar na trajetória que Lukács apresenta e que retoma, de certo modo, o movimento entre Hegel e Marx. São, portanto, duas histórias da filosofia, a de Windelband e a de Lukács, que fundamentam a presente abordagem, elas são contínuas e ganham um novo impulso em Weber. Nesse sentido prescindimos de uma definição formal de dialética, porque isto contradiria seu conteúdo peculiar. Ora, se partíssemos de uma definição formal, logo concluiríamos que não há qualquer dialética no pensamento de Weber, como freqüentemente se conclui. Aliás, procedendo da mesma forma

poderíamos bem concluir que tal dialética não se encontra até mesmo em Hegel ou em Marx. Portanto, o objetivo final não tem em vista dar uma resposta objetiva a questão: *haveria ou não uma dialética em Weber*. Ao invés disso, a pesquisa se propõe a indicar como o pensamento de Weber apresenta avanços frente a esta trajetória da filosofia alemã. Pois semelhante e conseqüente ao impulso filosófico que a escola de Baden tomou em relação a Kant e Hegel, foi o impulso que Weber e Lukács tomaram, por sua vez, partindo de Hegel e Marx.

Capítulo 1. **Introdução ao pensamento e a sociologia de Weber na história da filosofia**

O pensamento de Max Weber fornece uma extraordinária variedade de questões para as ciências humanas, tanto problemas teóricos quanto metateóricos, de alcance filosófico. Ainda que algumas dessas questões extrapolem os limites estritamente teóricos, Max Weber buscou constantemente se ater ao caráter metodológico da abordagem. Esse limite, isto que conduz o método a reconhecer sua limitação independente do objeto que estuda e de suas condições, introduziu no método uma desconfiança crítica tipicamente kantiana. É por essa via que o investigador passa a se interrogar, não mais sobre os limites teóricos específicos, mas sobre o limite da compreensão em geral, o limite entre a razão e a história, a irracionalidade e a realidade.

Em sua origem, o tema da irracionalidade nunca assumiu de fato esse título, tanto em Kant como em Hegel. O próprio Hegel utilizou esse termo raras vezes e aliás, se referia à irracionalidade no sentido matemático. Foi muito provavelmente Fichte quem de fato apresentou os limites da razão kantiana sob este título de irracionalidade. Com isso, uma vasta questão no campo filosófico que envolvia diferentes noções como a “coisa em si”, as “idéias absolutas” de Deus, mundo, e a imortalidade da alma, passaram a ser reunidas sob o título genérico de irracional.

Embora, como foi dito, Weber se esforçasse em apresentá-las em termos estritamente teóricos, é impossível compreender a fundo estas questões que se reúnem pelo título genérico de irracionalidade sem compreender corretamente sua origem no idealismo alemão.

A época de Weber foi a época do neokantismo e da “renovação do hegelianismo” e toda discussão teórica estava imbuída de questões filosóficas que se originaram em Kant e que ganharam em Hegel um alcance universal no mundo histórico.

O sentido geral da renovação do hegelianismo está na reflexão que é feita sobre a compreensão histórica com base em princípios kantianos. Seu principal interlocutor foi Wilhelm Windelband que consagrou esse título pelo discurso: *Die Erneuerung des Hegelianismus*, em 1910; aliás, antes desse discurso, em 1891, Windelband havia produzido uma imponente obra, *História da filosofia*, na qual já propunha uma reflexão sobre o legado filosófico do idealismo. Essa reflexão crítica se propagou muito além do meio acadêmico de Heilderberg¹, sendo essa obra, muito mais do que um manual, uma disciplina crítica de história da filosofia.

A história da filosofia de Windelband se opunha a certa “superficial arrogância” da história da filosofia hegeliana. A pretensão hegeliana de formular um “progresso na história da filosofia” era vista então com desconfiança, pelo fato de que seu progresso, segundo juízo do próprio Hegel, caso não corresponda à realidade, implicaria uma carência de realismo. O problema é que para Hegel esta carência somente expressaria prejuízos para a realidade, que de modo algum deveria abalar sua história da filosofia. Esse tipo de opinião de Hegel era severamente rejeitado no contexto filosófico de Max Weber. Entretanto, como esse limite imposto ao pensamento de Hegel foi amplamente disseminado, essa crítica resultou inadvertidamente na refutação do método dialético, que caracterizava o método das escolas históricas desenvolvidas a partir de Ranke. Embora Windelband

¹ Sua obra *História da filosofia* obteve considerável aceitação em língua italiana e principalmente inglesa.

impusesse certos limites a essa audaciosa abordagem hegeliana, ele reconhecia a importância de seu empenho em colocar a filosofia diante da realidade histórica, e indicava o risco contrário, tipicamente romântico, de negar completamente a razão na história:

O equívoco de Hegel mencionado acima, consiste, portanto, simplesmente no seu desejo de criar um fator que seria efetivamente, embora com certos limites, o único ou, pelo menos, o principal fator. Ele seria o erro contrário ao negar absolutamente toda 'razão na história', ou mesmo ao ver nas sucessivas doutrinas filosóficas, somente confusos pensamentos ocasionais e individuais. (...) Nessas relações se encontram as tentativas de classificar toda doutrina filosófica sobre certos tipos, e estabelecer algo como uma repetição rítmica delas no seu desenvolvimento histórico.² (WINDELBAND. 1901, p.12)

Apesar da crítica, Windelband elogiava o intuito de Hegel em apresentar a filosofia como história da filosofia. Sua falha, que consistia em haver designado um fator único que determinasse o rumo desta história da filosofia, não justificava o erro oposto, que implicaria, segundo Windelband, negar completamente a razão de um ponto de vista histórico. Assim, impondo certos limites às pretensões hegelianas, mas também evitando cair no erro oposto, um irracionalismo absoluto, Windelband reconhecia que:

As grandes conquistas e as novas questões emergentes das ciências específicas, os movimentos da consciência religiosa, a intuição artística, as transformações na vida política e social, todos esses fatores, dão à filosofia novos impulsos em intervalos irregulares, e condicionam as direções por força dos interesses, hora estes, hora aqueles, que regem e conduzem seu tempo.³ (WINDELBAND. 1901, p.13)

² *Der oben erwähnte Fehler HEGELS besteht also nur darin, daß er ein in gewissen Grenzen wirksames Moment zu dem einzigen oder wenigstens zu dem hauptsächlichsten machen wollte. Der umgekehrte Fehler wäre es, wollte man diese »Vernunft in der Geschichte« überhaupt leugnen und in den aufeinander folgenden Lehren der Philosophen nur wirre Ideen der Individuell sehen. [...] Auf diesen Verhältnissen beruhen die Versuche, die man gemacht hat, alle philosophischen Lehren unter gewisse Typen zu rubrizieren und zwischen diesen in der geschichtlichen Entwicklung eine Art von rhythmischer Wiederholung zu konstatieren.* (WINDELBAND. 1935, p.10)

³ *Die großen Errungenschaften und die neu auftauchenden Fragen der besonderen Wissenschaften, die Bewegungen des religiösen Bewußtseins, die Anschauungen der Kunst, die Umwälzungen des gesellschaftlichen und des staatlichen Lebens geben der Philosophie ruckweis neue Impulse und bedingen die Richtungen des Interesses, das bald diese bald jene Probleme in den Vordergrund drängt und andere zeitweilig beiseite schiebt.* (WINDELBAND. 1935, p.11)

Isto implica afirmar que na história da filosofia não há uma lógica do pensamento que nos permita conceber um sistema tal como visavam Hegel, Fichte e Schelling, porque essa lógica geral se mostrava completamente ausente em determinados períodos. Nesses momentos, vemos se sobrepor ao plano puramente teórico os movimentos históricos. Pode-se destacar na afirmação de Windelband que o elemento histórico se aplica especialmente aos “intervalos irregulares”, ou seja, aos momentos que não permitem qualquer tipo de apreciação determinista sobre o espírito que regeria seu movimento. Este parágrafo traz como mote a idéia de que “a história da filosofia é o processo no qual a humanidade européia incorporou suas concepções de mundo e seus juízos sobre a vida em conceitos científicos”⁴ (WINDELBAND. 1901, p.9). É justamente em vista dessa passagem que Weber faz seu elogio a Windelband, indicando o quanto ele compartilhava de sua interpretação da história da filosofia:

A maneira como Windelband (*Gesch. der Phil.* § 2, 4ª Ed. p. 8) delimita o tema da sua ‘história da filosofia’ (‘o processo pelo qual a humanidade *européia* (...) formulou a sua concepção de mundo mediante conceitos científicos’) é brilhantíssima a meu ver e fundamental como referência para sua pragmática, o emprego de um conceito específico de ‘progresso’ [*Fortschritts*] que se deriva desta referência aos valores culturais (cujas conseqüências se encontram nas páginas 16 e 17) e que, por um lado, de modo algum é evidente em cada ‘história’ da filosofia, que, por outro lado, no que remete à sua fundamentação, uma referência análoga ao valor de respectiva cultura, é bem adequada, não somente para uma história da filosofia, ou para uma história de qualquer outra ciência, mas também – diferente daquilo que Windelband sustenta (segundo p.7, nr. 1, parágrafo 2) – para cada ‘história’ em geral (WEBER. 2001, p.307).⁵

⁴ *Die Geschichte der Philosophie ist der Prozeß, durch welchen die europäische Menschheit ihre Weltauffassung und Lebensbeurteilung in wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat.* (WINDELBAND. 1935, p.8)

⁵ *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.* (WEBER. 1968, p.263)

Esse é o testemunho textual não só de que Weber estava ciente do sentido da história da filosofia de Windelband, mais do que isso, de que a noção de valor cultural (no caso o “valor de respectiva cultura”) de Weber possuía essa influência. Conforme as palavras de Weber, a interpretação de Windelband, apesar de sua opinião que limita a aplicação exclusivamente à história da filosofia, poderia, de fato, ser aplicada à história em geral. Weber fez essa explicação no texto sobre *O sentido de “Wertfreiheit”⁶ nas ciências sociológicas e econômicas*, no qual essa questão neokantiana sobre os valores (“*Wert*”)⁷ era o tema central.

Windelband não só influenciou Weber pelas noções de “valor”, “cultura”, “irracionalidade” e “progresso”, mas principalmente pela sua interpretação particular da história da filosofia, que foi aplicada por Weber à história em geral⁸. Algumas considerações de Windelband permitem reconhecer o que foi feito por Weber, e eram, na verdade, o caminho mais elevado para quem visava abordar, não simplesmente a filosofia e a ciência, mas a racionalidade de um ponto vista histórico. Este ponto de vista histórico é obrigatoriamente um ponto de vista crítico:

A história da filosofia, como toda história, é uma ciência crítica; cuja tarefa não é somente recordar e explicar, mas também estimar o que consta como progresso e fruto do movimento histórico, quando somos bem sucedidos em conhecer e compreendê-lo. Não existe história sem esse ponto de vista [crítico], e a evidência da maturidade do historiador é quando ele mostra que está claramente consciente

⁶ A tradução de *Wertfreiheit* por “neutralidade axiológica” ficou consagrada em português, como também em francês, apesar de não ser literal, e claro, inserir o termo “axiológico” que é completamente estranho ao vocabulário de Max Weber. O sentido de axiológico não está errado, mas de fato Weber nunca utilizou “*axiologische*” ou algo semelhante nem “*neutralität*”, exceto no sentido político de ser neutro. O sentido de *Wert* é “valor”, e unido a *freiheit*, revela, não o sentido mais comum, de “liberdade”, mas o de “estar livre de”, ou seja, de não se envolver com os valores que são objeto de estudo. O título: *Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, de forma mais literal, seria algo como “o sentido da ‘isenção valorativa’ nas ciências sociológicas e econômicas”.

⁷ Nesse texto fica claro também o equívoco de interpretações, como as de Eugène Fleischmann (ver Fleischmann. 1977, pp.143-45), que consideram a noção weberiana de “valor” como uma contribuição da filosofia nietzschiana e não como uma contribuição da escola de Baden.

⁸ Há, inclusive, uma carta de Rickert a Lukács, escrita em 3 de setembro de 1917, que dá testemunho sobre o convencimento de Weber quanto à relação entre conceito e história defendido por Windelband.

deste ponto de vista do crítico, quando não é esse o caso, ele procede então, na seleção de seu material e na caracterização dos detalhes, de modo meramente instintivo e sem um padrão claro. (...) Mas aquele que contempla o trabalho dos pensamentos na história, com uma visão histórica ampla, a este lhe será reservada uma reverência muito respeitosa por haver censurado nos heróis da filosofia, a ignorância da sabedoria de um epígono.⁹ (WINDELBAND. 1901, p.17)

Como será apresentado no capítulo quatro, Max Weber seguiu a rigor essa tarefa crítica de interpretar a história. Isso foi feito já em 1904-5 quando publicou a primeira versão d'*A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Posteriormente, em 1910, Weber reafirmou esse aspecto de sua obra ao responder as críticas dirigidas às teses de sua obra.

Rachfahl havia questionado a maneira como os aspectos éticos serviram para Weber fundamentar a compreensão das práticas econômicas do capitalismo. Para Rachfahl esse argumento de Weber possuiria uma relativa validade do ponto de vista econômico, o que ele questionava era a importância dos valores religiosos nas atividades econômicas. Weber respondeu que seu objetivo não era apresentar uma explicação sobre a origem do comportamento econômico capitalista, mas sim compreender algo mais amplo, que corresponde às palavras de Windelband: "o processo pelo qual a humanidade européia (...) formulou a sua concepção de mundo", seu progresso e os valores que envolvem. Nas palavras de Weber:

O progresso de um capitalismo em expansão nunca foi meu interesse central; ao invés disso, era o desenvolvimento da humanidade e como ele foi produto da confluência de fatores determinantes, econômicos e religiosos. (WEBER. 1978, p.1111)

⁹ *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. 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, denn wo dies nicht der Fall ist, da verfäht er in der Auswahl seines Berichts und in der Charakterisierung des einzelnen nur instinktiv und ohne klare Norm [...] wer aber mit offenem historischen Blick die Arbeit des Denkens in der Geschichte betrachtet, den wird respektvolle Scheu zurückhalten, die Heroen der Philosophie wegen ihrer Unkenntnis der Weisheit eines Epigonen abzukanzeln.* (WINDELBAND. 1935, p.15)

Esse tipo de objetivo teórico demonstra quanto seu trabalho vai além da mera interpretação histórica e sociológica do capitalismo, seu interesse central, que fica nítido ao final da *Ética protestante*, compactua com essa noção de Windelband de progresso da humanidade européia, não como um processo simples ou como emanção do espírito, mas como a história revista de um ponto de vista crítico dos valores.

Karl Jaspers¹⁰ oferece uma descrição exata da posição de Weber diante destas questões. Jaspers foi o primeiro a denominar Max Weber como um filósofo, algo bastante controverso, entretanto, esse título se limita apenas ao que o próprio Jaspers entendia por filosofia. Trata-se da maneira particular com que ele identificou em Weber uma “existência filosófica”. No final das contas, o que Jaspers queria dizer ao certo é que haveria, no pensamento de Weber, na expressão dos seus próprios conflitos, valorativos e existenciais, a fonte de sua interpretação dos conflitos éticos modernos.

Jaspers afirmou em 1920, numa homenagem póstuma, que seu título de “sociólogo” não fez de Weber menos filósofo, embora Weber tenha rejeitado tal título, sendo que ele “estava consciente da sensível diferença que o separava da filosofia – [i.e.] os objetivos finais dos sistemas – e percebia pela concepção histórica (de Hegel a Windelband) como toda história da filosofia era estranhamente

¹⁰ Karl Jaspers assim como Georg Lukács, foi um dos intelectuais que viveram mais próximos de Weber, e sua apresentação do pensamento weberiano é um dos testemunhos mais confiáveis de seu amplo alcance. Não somente por que ambos os intérpretes, havendo convivido com Weber, ofereceram esta interpretação fiel dos textos e do posicionamento teórico de Weber, mas por suas opiniões pessoais e discordâncias, muitas das quais foram discutidas com o próprio Weber, e se mostraram, posteriormente, como expressão dos conflitos entre suas perspectivas teóricas maduras, desenvolvidas após a morte de Weber. Conhecer o pensamento particular de cada um deles, nos permitiria ainda identificar e reconhecer os traços mais ricos, o que é próprio do pensamento de Lukács, o que ele denominava irracionalismo, e o que é próprio do pensamento de Jaspers, de seu existencialismo filosófico, em suas afinidades e divergências com a interpretação weberiana da modernidade. As questões relativas à interpretação de Lukács serão fundamentais para a conclusão e serão apresentadas no oitavo capítulo.

distorcida por essa perspectiva”. (JASPERS. 1989, p.13). Isso, aparentemente, faria de Weber menos filósofo e mais sociólogo ou historiador. Jaspers, entretanto, se perguntava sobre a diferença entre a filosofia e esta sociologia feita à maneira de Weber. E segundo sua própria definição de filosofia, Weber foi tanto sociólogo como filósofo, mesmo rejeitando tomar parte em algum sistema filosófico:

O que é então sociologia? Sua definição não é em nada mais clara do que a de filosofia. A filosofia tem sido compreendida quase sempre como auto-compreensão do espírito humano, no sentido grego do “conhece-te a ti mesmo” tomado através de Hegel. A sociologia também exige a auto-compreensão do mundo presente. A questão central de Weber, pela qual podemos identificar toda sua investigação em sociologia da religião é: porque temos o capitalismo no ocidente? Esta é uma questão que o mundo presente gostaria de compreender. Max Weber admirava a concepção materialista da história de Marx – e este foi o primeiro passo da auto-compreensão do capitalismo como uma descoberta científica. (...) Isto é sociologia ou não poderia bem ser filosofia sob outro nome? (JASPERS. 1989, pp. 6-7)

Entretanto, mesmo que se opusesse à elaboração de um sistema filosófico, segundo Jaspers: “Max Weber se recusava a denominar-se filósofo (...) ele resistiu intensamente aos sistemas filosóficos, por mais que ele pensasse de modo energicamente sistemático” (JASPERS. 1989, pp.12-13). Esta contradição, típica do pensamento moderno, era mais um dos resultados de recusar o papel histórico do absoluto hegeliano, era algo muito próximo ao que foi feito por Windelband. O pensamento de Weber seguiu claramente este padrão crítico que Windelband atribuía não só à filosofia, mas à história em geral; Weber visava os mesmos fins científicos, “um padrão claro”, que deveria conduzir a uma compreensão que refletia os dilemas mais profundos da modernidade, embora raramente tenha ultrapassado a fronteira da compreensão histórica em direção à filosofia. Weber sempre permaneceu no limiar da consciência histórica negando a possibilidade de uma consciência plena.

Esta perspectiva de Weber parece ser limitada, além de outros fatores, pelo que denominaremos adiante “problema dialético” e que será tema central para a abordagem dos capítulos decisivos desta investigação.

1.1 Definição inicial do problema: o conceito e o pássaro na visgueira

Antes de adentrarmos na análise das considerações de Windelband, é necessário definir previamente o conteúdo do que foi denominado “problema dialético”, problema que foi herdado da filosofia hegeliana. Para isso, a melhor forma talvez seja apresentá-lo segundo as próprias palavras de Hegel.

Hegel compara nossa tentativa de captar o absoluto na forma de elaborações conceituais ao pássaro na visgueira:

Se através do instrumento o absoluto tivesse apenas que se aproximar de nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, se não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si. Pois nesse caso o conhecimento seria um artifício, porque, com seu atarefá-lo complexo, daria a impressão de produzir algo totalmente diverso do que só a relação imediata.¹¹ (HEGEL. 2007, p.72)

O pássaro cativo, atraído e capturado, deixaria de agir como os pássaros são de fato, voando e pousando aqui e ali. Não chegaria a nós como de fato é. Ele estaria perto de nós apenas por um artifício que falsifica sua espontaneidade fenomênica. Teríamos então o capturado, mas não saberíamos mais como é seu agir, seu espontâneo “vir a nós” e seu repentino alçar vôo. O mesmo ocorre com aquilo que pensamos capturar por meio de artifícios teóricos, pela apreensão instrumental; não é

¹¹ *Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt nähergebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare.* (HEGEL. 1997, p.69)

a própria dinâmica do real, mas o que produzimos por meio de artifícios. Esta dificuldade de apreender o absoluto, ilustrada pelo pássaro cativo, indica como o nosso saber quando crê haver capturado seu objeto, na verdade, tirou dele toda a sua verdade. Assim ocorre com os artifícios teóricos mais elaborados; com base nesse tipo de proceder que aparenta um rigor pela verdade, criamos as armadilhas que nos impedem de observar os objetos reais em sua dinâmica, no seu breve e momentâneo aproximar-se e sua rápida fuga de nossa consciência. Parece um proceder que estaria prezando pelo rigor, um rigor pela verdade, um proceder metuculoso e técnico, mas esses artifícios que operam segundo o medo de errar, conforme Hegel, “o assim chamado medo do erro é, antes, o medo da verdade” (Hegel, *idem*).

Ao apreender o objeto na forma de um conceito, construído com o rigor da fixidez teórica, esse conceito parece haver aprisionado a verdade, como o visgueiro. Mas como esta verdade aprisionada na forma de um conceito rigoroso é contraditória perante a dinâmica viva e espontânea do objeto, todo seu asseverar pela verdade, seu medo de errar, é o caminho mais certo para o erro.

Para Hegel, a relação do conceito com as formas de efetivação do real, com uma realidade que é essencialmente dinâmica, implica uma impossibilidade de captarmos em nossa consciência os conceitos como algo definitivo. Esta dificuldade apresentaria uma solução pela noção hegeliana de *força*, isto é, pela apreensão conceitual da força como algo que não conserva uma substância fixa. Hegel apresenta este problema na *Fenomenologia do Espírito* da seguinte forma:

O *conceito* de força se mantém, antes, como a *essência* em sua *efetividade* [*Wirklichkeit*] mesma; a *força*, como *efetiva* [*wirkliche*], está unicamente na *exteriorização* que igualmente não é outra coisa senão sua auto-superação. (...) Porém, essa determinidade é de fato, como havia se revelado, apenas um momento da *exteriorização*. A verdade da força permanece, pois, somente como *pensamento* da mesma, e os momentos dessa efetividade, suas substâncias e seu movimento desmoronam sem parar numa unidade indiferenciada – que não é a força recalçada-

de-volta em si (pois ela mesma é só um momento desses), senão que essa unidade é *seu conceito como conceito*. A realização da força é assim, ao mesmo tempo, a perda da realidade.¹² (HEGEL. 2007, pp.114-5)

Como o movimento dialético atesta, quando estamos diante de uma força percebemos apenas algo momentâneo, algo a ser superado. Esse modo com o qual apreendemos a realidade na forma de conceitos, embora possa ser captada pelo conceito de *força*, trata-se de um artifício não bastaria para resolver a dificuldade de se alcançar a unidade entre o saber e o objeto, justamente por que a força captada pelo saber expressa apenas sua manifestação como um momento passado. Com base nesse momento é possível construir um conceito capaz de captar, nesta instabilidade do real, um conteúdo conceitual que expresse sua dinâmica. Essa forma conceitual será, infelizmente, apenas verdade enquanto *pensamento*, e não enquanto *realidade* ou *efetividade*. Isto porque a captação da força enquanto conceito implica algo contraditório à realidade, apresenta um movimento de idéias, o espírito, e não o real.

1.2 Sobre a seqüência dos capítulos

O próximo capítulo irá abordar essas questões relativas à história da filosofia de Windelband apresentadas no início da introdução.

O que Windelband denominou um problema da passagem de Kant a Hegel, ganhará através da interpretação de Lukács um sentido mais preciso, o que foi definido acima de maneira introdutória como “problema dialético”. A resposta dada a essa

¹² *Der Begriff der Kraft erhält sich vielmehr als das Wesen in seiner Wirklichkeit selbst; die Kraft als wirkliche ist schlechthin nur in der Äußerung, welche zugleich nichts anderes als ein Sichselbstaufheben ist. [...] aber diese Bestimmtheit ist in der Tat, wie sich ergeben hat, selbst nur ein Moment der Äußerung. Die Wahrheit der Kraft bleibt also nur der Gedanke derselben; und haltungslos stürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Substanzen und ihre Bewegung in eine ununterschiedene Einheit zusammen, welche nicht die in sich zurückgedrängte Kraft ist (denn diese ist selbst nur ein solches Moment), sondern diese Einheit ist ihr Begriff als Begriff. Die Realisierung der Kraft ist also zugleich Verlust der Realität* (HEGEL. 1997, p.115)

questão poderá, entretanto, soar como certo exagero, por supervalorizar aspectos do pensamento de Weber que para muitos intérpretes seriam secundários, ou até mesmo aspectos que deixaram de ser centrais nos textos posteriores a 1914. Mas não é a questão das datas, ou do que seria a “verdadeira intenção” de Weber que nos interessa, e sim como o seu pensamento pôde, apesar dos seus limites internos, responder a essas questões filosóficas, e principalmente em que sentido Weber apresentou um avanço em relação aos limites e problemas filosóficos que ele mesmo abordou e discutiu com seus contemporâneos.

Max Weber reprovava freqüentemente aos seus contemporâneos por ceder a uma ilusão que caracterizava desde este momento a empresa hegeliana; a de uma ciência social *dedutiva* que, por sobrepujar o *hiatus irrationalis* entre a razão e a história tentava deduzir a realidade de conceitos. (RAYNAUD, 1996, p.19)

É importante notar que Philippe Raynaud, comentador do pensamento de Weber, salienta como essa ilusão científica não é exatamente a filosofia de Hegel, mas o que “caracterizava desde este momento a empresa hegeliana”, isto é, o hegelianismo vigente nesse contexto, e o que será apresentado aqui inicialmente é esta empresa hegeliana da época de Weber. Essa primeira abordagem servirá de base para compreender o que era denominado “emanacionismo” e “panlogismo”, conforme os termos empregados por Weber. Foi em meio à decadência dos grandes propósitos do idealismo alemão que ganhou força uma nova interpretação de Kant e Hegel. De um lado Dilthey e de outro Windelband. Foi precisamente nesse momento que Weber construiu sua reflexão teórica sobre as ciências humanas.

Não obstante Max Weber demonstre, com inteligência aguçada, as dificuldades do projeto especulativo – o qual apresenta sem se deixar seduzir. Segundo Hegel, se para a ‘dedução’ de um conteúdo que não nos é conhecido pela elaboração da experiência, não lhe resta nem sequer *um momento consumado* (com o saber absoluto), à ciência é dado por alvo capturar o real por sua ‘constituição concreta’ ela mesma a partir de princípios – e não por simplesmente reunir em um todo coerente os diversos materiais fornecidos pelas ciências históricas. Ou como ressalta Max Weber, o resultado do processo especulativo contradiz sua ambição. (RAYNAUD, 1996, p.22-23)

Resgatar a interpretação de Windelband implica voltar então à literatura da época de Weber para compreender o que foi esta “empresa hegeliana”. O caminho mais seguro para buscar compreender este contexto será investigar os próprios autores dessa época, não somente Windelband e Dilthey, mas Jaspers e também Lukács.

Esse procedimento permitirá apresentar as idéias de Weber, não como sendo ingenuamente novas e originais, mas sim como uma revisão e incorporação de conceitos correntes, coisa que Weber fez de forma inovadora e bem fundamentada. Esse tipo de análise tem como objetivo identificar a presença do pensamento de Kant e Hegel nas polêmicas metodológicas de Weber. Assim, acompanhando os diferentes usos filosóficos nos movimentos neokantianos e neohegelianos se identifica no contexto de Weber um problema e respectivamente uma solução: Frente às dificuldades da compreensão histórica encontramos o uso dos tipos de Weber. Após esta apresentação dos tipos weberianos, um desafio ainda maior será lançado, o problema da dialética, apresentado no oitavo capítulo, e então uma conclusão mais elevada sobre os tipos weberianos será apresentada.

O que foi proposto, isto é, a tarefa de identificar em Max Weber uma herança do idealismo, não é uma tarefa simples quando se pretende conduzi-la de maneira crítica. O objetivo é que as questões tratadas por Weber em seus textos metodológicos levem o leitor a refletir sobre o pensamento de Weber no legado filosófico deixado pelo idealismo alemão. Porém, logo que se assume tal tarefa, surge a dificuldade de se retrair com clareza uma trajetória dos conceitos que Kant, Hegel, assim como Marx e Nietzsche deixaram no pensamento de Weber, sobretudo porque essas influências possuem uma admirável profundidade e

modificaram-se ao longo do contexto weberiano. Assim, o neohegelianismo e o neokantismo exigem do presente estudo um exercício de arqueologia¹³ dos problemas metodológicos de Weber e exigem também um recorte que os torne mais específicos.

Dessa forma, a abordagem irá se ater à seguinte questão: como Weber, sem recorrer ao método dialético, buscou dar uma solução metodológica para os problemas filosóficos da compreensão histórica.

A opção pelas referências filosóficas neokantianas e sobretudo nosso ponto de partida em Windelband, faz com que os referenciais filosóficos estejam amarrados mais à figura de Hegel do que de Marx ou de Nietzsche. Isto não é uma mera opinião sobre a hierarquia de suas influências e sim uma escolha consciente que conduziu a abordagem a questões mais específicas. É essa escolha que justifica o ponto de partida em Windelband e Dilthey, como preâmbulo dos capítulos que se focam no debate teórico de Weber com Stammler, Roscher e Knies, e que tem por objetivo responder a interpretação de Lukács.

A literatura que se mostrou mais adequada para esse fim não é sempre a mais recente. Ao contrário, os comentários de autores contemporâneos a Weber, como Jaspers e Lukács, se mostram muito mais fiéis ao presente propósito, sobretudo porque esses autores refletiram sobre o rumo que estava sendo tomado na filosofia e nas ciências humanas de um contexto em que participaram ativamente. Por isso é necessário abrir mão de algumas convenções já consagradas sobre o “perfil intelectual” de Weber, buscando identificar algo novo nesta gênese de seu método. É preciso, por exemplo, buscar compreender a noção de “tipo” em Weber deixando de lado as já consagradas definições de “tipo ideal”, que não se

¹³ Não se referindo ao léxico foucaultiano, mas ao seu sentido comum.

preocuparam tanto em resgatar seu verdadeiro sentido segundo a história do pensamento, mas antes em aplicá-lo conforme interesses metodológicos práticos.

Recorrer a uma história do pensamento é a única alternativa segura para conduzir esta investigação. A linha de prumo escolhida, e que impedirá a divagação errante por compêndios bibliográficos, é a chamada “renovação do hegelianismo”. Assim, as polêmicas metodológicas irão se amarrar inicialmente nesta passagem de Kant a Hegel. Esse será o ponto de partida definido no próximo capítulo.

No capítulo três, será introduzido como essas questões estavam presentes no sistema filosófico de Dilthey, e elas servirão para introduzir as polêmicas entre Windelband e Dilthey em sua relação direta com a renovação do hegelianismo. Como será visto no próximo capítulo, a trajetória de Kant a Hegel da história da filosofia de Windelband se expressa como uma passagem da crítica da razão rumo à história. Essa é a passagem que conduziu Hegel à construção da abordagem dialética e toda discussão da compreensão histórica da época de Weber passava novamente pelos mesmos problemas lógicos que Hegel herdou de Kant. Caberá então compreender como Weber buscou solucionar as mesmas antinomias e limites cognitivos em seu método.

A renovação do hegelianismo foi um dos temas, embora secundário, bastante freqüente nos primeiros textos metodológicos de Weber, em seu debate com a escola histórica. Após havermos identificado seus antecedentes em Windelband e Dilthey nos capítulos dois e três, o capítulo quatro irá apresentar a influência direta desses temas kantianos e hegelianos em determinadas polêmicas de Weber com Stammler, Roscher e Knies. Existe, junto a essa discussão, sobretudo com relação a Stammler, menções a Marx que se tornaram mais célebres do que as

de Kant, e embora ambas tenham sua importância para o tema geral, algumas fogem ao foco central desta pesquisa, e serão abordadas apenas de modo breve.

Muitas das polêmicas sobre as ciências humanas do contexto de Weber emergiram do debate entre as propostas de Windelband e as de Dilthey. Esse debate será apresentado no capítulo cinco, antecedendo o capítulo que compara as noções de tipo de Dilthey e Weber. Assim, o sexto capítulo apresentará a posição de Weber frente a Dilthey, demonstrando o quanto Weber compartilhava da crítica neokantiana à filosofia de Dilthey nas suas considerações metodológicas. O capítulo seis trata de textos de Weber que se apresentam sob a aparência de questões estritamente metodológicas, mas que são reflexo das questões filosóficas tratadas anteriormente. Apesar dos referenciais teórico-filosóficos ficarem nesses textos restritos a comentários breves em notas de rodapé e considerações introdutórias, o efeito crítico do conteúdo filosófico se encontra em todo o texto de Weber. O que se pretende aqui é justamente pôr em relevo que estas questões filosóficas, embora tenham desaparecido gradualmente dos textos de Weber, nunca deixaram de exercer influência sobre ele.

Após haver cumprido o propósito inicial da investigação, havendo resgatado no pensamento de Weber traços teóricos das questões filosóficas que se originaram na passagem de Kant a Hegel, os três últimos capítulos irão conduzir as conclusões, apresentadas em três considerações. A primeira das considerações parte da interpretação de um notório especialista atual, Wolfgang Mommsen, embora os demais capítulos não sigam rigorosamente sua interpretação, suas conclusões auxiliaram de modo definitivo a responder questões específicas elaboradas ao longo da investigação.

Havendo adentrado nas questões mais amplas, o capítulo oito apresentará como Lukács fornece as linhas gerais da “renovação do hegelianismo” e sua influência sobre Weber. O que é central, o que amarra toda a discussão, é a forma como Lukács apresenta a questão, como um problema dialético. No capítulo oitavo as questões centrais, abordadas ao longo dos capítulos anteriores, serão apresentadas pela síntese do ponto de vista de Lukács. O capítulo oito apresentará esta interpretação de Lukács como uma interpretação intermediária entre as primeiras considerações conclusivas (capítulo sete) e as considerações finais (capítulo nove). É assim que a interpretação de Mommsen será, de certa forma, “exagerada” para responder as questões colocadas por Lukács, e com isso avançaremos no sentido proposto por Windelband, interpretar a história da filosofia como uma reflexão crítica.

Capítulo 2: O problema da passagem de Kant a Hegel em Windelband

Esse capítulo irá demonstrar que o neokantismo de Windelband não era fichteano, como alguns comentadores deste contexto afirmam. Embora essa seja uma questão importante para sustentar a presente abordagem, este não é, entretanto, o propósito principal do capítulo, mas sim, como Windelband aplicava os limites kantianos da compreensão e as antinomias da razão aos valores da história e da cultura.

Como foi visto, Windelband é reconhecido como inaugurador da “renovação do hegelianismo”, uma renovação que não apresenta rupturas com os princípios kantianos. Ao dar continuidade às conseqüências críticas, os seguidores de Windelband não conservaram a riqueza de sua interpretação. Assim, aquilo que será apresentado com foco em Windelband não poderá ser generalizado para todo o movimento neokantiano. No entanto, foi essa primeira etapa que de fato influenciou Max Weber, e não as demais vertentes. Grande parte dos equívocos de interpretação do contexto de Weber se deve ao fato de que partiram de um ponto de vista geral do neokantismo, é isto que se pretende evitar com a apresentação do neokantismo e do neohegelianismo segundo Windelband.

Desde que foi formalizado um método para as ciências por Rickert e, principalmente na segunda geração por Emil Lask, se fez ressurgir o fichteanismo. Nesse trajeto a escola de Baden perdeu gradativamente sua proximidade com o pensamento crítico original de Kant. O que era em Windelband a reflexão crítica sobre a relação entre ciência e filosofia se reduziu a meras polêmicas

metodológicas. Rickert ocupou-se, em seu debate com Dilthey, em defender aspectos mais formais, a classificação das ciências segundo leis, ignorando que o sistema kantiano, embora aparentemente apresente-se sob um formalismo rígido, se sustenta, de fato, pela reflexão crítica, pelo uso negativo da razão especulativa e não por leis, como na metafísica tradicional.

Nem o próprio Kant escapou de críticas quanto à validade ideal de seus princípios da razão pura para a razão prática. O legado de Kant para Windelband não se deve ao fato de manter a unidade da razão, mas por demonstrar a relação entre os diferentes usos que se fez dela. Quando se deixa de lado a reflexão e a questão se dá por acabada, nos distanciamos do maior feito de Kant: o de se opor à metafísica tradicional. Windelband defendia justamente que ser kantiano está em dar o mesmo *status* que Kant deu à relação entre a razão especulativa e a razão prática, e isso implica passar pelas mesmas dificuldades que Kant encontrou neste percurso, ao invés de simplesmente tomar as suas conclusões como definitivas.

Como será apresentado neste capítulo, Windelband não defendia um ponto de vista dialético da história, mas um ponto de vista crítico no sentido kantiano. Este ponto de vista conservou as antinomias intactas.

2.1 Relação crítica entre história e filosofia em Wilhelm Windelband

Alguém poderia prontamente protestar contra essa herança dos propósitos dos prolegômenos kantianos em Windelband e refutar que se trate de um kantismo genuíno, evocando as advertências feitas pelo próprio Kant: “Há eruditos para os quais a história da filosofia (tanto da antiga como da moderna) é a sua própria

filosofia; os presentes *Prolegômenos* não foram escritos para eles.”¹⁴ (KANT. 1974, p.101). Essas palavras só se aplicam a Windelband se ignorarmos como ele conduzia seu ponto de vista filosófico-histórico sob o olhar genuinamente crítico quanto à relação entre filosofia e ciência.

Com íntima afinidade com os propósitos dos *Prolegômenos*, Windelband rejeitava que uma visão geral da história da filosofia pudesse servir de fundamentação para uma definição de “filosofia”. Windelband não ousou dar um passo atrás em relação ao que foi proposto por Kant, mas, ao contrário, visava sobretudo ir além: “entender a Kant significa superar a Kant”. Os traços de uma interpretação pouco ortodoxa de Kant, embora sejam claros, não representam qualquer infidelidade às suas idéias. Ao contrário, é justamente esse aspecto que motivou a abordagem do neokantismo deste capítulo. O porquê de Windelband ter se posicionado de forma contrária a certas prerrogativas kantianas, e como o fez sem descaracterizar o essencial do pensamento de Kant, é a questão que cabe agora esclarecer. Para isso, será importante frisar como a corrente neokantiana de Windelband não era em sua origem nem fichteana e nem hegeliana, apesar de apresentar a história e a cultura como seu objeto.

A história possuía elevado peso para a reflexão de Windelband. Porém, ela não era apresentada como a fonte dos conceitos e idéias, mas, ao contrário, como o próprio elemento prático que impossibilita uma definição positiva. Windelband interpretava Kant como pós-hegeliano; é preciso agora compreender como o fez sem descaracterizar o pensamento crítico se opondo também ao historicismo das correntes hegelianas de sua época.

¹⁴ Talvez porque não precisem deles.

Windelband deu um novo fôlego ao método crítico. O que será apresentado é justamente esta crítica, filosoficamente bem fundamentada, ao hegelianismo vulgar, que inspirou os primeiros textos metodológicos de Weber.

Para Windelband a filosofia deveria ser entendida como “manifestações históricas batizadas com o nome de filosofia” (cf. Windelband. 1949a, p.1-2) por mostrar-se diante da impossibilidade de ser definida sob um conceito formal e geral. Na medida em que se apresenta em incontáveis manifestações históricas, seu conceito sempre peca em ser demasiado amplo ou demasiadamente restrito.

Pela perspectiva histórica, Windelband demonstrava como a filosofia já foi entendida como ciência na antiguidade grega e que novamente, na modernidade, se restaurou este estatuto. Isto foi feito pelo pensamento de Descartes como também por Hegel. Para Windelband a modernidade foi levada por uma “superficial arrogância” que reduziu a filosofia a uma ciência. Decorre disto que não somente é impraticável definir formalmente a filosofia, como também é desastrosa a tentativa de enquadrá-la positivamente nos cânones de uma ciência. É neste sentido que afirmava Lukács: “Windelband trata antes de tudo, em seu discurso, de adiantar-se a opor certos limites ao movimento hegeliano e de assinalar à opinião filosófica os perigos que este movimento pode representar.” (LUKÁCS. 1959, p.444), como será visto ao final da investigação.

A filosofia deve de fato se interessar pela ciência na medida em que sirva de parâmetro crítico para o pensamento científico. Windelband só recorria à perspectiva histórica para abordar a filosofia porque de outra forma não poderia chegar a uma definição ou a um conceito adequado. Logo, como só há dois caminhos: uma definição formal e uma perspectiva histórica, o ponto de partida mais fiel às dificuldades reais seria pela história (cf. Windelband. 1949a, p.6), e a

história nos conduziu a uma filosofia que está diante da ciência. Isto não implica proceder reduzindo a filosofia ao conceito moderno de ciência, ao contrário, o que cabe é fazer uma reflexão crítica sobre este fenômeno moderno.

Muitos outros exemplos poderiam servir de apoio para estas observações; mas, dada a importância lógica que toda instância negativa entranha, por muito reduzido que seja seu campo de ação, acreditamos que bastam os casos já assinalados para demonstrar a impossibilidade de encontrar por meio da *indução histórica* um conceito genérico de filosofia que abarque todas as manifestações históricas a que se recebe esse nome, e nenhuma mais. E se não foi possível reduzir integralmente a filosofia ao conceito genérico de ciência, menos ainda o é enquadrá-lo em outros conceitos genéricos de atividades culturais tais como a arte ou a poesia. (WINDELBAND. 1949a, p.8)

Windelband não separava filosofia de ciência por possuírem objetos diferentes, mas porque operam segundo métodos diferentes. A filosofia pode, e deve, recair sobre os mesmos objetos da ciência, como feito, a título de exemplo, por Wolff. A história nos legou este principal objeto da filosofia, ou daquilo que se chama por filosofia. Ela está agora, inevitavelmente, diante da ciência. O grande problema é que a própria filosofia foi confundida com seu objeto. Embora a ciência seja aquilo que ocupa seu principal interesse, aquilo que se destaca de comum em seu errante percurso, a filosofia não deve ser reduzida a uma ciência positiva. Tendo agora definido o objeto para a filosofia, é necessário por hora um método adequado.

Como a filosofia moderna foi incumbida de se desvincular das heranças do pensamento religioso, “a filosofia enfrenta agora à fé como uma ‘sabedoria do mundo’.” (WINDELBAND. 1949a, p.13). Ela própria engendrou-se por este viés que conduz do pensamento puramente metodológico para o domínio estritamente epistemológico. O erro da filosofia de sua época – e é diante destas considerações que se identifica a herança kantiana em Windelband – está no fato de que durante este percurso, sob o qual a filosofia se engendrou, não se investigou o método pelos limites do conhecimento (cf. Windelband. 1949a, p.13). Havendo refutado a

filosofia como sabedoria e apartado dela toda a consciência religiosa, a filosofia encontra-se agora destituída de um fundamento para seu método. Renegando as disciplinas tradicionais: “a filosofia é como o rei Lear, que depois de repartir seus bens entre seus filhos, se vê lançada à sarjeta a pedir esmolas.” (idem).

Se a filosofia, segundo Windelband, assumiu ao longo de sua história este objeto, a ciência, ela carece de um método adequado para este objeto, pois incorreu no erro de se confundir com seu próprio objeto, de reduzir a filosofia a uma ciência.

Windelband conclui que:

Se nos fixarmos de perto nas mudanças que deste modo se operam ao longo dos milênios no significado do nome, vemos que a filosofia, ainda que não tenha sido sempre uma ciência ou ainda quando, pretendendo sê-lo, não havia versado de um modo constante sobre o mesmo objeto, mantêm sempre uma determinada atitude diante do conhecimento científico (...). *A história do nome da filosofia, é, em rigor, a história do sentido cultural da ciência.* Tão logo que o pensamento científico adquire a própria substantividade, como impulso do saber pelo próprio saber, abraça o nome de filosofia. (WINDELBAND. 1949a, p.14)

É nítido até aqui que Windelband foi influenciado pelo pensamento hegeliano, mas não fez da filosofia sinônimo de história da filosofia, ele, *aparentemente*, aproximava-se neste sentido mais de Fichte, que buscava as linhas gerais do pensamento filosófico de sua época, aspecto este, que não será discutido ainda. Por enquanto, cabe ressaltar como Windelband servia-se da reflexão hegeliana sem deixar de ser kantiano, sem romper com a matriz do pensamento kantiano.

É necessário fazer notar em que medida Windelband não seguia o modelo hegeliano, mas se inspirou de certa maneira em seu espírito. A filosofia servia, no pensamento de Windelband, como instrumento de medida dos valores que norteiam o pensamento científico de cada época histórica, e tomava por seu objeto, inclusive,

aquilo que foi legado pelo sistema hegeliano; e o sistema hegeliano tomado como referência apresenta um desafio maior para o pensamento crítico: pensar a história.

Neste ponto já se nota que, ainda que Windelband houvesse optado pela história da filosofia, estava reservado um lugar de honra para Kant. O método de Kant era apresentado como melhor solução aos caminhos erráticos da filosofia que se confundiu com a ciência. Isto porque Kant muda a história da filosofia, que antes se limitava em investigar as origens das idéias no terreno puramente psicológico da experiência, sem se dar conta de sua origem intelectual, isto é, tomando o sensível por sua origem natural e necessária.

A grandeza de Kant estriba em haver sabido sobrepor-se aos prejuízos da filosofia de seu tempo para chegar, por meio de um trabalho mental indizivelmente difícil e complicado, à consciência de que para o conteúdo ou para o valor de verdade de uma idéia é de todo ponto indiferente o processo naturalmente necessário por meio do qual se revela esta idéia na mente do homem. (WINDELBAND. 1949a, p.17).

O que interessava a Windelband é como Kant derrubou uma metafísica tradicional para propor outra metafísica em seu lugar. Como Kant propôs pela crítica algo oposto ao princípio filosófico da metafísica tradicional, “não como uma metafísica das coisas senão como uma metafísica do saber” (idem), que não dá mais lugar para uma investigação filogenética da filosofia. A filosofia deveria proceder, portanto, não mais pela lógica tradicional da explicação, mas pela crítica.

Sendo que a filosofia de Kant pretendia partir da unidade da razão para aplicar os mesmos princípios da lógica especulativa à filosofia moral e à estética, a filosofia crítica torna-se “a ciência dos valores necessários e absolutos” (cf. Windelband. 1949a, p.18), apesar dessa aparente unidade, ela divide-se em ramos como a ciência moderna; aliás, como a indústria moderna, segundo a menção feita por Kant no prefácio a *Fundamentação da metafísica dos costumes* sobre a divisão

do trabalho (cf. Kant 1974a, p.198). A exemplo da filosofia grega que dividia-se em Física, Ética e Lógica, Kant evoca para sua filosofia crítica semelhante especialização, e neste mesmo espírito Windelband defendia uma filosofia dividida em funções, segundo seus métodos. Foi essa a postura que provocou as primeiras polêmicas com Dilthey, que serão apresentadas em detalhe no capítulo 5. Partindo desse espírito kantiano, Windelband dividia e classificava as ciências de acordo com os princípios ideais que julgava serem universais.

Para Windelband, a filosofia kantiana dialogou com a metafísica antiga sobre uma completa transformação, e isto se comprova quando observamos a lógica kantiana e sua filosofia moral, reconhecendo na filosofia prática e na ética kantiana, as questões da filosofia antiga profundamente modificadas. Kant só aplicava a crítica por meio dessas diversas áreas, pois a compreendia como crítica de uma razão una que perpassava por todas as questões que dizem respeito às idéias absolutas.

Windelband substituiu o termo kantiano “idéias absolutas” por “valores absolutos”. Essa noção dos “valores” que era empregada também por Rickert e por Weber perdeu no seu sentido histórico o caráter “absoluto”. Embora a noção de “valor” tenha se distanciado gradativamente da terminologia kantiana, ela nunca abandonou o princípio kantiano de que esses valores apresentam-se empiricamente na forma de um conteúdo *irracional*. Pela noção de valor conservou-se a prerrogativa kantiana de abordar *racionalmente* o *irracional*, o incompreensível (que era em Kant: “Deus e a imortalidade da alma”).

Para Windelband “a filosofia não tem outro caminho senão o de aplicar os princípios kantianos em toda sua integridade e em toda sua pureza” (WINDELBAND. 1949a, p.20), isto é, operar a filosofia como método crítico é a

única solução viável para se responder às dificuldades que a filosofia e a ciência moderna apresentam. Esse é o sentido proposto inicialmente que indica em Windelband, a despeito da aparente infidelidade às prerrogativas do sistema de Kant, uma profunda fidelidade ao legado filosófico kantiano. Temos em rigor os mesmos objetos e o mesmo método que propôs Kant, quais: “ao dizer valores absolutos assinalamos o objeto sobre o qual recai a filosofia e ao dizer ciência *crítica* o método com que opera.” (WINDELBAND. 1949a, p.20).

Justamente por essa via, é que se devem assumir as questões colocadas pela história da filosofia, havendo encontrado o seu objeto e seu método, “depois de Kant haver posto em pé o ovo de Colombo não é difícil repetir a façanha”. (idem). Este ato de repetir a façanha de Kant, no contexto de Windelband, o permitia refutar tanto as interpretações psicologistas quanto as historicistas advindas do hegelianismo. É isto o que forneceria, ao menos é o que pretendemos demonstrar, a fundamentação filosófica, muitas vezes implícita, mas às vezes explícita, das primeiras críticas de Weber, sendo que elas se destinavam a repreender estes mesmos elementos “mal-digeridos” do idealismo.

Em síntese, o que Windelband defendia é que antes de Kant a filosofia só se indagava sobre a origem das idéias, sem dar à experiência do entendimento o estatuto devido que possui neste processo. Não poderia fazer, por isso, desta metafísica do saber uma história da cultura ou do desenvolvimento individual, isto é, uma teoria genético-filosófica. Em oposição à teoria genético-filosófica, Windelband propunha uma investigação crítica que visa aplicar-se a investigação prática da história. A filosofia de Kant reconheceu o problema fundamental da busca das causas fazendo um novo uso da razão. Cabe agora prosseguir esse uso e aplicá-lo, no que Kant não aplicou, nos objetos da história e à cultura.

As idéias apresentadas anteriormente foram reunidas por Windelband na sua obra intitulada *Präludien*¹⁵, que tem como teor um prelúdio à filosofia moderna, assim como os *Prolegômenos a toda a metafísica futura* de Kant. Ela também apresenta um ponto de vista para a filosofia futura, considerando os rumos que ela tomou. Kant, nos *Prolegômenos*, compreendia que “a mais elevada cultura constitui simultaneamente a época de sua decadência” (Kant. 2003, p.165), e o romantismo que se seguiu depois de Kant não poderia ser desconsiderado por Windelband, e ele certamente não o desconsiderou e tampouco seu ressurgimento na filosofia da vida. Os mesmos prelúdios filosóficos que defendiam esse retorno a Kant apresentam considerações críticas sobre Fichte, Schiller além da célebre proposta de renovação do hegelianismo.

Como foi dito, os *Prelúdios filosóficos*, parecem afastar-se do teor dos prolegômenos kantianos, mas isto não é acidental, e tampouco caberia ser feito de outra forma. Ao menos é isto que o próprio Windelband indica em nota:

Acrescentemos sem delongas, para aqueles que desejam se aprofundar mais no difícil ponto tocado aqui, a solução do problema, suas premissas e seu método, devem ir a buscar exclusivamente a *Crítica da razão pura*, já que os *Prolegômenos* só relatam a história do descobrimento de Kant, ou por assim dizer, o processo *psicológico* que o conduziu à compreensão desta ‘verdade’. (WINDELBAND. 1949a, p.17).

Windelband afirmava primeiramente que: “o cimento sobre o qual se deve construir foram postos pela filosofia kantiana” mas prosseguia defendendo que este

¹⁵ Os *Präludien* (*Prelúdios filosóficos*) de Windelband são compostos por textos e conferências de diferentes datas, e foram reunidos pelo próprio autor no sentido de apresentar um prelúdio à filosofia de sua época. Para conservar a ordem original dos textos reunidos neste volume, foram ordenados segundo a seqüência encontrada nos *Präludien* (em 1949a, 1949b, 1949c, etc.), e não segundo sua ordem cronológica. Para quem interessar, as datas e títulos dos textos de Windelband utilizados aqui são as seguintes: **1949a**: *O que é filosofia? Sobre o conceito e a história da filosofia*; **1949b**: *Immanuel Kant: no centenário de sua filosofia* (Conferência, 1881); **1949c**: *Aos cem anos: centenário da morte de Kant* (1904). **1949d**: *O idealismo transcendental de Schiller: centenário da morte do poeta* (1905); **1949e**: *A filosofia da história em Fichte* (conferência 1908). **1949f**: *A renovação do hegelianismo* (discurso 1910). **1949g**: *Normas e leis naturais* (1882). **1949h**: *Método crítico ou método genético?* (1883). **1949i**: *História e ciência da natureza* (discurso reitoral, 1894).

fundamento “adquire um aspecto novo, distinto e preciso, o que se chama história da filosofia e que como tal será tratado” (WINDELBAND. 1949a, p.32). Esse segundo aspecto soa como algo mais hegeliano que kantiano. De fato esse procedimento não caberia, à primeira vista, a um ponto de partida kantiano, mas sim seguindo a herança do pensamento de Hegel ou Fichte. Windelband porém, expressava categoricamente que essa filosofia da história “não deve ser interpretada no sentido que trata de instituir – como de acordo com a receita hegeliana, suponhamos – uma misteriosa auto-realização das idéias” (WINDELBAND. 1949, p.34), mas sim no plano do conhecimento empírico, do mesmo modo que operou Kant sua razão prática. O que possibilitou a Windelband operar o método crítico kantiano foi o fato de haver reconhecido na filosofia, o filósofo como homem em geral. Assim, Windelband pôde identificar elementos empíricos na história da filosofia que o permitiram interpretá-la, não como produto do espírito, mas segundo as condições dadas pelo entendimento humano e pela época. Como qualquer produto do entendimento humano, a filosofia também é constituída por juízos e é por esses juízos que se estabelecem suas respectivas verdades; este procedimento permite verificar se estão ou não em acordo com as características gerais do entendimento. Windelband operava o uso negativo da razão para interpretar a história da filosofia. Assim, quanto mais enérgicos se mostravam os filósofos ao sustentar suas verdades, mais se expunham ao olhar crítico que identificava suas contradições, e nelas as próprias contradições da razão humana.

Para Windelband o papel da crítica se limitava a expor as contradições, embora não permitisse, retornando a nossa questão fundamental, resolvê-las, seja por um método dialético ou por um método positivo.

Windelband não pretendia, assim como Kant, excluir as contradições internas da razão, as antinomias do pensamento, e por isso pôde identificá-las por trás dos “remendos filosóficos” de seus contemporâneos. Nisto se inclui tanto o uso vulgar da dialética, como também princípios metafísicos românticos. Evidentemente, o que permitia este ponto de vista a Windelband deriva-se do sentido amplo que ele atribuía à noção de crítica em Kant, noção esta bastante visionária¹⁶.

Em síntese, o método crítico para Windelband opunha-se a toda filosofia que toma ingenuamente o dado sensível como constituinte das idéias, era contrário à “antítese vulgar entre ser e idéia” (cf. Windelband. 1949b, p.95). Essa antítese da metafísica tradicional foi abalada pelas filosofias de Kant e Hegel. A partir de então, a filosofia só poderia enfrentar os limites do seu objeto considerando os limites da consciência comum, isto é, segundo as condições contraditórias de sua representação racional, conforme as “regras” do entendimento. O que Windelband chamava de regra em Kant é justamente o conceito derivado da “dedução transcendental dos conceitos intelectivos puros”, (cf. Windelband. 1949b, p.96) e ao mesmo tempo em que é fundamental, é de difícil apreensão. Difícil porque o que era validade para Kant, divergindo da aceção tradicional, era a realização do mundo pelos sujeitos enquanto representações da razão. Só assim pôde Kant demonstrar que a concepção de verdade enquanto o aqui e agora que afirmo, tem sua validade devido à sua forma espaço-temporal; não por ser uma validade empírica, mas porque essa experiência nos remete às categorias do entendimento comuns a todos os homens, que unificam fenômenos externos e internos.

¹⁶Quase um protótipo de “dialética negativa”.

As filosofias se comportam entre si como os sistemas da cultura a que respondem, a filosofia kantiana é para a filosofia grega o que é o homem maduro para o adolescente. O olhar do jovem repousa ávido de beleza, na flor; a preocupação do homem está pendente do fruto que madura abaixo dela. Nossa missão não é já escolher senão de compreender: nos darmos conta de que os tempos daquele candor para os gregos foi aquela bela e enganosa ilusão. Ora não seria bem néscio, em verdade, pretender que a mesma árvore florescesse e frutificasse ao mesmo tempo. (WINDELBAND. 1949b pp.102-103)

A filosofia, mesmo que se preocupe com os mesmos objetos das ciências, ao tomá-los de um ponto de vista crítico, deve abandonar a busca da imediata verdade dos objetos, e se ater às regras do entendimento (cf. Windelband. 1949b, p. 98). Essa nova fase da filosofia inaugurada por Kant era a única alternativa válida para Windelband e nenhum saudosismo romântico, à moda de Dilthey, justificava um retrocesso desta nova perspectiva filosófica inaugurada por Kant.

2.2 A trajetória da compreensão à história como necessidade lógica

Como foi visto no tópico anterior, o feito filosófico de Kant, aquilo que permitiu o pensar crítico, era o duplo caráter do entendimento, em outras palavras, o uso especulativo e o uso prático da razão. A esse respeito foram direcionadas as críticas de Schopenhauer contra a suposta harmonia arquetônica entre a razão pura e a razão prática. Para compreender como Windelband aplicava o método crítico à história da filosofia basta observar a questão a seguir.

Este tema é apresentado por Windelband em dois movimentos paralelos: (I) uma trajetória feita por Kant: dos prolegômenos e da primeira crítica à metafísica dos costumes e as duas críticas posteriores, da razão prática e do juízo; (II) uma trajetória pós-kantiana, na história da filosofia: que passa por Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer e Schiller.

Windelband defendia que esses dois movimentos possuíam uma mesma lógica, ou melhor, que o movimento lógico das descobertas kantianas (I), poderia ser identificado no movimento lógico da filosofia pós-kantiana (II). Não de forma idêntica, é claro, mas por corresponder aos mesmos problemas e alternativas deixados por Kant. Essa é a chave para compreendermos a “renovação do hegelianismo” e é também importante para identificar em que aspecto a escola de Baden não era fichteana e nem hegeliana. Havendo cumprido essas duas demonstrações, este capítulo se encerra para apresentar a posição de Dilthey frente a Hegel (capítulo três), e suas polêmicas com Windelband e Rickert (capítulo cinco).

Windelband não defendia uma relação simples e direta entre a filosofia kantiana e a história. Aquilo que foi deixado em aberto por Kant e que foi personificado nas posições filosóficas que se propagaram no romantismo alemão da psicologia rumo à história, não foi algo que superou o kantismo nem foi acidental. Trata-se de um trajeto que deve ser investigado criticamente. Como foi indicado inicialmente, esta história da filosofia apresentada por Windelband não era incompatível com a filosofia crítica kantiana, ao contrário, era a própria história do desenvolvimento da filosofia crítica, conduzida para além da letra.

Segundo Windelband, contrapondo o que foi feito por Fichte e Schiller, encontramos um caso curioso e ao mesmo tempo exemplar de como a filosofia crítica pode ser entendida e como ela deve ser levada adiante. O valor da filosofia de Kant está na forma como nos leva a pensar a razão, não nas descobertas positivas da razão especulativa ou da razão pura-prática isoladas, mas uma em relação à outra. Não foram os valores metafísicos que levaram Kant às descobertas, mas sim o conflito interno da razão, suas antinomias. Esse conflito conservou a razão na sua

riqueza e permitiu seu uso negativo, isto corresponde ao que inicialmente denominamos problema dialético.

Para Windelband, quando as conclusões de Kant são aceitas sem se refazer o movimento de sua descoberta e logo sem identificar as contradições e antinomias pelas quais se passou, não se faz jus ao legado de Kant. Este era o caso de Fichte:

Fichte seguia estando convencido de que sua teoria era a própria doutrina kantiana corretamente interpretada, quando fazia já muito tempo – segundo o juízo do próprio Kant e de outros – que havia se distanciado consideravelmente e manifestadamente dela. E ao revés, podemos tomar Schiller por autêntico kantiano ainda mesmo aí onde acreditava ter se distanciado do mestre. (WINDELBAND. 1949d, p.154)

A idéia de liberdade kantiana tratada tanto por Schiller quanto por Fichte, diz respeito à “superior variedade da realidade sobre a representação” (WINDELBAND. 1949d, p.155). Em Kant ela remetia ao duplo caráter da razão, assim como possui o sentido de “liberdade prática” também pode ser entendida como “liberdade transcendental”, ainda que esses sentidos se mostrem contraditórios. O que Kant defendia não era, porém, uma unidade da idéia de liberdade e sim a unidade da razão, e dentro do primado da razão coexistem estas duas noções antagônicas de liberdade, que possuem sentidos diferentes e até contraditórios. Não é uma dicotomia da própria liberdade, mas da *sua representação racional*, uma dada no campo da teoria, outra na razão prática, outra na teoria voltada para a prática (reconstruída criticamente). Fichte compreendia que esta “superior variedade” era derivada da liberdade numa concepção geral de liberdade, mas fez dessa a mesma que rege tanto as ações individuais como o devir da história. A liberdade prática em Kant não era um conceito subordinado a uma idéia de liberdade transcendental, ao contrário, ela poderia, e até deveria, se mostrar

como natureza, noção oposta, em termos do uso especulativo da razão, à noção de liberdade transcendental.

O que é mais importante nos comentários de Windelband sobre Fichte, é que encontramos nele os pólos antitéticos. Windelband identificava no pensamento de Fichte a passagem da *Aufklärung* para o romantismo. Ele identificava essas correntes como desdobramentos dos pólos antitéticos, não da dialética, mas das antinomias kantianas¹⁷.

Fichte defendia que: “o fim da vida da humanidade na terra é o de organizar nesta vida todas as relações humanas com liberdade e segundo a razão.” (FICHTE. 1976, p.24) e colocava a liberdade como primado da ação humana, o que é verdadeiro apenas no sentido de que a ação humana é uma autodeterminação da razão prática, isto é, que o uso prático da razão, na medida em que prescreve suas leis, determina a ação segundo suas próprias régides; isto, entretanto, só procede em caráter subjetivo individual. Quando fazia uso do sentido transcendental de liberdade, deveria se aceitar que aquilo que é feito “com liberdade” não é determinado *a priori*, e, portanto, o seu fim pode não estar definido. Contraditoriamente, Fichte defendia um *thelos*, e ao seguir esta via, ele deveria optar não por uma história regida pela liberdade, mas pelas rédeas da natureza¹⁸. Essa advertência cabe ser feita pelo uso especulativo da razão, que nos adverte, por seu uso negativo, sobre o problema da terceira antinomia¹⁹.

¹⁷ É preciso lembrar que o método dialético hegeliano tem justamente essa inspiração em Kant, na tábua das antinomias.

¹⁸ O que Kant denominou “planos ocultos da natureza” ao propor uma *história universal de um ponto de vista cosmopolita*.

¹⁹ Como esse conceito não é corrente dentro das ciências sociais, para os leitores que não possuem afinidade com o termo segue uma breve apresentação da terceira antinomia segundo o próprio Kant: Para respeitar as dificuldades encontradas pelo uso especulativo, sem varrê-las de baixo de um tapete metafísico, Kant é obrigado a abordar a liberdade em sentidos diversos, e até conflitantes. Revisando a terceira antinomia de Kant encontra-se o seguinte dilema que se inicia

Fichte propunha um fim para a história que reproduzia o teor supostamente kantiano da *Aufklärung*, “a razão captando os segredos do mundo” (cf. Windelband. 1949e, p.188). Na verdade, o que propunha Kant era algo oposto a isto, a razão *delimitando* racionalmente o mundo. “Delimitar” no sentido de que o universo não se esgota no que é racional, mas ainda assim, reconhece a razão como o único modo de representá-lo pela “simples razão” ou a “mera razão”²⁰. Segundo Windelband, o conceito de “coisa em si” que rendeu tantas críticas dos pós-kantianos era justamente este exercício de delimitar aquilo que é inacessível ao entendimento e não de algo a ser superado como pretendia Fichte.

Quando Fichte se deu conta da impossibilidade desta mesma idéia de liberdade servir tanto de guia da história como de indício do limite do entendimento, promoveu uma mudança drástica em sua filosofia, que Windelband

pela tese: “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. 2008, A444 e B472. p. 406). Que por sua vez traz como antítese: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.” (KANT. 2008, A445 B473. p.407). Há portanto duas concepções: uma que admite uma idéia transcendental de liberdade (a tese) e outra que, não a admitindo, reduz tudo a determinações por leis, como um primado da natureza (a antítese). A tese nos leva a admitir a impossibilidade de leis da natureza, e, nesse sentido, se reconhece nas causas uma “espontaneidade absoluta”, ou seja, uma capacidade em toda causa de se mostrar indeterminada, dando sua causa por si mesma, sem nunca fornecer as condições para determiná-la *a priori* com certeza. Eis as conseqüências de sua prova: “Conseqüentemente, temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas.” (KANT. 2008, A 446; B 474. p.408). Da antítese se conclui que, por outro lado, “se a liberdade fosse determinada por leis, não seria liberdade, seria tão só natureza.” (KANT. 2008, A 447 B475. p.409). E logo que aquilo que distingue para a razão especulativa as idéias transcendentais de liberdade e de natureza diz respeito a sujeição à leis causais: “A natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis (...)” (idem). A polêmica que surge dessa antinomia é que a noção de liberdade transcendental seria incompatível com a noção prática de liberdade, ou se, por outro lado, não seriam essas duas noções, enquanto noções conflitantes, formas pré-figuradas pela terceira antinomia quanto à possibilidade da razão compreender um fenômeno tanto como algo determinado, como também respeitando a possibilidade de encontrar em si próprio um limite e estar diante de algo indeterminado, inacessível pela razão. A terceira antinomia é uma destas delimitações do entendimento encontradas pelo uso especulativo da razão.

²⁰ No sentido do título *A religião nos limites da simples razão*.

denomina “virada irracionalista” (cf. Windelband. 1949e, p.190). Esta virada representa, em termos de história da filosofia, a passagem da *Aufklärung*²¹ para o romantismo.

Há de partir destas premissas para compreender a trajetória filosófica de Fichte. Sua primeira teoria da ciência tendia ao mais intrépido racionalismo, a derivação íntegra do mundo com base na razão, como houve de manifestá-lo ainda nas introduções à teoria [ou doutrina] da ciência, com a refutação do conceito de coisa em si. (...) até que a construção dialética tropeçou com os atos livres carentes de base para formar no sensível o conteúdo da realidade empírica. (...) a virada operada na trajetória de Fichte, trata de uma mudança de rumo do *racionalismo* ao *irracionalismo*, da *ilustração* ao *romantismo*. (WINDELBAND. 1949e, p.189-190).²²

Após ressaltar como de fato Windelband estava, neste aspecto, nitidamente adiantando aquilo que será apresentado no capítulo oito, segundo a interpretação de Lukács – esta dupla ameaça do racionalismo extremo da *Aufklärung* e do irracionalismo do romantismo, os dois pólos antinômicos da dialética que se opunham – surge uma nova tarefa. Se Windelband mostrava-se consciente, de que há um retrocesso em relação ao pensamento de Kant e Hegel nestes dois movimentos que estavam sendo retomados em seu contexto, como se explica que Windelband mantenha o princípio kantiano da irracionalidade como algo que ultrapassa os limites do conhecimento?

Windelband tinha em vista um ponto de vista crítico que ele destacava como genuinamente kantiano. Não se trata da solução dialética, mas da forma antinômica, o “problema dialético”. Não se pode perder de vista o plano de fundo kantiano, isto é, que Fichte estava sob a crítica de Windelband por haver feito uma escolha. Fichte optou ora por uma ora por outra concepção, ora pela liberdade ora pela natureza, quando na verdade, nunca poderia ter optado por nenhuma delas, porque sempre

²¹ O termo *Aufklärung* aqui não se refere ao conceito kantiano, mas ao período histórico das luzes na Alemanha.

²² Os grifos não são de Windelband.

esteve diante da terceira antinomia da razão. Uma antinomia que não pode ser resolvida, pois não se pode garantir qualquer solução positiva para as antinomias da razão especulativa, somente um uso negativo. Este é o problema dialético que exige uma solução pela dialética segundo Lukács. Para Windelband era a terceira antinomia, como fora proposto por Kant, como advertência para o filósofo.

Fichte apresentava em *Os caracteres da idade contemporânea*²³ quatro etapas para a razão que se transubstancia da razão como natureza para a razão como liberdade, quando na verdade a liberdade e a natureza são elementos antinômicos atemporais e constantes. Kant identificou em sua filosofia transcendental os pólos antitéticos da razão, e demonstrou como eram de fato elementos internos da razão. O que foi feito como trajetória no pensamento de Kant apresenta-se, segundo Windelband de modo paralelo na filosofia pós-kantiana. Os pólos foram personificados por estes filósofos que optaram pela história ou pela psicologia e enquanto buscavam superar a antinomia do pensamento, mais profunda a fizeram. A passagem de Kant a Hegel reproduzia uma necessidade lógica e se repetia, no contexto de Max Weber, na passagem do neokantismo ao neohegelianismo.

É evidente que depois de Kant a filosofia teria necessariamente que fazer um ponto de apoio, quanto ao seu trabalho conceitual, no desenvolvimento do sistema da razão. E não cabe dúvidas de que foi uma linha de progresso necessário a que conduziu de Kant a Hegel, passando por Fichte e Schelling. E a reputação deste processo na trajetória da novíssima filosofia, através da linha que vai do neokantismo ao neohegelianismo, não tem nada de casual, senão que corresponde a uma necessidade lógica. (WINDELBAND. 1949f, p.201).

Essa necessidade lógica deriva-se dos limites da razão. Os problemas lógicos existem enquanto contradições internas da razão que se mostram em etapas

²³ O livro de Fichte: *Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters*, aparece traduzido pela presente edição como *Os caracteres da idade contemporânea* (Madrid: Revista de Occidente, 1976) na edição do livro de Windelband (Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949), optou-se por traduzir o título de Fichte por *Linhas gerais da época presente*. Ambas se referem ao mesmo livro, que Windelband faz referência: “Que quer dizer isto de que na história a razão se realiza pelo caminho da liberdade?” (WINDELBAND. 1949e, p.191).

do desenvolvimento filosófico. Nesta trajetória, não é a dialética, mas a crítica que conduz a explicação. O sistema kantiano como um todo não pode ser contraposto à crítica da razão como se essa fosse um manual de operação para a razão prática. A crítica especulativa é a história do desenvolvimento da razão especulativa em retornar a prática (cf. Windelband. 1949f, p. 198), seu valor não está em estabelecer leis para o uso prático, mas em advertir sobre os limites do entendimento. Já na crítica da razão pura, Kant abriria caminho para o seu uso prático, isto é, sinal de que já tinha em vista a filosofia moral, uma segunda etapa, que carece de buscar leis universais da moral que não estão dadas. Esta passagem da razão pura à prática passava necessariamente pela fundamentação metafísica dos costumes. Não se pode confundir termos que revelam as descobertas kantianas críticas com os conceitos positivos, como fez, segundo Windelband, Fichte²⁴ (cf. Windelband. 1949e, p. 193).

Quando, em oposição a Fichte, Windelband defendia em Schiller um kantismo mais genuíno, o fazia justamente porque o espírito da filosofia crítica não se deve ao uso positivo de conceitos kantianos, mas na reconstrução crítica, pela razão que se remonta como razão prática. Nesse sentido, a filosofia estética de Schiller o caracteriza como autêntico discípulo de Kant:

²⁴ Creio que seja necessário, apesar do que dizem as críticas de Windelband, destacar em defesa de Fichte, que ele fez *conscientemente* um desprendimento do ponto de vista psicológico, como exercício de reflexão filosófica: “Nos estudos precedentes interpretamos a idade contemporânea como uma necessária parte integrante do grande plano do universo que inclui a vida terrena de nossa espécie, e desde este ponto de vista descobrimos seu oculto sentido. Temos tentado, com efeito, entender os fenômenos contemporâneos por meio daquele conceito, deduzindo-o como consequência necessária do passado e prevendo suas próprias e imediatas consequências para o futuro. Se conseguimos de fato, compreendemos nosso tempo. Neste estudo, ademais, nos perdemos, sem o recordar de nós mesmos. A especulação previne, e com bom fundamento, a todo investigador contra este esquecimento de si próprio. Para mostrar a adequação desta prevenção em nosso caso, digamos que se nossa visão dos tempos contemporâneos era apenas uma visão desde o ponto de vista destes tempos, e se enquanto obtínhamos esta visão eram nossos olhos produto deste mesmo tempo, nossa idade testemunharia isso precisamente e por si mesma; mas este testemunho é totalmente recusável, e, muito distante de haver perguntado o sentido da idade, haveríamos aumentado simplesmente o número de seus fenômenos com um bem supérfluo e que não conduz a nada.” (FICHTE. 1976, p. 205)

Também nesse terreno é a sensibilidade artística que converte Schiller em discípulo de Kant. (...) A exaltação da matéria à forma, a destruição da matéria por meio da forma, a fuga ‘do vulgar e do tristemente verdadeiro’ ao mundo superior das formas puras: sobre estas e outras formas muito diversas, mas todas elas cheias de força, aparece sempre a beleza como nossa ‘segunda criadora’. ‘Quem não se atreve a remontar-se sobre a realidade – dizem as *Cartas estéticas* – jamais conquistará a verdade’. (...) É, sem nenhum gênero de dúvida, um pensamento que envolve o sentido mais íntimo e profundo do idealismo transcendental e nada mais interessante que observar como se há assimilado esteticamente o poeta neste sentido a teoria crítica do conhecimento. (WINDELBAND. 1949d, p. 156-157)

Esse “remontar-se sobre a realidade”, que Schiller operou esteticamente, corresponde ao uso prático da razão em Kant. Windelband defendia que semelhante procedimento deve ser feito com relação à história, esse procedimento não deixa de ser uma experiência menos difícil e errática, e esse procedimento crítico era o fundamento de Windelband para *Kulturwissenschaften*.

Segundo Windelband, o principal equívoco que cometeu Fichte, e que Schiller não cometeu, foi o de abordar o homem em termos de *espécie humana*, isto é, de uma concepção do homem no campo da determinação, como natureza. O problema é que Fichte, até então, não havia dado conta de que essas escolhas impossibilitam um devir histórico pela liberdade, fazendo com que sua ação livre não encontre lugar na filosofia da história da espécie, ou do gênero humano. Quando Schiller cai na mesma dificuldade, ele imediatamente reconhece a polaridade antinômica de Kant.

O que ocorre na filosofia posterior, no neohegelianismo do contexto de Weber é o erro de Fichte sendo repetido pela filosofia da vida, especialmente por Dilthey.

A filosofia moral de Kant voltava-se para um sentido de liberdade que foge totalmente da idéia de liberdade transcendental. Kant defendia uma lei moral que fosse uma lei universalmente válida, esta determinação pela lei coincidia na crítica

especulativa com as leis naturais e não com a liberdade transcendental: “a lei moral como uma máxima que pode ser querida enquanto lei natural” (cf. Windelband. 1949c, p.112). O homem moralmente livre era, para Kant, aquele que segue as leis universais, e não aquele cujo agir é livre no sentido de uma indeterminação intrínseca.

Embora a liberdade seja necessária para compreender a ação moral como determinação pela liberdade, como espontaneidade, a ação moralmente correta não é aquela que é livre de determinações, ao contrário, é aquele proceder em acordo com as leis universalmente válidas. Liberdade transcendental não é um sinônimo de liberdade moral.

A liberdade transcendental quando condicionada pela razão, coloca sua própria determinação, ela se determina, e tem seu aspecto geral enquanto dada para o entendimento humano. *É necessário diferenciar espécie humana, (ser racional) enquanto natureza, dos aspectos gerais do entendimento, da consciência geral humana* e “quão difícil é chegar a distinguir no próprio Kant a ‘consciência geral’ da razão do gênero humano.” (cf. Windelband. 1949d, p.157). Essa má interpretação que confunde os dois termos, segundo Windelband, “combinada com ação de outras teorias de Fichte mal-digeridas, haverá de degenerar mais tarde na ironia dos românticos” (cf. Windelband. 1949d, p.158). Nisto certamente podemos incluir Dilthey.

A separação das ciências naturais e culturais, que se fez célebre na obra de Rickert *Ciência Natural e Ciência Cultural* tinha como antecedente esta separação no próprio homem, seu duplo caráter: como gênero (espécie) e como consciência (ser racional). Esse duplo caráter mantinha em Windelband íntima relação com as antinomias: o determinado universalmente pelos princípios racionais, que é apenas

determinado em termos psicológicos e o indeterminado empiricamente, que é inacessível por esses princípios racionais, que seria talvez determinado por planos ocultos da natureza. Estes aspectos foram reduzidos a um mero formalismo quando reformulados por Rickert.

Não se pode perder de vista que há entre os dois conceitos de homem um “leve giro psicológico”; quando se ignora este giro deixamos de lado o ponto de vista crítico, e somos forçados a optar ou pelo ponto de vista da natureza ou da liberdade transcendental, quando na verdade não se trata de uma escolha teórica, mas da antinomia imposta pelo uso prático da razão.

Existe, portanto, risco de ser parcial nos dois pólos da antinomia: restringindo o homem a um ser histórico, como espécie humana ou, pelo caminho oposto, restringindo-o a um ser psicológico, racional, como uma consciência fora do mundo, semelhante ao sujeito transcendental de Kant. Os rumos tomados pela filosofia pós-kantiana, reproduziram esse problema lógico derivado do uso prático da razão e do uso puro, e tomaram dois rumos opostos: o do psicologismo e o do historicismo. O ser humano possui esse duplo caráter, pois a razão humana é assim constituída, diante disso, ao mesmo tempo em que são necessários juízos sintéticos *a priori*, parece ser impossível derivá-los da prática.

Como pode se levar a cabo de um modo seguro esta investigação e a comprovação efetiva daqueles juízos sintéticos *a priori* que há de preceder necessariamente sua crítica filosófica? Tal era o problema fundamental da crítica pós-kantiana; este problema só admitia duas soluções possíveis, as quais foram dadas, com efeito, pelos dois filósofos que ocuparam sucessivamente a cátedra de Heidelberg: Fries e Hegel. (...) Para um dos filósofos citados o órgão da filosofia é a psicologia; para o outro, a história. (...) Estes dois métodos, o psicológico e o histórico, se apresentam de certo modo como os dois pólos antitéticos na trajetória do próprio Kant. (...) a teoria do conhecimento da dissertação inaugural, mas também da *Crítica da razão pura* e dos *Prolegômenos*, mantêm claramente como órgão da ciência filosófica a psicologia. E é bem sabido com quantas dificuldades e quão distintas interpretações teve de lutar esta teoria do conhecimento, em sua modalidade crítica, até ver-se desentranhada dos dados psicológicos. (...) Mas na medida em que Kant avança com a *Crítica da razão*

prática, avança até a investigação dos demais campos da cultura, da arte, do direito, da história, da religião, as premissas e as bases empíricas de sua crítica vão se deslocando mais e mais do terreno da psicologia ao da história. (WINDELBAND. 1949f, p.203).

Para Windelband a história e a psicologia são “de certo modo como os dois pólos antitéticos na trajetória do próprio Kant”. O rumo que a filosofia toma, após Kant, estava pré-figurado dentro do sistema kantiano, e o que era uma antinomia permanece sendo depois de Kant. O filósofo deve continuar a se ocupar deste desafio, aplicar o pensamento crítico à compreensão histórica. Esta perspectiva que parte de Kant rumo ao ponto de vista histórico soa semelhante à proposta de Fichte, mas, como foi visto, não possui nada de comum, somente o fato de ter sua origem e inspiração em Kant.

Em linhas gerais, como aparentemente Windelband estava dando seqüência ao projeto de Fichte, esta escola é chamada indevidamente de neofichtiana:

As doutrinas destes filósofos [Windelband e Rickert] se desenvolveram saindo da doutrina da escola de Marburg tanto quanto a filosofia de Fichte desenvolveu-se saindo da doutrina de Kant. Por esta razão, a filosofia de Baden foi chamada também de neofichtianismo. (HODGES. 1952, p. 72)²⁵

Lukács, por sua vez, sugere a relação entre a escola de Baden e o neofichtianismo, separando corretamente essas duas correntes em etapas sucessivas: “A chamada escola de Baden (Windelband-Rickert) faz surgir em seguida um movimento de retorno a Fichte.” (LUKÁCS. 1959, p.443). Isto talvez explique a confusão que Hodges e outros cometem ao se referir a Windelband e Rickert. Como demonstrado, essa classificação da filosofia de Windelband como fichtiana²⁶ não é em nada apropriada, pelas próprias opiniões de Windelband sobre

²⁵ H. Hodges neste livro *The philosophy of Wilhelm Dilthey* aborda o debate entre Dilthey e os neokantianos de Baden, contribuindo bastante para esclarecer o debate desta época. Não se trata porém de um livro especificamente sobre a escola de Baden, o que dispensa a necessidade de esclarecimentos sobre o que se quer dizer por neofichtianismo.

²⁶ O fato de ter se distanciado dos objetos da filosofia prática de Kant para se aproximar da história, que neste sentido, tratando estritamente do objeto da filosofia prática, encontramos a semelhança

Fichte e contra o romantismo com que concebia a história. Aplica-se apenas aos posteriores desvios dos propósitos originais do neokantismo.

Esta visão de mundo não é para Kant uma mera opinião pessoal, uma simples metafísica privada sua, deslizada ao azar junto à ciência empírica, ao igual que outras e mais outras quaisquer, senão que postulada para ela a 'vigência necessária e geral' na mesma medida que para o conhecimento dos fenômenos através da matemática e das ciências naturais (...). O descobrimento de sua validade transcendental figura entre as funções da filosofia crítica no mesmo grau, pelo menos, que a investigação sobre as condições da experiência. O que nos começos do neokantismo, segundo a receita schopenhaueriana, se considerava não poucas vezes como acessório, resulta ser também parte integrante, talvez a mais importante intrinsecamente, da filosofia crítica, a qual não podia renunciar, portanto, em seu desenvolvimento ulterior, à estrutura sistemática e a elaboração arquitetônica que recebeu e necessariamente devia receber das mãos de Kant. Só assim puderam garantir a unidade e mútuo complemento dos resultados negativos e positivos que constituem a essência peculiar do criticismo. (WINDELBAND. 1949c, p. 108)

Pode-se assumir que o principal elemento que dificulta a unidade da razão é a idéia de liberdade transcendental. O caráter de incompatibilidade entre a razão pura e a prática mostra-se freqüentemente sob esta forma de indeterminação. Kant não negou essa dificuldade, ao contrário, ele a formulou de modo taxativo. Esta questão colocada pela idéia de liberdade transcendental, tema da terceira antinomia de Kant, é apresentada por Windelband como um movimento da razão teórica à prática. Trata-se do princípio da irracionalidade que tem como origem a teoria do conhecimento da dissertação inaugural, a *Crítica da razão pura* e os *Prolegômenos*. Este percurso da crítica especulativa está sempre diante da dificuldade posta pela própria razão de se deparar com o indeterminado.

com Fichte e Hegel, não permite, no entanto, quanto ao método filosófico, enquanto teoria, uma aproximação, e neste sentido o vínculo com o pensamento de Fichte não procede, é possível que este vínculo surja a partir de Emil Lask, que foi aluno de Rickert e orientado por Windelband em seu doutoramento, mas que também sofreu influências de Simmel e de Weber. Isto porém carece de ser investigado para se confirmar. Há a possibilidade de que a leitura de Simmel sobre Fichte fosse responsável por este rumo posterior, como foi por exemplo, por popularizar nas ciências humanas o problema entre indivíduo e coletividade (massa). Da mesma forma que as influências de Nietzsche em Weber são antes uma leitura nietzscheana apresentada por Simmel. Essas questões são bastante polêmicas, o que é evidente é que Windelband mostra-se categoricamente contra os princípios fichteanos.

A filosofia moral de Kant prescindiu da liberdade transcendental como parâmetro, tomou pois, a lei, enquanto determinação universal, para o fundamento da liberdade moral. Os princípios que devem operar como leis morais, caracterizam-se como uma liberdade universalmente determinada e se mostram, nesse sentido, como natureza. Isto que aparece na *Fundamentação da metafísica dos costumes* está pré-figurado na crítica da razão pura, quando surgem as questões práticas.²⁷

A idéia kantiana de liberdade não podia fundamentar nenhuma conclusão sobre a realidade objetiva, uma conclusão desse tipo só era possível pela idéia de natureza: “Por isso a liberdade é apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é

²⁷ Na *crítica da Razão pura*: “Contudo, saber se a própria razão, nos atos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influências e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes, por sua vez natureza, em nada nos diz respeito do ponto de vista prático, pois apenas pedimos a razão, imediatamente, a *regra* de conduta; é, porém, uma questão simplesmente especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos apenas o fazer ou o deixar a fazer. Conhecemos pois, por experiência, a liberdade prática, como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência desta mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária a lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantêm-se em estado de problema.” (KANT. 2008, A 803 B831. p.638). Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, encontramos a natureza como elemento que fornece ao homem capacidade de agir conforme a lei sem visar um fim prático. Partindo da idéia tomada na segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de que “tudo na natureza opera segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação das leis* (...)” (KANT. 1974, p.217), a terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* conduz ao que será feito enquanto crítica da razão prática, inicia pela apresentação do duplo sentido de liberdade:

“A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas. A definição de liberdade que acabamos de propor é negativa e portanto, infecunda para conhecer a sua essência.” (KANT. 1974, p.243). É necessário ressaltar que Kant anuncia a liberdade como primado da vontade humana, como uma vontade livre, indeterminada *a priori*. Ela é “infecunda” para os interesses da razão prática. Estas conclusões, diz Kant, são derivadas da razão pura prática, isto é, da liberdade no sentido puro, *que embora “pura” visa aplicar-se a prática*, e este sentido puro-prático não nos fornece relações causais. Pela razão pura prática não se pode deduzir a causalidade empírica (cf. Kant. 1974, p.244). Sobre essa dificuldade diz Windelband: “o conceito da ‘causalidade pela liberdade’ que Kant deriva (...) da terceira antinomia da *Crítica da razão pura*, (...) não possui nada de comum com a ‘idéia prática’ da liberdade fora do homem.” (WINDELBAND. 1949g, p.279).

em si duvidosa; a natureza, porém é um *conceito do entendimento* que demonstra (...) a sua realidade por exemplos da experiência” (KANT. 1974, p.250). Assim também o sentido kantiano de dialética não era o sentido hegeliano.

Quando Kant se refere a “dialética da razão”²⁸ ele expressa, na verdade, o insucesso da explicação. A dialética do ponto de vista kantiano é um resultado, embora inevitável, inapropriado para quem visa encontrar leis universais. Por isso se faz a opção pela natureza e não pela liberdade, embora seja desde já assumido que essa opção não é completamente satisfatória, no que é parcial. Este sentido pejorativo de dialética, possui sua origem em Kant e era recorrente entre os neokantianos.

Este capítulo tinha por intuito ressaltar como Windelband buscou manter-se fiel a “essência peculiar do criticismo”, indicando como o uso crítico abre possibilidades para superar os limites do conhecimento empírico e as antinomias da razão e do entendimento, sem recorrer à dialética. Foi visto que, para Windelband, a passagem de Kant a Hegel, passando por Fichte e Schelling, corresponde a uma necessidade lógica que é a mesma que leva do neokantismo ao neohegelianismo.

Não há nada de fato que nos obrigue a aceitar uma solução dialética, embora ela seja a mais evidente solução para as antinomias enquanto dificuldades dicotômicas e enquanto manifestações históricas. O intuito deste capítulo, ao

²⁸ “Embora daqui resulte uma dialética da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo*, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto sob o *ponto de vista prático*, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões; pelo que será impossível a mais sutil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofisticos. Há pois que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito de natureza nem ao da liberdade.” (KANT. 1974, p.250).

apresentar como o neokantismo se posicionava a respeito da passagem de Kant a Hegel, é o de auxiliar na compreensão do modo como Weber buscou dar uma solução não-dialética para os problemas dialéticos, fazendo uso também da crítica.

A noção de irracionalidade que Weber utilizava está muito mais próxima ao ponto de vista neokantiano que da visão romântica de Dilthey.

Este capítulo adiantou em Windelband a dificuldade que será introduzida ao final da investigação conforme Lukács: “o irracionalismo é a forma que adota, como resultado disto, a tendência a esquivar da solução dialética” (LUKÁCS. 1959, p.497). Esse trecho de Lukács que se refere a Weber, indica que a mesma questão apresentada em Windelband estava presente em Weber, segundo Lukács, de forma mais rica. Mas essas questões precisam ser revisadas e será necessário antes, acompanhar a posição de Dilthey para se compreender o debate entre ele e Windelband. Assim, posteriormente, será possível identificar com nitidez o posicionamento de Weber frente a essas polêmicas.

Capítulo 3: A história como espírito e fluxo da vida no pensamento de Dilthey

Algumas anotações de Dilthey sobre história da filosofia são demasiadamente esquemáticas, trata-se de fato de um compêndio, entretanto, nelas, um traço principal pode ser identificado, este traço mostra que as opiniões críticas dos comentadores de Dilthey de fato procedem. Dilthey identificava o sistema filosófico de Hegel com o panteísmo de Goethe, ou conforme as palavras de Dilthey, os sistemas de Hegel e Schelling seriam “ficções metafísicas”. Isto não só é característico de Dilthey, mas do contexto de Weber em geral, que se posicionava contra a tradição idealista, e buscava fundamentar sua discussão numa epistemologia. Windelband reconhecia esta tendência filosófica moderna com toda propriedade:

Esta tendência, em princípio puramente metodológica, vai assumindo pouco a pouco um caráter epistemológico. (...) Já não investiga somente os métodos senão também os limites do conhecimento. (...) Esta pergunta recebe uma contestação negativa. (...) Não existe uma metafísica, a filosofia há destruído a si mesma. Seu nome, vazio de sentido, não tem já significado algum. Os objetos concretos do conhecimento não são repartidos entre as ciências específicas: a filosofia é como o poeta que chega tarde a partilha do mundo. (WINDELBAND. 1949a, p.13)

De fato, as críticas de Kant e Hegel à metafísica tradicional haviam se tornado, na época de Windelband, uma crítica a toda e qualquer metafísica. É nesse sentido que Dilthey recusava a fundamentação metafísica e se opunha a interpretação idealista. Ele defendia que as ciências do espírito deveriam ter uma fundamentação epistemológica e não metafísica.

Para fazer jus a Dilthey é bom esclarecer que ele recusava a metafísica neste sentido da “ficção metafísica” ou seja, a sobreposição de valores à história, como

interpretação das forças metafísicas que regem a história. Por outro lado Dilthey esclarece que toda expressão histórica da consciência dos homens pode ser entendida como algo “metafísico” no seu sentido etimológico, algo que está “além da natureza”, desde que não se confunda seu sentido abstrato com alguma forma de dogmatismo filosófico, seu sistema dependia das construções “metafísicas” da consciência, esse traço inevitável, não implicava porém, a buscar por um fundamento metafísico para as ciências do espírito, conduzia, como era a tendência geral, a uma epistemologia divorciada do saber metafísico.

O objetivo de sua filosofia não era, por isso, o mesmo da tradição crítica: uma “contestação negativa”, tal qual defendia Windelband que abre espaço para uma nova metafísica, não do ser, mas do saber. Embora Dilthey se inspirasse, em linhas gerais, na concepção ampla da história de Hegel, ele não compactuava completamente com o modo como Hegel dialogou metafísica e epistemologia, ou ainda, acreditava haver uma hierarquia invertida entre estas duas áreas do saber na filosofia do espírito. Não é o caso de uma fundamentação filosófica e ontológica para a ciência (*Wissenschaft*) como teria feito Hegel, mas ao invés disto, uma fundamentação epistemológica para as ciências do espírito²⁹. A fundamentação do idealismo alemão era deslegitimada por Dilthey que em seus primeiros textos, defendia algo mais próximo do cientificismo e do empirismo inglês.

No compêndio de anotações de Dilthey, a filosofia de Hegel aparece como herdeira de uma diversidade de perspectivas intelectuais. Segundo suas notas, Fichte formulou um sistema que eleva a filosofia ao *ranking* de uma doutrina geral da ciência (cf. Dilthey. 1956, p.196), e estipulou o princípio de razão suficiente

²⁹Se naquela época já era uma tendência geral, atualmente nas ciências humanas, se tornou praticamente um consenso.

como fundamentação para o saber teórico, dado o fato de que o “eu” encerra sobre si pela derivação lógica do “não-eu” uma realidade objetiva nas seguintes etapas: sensação, intuição para chegar à razão (cf. Dilthey. 1956, p.197). Esta é a base que deu origem tanto ao sistema idealista de Hegel quanto ao de Schelling. Derivando a razão das etapas da consciência, Schelling incorporou estas etapas à natureza e Hegel, pela *fenomenologia*, as incorporou ao espírito histórico. Nas palavras de Dilthey:

Os pensadores mais vigorosos da primeira vertente, Schelling e Hegel, tomaram seu ponto de partida na proposição de Fichte, de que o complexo universalmente válido da consciência, que se manifesta no eu empírico, engendra o complexo do universo. Essa proposição já era uma interpretação errônea do conteúdo da consciência. Mas acreditando poder transformar o complexo consciente, aceitado por eles, (...) no complexo do próprio universo e erigir o eu puro como fundamentação do mundo, atropelaram todo o experimentável. (DILTHEY. 1968, p.74).

Para Dilthey, as etapas da consciência incorporadas no espírito histórico que Hegel apresentava tinham Fichte por principal influência. Embora isso seja parcialmente correto, este fato não justifica as conclusões tiradas por Dilthey.

O principal equívoco da interpretação de Dilthey é derivado da aproximação entre Fichte e Hegel. A filosofia de Fichte concebia a dialética como um movimento da lógica comum, mediante tese, antítese, síntese, nova antítese e síntese superior, (cf. Dilthey. 1956, p.202), para Dilthey este sistema de Fichte *atemporal* se manteve praticamente inalterado no sistema de Hegel pela teoria do ser, essência e conceito. Neste ponto, seguindo as notas de Dilthey, pode-se já identificar o elemento central do equívoco da interpretação do sistema hegeliano. Além disso, no trecho supracitado, vemos Hegel junto a Schelling e Fichte, supondo que ele compactuava com o ponto de partida no “eu puro”, o que era a rigor o oposto no caso de Hegel.

Além da fundamentação no “eu” de Fichte, segundo Dilthey, o idealismo se fundamenta também em uma atitude frente à vida e assume o tema da liberdade por influência do romantismo de Goethe e seus estudos sobre o panteísmo histórico evolutivo. Estas influências, inicialmente em Kant, Leibniz e Fichte dão origem ao tema da liberdade e aparecem, de forma modificada, em Hegel.

Dilthey partia da suposição de que Hegel se filiava ao panteísmo histórico e com isso descaracterizava a dialética hegeliana. Logo, os conceitos de Hegel sobre economia e história, pareciam ser imprecisos. Na realidade essa imprecisão era a própria dialética de Hegel que Dilthey julgava segundo pressupostos científicos e lógicos estranhos ao pensamento de Hegel.

Fichte afirmava que: “se o filósofo irá derivar da unidade de seu conceito antecipado os fenômenos possíveis da experiência, está claro que não necessita absolutamente de nenhuma experiência.” (FICHTE. 1976, p.22). Dilthey se opunha ao idealismo, identificando este princípio de panlogismo, não só em Fichte, mas em toda a corrente. Era nesse sentido que o idealismo, para Dilthey, pretendia “transformar o complexo consciente, aceitado por eles, (...) no complexo do próprio universo e erigir o eu puro como fundamentação do mundo, atropelando todo o experimentável.” (DILTHEY. 1968, p.74). Mas o que de fato causava maior aversão a Dilthey não era, entretanto, o transformar o complexo consciente em princípio, pois ele fazia o mesmo. Sua oposição era quanto ao atropelar de todo experimentável por supor uma suficiência lógica dos princípios.

Dilthey refutava, nas suas primeiras elaborações teóricas, uma visão psicológica da mente no sentido de Kant e Hegel, aproximando-se inicialmente da psicologia experimental. Posteriormente, tomando consciência do risco de psicologismo em que incorria por esse tipo de fundamentação, Dilthey volta atrás e

resgata a noção hegeliana de fluxo e de vida para abordar a consciência, como também passa a empregar o termo kantiano de “categoria” referente ao entendimento humano e fazer menções ao seu método como um “método transcendental”. Esta mudança de perspectiva é resultante do debate com a corrente neokantiana de Baden, que contestava o fundamento psicológico para as ciências do espírito, ela implica também uma fundamentação da filosofia da vida. Dilthey, numa segunda etapa, motivado por responder estas críticas, resgatava elementos da filosofia da “juventude” de Hegel, como a concepção romântica de fluxo de vida.

De fato, é difícil determinar até que ponto Dilthey tinha uma intenção por trás da crítica destas interpretações precárias do idealismo e até que ponto sua oposição também não partia destas generalizações imprecisas. Parece, contudo, que Dilthey nem sempre se limitou a estas opiniões superficiais.

Como H. P. Rickman faz notar:

Dilthey rejeitou uma metafísica da história e uma armação desconjuntada e sem sentido dos fatos, como alarmes de um inescapável dilema. A vida humana e a história possuem significados. Esta é uma das pedras angulares de sua abordagem. Não existe, na realidade, algo como o sentido da vida ou da história e, caso exista não diz respeito ao historiador em sua pesquisa. Mas, por outro lado, existe – num sentido um tanto não misterioso – sentido em todo lugar na vida e é este tipo de sentido que também ao historiador diz respeito. (RICKMAN. 1962, p.30).

Para Dilthey, interpretar os períodos da história como etapas do desenvolvimento da razão, ou seja, como etapas de um percurso em direção ao espírito absoluto, era um “sonho de Hegel” (cf. Dilthey. 1962, p.157). Dilthey conclui que Hegel herdara de sua época a subordinação hierárquica da ciência ao espírito absoluto, assim como haveria herdado, da busca cristã por um “sentido para a vida”, o sonho de que pudesse existir um “sentido para a história”.

Alguém teria que esperar o fim da vida, e na hora da morte, levantar sua totalidade para averiguar a relação entre a totalidade e suas partes. Alguém teria

que esperar o fim da história para ter todo o material necessário para determinar seu sentido. Por outro lado, a totalidade só pode estar diante de nós quando ela se suspende dentre suas partes. O entendimento está sempre suspenso entre estas duas linhas de acesso. Nossa concepção do sentido de uma vida está sempre mudando. (DILTHEY. 1962, p.106)

Dilthey criticava a busca pelo sentido ou significado (*Bedeutung*) da história como pressuposição de que é direcionada para algo além do sugerido pelo próprio contexto histórico. Era contra a sobreposição de valores metafísicos aos fatos. Sua proposta visava determinar as regras gerais do conhecimento pela constatação de variações. Nessa perspectiva, o que deveria ser concluído mediante os fatos históricos e ter valor científico não seria um sentido histórico tal como o defendia Fichte. A história passa a ser ao longo das épocas as transformações espirituais e seria compreendida pela relação entre o espírito de uma época e as manifestações individuais presentes dentro dela, nas artes, na religião e na filosofia. Contrapondo-se ao projeto de investigar a realização histórica do espírito absoluto, Dilthey buscou enfatizar as variações históricas do espírito particular das diferentes épocas.

Sua rejeição incisiva de qualquer fundamentação metafísica para este fim, não deixa dúvidas quanto a sua divergência fundamental em relação ao idealismo.

Dilthey defendia, contraditoriamente, que a revivência e a aproximação, por afinidade dos sujeitos, deveria auxiliar na busca pela verdade do conhecimento, como forma de partir da contextualização do pensamento na história, com se não houvesse aí nenhuma questão metafísica. O espírito de cada época (*Zeitgeist*), indicava apenas a particularidade desta época e seu sentido (*Bedeutung*) histórico particular. Esta concepção demonstra um interesse semelhante ao de Hegel: captar o espírito humano na história mediante a arte, a literatura, a religião e a filosofia. Mas descartava o método dialético porque acreditava que ele desrespeitava a lógica da

explicação científica. Mas isso, ao invés de negar a metafísica, reinstaurava uma metafísica das coisas.

Dilthey interpretava a lógica hegeliana como uma ordem atemporal por isso não compreendia como ela visava coincidir e até mesmo corresponder ao fluxo histórico. O que Hegel pretendia ao propor uma história do conceito é justamente o contrário de uma lógica atemporal, um sentido dinâmico. Dilthey não reconhecia esta interpretação que mostra como fundamental o modo como o conceito hegeliano é construído segundo uma ordem temporal³⁰ e como esta característica central permite a característica fluida da história em oposição à verdade tradicional. Aparentemente Dilthey perdeu de vista como estas mudanças na filosofia da lógica de Hegel o separam desta raiz romântica quando fez a correspondência com o sistema filosófico de Fichte, e isso se mostra, não só em suas notas, mas em outras passagens que foram indicadas didaticamente por H. A. Hodges em *A filosofia de Dilthey*:

A vida é atividade, energia, processo no tempo, e todos estes momentos são fluidos e transitórios; mesmo assim irão se expressar nos estudos humanos, por conceitos, os quais devem ser definidos com clareza, e idênticos-a-si independente do momento ou do contexto de seu uso. Existe aqui uma aparente incompatibilidade entre o entendimento (*Verstand*) e a vida real, que foi com vigor, embora de forma enganosa, expressa por Hegel. Para ele parecia que os processos não poderiam ser expressos conceitualmente sem violência ao princípio de contradição, e ele então se empenhou pela sua dialética numa forma de pensamento que desafia este princípio. (HODGES. 1952, pp.265-266)

Neste trecho Hodges expressa a opinião de Dilthey presente em *Gesammelte Schriften Vol. VII*, de forma, segundo Hodges, injusta com Hegel: “Isto não faz justiça a Hegel. A dialética de Hegel não desafia o princípio de contradição.” (HODGES. 1952, pp.265-266), e embora não se aprofunde no tema, indica em nota, o motivo deste equívoco, o qual deve-se a interpretação que Dilthey

³⁰ No sentido geral que Paulo Arantes apresenta em *Hegel: A ordem do tempo*

faz da dialética hegeliana. Hodges faz corretamente a ressalva de que: “ele [Hegel] nunca pensou a mente [i.e. espírito] como inconcebível, mas somente que ela não pode ser concebida verdadeiramente em termos abstratos ou estáticos.” (idem); eis a chave para compreendermos este equívoco. Quando Dilthey faz a interpretação do conceito hegeliano dentro da lógica clássica, ele torna o conceito hegeliano algo estático, confunde os epânodos da dialética de Hegel com a lógica proposicional dos gregos, não se dando conta do caráter dinâmico do conceito em Hegel.

Nesta repreensão que Dilthey faz a Hegel fica implícito o ponto de vista que ele próprio defendia para a história da filosofia. Não se trata de uma crítica gratuita, ela expressa uma indignação por Hegel haver exercido um papel fundamental em afastar a filosofia alemã dos cânones clássicos da epistemologia grega. Isto é, por haver completado a crítica à forma tradicional do saber, como indica Windelband, inaugurada por Kant.

Dilthey seria, segundo Windelband, o filósofo que não aceita “que os tempos daquele candor para os gregos foi aquela bela e enganosa ilusão. Pois não seria bem néscio, em verdade, pretender que a mesma arvore florescesse e frutificasse ao mesmo tempo.” (WINDELBAND. 1949b pp.102-103); esta metáfora da flor e do fruto não poderia ser mais hegeliana, e cai como uma luva.

Segundo Hans-Georg Gadamer, em *Hegel e a dialética dos filósofos gregos*, o método aristotélico de extrair conclusões contrapondo hipóteses divergentes foi restaurado no século XVIII pela dialética transcendental kantiana (cf. Gadamer. 1981, p.11), aparecendo tanto em Fichte, Schelling, Schleiermacher e Hegel. Todos eram descendentes do método dialético clássico, exceto Hegel, “seu procedimento dialético é inteiramente distinto e peculiar” (GADAMER. 1981, p.12), pois separa a dialética da demonstração formal, que é na verdade uma continuação da destruição

do dogmatismo da razão, inaugurada por Kant. Assim, Hegel, segundo Gadamer, se desvincula de uma lógica formal para uma lógica especulativa e encontra em Platão a ilusão da certeza sensível. É de forma radical que Hegel vai divergir do pensamento clássico propondo em seu lugar como “a tarefa da filosofia moderna consiste, segundo Hegel, em realizar o universal e ‘infundir-lhe espírito’ mediante a abolição dos pensamentos fixos e determinados” (GADAMER. 1981, p.16). Existe de fato uma raiz kantiana em Hegel, qual seja, a crítica ao conhecimento dogmático. Esta raiz kantiana não pode ser supervalorizada de modo a cegar a ruptura que existe entre Kant e Hegel.

A principal falha da interpretação de Dilthey foi a de nunca haver contemplado esta distinção entre Hegel e os demais filósofos do idealismo.

H. G. Gadamer confirma que Hegel não toma emprestada a fórmula lógica de Fichte. Ao contrário: “Hegel critica seus contemporâneos (Reinhold e Fichte, entre outros) por partir da forma da proposição ou dos princípios (...)” (GADAMER. 1981, p.12). O método dialético hegeliano ao se tornar especulativo, dispensa as formas estáticas e toma em seu lugar o movimento, o fluxo. Dilthey parece reconhecer este fluxo em Hegel, mas limita-se a interpretá-lo como um vitalismo, pois não aceita a consequência lógica derivada deste método.

É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; (...) É pois de se admirar que se sustente contra essa experiência, como experiência universal – mas também como afirmação filosófica, e de certo modo como resultado do cepticismo – que a realidade ou o ser das coisas externas, enquanto *estas* ou enquanto sensíveis, tem uma verdade absoluta para a consciência. Uma afirmação dessas não sabe o que diz, não sabe que diz o contrário do que quer dizer. (HEGEL. 2007, p.92)

Hans-Georg Gadamer especializou-se na discussão hegeliana em comparação a filosofia grega, mas também dedicou estudos sobre Dilthey. O autor faz menção aos equívocos na interpretação que Dilthey faz da dialética hegeliana,

reforçando o que também foi dito por Lukács, e que será visto ao final, ao atribuir estes equívocos à influência das críticas de Trendelenburg sobre a lógica hegeliana:

A crítica de Trendelenburg seguiu ainda convencendo a Dilthey, o qual constitui neste uma barreira última em seu esforço por reconhecer o que há de valioso e permanente na dialética hegeliana. Também Dilthey entende a lógica de Hegel como o intento de conceber a totalidade do mundo em um sistema de relações de categorias e critica a Hegel por haver caído na decisiva ilusão de querer desenvolver na totalidade do mundo o sistema de relações lógicas nele contidas. (...) Como se Hegel não houvesse declarado expressamente já no período de Jena, segundo relata Rosenkrans, que o absoluto ‘não necessita dar imediatamente ao conceito a forma da autoconsciência e chamar-se por exemplo ‘eu’, para poder recordar-se sempre a si mesmo no objeto de seu saber³¹. (...) (GADAMER. 1981, p.18)

Assim Dilthey via algo que sustentava os sistemas filosóficos. A luz que nos mostra seu desenvolvimento é ainda a história, mas o que sustenta esses sistemas não é, entretanto, algo visível através apenas da história, embora dependa desta. Existe algo escondido no solo histórico em que se formou, e que está para ser investigado pelo filósofo, são as “raízes subterrâneas” que sustentam estes sistemas. Trata-se da ciência clássica operando, através de uma investigação epistemológica. Em oposição à expressão botânica da filosofia cartesiana, as raízes, para Dilthey, as condições da verdade manifestadas historicamente, são epistemológicas e não metafísicas. Mas até que ponto não somos nós o padrão de medida desta investigação? Ao colocar esta questão Dilthey se aproxima de Kant e Hegel, embora divergindo da solução hegeliana, sendo que buscava examinar estas questões pela epistemologia.

A mesma convicção se manifestou por várias gerações numa persistente predileção pela história da filosofia, e nos esforços de Hegel, ao fim Schelling e Conte que fundaram seus sistemas no campo histórico. A legitimidade desta convicção se tornará ainda mais clara pela perspectiva da história do desenvolvimento, já que a história do desenvolvimento intelectual nos permite

³¹ Esta afirmação mostra o rompimento de Hegel com o princípio kantiano, de que o “eu penso” deve acompanhar todo ato do pensar, e indica também como esse rompimento com Kant permite identificar, já nos primeiros textos de Hegel, sua ruptura com a fundamentação pretensamente kantiana de Fichte no princípio de identidade (“eu” e “não-eu”).

observar sobre a luz do sol o crescer de uma árvore cujas raízes subterrâneas precisam ser examinadas pela epistemologia. (DILTHEY. 1991, p.52).

Dilthey caminhava nesta direção, compactuando com os cânones científicos e não cedeu às principais implicações que esta postura traz consigo, pois não abriu mão dos princípios da ciência tradicional. Por um lado Dilthey propunha um método que não era experimental, mas compreensivo, ou seja, que operava pelo conceito de *Verstand* (compreensão, ou entendimento) tendo, portanto, este ponto de partida subjetivo como fundamento científico. Por outro lado Dilthey não se contentava com a idéia hegeliana de que “por traz da cortina não havia nada”, o espírito objetivo ganha então outra tarefa na busca da verdade, restaurando a antiga busca filosófica nos cânones da ciência moderna.

Assim, nas palavras de Dilthey, quando investigamos a mente de um indivíduo, pelo espírito objetivo, estamos diante de um rio, uma corrente cujo fluir é próximo ao movimento descrito nos primeiros capítulos da fenomenologia de Hegel, porém, quando adentramos no universo da história humana saímos deste rio adentrando em mar aberto.

Nós abandonamos o rio do curso da vida e o infinito mar nos recebe. Neste mar aberto nós levamos conosco as prevenções para a orientação, as quais adquirimos da experiência, entendimento, autobiografia e biografia. Elas são as categorias históricas que se originaram da reflexão na vida e se tornam as ferramentas intelectuais que a compreendem. No entendimento, o tempo – o curso da vida – mostra a relação das partes em um todo. (...) Todo indivíduo na história é um poder e interage com outros poderes. (DILTHEY. 1962 pp.136-137)

Nesse aspecto, parece que a fenomenologia se aproxima mais da perspectiva de Dilthey do que concluem os comentadores que se limitam as opiniões expressadas pelo filósofo. O que permanece diferindo Dilthey de Hegel é que não há experiência da consciência consigo mesma. O argumento final de Dilthey é convincente, nós não poderíamos partir das regras que encontramos no fluxo do rio como se fossem as mesmas regras que encontramos no mar aberto. Isto é, não há no

fluxo individual nada que nos dê garantia de haver captado o movimento da história, ainda que neste mar da história nós nos guiemos pela aprendizagem de nossa vivência. Em linhas gerais, há aqui o sentido mais amplo do projeto da *crítica da razão histórica* que reúne Dilthey, Windelband e Weber e apesar dela se afirmar em oposição à filosofia da história idealista, ela se mantém, em certos aspectos, muito próxima desta corrente, sobretudo quando identificamos que na passagem de Kant a Hegel um pensar crítico se conservou.

Havíamos requerido, antes de tudo, um método para descobrir linhas claras de demarcação dentre as infinitas interações dos indivíduos, onde a unidade da vida pessoal não oferece fronteiras. É como se tivéssemos traçado linhas permanentes e figuras numa corrente em constante movimento. Entre esta realidade e a razão, nenhuma relação de compreensão parece possível, pois o conceito separa o que está vinculado ao fluxo da vida e representa algo, que é válido, independente da pessoa que o expressa, algo que é universal e eterno. Mas, o fluxo da vida é único em todo lugar, cada onda que nele surge, logo nele morre. (DILTHEY. 1962 p.139).

A solução de Dilthey estabelecia um “sistema de interações dinâmicas” (*Wirkungszusammenhang*) que partiria dos dados históricos para traçar teoricamente o espírito de cada época em relação à consciência dos indivíduos (desta época), por isso eram para ele fundamentais as autobiografias e biografias. Uma razão transcendental para Dilthey implicaria uma morte da história. Este jargão de Dilthey sintetiza como sua proposta de ciência do espírito caminhava em oposição à filosofia idealista e se direcionava para um relativismo histórico que só será superado pela concepção romântica da vida. Com isso, o espírito absoluto hegeliano adquire em Dilthey, não só um sentido de historicismo, que é semelhante ao perspectivismo de Simmel, mas também uma expressão poética, não possuindo assim, um estatuto necessariamente maior que o espírito objetivo. A ciência do espírito limitava-se aos valores de seu objeto e seu valor só poderia ser atribuído historicamente. Dilthey propunha que as ciências do espírito deveriam “reviver”

(*nacherleben*) poeticamente o espírito de cada época, e isto só pode ser feito pela psicologia conduzida como uma *teoria das visões de mundo*.

O problema de Hegel, isto é, a dificuldade de encontrar algo determinado, algo verdadeiro e universal, frente ao fluxo constante do espírito (sua manifestação nos homens) permaneceu inalterado no sistema filosófico de Dilthey. Mas a solução de Hegel, o modo como Hegel utiliza os conceitos negativamente, a dialética e sua oposição à tradição científica, não sendo adotada por Dilthey o leva a impossibilidade de se estabelecer uma relação entre a realidade e a razão. O *hiatus irrationalis* decorrente deste rumo da história da filosofia é comum tanto aos neokantianos: Windelband, Rickert e posteriormente Emil Lask, como também à Weber. Para Dilthey, na medida em que esta unidade escapa do limite da razão, só lhe resta uma alternativa, a compreensão como vivência, ou seja, a unidade pela concepção de “vida”.

Se Hegel pudesse responder a Dilthey argumentaria como argumentou contra a filosofia que acreditava poder atingir o universal, o verdadeiro e a unidade através de conceitos estáticos, diria ele que só faz o contrário do que propõe, “não sabe o que diz, não sabe que diz o contrário do que quer dizer” (HEGEL. 2007, p.92). Desconhece a contradição que há na sua própria consciência.

Capítulo 4: Neohegelianismo nos primeiros textos metodológicos de Weber

As questões abordadas anteriormente servirão para pautar diferentes fases da discussão metodológica de Max Weber. As duas fases sugeridas não implicam de fato qualquer tipo de divisão no pensamento weberiano; como se houvessem duas fases na obra de Weber, de fato não há. No entanto, essa divisão é útil para tornar mais didática a passagem gradual da crítica metodológica para as elaborações mais originais.

A ética protestante e o espírito do capitalismo, por exemplo, indica que não há uma mudança radical de perspectiva entre estas duas fases hipotéticas, mas que há de fato uma revisão e incorporação de aspectos críticos no desenvolvimento dos conceitos weberianos.

Segundo Guy Oakes em *Weber e Rickert*, Weber compartilhava das opiniões de Rickert quanto ao problema entre conceito e objeto, embora não compartilhe da mesma solução que Rickert propunha. Oakes ainda defende que Weber, desde os primeiros textos, embora expressasse claramente a afinidade de suas opiniões com as de Rickert, já apresentava divergências, como por exemplo, sobre a noção de objetividade. Mas a principal divergência entre Weber e Rickert, que será apresentada, decorre do fato de Weber haver aplicado às ciências históricas os problemas que Rickert apresentava no campo das ciências naturais. Em outras palavras, como Weber mostrava-se desde início indiferente ao rigor da separação entre método nomotético e idiográfico.

Em síntese, este capítulo irá apresentar esta primeira fase metodológica de Weber que teve origem na crítica aos autores do historicismo. Após apresentar o ponto de vista de Weber, será apresentado no capítulo seguinte (capítulo cinco) o debate entre Dilthey e os neokantianos. No sexto capítulo será apresentada a segunda fase das elaborações metodológicas de Weber, destacando nela os contrastes que possui frente ao sistema de Dilthey.

Muitas abordagens do método weberiano discutem o problema do *hiatus irrationalis* que a primeira vista corresponde a um problema filosófico kantiano. Este problema ganha maior complexidade quando pensado em relação à história. Como foi visto no capítulo sobre Windelband, os problemas kantianos se voltam no contexto de Weber para a interpretação da história. Neste contexto o *hiatus irrationalis* deixa de ser um problema fundamental do entendimento, e ganha um outro sentido: a possibilidade de se compreender racionalmente a realidade histórica irracional, entendendo o irracional como “limite”. Não se trata, portanto, simplesmente do problema da razão pura *versus* prática em Kant, mas o problema da passagem de Kant à Hegel. *Como compreender criticamente o entendimento que faz agora da história seu objeto*, essa é a questão que ficou marcada no discurso de Windelband de 1910, e que teve seus antecedentes no debate com Dilthey (1894-96), que será tema do próximo capítulo.

Os textos metodológicos de Weber possuem em seu desenvolvimento uma incorporação da crítica feita pelos neokantianos. O discurso sobre a renovação do hegelianismo (1910) estaria entre as duas etapas, a primeira 1904-1906 e a segunda a partir de 1912³². Na primeira etapa o desenvolvimento teórico de Weber não

³² Trata-se de uma data aproximada, diferente de 1904-6 que é a data definida dos textos sobre Stamler, Roscher, Knies e sobre a objetividade, antes de publicar em 1913 o artigo sobre algumas

apresentava ainda uma elaboração clara. O que é mais marcante nela é a crítica aos seus contemporâneos, no caso, Stammler, Roscher e Knies. Neste intervalo de 1904-1906, a afinidade de Weber com Rickert não só pode ser identificada, mas é de fato assumida pelo próprio Weber. Posteriormente, 1912-15, numa segunda etapa, já encontramos conceitos de Dilthey e Simmel incorporados criticamente sobre uma nova visão metodológica. Neste momento, em que Weber propõe sua sociologia compreensiva, encontramos seu posicionamento exposto de maneira mais clara e mais original, ainda que empregue termos utilizados por Dilthey e Simmel, ele os modifica profundamente.

Este capítulo irá apresentar como Weber manteve proximidade com o ponto de vista kantiano (4.1), para depois demonstrar como os problemas do método histórico aparecem vinculados ao problema hegeliano entre conceito e objeto (4.2). Neste percurso a aproximação e contraposição com Rickert, como fez Oakes, será abordada muito brevemente. O principal é identificar num plano mais amplo como as reflexões teóricas que nortearam Weber estavam ligadas às correntes neokantianas e neohegelianas. Isso faz com que as questões apontem de volta a Kant e Hegel. Os problemas filosóficos, que Windelband apresentava como derivados de uma necessidade lógica da passagem de Kant a Hegel, irão marcar profundamente a discussão teórica de Weber. É preciso investigar sua influência em relação ao emprego de conceitos comuns aos de Dilthey: revivência, compreensão, e sobretudo, quanto ao aspecto ideal e puro da noção de tipo weberiana. Estas questões serão vistas segundo o texto de Weber de 1913 *Algumas categorias da sociologia compreensiva* novamente reformuladas em *conceitos sociológicos*

categorias da sociologia compreensiva, Weber já havia elaborado uma abordagem sistemática mais ampla para as tipologias, embora não as tenha publicado. Segundo Schluchter isso teria ocorrido em torno de 1912, mas não há indícios claros.

fundamentais que compõem o primeiro capítulo de *Economia e Sociedade*, que será o tema do sexto capítulo.

Agora será apresentada a primeira fase metodológica dos textos de Max Weber. Estes textos se dirigem à crítica de autores, sobretudo historiadores e economistas alemães. Os principais são Rudolf Stammler, Roscher e Knies.

Os primeiros textos metodológicos de Weber remontam, de forma às vezes explícita, as perspectivas de Kant e de Hegel. Pode-se dizer, e isto de forma bastante generalizadora, que os textos metodológicos de Weber sobre Stammler nos remetem a Kant³³ e os textos sobre Roscher e Knies a Hegel. Isso será apresentado para demonstrar como os primeiros textos metodológicos de Weber remontam o debate neokantiano e neohegeliano de sua época. A possibilidade de se identificar nestes aspectos, a passagem de Kant a Hegel, corresponde à visão defendida por Windelband. Como foi visto, Windelband defendia que estas correntes reproduzem uma necessidade lógica, qual, a de passar para o âmbito da história os limites críticos da compreensão.

Esta trajetória será apresentada em dois itens: 4.1 como método de Rudolf Stammler é discutido em relação a sua interpretação de Kant. Em 4.2 como o problema entre conceito e objeto do método histórico de Roscher e Knies resgata o problema hegeliano. Estas duas etapas juntas apontam para o problema que reflete a necessidade lógica da passagem de Kant a Hegel. Em 4.1 e 4.2 deve-se identificar a maior proximidade com Rickert, embora ela não seja sinal de uma completa afinidade.

³³ Claro, não somente a Kant, mas também à K. Marx, foi destacado Kant por ser o que, neste recorte, interessa mais.

4.1 Desvios da interpretação kantiana de Rudolf Stammler

Este primeiro passo irá trazer a tona um texto escrito no que seria a primeira etapa, foi escrito dentro do mesmo intervalo de tempo em que Weber escreveu *o problema da objetividade cognitiva nas ciências sociais*.

Para Weber o ponto de vista kantiano não implica a recusa das pretensões de se buscar leis, mas em um alerta sobre a distância entre estas leis e a realidade a que elas se aplicam. Este é o espírito crítico kantiano, é por ele que se percebe o uso negativo e como este não exclui a possibilidade de um uso positivo, mas antes, serve para alertá-lo e preveni-lo de seus limites.

Neste texto, Weber apresenta como Stammler aplicou à realidade social o princípio de que ela seria regida por leis ou axiomas. Entendendo estas leis de modo a confundir seu caráter lógico (i.e. rigorosamente teórico) com a realidade concreta. Por esse procedimento, Stammler incorria, na verdade, em um grande retrocesso em termos de história do pensamento.

O último equívoco é um retrocesso, de Kant, a (no mínimo) Hume³⁴, o primeiro equívoco, nos leva ainda muito antes: na verdade, é um retorno de volta à escolástica. E toda a argumentação de Stammler está, entretanto, baseada neste lapso de petrificação escolástica. (...) Considerando este erro, o qual é o pólo antitético do erro de se elevar a generalização empírica ao estatuto de uma categoria: em outras palavras, a tradução de categorias em proposições empíricas. Não se pode dizer que Stammler comete este erro de forma ‘explícita’. Ao contrário, ele visa fundamentar sua teoria do conhecimento no solo da teoria kantiana. Este erro é a conversão feita na transposição de princípios básicos de epistemologia em princípios heurísticos. (...) – E isto tudo nos é apresentado por um assim denominado ‘jovem’ kantiano!³⁵ (WEBER 1977: 81-82)³⁶

³⁴ Na tradução brasileira encontra-se uma discrepância neste trecho “um retrocesso de Kant e Hume” (WEBER. 2001b, p.224) No original Alemão: “*ein Rückschritt hinter Kant bis (mindestens) auf Hume*” (WEBER. 2001, p.4711; Weber-WL, p.309). “bis” é literalmente “até” e “hinter”, “atrás”. A tradução de Oakes apresenta algo semelhante ao original, e mantém os parênteses como Weber os utilizou, embora divida os parágrafos de modo diferente do original.

³⁵ Mais um trecho problemático, em português: “e tais erros imperdoáveis nos são dados por um pretenso ‘discípulo’ de Kant (!).” (Weber, 2001 p.224) em inglês tampouco muito fiel: “*And it is a*

Em um primeiro nível, o problema da interpretação de Stammler representava um retrocesso de Kant a Hume, na medida em que desconsiderava o giro copernicano da filosofia de Kant e abordava a regularidade dos fenômenos e sua relação com leis, sem questionar a perspectiva que parte da correspondência acrítica entre a realidade e as leis lógicas.

Segundo Weber, Stammler tampouco diferenciava categorias de axiomas. Isto deixa implícito que ele não diferenciava as leis lógicas das categorias do entendimento, que confunde o aspecto meramente formal dos axiomas com os princípios e limites internos do entendimento humano.

O retrocesso maior está, segundo Weber, em defender juízos de valor nas ciências sociais como forma de construir um conhecimento da realidade. Não se trata apenas de buscar “leis naturais” para interpretar os fenômenos sociais, mas de identificar neles os valores superiores em conformidade com as leis descobertas, um retrocesso ainda maior praticado por um teórico que se apresentava como kantiano. É claro que Kant defendeu um ponto de vista universal e para tal uma fundamentação metafísica³⁷, mas ignorar o aspecto crítico de seu pensamento ao buscar esses fundamentos só pode implicar este “retorno à escolástica”. Esta crítica, no que reclama uma interpretação mais elaborada de Kant, possui algo de análogo à crítica que Windelband dirige ao romantismo. Para adiantar um pouco a discussão

self-proclaimed 'neo'-Kantian who serves up all of this!” (Weber 1977, p.82). No original, conforme seguiu a presente tradução deste trecho: “- und solche Schnitzer tischt uns ein angeblicher »Jünger« Kants auf!” (WEBER. 2001, p.4712; Weber-WL, p.310).

³⁶ Foi consultada a versão original alemã: *Max Weber: R. Stammlers »Ueberwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung*, segundo a *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*. Dado os diversos problemas da tradução brasileira do texto, embora tenha sido consultada a tradução para o inglês feita por Guy Oakes, foi feita uma tradução livre em reelaborar os trechos, observando o original, mantendo-se mais fiel possível, e no que o idioma português permite. O mesmo procedimento comparativo foi feito no texto sobre Roscher e Kines.

³⁷ Ver, por exemplo, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, onde está presente a preocupação de Kant em buscar aspectos universais, mas nunca despida da crítica, sempre reconhecendo que esta visão cosmopolita pode não passar de ficção.

do próximo capítulo, Dilthey defendia, por exemplo, que o “clima, a alimentação, o meio geográfico condicionam o desenvolvimento físico e espiritual do homem, dos povos” (cf. Dilthey. 1945, p.342). Este tipo de determinismo era para Weber indicativo do retrocesso escolástico. Implica desconsiderar até o problema da indução de Hume.

O que caracterizava Stammler como escolástico, era justamente o elemento que o levava a crer estar coerente a Kant. Por limitar-se a um pólo da antinomia de Kant: o pólo determinista, Stammler incorria no erro que implica um retrocesso ao determinismo típico da época escolástica, na medida em que abordava a história por um primado de leis naturais. Stammler interpretava Kant de modo parcial, isolava os aspectos positivos da teoria, e deixava desde então de ser kantiano, re-inaugurando assim uma metafísica tradicional.

4.2 O emanacionismo na interpretação hegeliana de Roscher e Knies

O segundo passo apresentará semelhantes descaminhos que se encontram em Roscher e Knies em relação a Hegel. O ponto de vista crítico de Kant prepara o terreno para se interpretar Hegel corretamente, isto é, para interpretá-lo como pós-kantiano e não como filósofo do panlogismo da história, tal qual expressavam, muitas vezes, as opiniões de Dilthey. O sentido moderno de ciência não é aquele dos primórdios empiristas e sim da crítica kantiana. Este sentido de “ciência” para Weber não é um sentido positivo, mas um sentido crítico³⁸. Trata-se do sentido proposto por Windelband, que restaura o teor dos prolegômenos kantianos e sua

³⁸ Weber assume esta opinião no texto *sobre o sentido de “Wertfreiheit” nas ciências sociais e econômicas*.

crítica à metafísica tradicional. Implica problematizar a passagem da crítica da razão especulativa para a prática, tendo em vista, não mais uma filosofia moral, mas os objetos dados historicamente.

Para esse trajeto ficar claro foi preciso identificar como Hegel transgrediu os princípios da lógica tradicional para aplicá-los à dinâmica da história. Sem este elemento pós-kantiano não se compreende o problema hegeliano entre conceito e objeto, do modo como discutiu Weber.

Para Weber, mesmo que Stammler, Roscher e Knies falem em nome de Hegel ou Kant, não fazem mais do que regredir às mais ingênuas interpretações históricas, sendo que jamais se deram conta da oposição à metafísica tradicional que Kant fundou. Foi essa crítica de Kant à metafísica tradicional que permitiu a transgressão hegeliana da lógica tradicional e sua aplicação à história como método dialético. O que Weber chama de emanacionismo são estas interpretações da história que fazem menção a Hegel, mas que ignoram este aspecto de ruptura. A crítica de Weber a esse movimento é justamente o tema do segundo passo, relativo aos textos sobre Roscher e Knies.

A interpretação de Roscher sobre Kant era de forma semelhante a de Stammler, bastante limitada: “Ele não empregava a lógica kantiana corretamente. Nem ao menos, o que é característico, compreendia bem os elementos básicos que operam o entendimento” (WEBER. 1975, p.221) e isso expressa bem, diz Weber, como a verdade puramente formal, a razão especulativa, era desprezada devido a uma mera antipatia de Roscher por estas questões fundamentais da filosofia.

Dilthey não havia interpretado Hegel de forma completamente equivocada, mas ele deu origem em seus estudos sobre o jovem Hegel a uma releitura irracionalista de sua filosofia, restituindo no lugar da crítica, aspectos românticos, e

com isso, decepcionou a dialética do sistema hegeliano, substituindo a dialética pela visão romântica da história que se fundamenta na noção de vida. O primeiro a identificar as raízes filosóficas deste retorno ao romantismo foi Windelband, na medida em que soube interpretar de modo crítico a passagem da ilustração (*Aufklärung*) para o romantismo, no que essa passagem acaba por desprezar as principais descobertas de Hegel. Pois de fato, Hegel ainda era tomado então, como apelidou Schopenhauer, como o “grande charlatão”. Esse tipo de postura não trouxe benefício algum para a discussão teórica, ao contrário, apenas compreensões equivocadas, tanto dos que criticavam Hegel quanto dos que falavam em seu nome. É essa crítica aos que falavam em nome de Hegel que inspira o texto de Weber sobre Roscher e Knies, *e só há como interpretá-la corretamente em Weber passando pela renovação do hegelianismo de Windelband.*

A tentativa de Roscher de superar o *hiatus irrationalis* da realidade histórica fundamentando-se na filosofia hegeliana fez com que desaparecesse o problema entre conceito e objeto. Este problema ignorado revela ainda outra consequência, a de excluir da filosofia de Hegel a dialética, o que é evidentemente impraticável, para transformá-la em uma filosofia da história que se aproxima mais do método naturalista. A interpretação do idealismo que se afasta da crítica filosófica recai em panlogismo. Isto é, recai em uma teoria lógica que se fundamenta a partir dela mesma, enquanto conceito geral, como fonte de toda a sorte de deduções históricas. É assim que o emanacionismo implica panlogismo. Isto será agora demonstrado, passo a passo, conforme as palavras de Weber.

Suponha que alguém pretenda superar o ‘*hiatus irrationalis*’ entre conceito e realidade, aceitando a teoria hegeliana dos conceitos, fazendo uso dos conceitos ‘gerais’ – os quais, enquanto realidades metafísicas, compreendem e implicam coisas individuais e eventos como as instâncias de sua *realização*. Dado este ‘emanacionismo’ da concepção da natureza e validade dos conceitos ‘últimos’,

esta perspectiva da relação entre conceito e realidade é, enquanto estritamente racional, irrevogável logicamente. (WEBER. 1975, p.67)³⁹

O uso de conceitos para Hegel deveria expressar o movimento dialético do conflito de forças opostas, mas os conceitos gerais de Roscher e Knies tinham em vista um conteúdo metafísico da realidade de onde se derivam racionalmente os desdobramentos eventuais. Eles serviriam para esgotar a história no racional. Esse racional, porém, não era a razão interpretada na história de maneira dialética, como pretendia Hegel, mas era um dever-ser imposto à realidade, um esquematismo que nunca permite a invalidação das conclusões lógicas internas a ele. Como se a história pudesse ser explicada por “juízos sintéticos *a priori*”. Pois de que outra forma se superaria o hiato entre a realidade e sua forma racional em conceitos? Não há como superar o problema kantiano trocando a dialética por um panlogismo.⁴⁰

É por conseqüência deste princípio que o método histórico de Roscher e Kines se aproximava mais do método naturalista⁴¹, pois operava segundo leis. Isto permitiu que Weber aplicasse as considerações de Rickert sobre o método das ciências *naturais* para criticar o ponto de vista *histórico* de Roscher e Kines. Weber fez um uso inusitado da crítica neokantiana. Assim, embora tenha origem na crítica de Rickert, não é a crítica que Rickert dirigia aos historiadores, mas ao método das ciências naturais. Embora seja uma reprodução da crítica de Rickert, Weber já fazia

³⁹ Este trecho é frequentemente interpretado como uma crítica de Weber à Hegel. E de fato pode ser entendido desta forma se identificamos sua relação com a *história da filosofia*. Mas não podemos ignorar que a crítica de Weber se dirige de fato ao historicismo, a Roscher e Knies. Se pode ser de algum modo aplicada a Hegel, é apenas a uma das faces da filosofia hegeliana, como será visto, a um resto atrofiado do grande sistema hegeliano.

⁴⁰ Como vimos Fichte é prova disto, suas tentativas não só desviaram completamente de Kant como caíram em algo oposto, um irracionalismo romântico.

⁴¹ O sentido de “natural” aqui empregado não é muito claro. Quando a discussão remete a Kant, o conceito de “natureza” diz respeito àquilo que é determinado, porém há outros sentidos se tratando da discussão weberiana. Quando Weber se opõe a corrente naturalista, o “natural” se refere tanto ao funcionalismo quanto a biologia racial e nem sempre a noção kantiana. Em geral, a noção de “natural” em Weber, quando se refere ao método, diz respeito aos métodos que visam encontrar regularidades empíricas e formular leis.

uso delas num campo diferente daquele que Rickert visava originalmente. Ele via desde já, os limites científicos, não como limites das ciências históricas ou naturais, mas como limites da ciência em geral, sendo que são, como um bom kantiano confirmaria, os limites do entendimento em geral. Este aspecto da posição de Weber será destacado em pelo menos mais dois trechos do sexto capítulo.

Voltemos ao caso de Roscher, Weber identificava corretamente que “a relação de Roscher com Hegel foi mediada por influência de seus professores: Ranke, Gervinus, e Ritter” (WEBER. 1975, p.67), portanto, no que nos remete a Hegel, sua interpretação parcial se deve ao fato de ter sido mediada pelo historicismo de Ranke: “assim como o seu professor Ranke – as crenças religiosas de Roscher o imunizaram contra as implicações do panlogismo de Hegel” (cf. Weber. 1975, p.72). Isto é, Roscher só refuta o panlogismo para substituí-lo por uma visão mística obscura. Sobre Gervinus: “como Gervinus – só foi capaz de rejeitá-lo [o sistema conceitual hegeliano] de forma parcial” (cf. Weber. 1975, p.73). Assim, em relação a Hegel, sua posição resulta não em uma crítica, como Roscher acreditava, mas em um retrocesso. Assim como o que fez Stammler em relação a Kant representou um grande retrocesso:

No que diz respeito a Hegel, o trabalho de Roscher constitui mais uma *involução* do que uma antítese. A metafísica hegeliana e o domínio da especulação histórica desapareceram do trabalho de Roscher. As imaculáveis construções metafísicas de Hegel foram substituídas por uma forma muito mais primitiva de fé religiosa caseira. [...] Se Roscher não foi bem sucedido em seguir destino afastando-se de Hegel, em suas conclusões últimas, isto se deve, principalmente ao fato de que, diferente de Hegel, ele falhou em abordar a importância metodológica do problema *lógico* que versa sobre a relação entre um conceito e seu objeto. (WEBER. 1975, p.91)

Neste trecho encontra-se o comentário de Weber que remete diretamente ao problema hegeliano entre conceito e objeto ou ainda “a importância metodológica [ou teórica] do problema *lógico* que versa sobre a relação entre um conceito e seu

objeto”. Estas conseqüências que Knies tirava do racionalismo hegeliano fizeram com que Weber o identificasse como “epígono do panlogismo hegeliano”⁴² (WEBER. 1975, p.206). O modo como Roscher e Knies aplicavam os conceitos hegelianos, no caso o conceito de “força” (*Kraft*), segundo Weber, não passava de “remanescentes atrofiados do grande pensamento hegeliano” (WEBER. 1975, p. 207)⁴³, isto é, conceitos que perderam o vínculo original com a riqueza teórica do sistema hegeliano e passaram a ser empregados sem consciência de seu verdadeiro papel teórico (dialético).

É importante indicar que esta mesma limitação que Weber encontrava no pensamento de Roscher, era também responsável pela compreensão superficial que ele fez d’*O Capital* de Marx. Isto é, assim como não compreendia como operava a noção de força no conceito hegeliano, tampouco pode compreender como Marx fez uso da dialética hegeliana:

Roscher nunca se esforçou de forma profunda em analisar a maneira como a dialética hegeliana se apresenta no *Capital* de Marx. A notável pobreza de suas polêmicas contra Marx em *História da Economia* p.1221 e 1222 (uma única página!) Mostra que nesta época (1874) ele havia se esquecido completamente do conteúdo das obras de Hegel. (WEBER. 1975, p.220)

Weber indica que a intenção por trás da crítica de Hegel, era a de se contrapor à dialética: “Isto ocorre, porque todas estas menções estão voltadas exclusivamente para repudiar a dialética hegeliana” (WEBER. 1975, p.68). Assim

⁴² No original, em alemão: “*welche dem Epigontum des Hegelschen Panlogismus*”(WEBER. 2001, p.4307; Weber-WL, p.144) O termo “epígono” de origem grega se tornou célebre na Alemanha com a obra *Die Epigonen* (1836) de Karl Immermann, que trata justamente desta “má sorte de ter nascido depois”, isto é, de como viver à sombra de um grande mestre implica se contentar em nunca superá-lo e em não fazer mais do que uma reprodução fajuta de seu pensamento. Após Immermann o termo foi utilizado por Liebmann em *Kant und die Epigonen* (1865), e provavelmente foi esta a influência mais direta para Windelband e Weber, sendo que a primeira obra é literária e a segunda remete ao mesmo tema filosófico. Ambas as obras eram bem difundidas na época de Weber, e por elas o termo *Epigonen* que não era corrente se tornou mais freqüente.

⁴³ Seguiu-se aqui novamente a tradução de Oakes para “*abgebogenen Reste der großen Hegelschen Gedanken*” (WEBER. 2001, p.4309; Weber-WL, p.145). Poder-se-ia traduzir também por “resíduos fora de contexto”, ou por “restos desconexos”.

como na crítica de Dilthey, os autores da vertente historicista também igualavam a dialética, enquanto lei histórica, a uma noção de etapas históricas. Este erro fundamental que iguala a dialética hegeliana às etapas evolutivas (i.e. lineares) da história, de modo direto, não só era indicativo de que não compreendiam o conceito hegeliano de dialética, como também de que aplicavam de modo equivocado o conceito hegeliano de força.

Dilthey se opunha a estas correntes de modo muito semelhante por refutar o panlogismo hegeliano, isto é, compartilhava, neste aspecto, da mesma interpretação problemática de Hegel que Roscher e Knies, o que, provavelmente, se devia também em Dilthey a influência de Ranke. Se por um lado Dilthey criticava o panlogismo hegeliano e reduzia a dialética aos aspectos psíquicos do “fluxo da vida”, por outro lado, do ponto de vista histórico seu anti-hegelianismo o fazia aproximar-se de Ranke e Gervinos.

Weber identificava de modo perspicaz o que seria, em oposição a um hegelianismo virtuoso, um epígono de panlogismo. Como será visto no próximo capítulo, em linhas gerais, a crítica ao historicismo de Weber é semelhante à crítica de Windelband a Dilthey. As opiniões de Weber que foram apresentadas justificam, como foi proposto de início, seu paralelo com a passagem de Kant a Hegel.

Para concluir este capítulo cabe ainda apresentar segundo Weber o debate entre Dilthey e Windelband. Esta referência que Weber faz não é muito clara. Weber se refere à polêmica entre a escola de Baden e Dilthey sem se posicionar de modo nítido frente a ela. O que desde já fica nítido, dizendo de forma superficial, é que Weber não estava interessado pela disputa entre classificações da ciência que Dilthey e Windelband travaram no meio acadêmico, mas sim com o conteúdo

crítico destas polêmicas. Estas críticas tem valor para Weber tanto no que parte de Dilthey como dos neokantianos.

Assim quando Weber afirma que “Roscher crê que com o progressivo aprimoramento da observação estas observações serão elevadas ao *status* lógico de ‘leis naturais’⁴⁴” (WEBER. 1975, p.63) ele tinha em mente pré-figurada a discussão entre Dilthey e Windelband. Isto não é uma mera tese, mas se confirma pela nota apresentada pelo próprio Weber. Prosseguindo nesta discussão sobre Roscher, Weber afirmava que:

De qualquer forma, deveria ser óbvio que suas descobertas não podem ser concebidas como objetivos últimos de qualquer ciência: nem por uma ciência ‘natural’, ou por uma ciência do ‘espírito’ como tampouco por uma ciência ‘de leis’ ou por uma ciência ‘histórica’.⁴⁵ (WEBER. 1975, p.63)

Neste trecho, Weber apresenta uma nota em que esclarece: “a primeira dicotomia das ciências é proveniente de Dilthey e a segunda de Windelband e

⁴⁴ Este trecho *não* se encontra na tradução portuguesa (WEBER. 2001b, p.9) no original aparece após o travessão, Oakes utilizou ponto final.

⁴⁵ O original traz como nota: “*Nun liegt es auf der Hand, daß ein Komplex von auf diesem Wege etwa gefundenen Regelmäßigkeiten, so erheblich ihr provisorischer heuristischer Wert im einzelnen Falle sein kann, nimmermehr als endgültiges Erkenntnisziel irgend einer Wissenschaft - sei sie »Natur«- oder »Geistes«-Wissenschaft, »Gesetzes«- oder »Geschichts«-Wissenschaft*” (WEBER. 2001, p.4130; Weber-WL, p.12). Neste trecho Guy Oakes inverte a ordem dos pares “*neither a ‘nomological’ nor an ‘historical’ science, neither a ‘natural’ science nor a ‘sociocultural’ science.*” (nem por uma ciência ‘nomológica’ ou por uma ciência ‘histórica’ como tampouco por uma ciência ‘natural’, ou por uma ciência do ‘espírito’.) O problema de invertê-los é que em nota Weber afirma que a primeira dicotomia é proveniente de Dilthey e a segunda de Windelband e Rickert (*Die erstere Einteilung der Wissenschaften wird bekanntlich von Dilthey, die letztere von Windelband und Rickert*), além de traduzir ciência do espírito por ciência sociocultural, o que é corrente nas traduções inglesas (como também é traduzir espírito por “mente”, no mesmo sentido que remeta a Hegel). O problema destas opções lingüísticas, que também ocorrem na tradução dos textos de Dilthey (como na tradução de H. P. Rickman), é que não se percebe justamente esta disputa que existe entre as ciências do espírito (que consideram a psicologia como fundamental para o seu método) e as ciências da cultura (que se centra sobre a idéia de valores históricos), é preciso compreender ambas para saber como Weber, na verdade, foge das duas e só utiliza às críticas que uma elaborou contra a outra. A tradução brasileira as apresenta de forma correta quanto a ordem dos pares, e utiliza o termo “espírito”, embora altere o uso das aspas, não utiliza o termo nomológico mas “ciências que elaboram leis”, o que é também correto, como tradução. Não Foi utilizado aqui, como emprega Oakes, o termo “nomológico”, embora corresponda ao termo utilizado por Windelband, neste momento a referência que Weber faz não é à classificação das ciências segundo método (nomotético-idiográfico) mas segundo sua área, como vimos na própria apresentação de Windelband “*Umas são ciências de leis, outras de eventos*” diz que as primeiras seriam ciências naturais e as segundas disciplinas históricas. Seguindo esta forma optamos por apresentar a referência de Weber à *Gesetzes Wissenschaft* como “ciências de leis”.

Rickert”⁴⁶. Weber está indicando explicitamente a discussão que será apresentada no próximo capítulo. Dilthey empregava a noção de “ciência do espírito”, que é na verdade anterior a ele, é da tradição idealista alemã. Nesta noção as humanidades têm como princípio uma noção de espírito que designa as construções cosmológicas: filosóficas, religiosas e artísticas. Estas visões de mundo possuíam para Dilthey, enquanto produtos do espírito e construção subjetiva do mundo, um estatuto psíquico-intelectivo bastante elevado. Em contraposição, Windelband divergia deste uso da psicologia, que para ele deveria se restringir a seu papel empírico, da psicologia moderna e não da tradição do *geistig Welt*.⁴⁷ Para Windelband, diferente da ciência do espírito de Dilthey, as ciências humanas deveriam se ocupar de valores históricos, não de vivenciá-los, mas de interpretá-los.

Max Weber utiliza a crítica de Rickert contra as pretensões positivas das humanidades que seguem o padrão naturalista em seu método. Embora Weber se inspire na crítica neokantiana, é necessário notar como ele se mostra indiferente também à oposição entre “ciência nomológica” e “ciência histórica”.

O mais interessante é que Weber mostrava-se muito próximo à interpretação de Windelband da história da filosofia. Weber compartilhava, não só das opiniões sobre Kant e Hegel, mas do modo como Windelband opera a noção de “valores” na filosofia buscando guiar as considerações aparentemente “absolutas” por um princípio de causalidade historicamente variável.

Existem referências de Weber a Windelband no texto sobre a neutralidade axiológica, sobre o papel de se estabelecer “placas de advertência” para as noções de progresso e de validade, e mesmo na *ética protestante*, Weber se serviu dos

⁴⁶Die erstere Einteilung der Wissenschaften wird bekanntlich von Dilthey, die letztere von Windelband und Rickert (WEBER. 2001, p.4320; Weber-WL, p.1).

⁴⁷ O mundo do espírito, no sentido do mundo intelectual da literatura, filosofia da teologia etc.

comentários de Windelband sobre Bacon e sobre o *Fausto* de Goethe, quanto ao domínio científico moderno. São, a cima de todas as referencias, estas presentes no texto sobre a neutralidade axiológica as mais importantes para observar o que foi dito, Weber aplicava o procedimento que Windelband formulou para a história da filosofia, segundo a noção de valores, na história em geral.

Toda esta revisão do pensamento de Windelband e a apresentação dos comentários de Weber sobre Stammler, Roscher e Knies, freqüentemente mal-compreendidos, visaram mostrar não somente a trajetória filosófica que marcou o pensamento de Weber, mas a herança de noções neokantianas, como a noção de “valor” e a noção de irracionalidade da realidade. Não se pode considerar dentro deste tipo de interpretação de história da filosofia que o pensamento romântico⁴⁸ nietzscheano se sobreponha a esse legado. Caso ainda exista alguma dúvida quanto à reflexão filosófica de Weber contemplar estas considerações, as palavras de Weber deixam bem claro:

A maneira como Windelband na sua História da Filosofia (*Gesch. der Phil.* § 2, 4^a Ed. p. 8) delimita o tema da sua ‘história da filosofia’ (‘o processo pelo qual a humanidade *européia* (...) formulou a sua concepção de mundo mediante conceitos científicos’) fundamental como referência para sua pragmática [i.e. da ciência moderna], é brilhantíssima a meu ver, o emprego de um conceito específico de ‘progresso’ [*Fortschritts*] que se deriva desta referência aos valores culturais (cujas conseqüências se encontram nas páginas 16 e 17) e que, por um lado, de modo algum é evidente em cada ‘história’ da filosofia, mas que, por outro lado, no que remete à sua fundamentação, uma referência análoga ao valor de respectiva cultura, é bem adequada, não somente para uma história da filosofia, ou para uma história de qualquer outra ciência, mas também – diferente daquilo que Windelband sustenta (segundo p. 7, Nr. 1, parágrafo 2) – para cada ‘história’ em geral (WEBER. 2001b, p.307).⁴⁹

⁴⁸ Na verdade chamar Nietzsche de romântico é tão impreciso como chamar Marx de idealista, Nietzsche foi um crítico do romantismo bem como Marx do idealismo. Mas se seguirmos a visão de história da filosofia de Windelband, fica claro que Nietzsche, do mesmo modo que Schopenhauer, está no mesmo lado da antinomia, do romantismo, ou melhor, do “irracionalismo”.

⁴⁹ *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*

Como já foi antecipado, o que lhe interessava de fato no debate entre as ciências da cultura e as ciências do espírito era a crítica feita por Windelband a busca tipicamente moderna de fundamentar “visões de mundo”, tal como Dilthey pretendia. Weber não se detinha tanto em questões como a das classificações das ciências, mas sim a polêmicas que se revelam de forma clara quando identificamos suas raízes filosóficas. O próximo capítulo tratará especificamente deste debate em suas diversas etapas.

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.(WEBER. 1968, p.263)

Capítulo 5: Polêmicas entre Dilthey e a escola de Baden

Dilthey apresentava pela noção de *Crítica da Razão Histórica* uma crítica do dogmatismo da razão na história e como o próprio termo “crítica da razão” indica, tratava-se de uma interpretação pós-kantiana da razão. Nesta noção, o que constitui a verdade histórica, depende das categorias de nosso entendimento no sentido de Kant, e das objetivações do espírito no sentido de Hegel. Era mediante a crítica e a investigação das verdades como movimento que Dilthey visava formular uma epistemologia para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). A diferença fundamental entre a interpretação de Dilthey e dos neokantianos é que Dilthey interpretava tanto em Hegel quanto em Kant, não um primado da razão, mas uma fundamentação psicológica geral para a compreensão. O debate entre Dilthey e Windelband sobre as ciências humanas se travava fundamentalmente entre duas propostas, da parte de Dilthey a ciência do espírito (*Geisteswissenschaften*) e de Windelband e Rickert a ciência da cultura (*Kulturwissenschaften*)⁵⁰.

Esta diferença fundamental pode ser identificada no termo *Geist*, sendo que faz referência ao pensamento humano. O termo *Geist* se refere à mente humana, ao

⁵⁰*Geisteswissenschaften* não é um conceito de Dilthey, é utilizado por ele para designar as ciências humanas mas é anterior a ele, não é um conceito de Dilthey mas sim o termo corrente na época, *Kulturwissenschaften*, por outro lado, remete a influência da escola de Baden, pois é um termo mais recente. É absurda a idéia de se traduzir *Geisteswissenschaften* por ciências da Cultura, como propõe H. P. Rickman na introdução de *Pattern and Meaning in History*. Em sua tradução ele optou por traduzir *Geisteswissenschaften* como “The human Studies”, *Geist* por “mind”, e logo *objektiver Geist* por “objective mind”, *geistige Welt* por “mind-affected world” e *geistig* por “mind-affected”, “mental” e “cultural”, o que certamente anulava qualquer relação com Hegel. Aparentam ser formas válidas de se traduzir mas desrespeitam a conotação filosófica aos sistemas hegelianos e kantianos do contexto de Dilthey. Quando se traduziu trechos do inglês aqui, foi tomada liberdade em alterar estas opções segundo o uso mais adequado dos conceitos em português, na medida em que remetem a conceitos hegelianos e pós-kantianos.

entendimento. A ciência humana entendida como ciência do espírito deve operar pela interpretação. Opondo-se a essa tradição, os neokantianos defendiam que as ciências da cultura deveriam fundamentar-se na razão crítica, não para interpretação, mas para compreensão dos valores históricos.

Assim Dilthey defendia um sistema para as ciências do espírito, fundamentado na vida psíquica individual e no mundo intelectual produzido pelo espírito de cada época.

O livro dois possui, então, no sistema de minhas idéias, um lugar o qual eu possa talvez comparar com a *Fenomenologia* de Hegel em seu sistema. Ele procede na base da totalidade da vida psíquica, e mostra como o sistema propositivo se torna delineado pelos meios de um processo de progressiva diferenciação e desenvolvimento técnico desta vida. Seu caráter especial funda-se no estudo das relações históricas entre a vida psíquica, as ciências particulares, e o destino das metafísicas. Seu objetivo consiste em mostrar como uma grandiosa liberdade interior das partes da vida intelectual, relativas umas as outras, substituíram a unidade subjetiva da metafísica que conectava todas as aparências num único nexos interior. (DILTHEY, 1991. pp.496-497)

O fundamental no conflito entre Dilthey e os neokantianos não era, como geralmente se apresenta, quanto à divisão das ciências entre nomotéticas e idiográficas⁵¹, mas sim quanto ao seu fundamento. É nesse aspecto que Dilthey se aproximava de um fundamento psicológico-intelectivo e os neokantianos de um fundamento racional crítico. Embora tanto esse racional neokantiano, assim como o elemento psicológico de Dilthey, partam ambos, da noção de entendimento (*Verstehen*), os neokantianos visavam manter-se mais fiel ao pensamento de Kant e Hegel, enquanto que Dilthey se inspirava tanto nas correntes românticas como em correntes funcionalistas e empiristas.

A razão fundamentava nos neokantianos o princípio crítico de verdade, mais próximo a Kant enquanto que em Dilthey os princípios de verdade resgatavam

⁵¹As ciências nomotéticas cabe operar as leis e as idiográficas de forma descritiva, uma operando por leis, generalizando e a outra, descritiva, individualizando. É por essa classificação que frequentemente se pautam a maioria dos comentários sobre os neokantianos e Dilthey.

aspectos da ciência tradicional, positiva, sobre influência do cientificismo inglês, especialmente de Stuart Mill.

Tanto a *Geisteswissenschaften* quanto a *Kulturwissenschaften* visavam estabelecer os fundamentos para as ciências humanas. Elas digladiavam uma contra outra e se acusavam mutuamente de estar impondo uma nova forma de dogmatismo.

A grande contribuição de Hegel para Dilthey foi a de fazer os conceitos apontarem de volta a mente (cf. Hodges. 1952, p.127). Dilthey partia da uma interpretação romântica de Hegel e pôde, assim, dar a compreensão o caráter de “revivência” (*Nacherleben*), para descrever a experiência de empatia em relação aos atos de outros sujeitos. Rickert fazia restrições ao ato de revivência, enquanto ferramenta da psicologia, por ser algo que não conduzia a verdades. Os valores revividos subjetivamente não poderiam fornecer valor heurístico enquanto um reviver poético das experiências de vida e logo não poderiam fundamentar as visões de mundo. Para Rickert só compreendemos os valores criticamente, ou seja, por meio da razão e não da revivência; para ele a revivência não poderia fundamentar as ciências históricas. Ela não se aplica à história, se limita à psicologia. Conforme Hodges:

Por fim, diz Rickert, na psicologia, a qual é uma ciência natural em método e em espírito, e não traz nada quanto a valores ideais ou princípios, não existe, naturalmente, nenhum lugar para a compreensão. A psicologia estuda os processos físicos tais como, em abstração de qualquer sentido ideal que pode neles haver, e para esses propósitos *das Nacherleben* é uma ferramenta necessária e suficiente. (...) Onde ele [Dilthey] falha, diz a escola de Baden, é em explicar como um complexo de sentidos é apreendido. Pois ele segue uma teoria do conhecimento empirista, e ignora a fina antítese que existe entre a experiência física e a apreensão racional, ele não pôde distinguir *Verstehen* de *Nacherleben* em sua teoria do conhecimento, muito embora sustente propriamente uma separação entre o ato crítico e sua história. (HODGES. 1952, p.150)

Estas opiniões de Rickert tinham sua origem em Windelband, não simplesmente por ser ele um continuador da classificação das ciências conforme os métodos nomotético e idiográfico, mas sobretudo por influência da renovação do hegelianismo. É um equívoco dar mais ênfase a classificação das ciências ao abordar o conflito entre Rickert e Dilthey. O que é fundamental na presente questão não são as classificações, mas o fato de que captar racionalmente os valores históricos exige um método crítico, esse método adverte inclusive de que não podemos simplesmente vivenciar os valores históricos.

Conforme visto no discurso pronunciado em Heilderberg, 1910, Windelband defendia que a história e a psicologia deveriam ser tomadas como dois pólos antiéticos na tradição filosófica que vai de Kant a Hegel. Esta passagem de Kant a Hegel é a passagem da crítica do entendimento para a razão prática, da psicologia para a história. Ela é crítica, pois não pode se esgotar nem como historicismo nem como psicologismo. A renovação do hegelianismo de Windelband identificava por trás do método psicológico sua incapacidade, o limite da psicologia de tornar racionais valores históricos. Tampouco poderíamos, diante desta dificuldade, abandonar a tarefa de explicar racionalmente a história, devemos diante desta dificuldade assumir uma postura crítica no sentido de Kant. Essa passagem de Kant a Hegel respondia a uma necessidade lógica (cf. já foi visto, Windelband. 1949, p.202). Estamos diante de um problema que não pode ser resolvido metodologicamente, mas que tampouco pode ser deixado de lado pela discussão metodológica.

Como foi visto, os neokantianos não possuem tal título gratuitamente, sua classificação formal da ciência busca um ideal que foi dado pelo sistema kantiano. A própria noção de separar o método em nomotético e idiográfico, como critério de

distinção das ciências culturais das ciências naturais, faz um paralelo ao sistema kantiano.⁵²

Windelband substitui o conceito kantiano de “idéias absolutas” por “valores absolutos”, ou seja, reconhecia um desenvolvimento destas idéias na forma de valores históricos. A história passava a fornecer o fundamento para os valores e com isso toda fundamentação metafísica dos valores absolutos era suspensa. Não havia mais necessidade de uma fundamentação metafísica para história, mas também se perdia a possibilidade de formular leis. Dilthey por outro lado, acreditava ser possível encontrar leis na investigação da história humana desde que se aplicasse o método natural a ela, isto é, que se utilizassem dados fisiológicos, geográficos, nutricionais, psicológicos, etc. para fundamentar leis naturais aplicadas à história.

Windelband exclui da história o fundamento metafísico, mas mantêm-se fiel ao espírito de que devem existir divisões formais. Dilthey, embora também se oponha ao fundamento metafísico, acreditava que estas divisões não deveriam

⁵² No prefácio da *fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant defende a seguinte divisão do trabalho filosófico: o conhecimento racional voltado para o conhecimento empírico se divide em filosofia natural (metafísica da natureza e física) e filosofia prática (metafísica dos costumes e antropologia). Nestas duas matrizes encontramos os subseguimentos que estão entre parênteses. Em cada matriz há um seguimento metafísico-prático e um seguimento estritamente prático; estes conhecimentos metafísicos são aqueles que se baseiam na realidade empírica, mas buscam valores *a priori* para regulá-los; enquanto que a física e antropologia são os que têm sua fundamentação predominantemente prática. Assim, se por um lado, a física nos leva a conclusão de leis naturais universais, a antropologia prática depende dos valores morais para sua fundamentação metafísica. A metafísica dos costumes depende de idéias reguladoras como as de Deus e imortalidade da alma, que devem estar completamente depuradas dos aspectos práticos da antropologia para mostrar sua validade independente deles. Semelhantemente, entre a física e a metafísica da natureza, as leis devem estabelecer princípios que não necessitam de ser verificados a todo instante, sendo eles, portanto, independentes de sua origem prática, em sua validade universal. Esta proposta kantiana permite duas interpretações: (a) Tanto a ciência natural quanto a humana (antropologia) operam por dois métodos, um descritivo (idiográfica) como a física e a antropologia, e outro que visa leis gerais (nomotético) como na metafísica dos costumes e na metafísica da natureza. Ou (b) A história bem como a antropologia deve se ocupar exclusivamente dos aspectos descritivos e portanto é idiográfica; a ciência natural deve buscar leis gerais e portanto é nomotética. A interpretação (a) corresponde a de Dilthey e a (b) a de Windelband.

impor restrições rígidas, defendia que os diferentes métodos deveriam operar sempre juntos. A influência do empirismo em Dilthey o levou a refutar o fundamento metafísico, defendendo em seu lugar um fundamento epistemológico que garanta a possibilidade de formular leis. Dilthey abandonou o espírito crítico kantiano ao se aproximar do método naturalista, o que resultou num aproximar mais do positivismo e do funcionalismo. Como por exemplo, ao defender que as leis históricas devem ser buscadas com auxílio de ciências biológicas.

Na distinção de Dilthey entre as ciências naturais e as ciências do espírito, a psicologia estava dentro das ciências do espírito. Windelband por outro lado, defendia que a psicologia sendo empírica como qualquer ciência natural-experimental deveria pertencer às ciências da natureza. Este debate teve seu início no texto de Windelband *História e ciência da natureza* (1894).

Para acompanhar essa polêmica é necessário passar por diferentes momentos: (5.1) Como Windelband indicou que a separação entre ciências do espírito e ciências da natureza, embora remeta a uma antinomia clássica entre natureza e espírito, não deveria ser o princípio de classificação, mas sim pela oposição entre os métodos nomotético e idiográfico; (5.2) como Dilthey que partia da oposição clássica vai discordar da classificação que Windelband fez da psicologia, não por discordar dos seus princípios, mas porque acreditava ser impossível satisfazê-los.

5.1 Crítica de Windelband às ciências do espírito

Windelband demonstrou em 1894 sua insatisfação com o princípio de separação tradicional das ciências que seguia a antinomia entre natureza e espírito:

É corrente hoje recorrer, para a classificação destas disciplinas encaminhadas ao conhecimento do real, à divisão entre ciências da natureza e ciências do espírito. A mim me parece que essa divisão, pelo menos na forma como se apresenta, não é muito feliz. A antinomia de natureza e espírito é uma antítese objetiva que adquire relevo destacado nos últimos tempos do pensamento antigo e nos primórdios do pensamento medieval e se mantém em pé rigidamente na moderna metafísica, desde Descartes e Spinoza até Schelling e Hegel. (...) A isto, deve-se acrescentar que esta antinomia de objetos não implica necessariamente uma antinomia de métodos de conhecimento. (WINDELBAND. 1949i, p.315)

A argumentação apresentada trata de que não se deve fazer com que a classificação das ciências siga a lógica dos objetos. Ao invés disso, o caminho indicado é que siga a diferença de métodos⁵³. Dilthey não discordará deste aspecto. Não sendo no âmbito dos objetos, a questão volta-se então para o método, ainda conforme Windelband:

Podemos pois dizer que as ciências empíricas buscam no conhecimento do real uma de duas coisas: bem o geral sobre a forma de lei natural, bem o especial sobre a forma determinada pela história. Contemplam de uma parte a forma permanente e imutável, de outra o conteúdo transitório, determinado por si mesmo, dos eventos reais. Uma são ciências de leis, outras de eventos; as primeiras apresentam o que sucede sempre, as segundas o que há sucedido uma vez. No primeiro caso, o pensamento científico é – se nos permite cunhar novos termos técnicos – *nomotético*, no segundo caso *idiográfico*. E se preferirmos nos ater a nomenclatura usual, podemos seguir dizendo, no sentido que acabamos de expor, da antítese entre ciências naturais e disciplinas históricas, sempre e quando não percamos de vista que a psicologia entra, desde esse ponto de vista metodológico, indiscutivelmente, no grupo das ciências naturais. (WINDELBAND. 1949i, p.317)

O que está colocado aqui de forma impositiva: que a psicologia deveria ser classificada dentre as ciências naturais, não foi ainda explicado. Os motivos precisam ser apresentados, pois era esta a questão que fomentou o debate com Dilthey. Essa questão da psicologia foi apresentada assim de modo tão enfático, pois foi ela que chamou a atenção de Windelband para as dificuldades que implicam, segundo a tradição do pensamento alemão, uma ciência que tem por

⁵³ Isto é certamente correto, a especialização científica caminha nesse sentido, atualmente este caráter é evidente, muito freqüentemente a antropologia tem os mesmos objetos que a sociologia e esta também possui objetos comuns com a ciência política e esta com a economia, todas elas possuem objetos muitas vezes históricos ou comuns com a psicologia social, o que as difere fundamentalmente é seu método, para não dizer que são suas vertentes teóricas e literárias.

objeto justamente o espírito (*Geist*) no sentido de mente. Apesar deste fato, de que a psicologia já era protagonista das discussões do idealismo alemão, para Windelband a psicologia experimental, a psicologia como ciência moderna, havia se distanciado completamente dos propósitos filosóficos do idealismo, assim como o que Hegel chamava de “ciência” (*Wissenschaft*) já se encontrava distante das ciências da virada do século XIX para o século XX.

Dilthey havia apresentado sua fundamentação para as ciências do espírito em sua obra: *Introdução às ciências do espírito*. As opiniões de Windelband irão atingir precisamente o sistema que Dilthey visava para as ciências do espírito, ao afirmar que:

Ninguém se atreveria entretanto a seguir sustentando hoje que os feitos das chamadas ciências do espírito só podem comprovar-se pela via da percepção interior. E sobretudo, a incongruência entre princípio objetivo e o princípio formal da classificação se revela na existência de uma disciplina empírica tão importante como a psicologia que não pode encaixar-se em nenhum dos grupos, nem das ciências da natureza nem entre as do espírito. Com efeito, se bem que por seu objeto, a psicologia só pode caracterizar-se como ciência do espírito e em certo sentido como a base de todas as demais ciências dessa classe, todo seu modo de proceder, seu comportamento metodológico é, desde o princípio até o fim, o das ciências da natureza. Deverá aqui resignar-se a que se qualifique, alguma e outra vez, como ‘a ciência natural do sentido interior’ ou inclusive como ‘a ciência natural do espírito’. (WINDELBAND. 1949i, p.315-16)

O que fica evidente, a partir deste trecho, são estes problemas que a psicologia apresenta por ter um objeto das ciências do espírito e um método das ciências naturais. Isto que era problemático para Windelband, não era para Dilthey. Ao contrário, Dilthey defendia como algo positivo justamente que os métodos naturais e descritivos operem sempre juntos. Além disso, ao afirmar “Ninguém se atreveria a seguir sustentando hoje que os feitos das chamadas ciências do espírito só podem comprovar-se pela via da percepção interior” encontramos um afronte direto a Dilthey sendo que ele sustentava justamente isto na *Introdução as ciências do espírito*. Windelband estava, para colocar em outras palavras, chamando o

sistema de Dilthey de ultrapassado. O método de Dilthey para a psicologia era fundamento de sua visão histórica e tinha justamente este tipo de princípio: como foi visto no capítulo três, a “*Weltanschauung*” (visão de mundo, ou visão cosmológica) que só poderia operar pela “revivência” (*Nacherleben*)⁵⁴.

Também por esse motivo, a crítica de Rickert confrontava o método de Dilthey pela distinção entre *Verstehen* de *Nacherleben*. Assim, ainda que propusesse uma “crítica da razão histórica”, isto é, a separação entre o ato crítico e sua história, Dilthey não pôde superar o ponto de vista romântico, pois não partia de um ponto de vista crítico-filosófico autêntico.

5.2 Resposta de Dilthey: Polêmica sobre a psicologia

Um ano depois de Windelband haver pronunciado seu discurso reitoral *História e ciência da natureza* (1894), Dilthey escreve *Sobre psicologia comparada* (1895-6) publicação esta que se destinava em grande parte a responder estes afrontes de Windelband ao seu sistema. O texto inicia-se justamente citando partes de dois trechos de Windelband apresentados no tópico anterior e reclama para si um fundamento já exposto em *Introdução às ciências do espírito*. As referências diretas a Windelband do primeiro parágrafo compunham a versão de 1895, mas foram suprimidas em 1896, quando provavelmente Dilthey tinha já em vista uma resposta mais elaborada. Assim será apresentada abaixo uma primeira resposta de Dilthey presente na versão de 1895:

Gostaria de partir da diferença entre ciências da natureza e ciências do espírito. Windelband expressou recentemente algumas reservas contra essa distinção e tratou de substituí-las por outra classificação superior das ciências. Ao expor meu

⁵⁴ Revivência poética, introspecção, empatia ou revivência simpática.

ponto de vista contrário frente a seus sagazes desenvolvimentos, me será mais fácil manifestar a circunstância geral em que se fundamenta a psicologia comparada. (DILTHEY. 1945, p. 332)

Dilthey, como foi visto restaurou a fundamentação interior para a compreensão, por inspiração do romantismo, sobre uma forma sistemática, isto é, na forma de um sistema científico-empirista. Por isto encontram-se referências a Goethe, Fichte e Schleiermacher, isto é a corrente romântica. O argumento de 1895 apresenta-se em defesa da tradição romântica da experiência interior, ou como era denominada, das “experiências do coração”. Partindo da perspectiva romântica Dilthey defendia que não há uma diferença rígida entre experiência interior e exterior, pois “sempre se trata de um eu rodeado por circunstâncias” (cf. Dilthey. 1945, p.334). Embora faça menção do que seria o método transcendental kantiano, essa referência ao “eu” está muito mais próxima do fundamento fichteano.

Vemos pois, como o conceito da experiência interior corresponde exatamente com o da experiência exterior ou sensível. E como caem na percepção interior somente aqueles estados ou processos que trasladamos do exterior, quer dizer, sentimentos, paixões, processos mentais e volitivos, do conceito da experiência interna se segue que a mesma se limita a processos e estados deste gênero. (...) Assim encontram sua expressão na lírica e se compreende que esta, em suas formas mais perfeitas, como ocorre em Goethe, representa sempre a vida própria do poeta em alguma situação, quer dizer, rodeado pelas circunstâncias que se expressam nas representações objetivas. Servem de base a toda a poesia. Constituem o fundamento da teologia e da moral. Fazem possível a psicologia geral. E o que mais importa no nosso caso, faz possível também a captação da própria conexão psíquica individual. (...) é aplicada de modo muito feliz nos monólogos de Schleiermacher, mas neste caso, como no de Fichte, a reflexão sobre o eu ultrapassa seus próprios limites. Predomina ainda nas passagens mais poderosas do Fausto de Goethe. Por todas as partes atua em consoância com as experiências exteriores, que neste caso fazem possível a transposição do mundo interior a um corpo alheio. Se chega a captar assim a individualidade dentro de sua circunstância, a individualidade que se destaca de outras individualidades. (DILTHEY. 1945, pp.334-335)

Dilthey manifestava de forma muito convincente que a experiência externa é em princípio uma experiência interna. Ele argumenta que não existe experiência com o mundo que não passe pelo nosso complexo psíquico. As chamadas experiências internas tampouco são exclusivamente interiores; mesmo as sensações

e estados mais íntimos foram provocados uma vez por algo exterior ao eu. O princípio de indissociação entre experiências interiores e exteriores era útil, não somente para contrapor-se a classificação de Windelband, mas para fundamentar, como foi dito na primeira referência deste tópico, seu método de psicologia comparada: “Ao expor meu ponto de vista contrário frente a seus sagazes desenvolvimentos [i.e., de Windelband], me será mais fácil manifestar a circunstância geral em que se fundamenta a psicologia comparada.” (DILTHEY. 1945, p.332). A questão fundamental não é que a classificação não agradasse a Dilthey, ele inclusive a elogiou mais de uma vez, a questão é que essa classificação deslegitimava sua fundamentação para as ciências do espírito.

Como as ciências do espírito de Dilthey não só visam à psicologia comparada, mas também a história, o elemento que permitia “captar assim a individualidade dentro de sua circunstância, a individualidade que se destaca de outras individualidades” não servia apenas para a psicologia, mas tornava “possível a transposição do mundo interior a um corpo alheio”. A passagem do mundo de um indivíduo para outro permite também a passagem do campo da psicologia para o mundo histórico. O outro apresentava em sintonia com o mundo alheio a possibilidade desse mesmo exercício de captação do mundo interior, operar a constituição e “o fundamento da teologia e da moral”. (cf. Dilthey. 1945, p.335). É também neste sentido que Dilthey divergia dos neokantianos que defendiam que a *Weltanschauung* é produzida exclusivamente pela religião, enquanto que Dilthey defendia que ela é tanto religiosa, artística, como filosófica. Opinião de Dilthey que implica a indistinção intencional das noções hegelianas de “espírito absoluto” e “espírito objetivo”, o que faz com que a religião se mostre como um dentre os

diversos produtos da vida humana em geral, não possuindo um estatuto superior do que a arte, a ciência etc., na formação das visões de mundo.

A segunda elaboração deste texto, que data de 1896, exclui tudo isto que foi apresentado anteriormente, mantendo o que será apresentado adiante.

A primeira versão da crítica é importante, porque ela manifesta a própria tônica original da elaboração da resposta de Dilthey, sobretudo a sua visão romântica; demonstra também, o que de fato estava ruindo diante da crítica de Windelband como os muros de Jericó ao som das trombetas. Nesta segunda versão, a resposta não busca expor o fundamento psicológico das ciências do espírito, mas ao invés disto, apresenta uma resposta mais próxima dos propósitos do cientificismo. É uma resposta que manifesta, não só o problema da psicologia dentro das classificações idealizadas por Windelband, mas das demais ciências reais, no modo como de fato operavam nesta época, (como a psicologia, a economia e a história).

A segunda elaboração de Dilthey se foca menos em apresentar a indissociabilidade entre experiência interior e exterior, deixando de argumentar em termos de “ideais” e para as ciências, passando a argumentar, de modo agora mais pragmático, ou menos formalista. Dilthey apresenta então as condições reais que as ciências operam. Isto é, opõe-se a classificação formal de Windelband pela constituição real das ciências.

Windelband pretende re-situar a classificação de ciências do espírito e da natureza, que parte da pluralidade de conteúdo, por outra fundamentada no caráter formal de seu fim cognitivo. (...) Havia exposto, como por extenso aqui, já em minha *Introdução às ciências do espírito*, a diferença entre o pensamento científico-natural e o histórico, de que parte Windelband. Se não pude tirar das proposições, no que estou de pleno acordo com os belos desenvolvimentos de Windelband, as conseqüências que ele tira, e se tampouco as pude tirá-las agora, isso se deve as seguintes razões. (...) Segundo as características assim definidas [por Windelband] entre ciências históricas e ciências naturais, também a

economia que investiga as leis da vida econômica teria que constar, como a psicologia, dentre as ciências da natureza. (DILTHEY. 1945, pp.346-47)

Em oposição a este formalismo de Windelband, Dilthey defendia uma proposta que visava uma interdependência entre as diversas áreas das ciências humanas. As ciências do espírito para Dilthey deveriam ter, como era característico do contexto de Hegel, o caráter de um sistema. O contexto de Hegel era marcado pela multiplicidade de sistemas filosóficos (cf. Hegel: *A diferença dos sistemas de filosofia de Fichte e Schelling*), como foi visto no capítulo anterior, Dilthey comparava seu sistema presente na *Introdução às ciências do espírito* com o caráter sistemático que Hegel deu a *Fenomenologia do espírito*, e de fato há na noção de ciências do espírito de Dilthey a pretensão de apresentar um sistema geral para as ciências humanas.

Hodges traz uma conclusão para este primeiro embate. Segundo ele, colocada nestes termos, a crítica de Dilthey demonstra que todas as ciências operam pelos dois métodos, e neste aspecto Windelband reconhece a validade da correção feita por Dilthey. Mas isto não faz com que Windelband abra mão da diferença segundo os propósitos das ciências. Os estudos (e não ciências) históricos devem reconhecer o seu limite em encontrar leis, mesmo que operem pelo método comparativo. Isto não muda o fato de que o estudo histórico não é capaz de encontrar em seu campo teórico valores universais, mas apenas valores dados como fenômeno temporal.

Windelband admitiu, anos depois, que seria errado dizer que as ciências naturais são exclusivamente nomotéticas ou que os estudos históricos exclusivamente idiográficos. Cada grupo tem elementos de ambos os métodos. Mas na ciência natural a descoberta de leis válidas atemporalmente é o propósito final e toda descrição de particularidades é uma mera etapa nesta estrada; enquanto que para os estudos históricos o significado de algo está baseado em suas peculiaridades, e as idéias gerais, ou leis reveladas pelo estudo comparativo, só servem para auxiliar a análise e a descrição (cf. *Os princípios da lógica*, em *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Eng. V, vol. I p. 48). Dilthey vai replicar que, nas ciências

naturais, o idiográfico e o nomotético são indissociáveis. (HODGES. 1952, p.229-230 n.1)

Como se pode notar neste trecho, a questão do método difere quanto ao objetivo científico, essa conclusão é próxima ao que defendia Weber em seu artigo sobre a objetividade nas ciências sociais e políticas. Isto é, que as ciências naturais visam de fato leis gerais ou visam encontrar categorias científicas que correspondam às regularidades empíricas. Neste sentido Hodges acrescenta que Dilthey tinha em vista as ciências como de fato operavam em seu contexto, enquanto que Windelband e Rickert buscavam parâmetros ideais para classificá-las, e até mesmo para orientá-las. Neste debate fica clara a preocupação de Dilthey em buscar nas ciências históricas regularidades que conduzam a leis de importância tanto teórica quanto heurística, enquanto que Rickert e Windelband mostravam-se críticos a estes fins, porque julgavam que tais fins eram exclusivos das ciências naturais. Não diferenciavam mais as ciências por seu método nem por seu objeto, mas pelos seus objetivos.

Capítulo 6: Sobre a noção de tipo de Wilhelm Dilthey e a proposta de Max Weber

O método weberiano abordava os valores históricos de forma muito próxima a corrente neokantiana, mas diferencia-se dela por não adotar a visão sistemática das ciências. Max Weber em seu método de sociologia compreensiva também apresentava, de forma modificada, alguns conceitos de Dilthey: compreensão, revivência, empatia. O que se modificou no sentido desses conceitos decorre da refutação do fundamento psicológico. No lugar desse fundamento Max Weber propunha o caráter racional da teoria (não o da realidade objetiva) como elemento que fundamenta a interpretação. Esse será o tema discutido agora. Tanto Weber como Dilthey trabalharam com a noção de “tipo”. Comparando as noções dos autores pode-se identificar que apesar das semelhanças, elas diferem em seu fundamento.

Embora Weber e Rickert partam de problemas comuns, eles divergem em vários aspectos quanto à solução desses problemas. As diversas divergências entre Weber e Rickert que Oakes indica em sua principal obra⁵⁵ podem ser reduzidas a uma única noção: Weber propõe uma tipificação, isto é, propõe que se faça uso de tipos puros para compreensão dos objetos históricos, como forma de superar as dificuldades que eles apresentam. Este capítulo irá se centrar na noção de tipo, com um propósito especial, identificar como pela noção de tipo Weber buscou superar

⁵⁵ *Weber and Rickert*. Nesta obra Guy Oakes trabalha com uma grande variedade bibliográfica dos textos de Rickert, acompanhando diversas fases do debate com Max Weber. Fritz Ringer em uma publicação mais recente, embora também trate sobre a relação entre Weber e as ciências da cultura, sua perspectiva não acrescenta muito a mais às conclusões de Oakes, na verdade Ringer apresenta uma visão mais panorâmica, muito interessante, mas que se limita a um só texto de Rickert.

os problemas da compreensão histórica e como o fez sem recorrer ao método dialético. O primeiro passo é identificar como, para Weber, não se tratava de se resolver o problema entre conceito e objeto, mas de se adotar um ponto de vista aproximativo.

A questão da irracionalidade da realidade, ao ser abordada por Weber se afasta da concepção romântica (presente em Dilthey e Simmel) e passa a ser vista próximo ao sentido kantiano do incompreensível, logo, mais próximo da perspectiva de Windelband.

Pelo recurso da tipificação Weber busca garantir a possibilidade de explicação científica. Como será visto também neste capítulo, Dilthey propunha, antes de Weber, o uso de “tipos”. Esses tipos em Dilthey datam desde seus primeiros textos, mas ganham uma característica mais próxima ao sentido dado por Weber, nos textos de 1895-6, justamente na época em que Dilthey respondia às críticas de Windelband. Este conceito de tipo formulado por Dilthey entre 1895 e 1896 difere da concepção weberiana por buscar um fundamento psíquico-intelectivo. É esse o principal aspecto que opõe Weber e Dilthey. Como será visto Weber apresentava em 1904 uma noção de tipo mais próxima a de Dilthey, mas refutará, de maneira explícita, a partir de 1913, o fundamento psicológico dos tipos, ressaltando, a partir dessa segunda fase, seu fundamento racional.

É interessante fazer notar que o problema entre conceito e objeto em Hegel era um problema lógico mas também metafísico e um problema que visava restaurar a harmonia entre a lógica e a ontologia. Porém, no contexto de Weber, esse problema passou a ser abordado de forma quase estritamente epistemológica, exceto talvez, na proposta inicial de Windelband, que abordou tanto filosoficamente quanto epistemologicamente. É fundamental perceber que a partir de Windelband

ocorre a depreciação da perspectiva filosófica em função de uma preocupação científica. Tanto Weber e Rickert quanto Dilthey descartaram as especulações metafísicas e se limitaram, o quanto puderam, ao ponto de vista estritamente metodológico. Como foi apresentado, Windelband tinha plena consciência de que sua época estava nesse rumo, sua crítica nesse aspecto era mais profunda do que o ponto de vista de Rickert e Dilthey. Weber, como é característico de seu perfil intelectual, embora se posicionasse criticamente frente ao esclarecimento científico, evitava fazer considerações em termos filosóficos. Restringia sua crítica do cientificismo moderno à perspectiva histórica dos valores, e por isso que tratava-se de uma crítica com resignação⁵⁶. Seu método, ainda que não se expressasse em termos filosóficos não ignorava completamente os elementos críticos. Embora o esclarecimento seja alvo da crítica de modo mais explícito pelo ponto de vista histórico, o método de Weber também espelhava, não a crítica histórica, mas a crítica da razão, da compreensão que toma seu objeto da realidade histórica, das visões de mundo.

As noções de tipo ideal e o de tipo puro são fundamentais para compreender como Weber diverge, não só de Dilthey, mas da vertente neokantiana de Baden, ou mais especificamente, como diverge de Rickert. A crítica adotada por Weber retoma o problema da relação conceito-objeto que o presente exercício de arqueologia buscou destacar como um problema da passagem de Kant a Hegel; ou segundo Lukács, como um problema dialético. Weber ao resgatar esses elementos críticos, abandonava os detalhes meramente formais, colocando em prática de forma mais vigorosa o espírito crítico do método aplicado à história e à cultura como fora inaugurado por Windelband. Pela noção de tipo puro e ideal, Weber

⁵⁶ Parafraseando o título de Cohn.

formulou seu método de um modo, por assim dizer, mais kantiano do que Rickert, porque conservou a oposição entre entendimento e realidade, sobre a qual versava o *hiatus irrationalis*, sem igualar a força representação racional (conceitos) e realidade concreta (mundo).

A contraposição entre Weber e Dilthey, não será feita somente partindo da noção de tipo, mas também sobre as noções de “revivência” e de “compreensão”, no que estas dizem respeito à construção da explicação científica, a construção de tipos. No sétimo e no oitavo capítulo será apresentada uma conclusão que visa resgatar a questão inicial sobre todas essas polêmicas serem decorrentes da refutação da dialética. Mas antes, essa contraposição inicial precisa lançar sua base. É necessário apresentar a diferença do tipo weberiano frente ao tipo diltheyniano, sendo que: *o tipo de Max Weber permite captar a dinâmica histórica enquanto que a proposta de Dilthey só pôde conservar a solução dialética do ponto de vista individual, como fluxo da vida, e não como dinamismo histórico.*

6.1 Papel dos tipos na psicologia comparada de Dilthey

O ponto de partida deste tópico será o texto de Dilthey *Pontos de vista gerais no que diz respeito à individualização humana* (1895-96) que é anterior aos textos metodológicos de Weber. Neste texto, Dilthey empregava a noção de “tipo” para designar uma abordagem que parte de uma perspectiva psicológico-individual, mas que deveria expandir seu alcance teórico para o aspecto histórico-geral. As individualidades se constituem por diferenças particulares que invariavelmente surgem e que dificultam o ponto de vista geral. Ainda assim, diante destas diferenças individuais é possível encontrar, pelo método comparativo, aspectos

gerais que remontam regularidades entre esses objetos individuais. É o princípio leibniziano de identidade, princípio lógico, que estava sendo evocado por Dilthey em defesa de uma interpretação da história com base na compreensão psicológica de indivíduos. Essa questão se torna bem mais clara pelo próprio exemplo apresentado por Dilthey. Assim explica Dilthey com inspiração em Leibniz:

Leibniz convidava as damas da rainha filósofa, no jardim de Charlottenburg, a que buscassem duas folhas iguais, desta forma fazia patente seu *princípium identitatis indisernibilium*. E a igualdade designa, quando se emprega a expressão acerca das coisas reais e gradualmente escalonáveis tão somente a aproximação e a desaparecimento completa de toda diferença. Esse princípio encontra sua aplicação máxima na unidade da vida humana. Mas é essencial para a individualização do real que retornem sempre ao jogo das variações certas formas fundamentais que agora designaremos como *tipos*. (DILTHEY. 1945, p.360)

Dilthey argumentava que pelo uso do tipo, a psicologia comparada poderia elaborar aspectos gerais e não apenas individuais. O método comparativo proposto por Dilthey tinha justamente como propósito, ao trabalhar com os dois métodos o descritivo e o generalizador, dar uma base psíquica para toda a compreensão das ciências do espírito. Esse operar tanto pelo método descritivo quanto pelo generalizador estava, evidentemente, ligado ao debate com Windelband sobre a divisão das ciências entre nomotético e idiográfico. Esse debate não era para Dilthey uma questão meramente formal, mas era o fundamento de seu próprio método para a psicologia que estava em jogo na discussão. O sistema de Dilthey dependia do princípio da individuação e da generalização.

Em semelhantes tipos várias características, partes ou funções se encontram travadas entre si de um modo regular. Estes caracteres, cuja união constitui o tipo, se acham em uma relação recíproca tal que a presença de um caráter permite concluir a presença de outros, e a variação em um, a variação nos demais. E essa união típica de caracteres vai crescendo no universo em uma série ascendente de formas de vida e alcança seu ponto máximo no orgânico e logo na vida psíquica. Este *princípio do tipo* pode ser considerado como o segundo princípio que denomina a individuação. Esta lei permitiu ao grande Cuvier reconstruir um corpo animal partindo dos restos fósseis do mesmo. E a mesma lei há permitido dentro do mundo histórico, as conclusões a que chegaram Fr. A. Wolf e Niebuhr. Sua fundamentação e aplicabilidade para o mundo histórico-humano não pode residir mais que em experiências psicológicas. (DILTHEY. 1945, pp.360-61)

A conclusão mais importante para a presente abordagem se encontra na última afirmação, de que a “fundamentação e aplicabilidade para o mundo histórico-humano não pode residir mais que experiências psicológicas”. Sendo essa a questão fundamental, não somente para o debate com Windelband, em torno da classificação da psicologia, como também será uma chave para opor Dilthey e Weber. Se por um lado o tipo de Dilthey fundamentava-se na psicologia para se aplicar à história; em contraposição, o tipo weberiano se afirmava em caráter não-psicológico.

Foi demonstrado nos capítulos anteriores como Weber acompanhava de fato essas polêmicas sobre a classificação das ciências. No entanto a presente investigação não se limita a essas classificações das ciências, mas visa discutir, de fato, seu fundamento. O que será apresentado a seguir é como Weber se opõe ao fundamento psicológico de Dilthey. Para isso, foi preciso reconhecer a afinidade que Dilthey apresenta com Hegel quanto ao conceito psicológico de “fluxo da vida”. Esse conceito tem no sistema de Dilthey um papel dinâmico análogo à dialética hegeliana. No entanto, essa dinâmica do fluxo da vida não tem nada de comum com a dinâmica histórica, ela precisa ser sistematizada para se aplicar à história na forma de um sistema de interações dinâmicas: *Wirkungszusammenhang*. Esse elemento dinâmico da interpretação de Dilthey tem fundamento nas vidas individuais, nos seus elementos psíquicos. Como foi visto, Dilthey comparava o fluxo da vida a um rio e a história ao mar. No rio há um fluxo, uma dinâmica fluida, mas essa dinâmica do fluxo não se aplica ao mar aberto, a história.

O próximo item irá apresentar os contrastes existentes entre Weber e Dilthey, para que nos capítulos finais se apresente como Weber busca solucionar

pelo uso de tipos o problema entre conceito e objeto referente à dinâmica histórica isto é, aos problemas históricos que conduzem a uma solução dialética.

6.2 Papel do tipo no método compreensivo de Max Weber

No referido capítulo *Conceitos Sociológicos Fundamentais*⁵⁷ Weber buscava dar precisão aos conceitos sociológicos que fundamentam seu método. Partindo do conceito *Verstehen*, que significa tanto entendimento como compreensão. Weber definia a Sociologia como ciência que pretende compreender/entender, interpretando a ação social, de forma a explicá-la do modo mais claro e lógico possível. Sendo “ação” uma conduta humana com um sentido subjetivo, “ação social” é aquela ação cujo sentido é voltado para outrem. A base do método weberiano é reduzir os fenômenos estudados como ações, atos ou comportamentos (*Verhalten*). Weber tinha por princípio metodológico o proceder humano. Este é o cerne da interpretação, mas o principal não é o ato em si e sim o sentido que o antecede. Como resume Julien Freund: “Compreender, pode-se dizer, é ‘captar a evidência do sentido de uma atividade’” (FREUND. 1966 p.76).

Weber admitia a existência de ações humanas não-sociais, coisa completamente oposta à perspectiva de Dilthey, para Weber certas ações poderiam ser vazias de alteridade em sua execução, e *ipso facto* não seriam objetos da sociologia: “A conduta íntima é ação social só quando está orientada pelas ações de

⁵⁷ *Soziologische Grundbegriffe*. Serão utilizadas tanto a edição mexicana de *Wirtschaft und Gesellschaft* da editora Fondo de cultura económica de 1944, no idioma espanhol, a primeira tradução feita. Esta edição pioneira de Economia e Sociedade é de 1944, a tradução para o Inglês p.ex. só ocorreu em 1968, portanto 24 anos depois. Como também se utilizará a mais recente edição portuguesa de 2005 (edições 70) que publicou separadamente o primeiro capítulo de *Economia e Sociedade* trazendo alternativas interessantes em relação às traduções brasileiras.

outros. Não é, por exemplo, a conduta religiosa quando não é mais que contemplação, oração solitária, etc.” (WEBER. 1944, p. 21).

Max Weber identificava a dificuldade de interpretar a ação, não porque ela é irracional num sentido romântico das paixões e intenções do coração, mas porque reconhecia que os valores culturais, pensamentos e sentimentos são indissociáveis na mente humana. A irracionalidade em Weber, não possuía esse sentido romântico, aproximava-se mais de Kant, ou seja, dos limites da compreensão racional. Não era uma perspectiva romântica do homem que defendia, tal qual Dilthey, o pressuposto de que sempre prevalecem os “obscuros instintos e ilusões”. Para Weber trata-se da mescla de sentimentos, idéias, fruições, intenções, raciocínios, etc. que ocorrem simultaneamente no ser humano.

Alguém pode cometer um equívoco ao calcular uma operação algébrica porque estava de fato nervoso, ou sonolento, e não porque desconhecia as regras lógicas. O fato é que o outro é sempre alguém a quem se compreende com inúmeras dificuldades. Uma ação social é sempre incompreensível. No entanto o pesquisador deve adotar um ponto de vista que não visa revivê-la, mas apenas compreendê-la segundo um padrão aproximativo. Era isto que Weber propunha. A ação humana só poderia ser captada em seu sentido de modo imperfeito, e como a história é feita por atos humanos, ela possui justamente este caráter incompreensível. Esse pressuposto é claramente uma perspectiva kantiana, reconhece o objeto empírico como algo que não pode ser compreendido plenamente. É nesse aspecto que se reconhece como a crítica de Windelband a Dilthey foi incorporada por Weber.

Weber propunha que a ação social poderia ser dividida em: 1. Racional voltada, ajustada a fins, 2. Racional voltada em relação a valores, 3. Afetiva ou emocional e 4. Tradicional, segundo costumes (cf. Weber. 2005, p. 46 e 1944, p.22-

23). Para Weber, interpretar ação é compreendê-la racionalmente, sendo que só se pode revivê-la dentro destes limites subjetivos. A noção de “sentido da ação” em Weber remetia ao sentido subjetivo, existente na mente de quem a executa, sua intenção, o que se pretende; como também poderia se referir ao sentido que uma ação ideal possui enquanto suposição, um sentido hipotético:

‘Sentido’ se constitui aqui em: a) como existente de fato: α . em um caso dado historicamente pelo agente, ou β . seguindo a intermediação, de modo aproximativo, dados em uma determinada *massa* de casos dos agentes; ou b) como construção conceitual de um tipo *puro*⁵⁸ deste ou destes como tipos *pensados* pelo conteúdo do sentido *intencionado* [*gemeinte Sinn*]⁵⁹ subjetivamente. Nunca se trata, então, enquanto sentido, de algo objetivamente ‘correto’ ou segundo um fundamento metafísico ‘verdadeiro’. Aqui repousa a diferença entre as ciências empíricas da ação, a sociologia e a história, frente a toda ciência dogmática: jurídica, lógica, ética e estética, as quais pretendem investigar em seus objetos o sentido do que seria ‘bom’ e ‘correto’. (WEBER. 1944, p.4; 2005, p.21)⁶⁰

O sentido *intencionado* (*gemeinte Sinn*), poderia estar se referindo tanto ao próprio ato subjetivo quanto a sua forma conceitual pura, construída artificialmente

⁵⁸ Na edição mexicana p.4, aparece como “tipo ideal” na verdade é justamente o tipo puro “*reinen Typus*”, com “*reinen*”, que é “puro”, em itálico. Neste trecho a tradução portuguesa está correta. Alterando muito pouco o original. Este trecho é bastante problemático tanto na tradução espanhola quanto na portuguesa, ambos optaram por alterar a ordem da construção original, que aqui se tentou conservar. Embora a versão em espanhol tenha modificado mais o texto, ela se apresenta, de certo modo, mais didática. É importante corrigir a tradução de tipo puro por tipo ideal, pois existem polêmicas, cf. W. Mommsen, quanto a existência ou não de uma diferença, isto será discutido no capítulo sete.

⁵⁹ No alemão o verbo: *gemeinten*, diz respeito ao sentido subjetivo, existente na mente, semelhante a “intencionado” ou “calculado”, na edição mexicana se traduziu pelo termo espanhol “*mentado*”, nas edições brasileiras aparece como “visado”, não pode ser confundido, entretanto com o “visar” que nas traduções de Hegel se referem a *meinen* (que pode ser traduzido por opinar). Na edição portuguesa foi traduzido como “intentado”, que é uma boa solução sendo que intentar remete a um juízo deliberativo, mas seria uma alternativa mais adequada, “intencionar” no que parece ser mais próximo de *gemeinten* embora seja também um termo pouco usual, soa melhor do que “intentar”, ambos indicam, justamente, o motivo subjetivo, a intenção do ato. No caso de um cálculo utilizaremos apenas o “sentido calculado”, um cálculo intentado, como aparece na edição portuguesa não é muito adequado. Enfim, dada a dificuldade de tradução, sempre que se referir a este verbo será colocado entre parênteses no original, indicando quando os termos “intencionar”, “intentar”, “calcular” se referem à *gemeinten*.

⁶⁰ Como se trata de um trecho problemático, foi feita uma tradução livre, não seguindo literalmente nenhuma das duas edições, segue o trecho original: »*Sinn*« ist hier entweder a) der tatsächlich α . in einem historisch gegebenen Fall von einem Handelnden oder β . durchschnittlich und annähernd in einer gegebenen Masse von Fällen von den Handelnden oder b) in einem begrifflich konstruierten reinen Typus von dem oder den als Typus gedachten Handelnden subjektiv gemeinte Sinn. Nicht etwa irgendein objektiv »richtiger« oder ein metaphysisch ergründeter »wahrer« Sinn. Darin liegt der Unterschied der empirischen Wissenschaften vom Handeln: der Soziologie und der Geschichte, gegenüber allen dogmatischen: Jurisprudenz, Logik, Ethik, Aesthetik, welche an ihren Objekten den »richtigen«, »gültigen« Sinn erforschen wollen. (WEBER. 2006, p.12)

com base nestes sentidos subjetivos de um ou vários sujeitos. O sentido em a) é o sentido que o objeto real possui, enquanto que em b) ele já possui um relativo despreendimento do objeto real. O sentido existente no(s) sujeito(s), como descrito em a) se subdivide em α e β . Em α é um sentido histórico (*historisch*) de um sujeito determinado, um César por exemplo, em β , temos o que seria o tipo para Dilthey, uma intermediação derivada da aproximação de diferentes sujeitos; em α é histórico em β é social, diz respeito ao comportamento de massa, a um grupo de sujeitos de onde se pode derivar, por média, um sentido comum a todos. Em α temos o sentido de *um* agente (no singular: “*von einem Handelnden*”) em β temos o sentido *da massa dos casos* dos agentes (“*Masse von Fällen von den Handelnden*”), aqui já está presente que o sentido da ação social não é individual, pode ser um sentido coletivo.

Por enquanto, a diferença fundamental ente o tipo de Weber e o de Dilthey, é que Weber separava o sentido construído no tipo, enquanto um tipo puro, do sentido subjetivo do indivíduo concreto (cf. a diferença entre a e b). Por esse princípio já se dispensa a necessidade de se partir do sentido individual (cf. a diferença entre α e β) como fundamento, porque não é o sentido individual de fato, mas o sentido teórico que o pesquisador emprega, o que de fato importa. Esse sentido teórico pode ser individual ou não. A noção de pureza conceitual é justamente o que desumaniza o conceito o tornando não mais psicológico-individual, como era condição necessária no tipo diltheyniano, fazendo dele um conceito genérico supra-individual e independente das influências psíquicas originais.

Weber refutava categoricamente que esse sentido da ação sirva para ser interpretado como algo que possa ser interpretado como “‘correto’ ou segundo um

fundamento metafísico ‘verdadeiro’” para diferenciar “a sociologia e a história, frente a toda ciência dogmática: jurídica, lógica, ética e estética”. Ora isto remete, justamente, a classificação das ciências que foi apresentada no capítulo cinco, relativo à divisão que Kant apresenta no prefácio da *fundamentação da metafísica dos costumes*, como foi indicado anteriormente (ver: nota 52), pôde-se tirar desta proposta duas interpretações a de Dilthey e a de Windelband, agora é possível observar a posição de Weber.

Existe um elemento comum aos três, todos refutam um fundamento metafísico para a história. Dilthey visava uma ciência do espírito que pudesse apresentar critérios de verdade, ou de validade universais, tal como leis. Contraditoriamente, afirmava que o fundamento da história deveria ser epistemológico e não metafísico, isto é, deveria se espelhar nos princípios das ciências naturais. Weber por sua vez, reconhece que certas áreas do saber se fundamentam metafisicamente, direito, lógica, ética e estética, essas áreas exigem um fundamento metafísico sendo que precisam ser reguladas por valores universais, como o belo o justo o bom etc. A história e a sociologia, porém, possuem no seu caráter empírico, um afastamento dos critérios de verdade que devem respeitar os limites que toda a ciência *empírica* possui, não só como ciências humanas, mas como ciência em geral.

Weber também apresentava considerações sobre a dificuldade de se separar no objeto (no caso do ser humano) o que diz respeito a ciências naturais do que diz respeito às ciências históricas, reconhecia que infelizmente esses elementos não se apresentam separados no seu objeto. No segundo item dos fundamentos metodológicos, apresentava esta dificuldade: como diferenciar a ação que possui sentido intencionado subjetivamente de uma ação puramente reativa, por reflexo.

As ações destituídas de um sentido intencional ocorrem tanto motivadas por fatores psico-fisiológicos como por fatores tradicionais, e portanto, o que interessa a sociologia não se separa *na prática* do que é de outro campo científico. Claro que este “não se separar” na prática não significa que não deva ser separado em teoria. O que Weber chamava de “tradição” diz respeito aos costumes naturalizados, o que é naturalizado no comportamento humano embora não seja biológico. A questão é que os atos por reflexo natural ou por motivos culturalmente inculcados dificilmente se separam com clareza, e quando o separamos já incorremos numa valoração e expomos nosso julgamento ou nossos valores últimos.

Assim, segue a conclusão de que esses elementos compreensíveis e incompreensíveis, que existem mesclados no ser humano, embora dificultem, não impedem o exercício de uma sociologia compreensiva, desde que trabalhe com tipos teóricos. Por ser fundamental que o pesquisador busque “evidências”, devemos buscar um modelo que priorize o mais compreensível, e como é defendido no item três do capítulo, o racional. Essas considerações sobre o limite da compreensão têm sua origem no princípio de irracionalidade da realidade. Porém não conduzem a uma visão romântica do homem, pois não teoriza sua irracionalidade, busca, ao contrário, compreendê-la racionalmente.

Max Weber tratava da dificuldade de se identificar se o sentido na ação humana foi *intencionado* subjetivamente, ou se foi reativo, por reflexo, mas não em termos de consciência e inconsciência⁶¹, no sentido psicológico do termo. Weber trata esse problema, como se verá no item três, como uma questão do sentido ser

⁶¹ O sentido de “consciência” e “inconsciência”, não devem ser vinculados á teoria psicanalítica, Weber refuta esta interpretação na primeira versão deste texto, segundo o artigo “Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva” em Logos. Tomo 4, 1913: “Prescindimos aqui, por completo, de certas partes da pesquisa da chamada psico-análise que, sem dúvida, apresentam estas características.” (WEBER. 1992, p.319).

racional ou irracional, e defende que, havendo uma intenção, ambos podem ser traduzidos em termos de uma ação típica, que é aquela com um sentido racional e com uma mínima consciência⁶². Caso exista uma intenção, seja ela racional ou não, isto já basta para fundamentar um tipo racional, caso seja por reflexo, não diz respeito a sociologia.

Em contrapartida, a capacidade de reproduzir de modo análogo um agir alheio não é um pressuposto para inteligibilidade: ‘não é necessário ser César para compreender César’. A ‘revivência’ plena de algo alheio é importante para a evidência da compreensão, mas não é condição absoluta para a interpretação do sentido. Elementos compreensíveis e não-compreensíveis de um processo estão frequentemente unidos e mesclados entre si. (idem)

Esta prerrogativa de que ‘não é necessário ser César para compreender César’⁶³ é de Georg Simmel. Embora de modo bastante diferente de Dilthey, Simmel também sofreu influência do romantismo. Assim como Dilthey, por influência de Schleiermacher, Simmel defendia a possibilidade de se compreender a outro indivíduo por meio da revivência.⁶⁴

No item três dos *fundamentos metodológicos*, encontramos que o sentido da ação existe no sujeito empírico e no tipo. No sujeito empírico tanto podemos encontrar um sentido racional como um sentido irracional. Quando se interpreta a ação, o pesquisador revive a ação, e sendo que há dois sentidos, há duas maneiras de “revivê-la”:

⁶² Esta questão da consciência é tratada mais especificamente no décimo primeiro item deste capítulo, será discutida a diante.

⁶³ Na edição mexicana “não é necessário ser um César para compreender César.” Uma proposta interessante de tradução embora Weber não empregue o termo “um”, indica uma outra interpretação possível desta frase, originalmente proposta por Simmel, que não confunde o título com a pessoa de Júlio César.

⁶⁴ Simmel seria um intermediário entre Weber e Dilthey, pois apresenta tanto aspectos kantianos na noção de indivíduo, como também apresenta influências românticas. Simmel aproxima-se, não somente de Schleiermacher, mas de Schopenhauer e Fichte. O que difere profundamente Simmel e Weber é o caráter sistemático, nisto Weber está evidentemente mais próximo à tradição de Kant devido a sua rigidez formal. Como será visto, Simmel exerceu uma grande influência em Weber, tanto quanto Rickert. Se por um lado os “valores” seguem o ponto de vista neokantiano, o elemento “puro” e “ideal” que Weber atribui aos tipos, possui também, alguma influência da noção de indivíduo de Simmel.

Toda interpretação, como toda ciência em geral, tende à ‘evidência’. A evidência da compreensão constitui-se nos caracteres [a] racional (e então se constitui como lógica, matemática) ou [b] de revivência endopática (emotiva, receptivo-artística). No domínio da ação há evidência racional, sobretudo quando de sua conexão de sentidos intencionados [calculado *gemeinten*] através da compreensão *intelectual* de um modo diáfano e exaustivo. Há evidência endopática da ação quando se revive plenamente a *conexão de sentimentos* que foi vivida nela. (WEBER. 1944, pp.4-5; 2005, p. 22)⁶⁵

Há portanto duas maneiras de reviver a ação: a *racional* e a *receptivo-artística*, a segunda aproxima-se muito do que propunha Dilthey pela revivência poética, possui o mesmo caráter “receptivo-artístico”, que capta o sentimento como ao ler ou ao contemplar uma obra de arte. Ambas as formas propostas por Weber são úteis para reconstituir a ação do modo o mais fiel possível, através das conexões de sentido, no caso da ação racional; e da conexão de sentimento, no caso da ação irracional. O que Dilthey propunha era justamente que se fizesse esse tipo de sistematização. Neste trecho de Weber, as “conexões de sentimento” são, o que se traduz de *Gefühlzusammenhang*, mais precisamente, um complexo que une sentimentos. Dilthey empregava o termo *Wirkungszusammenhang* traduzido por “sistema de interações dinâmicas” com precisamente o mesmo intuito, diferindo neste caso, por ser “dinâmica”. Esse ponto de vista dinâmico de Dilthey servia para teorizar a consciência como fluxo da vida. Como foi visto o *Wirkungszusammenhang* serviria para a psicologia comparada teorizar o fluxo psíquico apreendido pela comparação de diferentes indivíduos sob a forma de um sistema de relações.

⁶⁵ Novamente foi feita uma tradução livre e por isso segue o original: *Alle Deutung strebt, wie alle Wissenschaft überhaupt, nach »Evidenz«. Evidenz des Verstehens kann entweder: [a]) rationalen (und alsdann entweder logischen oder mathematischen), oder: [b]) einfühlend nacherlebenden (emotionalen, künstlerisch-rezeptiven) Charakters sein. Rational evident ist auf dem Gebiet des Handelns vor allem das in seinem gemeinten Sinnzusammenhang restlos und durchsichtig intellektuell Verstandene. Einfühlend evident ist am Handeln das in seinem erlebten Gefühlzusammenhang voll Nacherlebte.*(WEBER. 2006, pp.12-13)

A grande diferença é que Weber, não apenas apresentava em contraste com a compreensão receptivo-artística a compreensão racional, mas atribuía a esta o maior grau de evidência. A ação racional para Weber é a única que pode manifestar um caráter unívoco e imediato, como em seu exemplo: $2 \times 2 = 4$ (cf. Weber. 2006, p.13; 2005 p.22) onde o sentido racional possui total clareza em mostrar cumprimento de seu conteúdo, e por isso tem grau máximo de evidência: “Toda interpretação que parte de uma ação calculada racionalmente para um fim, possui, deste modo – para a compreensão dos *meios* empregados – o grau máximo de evidência.” (WEBER. 1944, p.5)

Assim, ao passo que a ação orientada racionalmente com fim calculado, pode ser perfeitamente reproduzível enquanto conexão de sentido, por outro lado, a ação motivada por fins afetivos, derivada da conexão de sentimentos, traz consigo problemas da compreensão:

Pelo contrário, muitos dos ‘valores’ e ‘fins’ de caráter último que parecem orientar a ação de um homem muito freqüentemente *não* podem ser compreendidos com plena evidencia, senão somente, em certas circunstancias, captá-los intelectualmente; mas tropeçando com dificuldades crescentes para poder ‘revivê-los’ por meio da fantasia endopática na medida que se tornam mais radicalmente alheios aos nossos próprios valores últimos. (WEBER. 1944, p.5)

Conclui-se que, em Weber, a ação que não é racionalmente conduzida, muito freqüentemente se torna problemática. Quando a valoração última do objeto é alheia ao investigador, ao ser revivida através da fantasia (tal como o *poeta fingidor*) se encontra o limite evidente de não podermos sentir empatia sempre que se quer; ainda que pelo bem da ciência. Esse limite diz respeito ao método de Dilthey. A maneira como Dilthey pretendia empregar sua tipificação dependia justamente da possibilidade de empatia. A maior dificuldade é que o outro, cuja experiência se pretende reviver, se encontra norteado por valores completamente

estranhos ao pesquisador, seja por sua época, sua convicção religiosa, enfim, toda sua vida psíquica anterior. Frente a essa alienação diante do outro, a revivência se torna a mais problemática das possibilidades de compreensão. Não é apenas um abismo entre conceito e objeto, mas um abismo de intersubjetividade entre o eu e o outro.

Se a solução de Dilthey optava pelo recurso artístico, pela revivência poética, em oposição a essa solução, Weber defendia que para tal questão profundamente limitada pela intersubjetividade, a única alternativa estaria no uso do tipo *ideal*. O tipo weberiano apresenta uma “conveniência compreensiva” porque em seu método se prioriza os elementos racionais na construção de um tipo *puro*. Ou ainda, como o tipo ideal, permite que o problemático re-viver (*nacherleben*) por meio da fantasia “endopática” (*einfihlung*, por empatia) ganhe todas as características que não encontramos empiricamente: coesão, consciência, razão e coerência lógica, para que se reaproxime da realidade, de modo impessoal.

Weber propõe um tipo, que diferente do tipo proposto por Dilthey, não expressa um compromisso de espelhar o movimento psíquico do sujeito de onde ele é abstraído. Ao contrário, se assume a condição de ser ele um conceito que não visa uma reprodução do sujeito, mas a captação de sentido, para que possua utilidade para uma compreensão geral técnica. Retornamos aqui à questão apresentada no debate entre Dilthey e os neokantianos:

Os neokantianos afirmavam que Dilthey não diferenciava compreensão de revivência. O que Weber fez parte justamente desta separação. O tipo weberiano não visava a revivência como fim, mas apenas como *meio*. Weber não só se referia a revivência como meio para a compreensão, como também em algumas passagens

que trata desta questão, colocou um grifo em *meio*, para evitar a conclusão oposta de que ela teria um fim teórico.

Weber está diante do *hiatus irrationalis*, mas nunca pretendeu superá-lo. Aliás, admitia que é insuperável. Para Weber o fato de ser insuperável não deveria conduzir ao abandono do compromisso com critérios de compreensão e explicação. Este método é, como Weber reconhece, *aproximativo*. Esse caráter aproximativo não é um problema, para Weber toda ciência tanto exata como humana é, por sua vez, uma aproximação da realidade.

Para a consideração do método científico, a formação de *tipos* [*typenbildende*], investiga e expõe todas as conexões de sentido irracionais, afetivamente condicionadas, do comportamento que confluem na ação, como ‘desvios’ de um percurso da mesma construído como cálculo puramente racional para o fim [*rein zweckrationalen*]. [...] A construção de uma ação com cálculo rigorosamente racional de seu fim [*streng zweckrationalen*]⁶⁶ serve também nestes casos à sociologia – em virtude de sua evidente inteligibilidade e, enquanto racional, de sua univocidade – como um *tipo* (‘tipo ideal’), mediante o qual compreende-se a ação real, influenciada por toda a sorte de irracionalidades (afetivas, equívocos), como ‘desvios’ do decurso esperado na ocorrência da ação puramente racional. (WEBER. 1944, p.6; 2005 p.23-24)⁶⁷

O tipo racional possui, portanto, outra utilidade, compreender por contraste uma ação cuja ocorrência empírica se mostra “impura”, ou seja, influenciada por sentimentos vacilantes ou irracionais.

⁶⁶ *Zweckrationalen* é talvez o termo weberiano mais difícil de se traduzir, a expressão “ação calculada para um fim” ou “ação com fim calculado” embora seja uma longa frase para uma só palavra é mais clara do que “racional-final” ou “racional-finalista”. Existem as mais diversas alternativas, em inglês aparecem tentativas de se traduzir de modo mais sucinto, mas em português espanhol e francês, sempre se empregou uma frase para traduzir esta palavra. Na edição portuguesa, não se traduziu de modo constante ora aparece “racional e teleológico” ora “racional quanto aos fins”. Aqui, será empregada uma frase, mas mantendo entre parênteses o termo original. Dado seu sentido, na discussão que segue será apresentada como aparece em alemão.

⁶⁷ *Für die typenbildende wissenschaftliche Betrachtung werden nun alle irrationalen, affektuell bedingten, Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als »Ablenkungen« von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt. [...] Die Konstruktion eines streng zweckrationalen Handelns also dient in diesen Fällen der Soziologie, seiner evidenten Verständlichkeit und seiner - an der Rationalität haftenden - Eindeutigkeit wegen, als Typus (»Idealtypus«), um das reale, durch Irrationalitäten aller Art (Affekte, Irrtümer) beeinflusste Handeln als »Abweichung« von dem bei rein rationalem Verhalten zu gewärtigenden Verlaufe zu verstehen.* (WEBER. 2006, p.14).

No nono item do capítulo, Weber coloca a questão das formações sociais: Estado, cooperativas, sociedades anônimas, fundações, como elementos jurídicos que são tratados como indivíduos autônomos, ou como “personalidades coletivas”, mas que são, na realidade, representações, não são entes, ou como se diz na corrente funcionalista: um “corpo social”. Existem apenas na mente dos sujeitos que os concebem, “como um dever ser na mente de homens concretos” (WEBER. 1944, p.13). Nesse item, encontramos a oposição de Weber à visão da sociedade como órgãos e funções, comumente interpretadas literalmente, e não como representações com caráter meramente ilustrativo. Assim por exemplo, o “Estado”, existe enquanto ser autônomo apenas nos significados que lhe são socialmente atribuídos, não é de fato um ente, ou uma “personalidade coletiva”. Nesta segunda referência, o alvo das críticas são as escolas econômicas da economia-nacional alemã que partiam de princípios como o “espírito nacional” (*volksgeist*) para sua interpretação. Em síntese, podemos dizer que interessa a Weber compreender o significado socialmente existente nos indivíduos, e não compreender o significado social como se ele fosse dado de forma externa aos indivíduos. Isto também se aplica ao caso do “carisma” que será abordado no último capítulo.

O indivíduo é fundamental no método weberiano, mas não é correto concluir que seu método compreensivo parta de um individualismo ontológico, como o de Dilthey.

O papel do indivíduo para Weber se limitava a ser fonte metodológica dos tipos, mas não determinava nem condicionava os tipos. Não se trata de um individualismo ontológico, como se a ação racional individual, o objeto da

interpretação na sociedade estudada, implicasse um predomínio do racional⁶⁸. Na verdade é justamente o contrário, o recorte *racional* se justifica pela realidade *irracional*. O que aparentemente é um contra-senso tem na realidade um fundamento crítico.

Este aspecto não é motivo de confusão em Weber, mas certamente é reflexo dos problemas filosóficos que antecedem toda esta elaboração. Weber não interpretava na sociedade valores individuais, ao contrário buscava compreender valores sociais que são *dados* individualmente, mas não *determinados* individualmente. O indivíduo se restringe a uma mera fonte de valores históricos. Esta interpretação, para Weber, equivocada, de que o método individualista trata de valores individuais é constantemente motivo de confusão. Weber dá como exemplo Othmar Spann, citando Rickert de passagem, embora possamos identificar também Dilthey, nesta crítica. Eis o que Weber denominava um monstruoso mal-entendido, ou um enorme equívoco⁶⁹:

Em todo caso deve se eliminar tanto o enorme mal-entendido decorrente de se entender que um *método* ‘individualista’ significa uma valoração individualista (em um sentido *qualquer*) como a opinião de que a formação de *conceitos* [*Begriffsbildung*] de caráter inevitavelmente (relativo) racionalista significa uma crença no *predomínio* dos motivos racionais ou mesmo uma valoração positiva do ‘racionalismo’. (WEBER. 1944, p.16; 2005, p.36).⁷⁰

Este equívoco entre valores individuais e método individualista, em especial no caso da racionalidade, refere-se a uma possível confusão: concluir pelo ato de privilegiar a ação individual e racional que Weber defendia sua efetividade na realidade histórica. Isto é, que ao atribuir a essa característica racional o valor mais

⁶⁸ Philippe Raynaud faz esta distinção entre individualismo metodológico e individualismo ontológico em *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*.

⁶⁹ *ungeheuer Missverständnis*

⁷⁰ “Das ungeheure Mißverständnis jedenfalls, als ob eine »individualistische« Methode eine (in irgendeinem möglichen Sinn) individualistische Wertung bedeute, ist ebenso auszuschalten, wie die Meinung: der unvermeidlich (relativ) rationalistische Charakter der Begriffsbildung bedeute den Glauben an das Vorwalten rationaler Motive oder gar: eine positive Wertung des »Rationalismus«.(WEBER. 2006, p.26).

elevado do tipo puro ou ideal – por ser unívoca e caracterizar melhor uma “evidência” científica – possa ser concluído, em oposição às opiniões de Weber, que a ação humana possui tal racionalidade ou que ela é ou deve ser predominante ou que é louvável. Como foi visto, não se tratava de uma valoração positiva da razão no seu sentido histórico, mas apenas teórico. Sendo que Weber tomava por princípio o fato de que os valores sociais não correspondem aos individuais, embora esses valores só possam ser encontrados pelo pesquisador nos indivíduos, o sentido que é dado pelo pesquisador ao seu objeto não se prende aos sentidos individuais. Essa questão é fundamental no método weberiano.

No décimo item, Weber reafirma que a base para seu método é a ação racional construída em tipos, pois ela permite que se construam leis. Estas leis, se construídas considerando o sentido do cálculo do fim puramente racional⁷¹, compõem os elementos necessários para que tal lei opere como um par ação-reação, sendo a mais adequada, pois tem estabelecido pela tipificação uma forma de proceder unívoca: tendo o fim X se age de forma Y. Este é o fundamento metodológico weberiano para a formulação de leis. Se aceita que a ação humana tende à irracionalidade, mas para que seu método seja rigorosamente científico, as hipóteses iniciais pressupõem como seria a ação segundo um indivíduo ideal que procede racionalmente. Por isso, aquilo que dá suporte ao método weberiano é o “cálculo puramente racional do fim da ação”. Para Weber a racionalidade, entendida como operação lógica, matemática, não é uma característica psíquica humana, mas o fundamento científico da compreensão. Isso é o que fundamentava seu método, não o caráter psíquico, mas o caráter racional da ação. Esse aspecto fundamental será analisado agora com mais detalhe.

⁷¹ *als rein zweckrationale* (em espanhol se traduz como: *puramente racional con arreglo a fines*)

Conforme foi argumentado, este é o modo como se deve opor o tipo de Dilthey ao de Weber, sendo que Weber não pretendia uma valoração positiva da razão, o que ele visava de fato era uma oposição à fundamentação psicologista da ação humana na história, sociologia, economia etc.

Neste caso é admissível a afirmação de que: *quando se há agido de modo rigorosamente racional para o fim calculado (zweckrational) logo, para tal haveria que agir necessariamente (müsste) deste modo, e não haverá nenhum outro modo necessário para tal fim. (...) Ese caso ilustra precisamente como é equivocado pressupor qualquer ‘psicologia’ como ‘fundamento’ último da sociologia compreensiva, (...) Todos motivos finais de método justificam, para garantir suas pretensões científico-naturalistas, a separação entre ‘psíquico’ e ‘físico’, o qual é, neste sentido, coisa completamente estranha para as disciplinas que investigam a ação. (WEBER. 1944, p. 17 e 2005 p. 37)⁷²*

O método weberiano, apesar de interpretar o sentido da ação partindo de indivíduos, não se coloca como fundamentado psicologicamente, mas sim racionalmente. Como poderia Weber propor um sentido subjetivo como fundamento, mas refutar o psicologismo? Em síntese, só é possível concluir isto em Weber compreendendo que: primeiro, para Weber o psíquico não é sinônimo de não-físico: “O erro está neste conceito do ‘psíquico’: todo o que não é ‘físico’ é psíquico”⁷³ (WEBER. 1944, p.18). Segundo, a razão não tem origem em características psicológicas humanas: “mas é certo que o *sentido* de um exemplo aritmético, que alguém calcula [visa *meint*], não é ‘psíquico’.”⁷⁴ (*idem*). Terceiro, o rigor científico vêm da busca de evidências. Para tanto é melhor ter por base a ação racional, e por esses pressupostos é possível afirmar que a sociologia compreensiva

⁷² O que dificulta traduzir este trecho é o verbo *werden*, a presente solução foi compor a frase em “haveria que... para tal”, como novamente foi feita uma tradução livre, sendo que ambas as traduções possuem limites neste trecho e sempre que se distancia de ambas, apresenta-se o original: „In diesem Fall ist die Aussage zulässig: daß, wenn streng zweckrational gehandelt würde, so und nicht anders gehandelt werden müßte [...] Ganz bestimmte methodische Zwecke rechtfertigen für eine naturwissenschaftliche Behandlung gewisser Vorgänge die Trennung von »Physischem« und »Psychischem«, welche in diesem Sinn den Disziplinen vom Handeln fremd ist.“ (WEBER. 2006, p.26).

⁷³ *Der Irrtum liegt im Begriff des »Psychischen«: Was nicht »physisch« sei, sei »psychisch«.*(WEBER. 2006, p.27).

⁷⁴ *Aber der Sinn eines Rechenexempels, den jemand meint, ist doch nicht »psychisch«.*(WEBER. 2006, p.27).

não tem base metodológica na psicologia, embora a psicologia possa auxiliar a compreensão: “A psicologia *compreensiva* pode prestar, sem dúvida alguma, decisivos esclarecimentos à explicação sociológica nos aspectos da *irracionalidade* da ação. Mas isto em nada altera a situação metodológica fundamental.” (WEBER. 1944, p.18).⁷⁵

Há, portanto, um desencadeamento: se nem tudo que não é físico é psíquico, podemos entender que a razão humana não é psíquica e tão pouco física. Esses elementos, como foi visto, se encontram mesclados e indissociados no sujeito. Mesmo que o sentido da ação racional seja a base da sociologia compreensiva, essa base não é necessariamente psicológica. Weber está preocupado em separar compreensão racional científica da compreensão de caráter psicológico. Trata-se novamente da distinção entre compreensão e revivência. Weber, embora não parta de uma separação entre ciência natural e cultural, defendia na ciência de modo geral, o uso da compreensão racional, no caso das ciências históricas, da interpretação, e reconhecia nela a diferença neokantiana entre compreensão e revivência.

Para confirmar que Weber não partia de uma distinção formal entre ciências naturais e culturais, mas buscava, por sua vez, restaurar o caráter geral do limite racional para todas as áreas do saber, segue uma apresentação do último item da primeira parte do capítulo primeiro de *Economia e Sociedade*:

Weber reconhecia que os fenômenos sociais irracionais também possuíam importância para a sociologia, e que em alguns casos o *tipo puro* ou *ideal* não possuía necessariamente um sentido racional, pois a sociologia aborda também

⁷⁵ *Bei der soziologischen Erklärung von Irrationalitäten des Handelns dagegen kann die verstehende Psychologie in der Tat unzweifelhaft entscheidend wichtige Dienste leisten. Aber das ändert an dem methodologischen Grundsachverhalt nichts.* (idem)

elementos “*místicos, proféticos, pneumáticos, afetivos*” (WEBER. 1944 p.18). Mesmo assim, os tipos, enquanto puros e ideais, enquanto hipotéticos, sempre se afastam da realidade. Por um lado os tipos da sociologia freqüentemente se distanciavam da realidade por buscar o racional, por outro lado, os tipos históricos se distanciavam da realidade porque deveriam se aventurar em reproduzir as causas individuais pela revivência. O elemento fundamental da teoria weberiana que caracteriza o tipo puro, é o de assumir esta separação profunda entre teoria e objeto. Essa separação não se restringe, porém, as ciências humanas, mas ocorre nas ciências empíricas em geral. Esse caráter geral fica mais evidente quando Weber compara a noção de tipo ao cálculo físico: “como uma reação física calculada sobre o pressuposto de um espaço absolutamente vazio” (WEBER. 1944 p.19).

As condições ideais da física são uma referência para Weber de como um método deve buscar superar a distância existente entre teoria e objeto. Não por torná-lo uma reprodução idêntica da realidade, mas por torná-lo explicável e verificável. Mesmo que isto se restrinja às chamadas condições ideais (como é chamado na física moderna). O método weberiano constrói ações com predomínio do cálculo racional para interpretar a ação humana predominantemente irracional. Desta forma, visa conservar o estatuto de adequação científica:

Sempre que se fala de casos ‘*típicos*’, nos referimos ao tipo ideal, o qual pode ser, por sua vez, tanto racional quanto irracional, ainda que, na maioria das vezes seja racional (na teoria da econômica nacional p.ex. sempre) e em todo caso deverá ser construído com adequação de sentido. (WEBER. 1944, p.19)⁷⁶

Para Weber, as ações racionalmente conduzidas são *wirklichkeitsfremd*, “estranhas à realidade [efetiva]” (cf. Weber. 1944 p.19). Mas, em função de um valor teórico e heurístico de se interpretar uma ação que revela valor social ou

⁷⁶ *Aber wenn sie von »typischen« Fällen spricht, meint sie im Zweifel stets den Idealtypus, der seinerseits rational oder irrational sein kann, zumeist (in der nationalökonomischen Theorie z.B. immer) rational ist, stets aber sinnadäquat konstruiert wird.* (WEBER. 2006, p.28).

histórico: “quanto mais preciso e unívoco é o tipo ideal construído, mais é *estranho* ao mundo (*weltfremder*) neste sentido; sua utilidade será também superior tanto terminológica, classificatória, como heurísticamente.” (WEBER. 1944, p.19)⁷⁷.

⁷⁷ *Je schärfer und eindeutiger konstruiert die Idealtypen sind: je weltfremder sie also, in diesem Sinne, sind, desto besser leisten sie ihren Dienst, terminologisch und klassifikatorisch sowohl wie heuristisch.* (WEBER. 2006, p.29).

Capítulo 7: Primeiras considerações sobre o tipo ideal de Max Weber

As questões tratadas remetem a polêmicas quanto ao método da tipificação de Max Weber. Devido ao presente recorte filosófico, elas se encontram amarradas numa explicação por aquilo que visam, isto é, por seu intuito em responder as dificuldades impostas por problemas filosóficos. Neste momento final será necessário apresentar algumas considerações de Lukács, que se aplicam à gênese dos conceitos weberianos, na qual se demonstrou como os conceitos surgem justamente da inquietação teórica fomentada por problemas filosóficos diversos.

Uma das polêmicas seria quanto ao tipo se aplicar ou não ao dinamismo histórico, ou seja, aquilo que Lukács denominou um problema dialético, que exige uma solução dialética e que será visto no próximo capítulo. Mas antes de adentrar nesta questão é preciso esclarecer uma questão mais fundamental: qual a origem teórica do conceito de *tipo ideal* weberiano.

Max Weber é freqüentemente abordado segundo aspetos biográficos. Isto se deve ao fato de Marianne Weber haver fornecido uma riquíssima biografia e por Weber ser abordado por sociólogos que, em suas afinidades teóricas, revelam, quase sempre com muita propriedade, as influências intelectuais de Weber de acordo com sua formação jurídica e econômica. Aqui se priorizou o recorte filosófico e com isso as polêmicas já existentes precisam ser revisadas, ainda que nada indique com clareza qualquer resposta definitiva.

A polêmica quanto à origem teórica do tipo weberiano é apresentada por Gabriel Cohn do seguinte modo:

Até agora foram levantadas questões ligadas a formação de Weber como economista e também como historiador. No entanto, outra área básica de sua formação intelectual, a dos estudos jurídicos, também lhe propiciou sugestões

importantes, sobretudo no que se refere à concepção de seu conceito de tipo ideal. A referência no caso é ao jurista Georg Jellineck, a quem vários comentaristas atribuem a paternidade desse conceito e pelo menos um, (Guenther Roth) atribui papel fundamental para a formação da análise da dominação de Weber que se inspira na sua teoria do Estado. (COHN. 2003, p.109)

Gabriel Cohn não só indica como essa origem se consagrou na maioria dos intérpretes, como também menciona que haveria críticas a ela da parte de Tembrück. Assim, embora não exista nenhuma referência clara quanto à origem do conceito derivar-se de fato de Georg Jellineck (1851-1911), essa origem se torna persuasiva mais pela formação jurídica de Weber do que pelo uso dos tipos.

Weber faz referências a Jellineck ao discutir questões referentes à política e ao direito, relativas à noção de liberdade, mas não há um indicativo claro no que se refere ao seu método nas questões estritamente teóricas, nem sobre noções de tipo nem a nenhuma questão metodológica. Ou seja, se Jellineck exerceu influência em Max Weber, elas estariam mais ao lado das questões “dogmáticas”⁷⁸ do direito e de política, e não tão claras em relação ao método.

Tudo indica que o *tipo ideal* tenha de fato se tornado um conceito após a difusão das idéias de Max Weber no contexto contemporâneo. O “tipo ideal” não foi, de fato, um conceito “criado” por Weber, como também nunca houve uma definição constante. Weber só indica como “obter um tipo ideal” e como ele pode operar, e suas definições variam conforme a época dos textos.

Weber utiliza as expressões “tipo”, “tipificação”, “típico” etc. acrescidas de adjetivos como “ideal” e “puro”. Embora a noção de “tipo ideal” tenha se consagrado com maior força, ela não possui nos textos de Weber a característica formal de uma definição e o uso desses adjetivos não é constante. Tudo indica que a noção de “tipo” é anterior a Weber e era bastante freqüente em seu contexto. Como

⁷⁸ Não se trata de uma opinião, mas da classificação formal de ciências dogmáticas, que incluem o direito e a ética.

indicado, foi utilizada por Jelineck, Dilthey, mas também por Simmel e, até, antes de todos, pelo economista marginalista Karl Menger, que, como todos os demais, influenciou Weber diretamente.

Sendo a noção de tipo corrente na época de Weber, não havia necessidade de defini-la. A questão fundamental para Weber sempre foi ressaltar o aspecto *puro* e *ideal* que ele pretendia dar ao seu uso dos tipos, o que era próprio de seu método. É esse aspecto puro e ideal que diferencia o ponto de vista teórico de Weber dos demais. Como ficou indicado ao longo desta pesquisa, os sentidos de ideal e de puro dados por Weber fogem totalmente do padrão de ciência positiva e buscam sua inspiração na tradição crítica de ciência. Tem mais em comum com o idealismo do que com o positivismo.⁷⁹

Voltando à segunda polêmica sobre os tipos weberianos, Wolfgang Mommsen no texto *A sociologia política de Max Weber e a sua filosofia da história universal*, parte da explicação feita por Karl Löwith acerca da concepção weberiana de “personalidade”⁸⁰ como uma visão conceitual sobre a dinâmica histórica. Partindo desta abordagem, Mommsen chega à conclusão de que haveria uma dialética, não explícita, nos conceitos weberianos. Este ponto de vista de Mommsen não é nem um pouco consensual. Aliás, é um ponto de vista um tanto inusitado, dado que Weber sempre se opôs à tarefa de formalizar qualquer tipo de teoria sobre a filosofia da história. Ainda assim, esta possibilidade de interpretar os conceitos

⁷⁹ Logo que se nota essa diferença geral se tornam desnecessários os freqüentes exercícios de contrapor a sociologia de Weber à de Durkheim. A única semelhança se refere à oposição de ambos às correntes da biologia racial e do funcionalismo biológico. Fora isso, o padrão de ciência de Durkheim é o padrão positivo, e mesmo havendo alguma influência neokantiana em Durkheim, essas correntes não possuem nenhuma afinidade com a escola de Baden; são de fato as correntes neokantianas mais positivistas, que perderam a perspectiva crítica quando se voltaram para a sociedade.

⁸⁰ Essa noção de “personalidade” é algo que mereceria uma investigação paralela. Não seria, entretanto, algo simples, esse conceito foi empregado em diversos sentidos tanto por Simmel, Weber e posteriormente por Lukács.

weberianos de tipo se torna muito bem fundamentada observando diversos exemplos da interpretação que Weber faz da modernidade e ela condiz com o caráter geral dos tipos.

Pode-se identificar na interpretação que Weber faz sobre a modernidade, uma “luta constante entre princípios opostos” (cf. Mommsen. 1971, p.93). Esta noção que pode ser encontrada no fundamento do *Entzauberung der Welt* (desencantamento do mundo), da racionalização contra o carisma das lideranças, desde profetas a políticos, segundo Mommsen, seria relação conflituosa entre “a humanidade criadora e a humanidade técnica” (cf. Mommsen. 1971, p.94), isto é, apresenta-se na forma de uma dinâmica histórica. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* tratava justamente desses conflitos enquanto conflito de valores.

Mommsen refere-se a esse caráter dinâmico como verdadeira inspiração histórica para a construção do tipo ideal. Nesse texto o autor identifica em Weber uma relação de sua concepção da modernidade com o tipo ideal weberiano, mas não a explica; diz apenas que: “este esquema dialético fundamental constitui, desde o ponto de vista da história, a substância que dá seu verdadeiro sentido ao edifício universal da teoria sociológica dos tipos ideais de Max Weber.” (MOMMSEN. 1971, p.93). A explicação para essa interpretação só fica clara em seu ensaio posterior: *Tipo ideal e tipo puro: duas variantes do método típico-ideal de Max Weber* (capítulo oito de *A teoria política e a teoria social de Max Weber* publicado em 1989).

A interpretação de Mommsen adequa-se de modo justo ao que foi apresentado. Em suas considerações Weber aparece como “herdeiro do idealismo” (cf. Mommsen. 1971, p.91) e não como mero opositor, perfil que é frequentemente atribuído a Weber. Aliás, essa correlação entre Weber e o idealismo que se encontra

tanto em Mommsen quanto em Lukács vai contra a maioria das interpretações. Weber é freqüentemente apresentado como opositor a Hegel, pois estaria supostamente vinculado à escola histórica de Ranke ou a Nietzsche, ambos antagonistas de Hegel.

Neste ensaio posterior, Mommsen compara o caráter não-real do tipo ideal com o conceito hegeliano: “tipos ideais são basicamente nomológicos em natureza; isto é, eles não possuem realidade em nenhum sentido – como no caso das idéias platônicas ou dos conceitos hegelianos” (MOMMSEN. 1992, p.123). Em seguida, Mommsen propõe que eles não são necessariamente estáticos e que podem assumir movimentos dicotômicos (cf. Mommsen. 1992, p.125).

A grande mudança que Weber apresenta no texto de 1912-13, em relação aos textos metodológicos anteriores, sobretudo no artigo sobre o problema da objetividade cognitiva, mostra-se justamente por atribuir ao tipo ideal um padrão racional. A primeira apresentação teórica sobre a noção de tipo ideal (1904) descreve sua aplicação como uma acentuação unilateral, mas não enfatizava ainda, nessa primeira versão, o seu caráter racional, indicava apenas que se trata de algo *utópico*:

Obtêm-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados a fim de se formar um quadro homogêneo de *pensamento*. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia*. (WEBER. 1992, p.106)

Nesse primeiro modelo de como construir um tipo ideal, Weber enfatiza o caráter de independência da realidade empírica e não o caráter racional. O que muda fundamentalmente a partir de 1912 é justamente a defesa do tipo racional como o que possui maior valor heurístico, sendo que esse caráter estranho à

realidade não é um problema. Mommsen argumenta que nesse segundo período Weber se volta para a dicotomia entre a racionalização do mundo e a irracionalidade. É por isso surge então a necessidade de discutir o caráter racional dos tipos, tema que não era central no texto de 1904.

A leitura proposta por Mommsen pode responder ao problema proposto por Lukács em *A destruição da razão*, conforme será tratado nos dois últimos capítulos.

A posição defendida por Mommsen faz uso da distinção entre tipo puro e tipo ideal. Diz Mommsen: “Não é acidental que a dicotomia, ou sistema plural do ‘tipo puro’ enfatize de forma consistente os contrastes dialéticos ou até a estrutura antinômica da realidade social.”⁸¹ (MOMMSEN. 1992, p.132). Cabe agora verificar se Weber apresentava essa dinâmica nos tipos puros.

7.1 Carisma e dinamismo histórico

Embora a inspiração deste enfoque venha de Mommsen, há algo em sua interpretação que não se confirma com total clareza, sua hipótese de que haveria uma correspondência entre a noção de tipo *puro* e de “contrastos dialéticos”. Ainda que seja possível identificar essa correspondência no pensamento de Weber, ela jamais foi explícita quanto a esse aspecto, e nas minúcias dos textos, como Mommsen reconhece, Weber muitas vezes tratava o tipo ideal como sinônimo do tipo puro.

⁸¹ O problema desse tipo de hipótese de Mommsen, enquanto uma formulação geral, é que basta um caso particular para refutarmos pelo método apagógico, sua hipótese geral (ver, por exemplo, WEBER. 2005, p.21).

O tipo weberiano permitiu, e em alguns casos cumpriu explicitamente, este papel de formar conceitos que se aplicam à dinâmica histórica. O caso mais elementar é o do *carisma*.

Nesse sentido poderia surgir uma leve discordância da perspectiva de Mommsen. Não é tanto o “tipo de dominação carismático”, mas sim o “carisma” que se apresenta como poder dialético da história. De fato, há uma evidente correspondência entre carisma e o tipo de dominação carismático, como tipo puro, que inspira as considerações de Mommsen na separação esquemática entre “tipos puros” e “tipos ideais”. Mas, seguindo o texto do próprio Weber, seria o *carisma* a força dinâmica histórica que interfere na marcha histórica, desde a antiguidade até hoje. O carisma é o que se opõe tanto ao *status quo* da antiguidade como também à burocratização e à racionalização moderna.

Qual seria afinal o sentido de carisma no pensamento de Weber? Apesar dos usos feitos no campo da política recortarem com maior frequência seu sentido mais corriqueiro, aquela eloquência do líder político e o apelo que conquista os ânimos do público, embora possua alguma relação com esses fenômenos, não é esse o sentido empregado por Weber. O carisma, em um sentido geral, é um atributo sobrenatural. O termo “sobrenatural”, embora possua um sentido sinônimo ao de extraordinário, isto é, aquilo que vai além do comum, se refere também ao místico, a graça, aos dons sobrenaturais, e o carisma tem, em sua origem filogenética, esse sentido⁸².

O próximo capítulo tomará por base a interpretação de Lukács que será apresentado em duas etapas: a primeira abordará o “problema dialético” no contexto mais amplo do neohegelianismo; a segunda tratará do mesmo problema no

⁸² Um bom exemplo é o emprego desse termo no catolicismo, a chamada “renovação carismática”.

pensamento de Weber. Com esses dois movimentos poderemos também recapitular as questões mais importantes das discussões filosóficas precedentes. Por fim o último capítulo apresentará como a noção weberiana de carisma fornece uma resposta para os problemas apresentados por Lukács.

Capítulo 8: **O neohegelianismo e os limites do irracionalismo filosófico segundo Lukács**

A perspectiva que Windelband apresentou sobre a história da filosofia não influenciou apenas a Weber, mas também a Lukács e a todo círculo de Heidelberg. Ele compartilhava do mesmo diagnóstico crítico do contexto filosófico de Weber, sobre como as origens do irracionalismo estão relacionadas com as correntes românticas. Entretanto, após seu afastamento da Alemanha, com um olhar completamente redirecionado por obras como *História e consciência de Classe*, Lukács, de certa maneira, levou mais além a interpretação que Windelband fez do idealismo alemão como resposta à necessidade de fundamentar uma visão de mundo moderna.

Entretanto, por um outro lado, se comparado a Weber, mesmo havendo este elemento comum resgatado na história da filosofia de Windelband, quando Lukács fala em superar os limites irracionais por outra via, seu objetivo difere completamente do uso ideal dos tipos weberianos. A solução de Lukács mostra-se sobretudo pela dialética, e não simplesmente por aplicá-la à maneira de Marx, ou de Hegel, como se a solução dos problemas filosóficos dependessem de uma fórmula ou de um método, no sentido rigoroso, mas sim, pela dialética no sentido objetivo, a dialética como harmonia entre consciência e realidade histórica. É nesse sentido que Lukács difere completamente dos objetivos teóricos de Weber.

Entretanto, mesmo que em *História e consciência de Classe* Lukács demonstre, pela seqüência dos capítulos, como as antinomias do pensamento burguês o conduziram da crítica ao pensamento incapaz de conquistar consciência

histórica para uma apresentação de elementos do pensamento marxista, como a alienação e a reificação, formas de consciência que permitem superar as deficiências do pensamento burguês, elas não são uma solução universal, e não se aplicam aos problemas filosóficos do idealismo alemão. Não é correto concluir que Lukács visava simplesmente aplicar essas soluções específicas da consciência histórica com toda universalidade e a todo contexto filosófico⁸³.

Apesar da obra *História e consciência de Classe* se mostrar profundamente inspirada pela interpretação que Lukács desenvolve com base no primeiro capítulo de *O Capital*, como uma compreensão dos elementos que impedem o pensamento burguês de superar seus limites históricos, tendo por base esses conceitos derivados de relações de produção e do caráter mistificador da mercadoria, e embora esta análise lhe permita fundamentar de modo geral o “irracionalismo burguês”, isto não nos pode levar a concluir que para Lukács todos os problemas filosóficos que se apresentam sobre o título neokantiano de irracionalismo se resolvam com base na compreensão dessas relações de produção do capitalismo moderno. Se fosse assim, estaríamos exigindo que esses elementos particulares do modo de produção capitalista, ao qual se destina a análise de *O Capital*, fossem aplicados à história com toda universalidade. Mas não é isso que Lukács defendia quando afirmava que a solução para o irracionalismo se encontra no “salto qualitativo de alcance histórico-universal” de Marx. Embora a análise da mercadoria sirva para o contexto geral do capitalismo não é essa a solução para os diversos problemas filosóficos burgueses que implicam o irracionalismo filosófico.

⁸³ Esse equívoco mostra-se, por exemplo, se reduzimos a noção de filosofia irracionalista ao pensamento filosófico não-marxista, redução que Lukács não fez. Esse tipo de conclusão precipitada pode ser advindo da leitura de *História e consciência de classe*, como sustenta Rockmore, mas só se aplicaria aos problemas da consciência histórica capitalista e não aos problemas da filosofia.

Na obra *A destruição da razão (Die Zerstörung der Vernunft)* Lukács apresenta alguns elementos fundamentais para a compreensão dos problemas filosóficos do contexto de Max Weber e reconhece nesses problemas, generalizados pela concepção de irracionalismo, uma falha geral em não tomar parte nos avanços do campo filosófico que, a partir de Hegel e a exemplo de Marx, deveriam defender um pensamento profundamente comprometido em identificar os limites históricos de sua época. Lukács não contrapunha o irracionalismo à razão no sentido da *Aufklärung*, mas a razão na forma dialética inaugurada por Hegel.

A destruição da razão, pode soar como uma tentativa de Lukács em reduzir todos os problemas filosóficos das diferentes épocas que aborda à solução apresentada em *História e consciência de Classe*, à maneira das antinomias do pensamento burguês. De fato, os adjetivos recorrentes que classificam as correntes filosóficas como burguesas, reacionárias, imperialistas etc. poderiam conduzir uma leitura superficial a esse tipo de conclusão, e há também trechos em que Lukács parece indicar essa redução dos limites conceituais a limites historicamente determinados:

Os filósofos aparecem sempre no fundo – consciente ou inconscientemente – vinculados a sua sociedade, a uma determinada classe dela, a suas aspirações de progredir ou de retroceder. E o que em sua filosofia nos parece e é de fato pessoal, o que é realmente original, se encontra nutrido, informado, plasmado e dirigido precisamente por essa base (e por seu destino histórico). (LUKÁCS. 1959, p.81)

Assim, poderíamos precipitadamente atribuir à interpretação de Lukács que as relações econômicas seriam a fonte de todas as soluções dos filósofos em sua época. Mas, em primeiro lugar, esse trecho já admite a possibilidade de que o filósofo tenha consciência de seu vínculo com o contexto histórico, em segundo lugar, e o mais importante, é que para Lukács:

Como foi dito, bastaria para que esteja suficientemente claro como aquela forma específica de fugir diante de todo projeto filosófico decisivo, diante de todos os problemas metodológicos e de visões de mundo, atitude que constitui, conforme vimos, a forma fundamental e geral do irracionalismo, ainda que se descubra ele, ou algo semelhante a ele, nas mais diversas épocas de crise de formações sociais muito distintas, não pode possuir uma história única e coerente a maneira como caberia falar da história no materialismo ou na dialética. (...) Também à história da filosofia pode-se aplicar as palavras de Marx em *A ideologia alemã*: “Não se pode esquecer que o direito não tem uma história própria, como muito menos teria a religião”. (LUKÁCS. 1959, p.83)

Assim, com base nas considerações de Marx sobre o direito e sobre a religião, Lukács toma o devido cuidado em aplicar à história da filosofia o seu sentido mais amplo de história, considerando que ela envolve condições históricas, mas que sua história não possui uma forma única e coerente a ponto de possibilitar uma lógica própria para compreendê-la ou desvendar seu sentido geral. A filosofia, assim como o direito e a religião, não são meros espelhos das determinações reais, sociais e históricas, justamente por isso são tratadas por Marx como constituintes de um “mundo invertido”. Se por um lado a compreensão da história da filosofia deve estar acompanhada do seu contexto histórico-social pois existem relações causais entre eles, por outro lado, sua história não se reduz a esse contexto:

Vemos pois que o irracionalismo é mais do que isso [produto histórico de uma época] e algo diferente. É uma simples forma de reagir (empregando aqui a palavra reagir em seu sentido dúbio de ser efeito e de ser retrógrado) ao desenvolvimento dialético do pensamento humano. Sua história depende pois, do desenvolvimento da ciência e da filosofia, cujas novas projeções a faz reagir de tal modo que converte o problema mesmo em solução, proclamando o suposto princípio da impossibilidade de resolver o problema como uma forma superior de compreender o mundo. (Idem)

O irracionalismo é simplesmente uma forma retrógrada que busca impedir o desenvolvimento dialético do pensamento filosófico. A filosofia irracionalista, ao invés de identificar os limites filosóficos com o intuito de superá-los, os contempla na forma de irracionalidade, como sendo uma forma verdadeira de saber ou um princípio geral. Seu posicionamento é muitas vezes correto quando reconhece o

irracional, mas implica impedir o conhecimento de se superar, no sentido hegeliano, e, por isso, implica um retrocesso ao problema, que impede o saber de absorver e superar sua forma antiga, destruindo-a em parte, mas também conservando-a em função de uma forma superior. Em síntese, o irracionalismo é o movimento contrário à astúcia da razão. Poderíamos, nesse sentido, voltar à definição inicial (ponto 1.1 do primeiro capítulo), identificando novamente o que Hegel denominou um medo asseverado de errar que impossibilita a verdade:

O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar seja o próprio erro? De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (ou melhor, muitas coisas) na base de suas preocupações e conseqüências; (...) Pressupõe por exemplo *representações* sobre o conhecer como *instrumento* e *meio* e também uma *diferença entre nós mesmos* e o *conhecer*; mas sobretudo, que o absoluto esteja de *um lado* e o *conhecer de outro lado*. (...) suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, pois, medo da verdade (HEGEL. 2007, p.72)

Lukács, ao questionar o estatuto de verdade atribuído ao irracionalismo, tem em mente o que Fichte definiu como *projectio per hiatum irrationalem* e que é generalizado no contexto de Max Weber como o problema do *hiatus irrationalis* no campo teórico neokantiano. Ele possuía esse sentido kantiano de um medo asseverado de errar que implica erro por separar o conhecimento das condições objetivas (reais e atuais) da consciência. Mas essa crítica de Lukács ao irracionalismo não implicava atribuir a ele um caráter ideológico, diferente, por exemplo, do polêmico caso de Nietzsche em relação ao contexto político do imperialismo. Essa tradição filosófica que até então não se envolvera com o rumo político de seu contexto é, no momento apropriado, resgatada como fundamento teórico pelas necessidades ideológicas que culminam no nazismo. Esse é o sentido geral d'A *destruição da razão*, sentido indicado logo nas primeiras linhas do

segundo capítulo: “o irracionalismo contemporâneo se esforça, compreensivelmente, em buscar antepassados”. Esse “irracionalismo contemporâneo” é o irracionalismo do movimento fascista. Mas o fato dele buscar então “antepassados” não implica condenar filósofos como Fichte e Dilthey, ou responsabilizá-los como “ideólogos do nazismo”⁸⁴.

Assim, quando Dilthey fundamenta uma filosofia da vida e uma forma romântica de captar poeticamente a irracionalidade histórica, ele valoriza esteticamente e também acriticamente não só o irracionalismo na filosofia e na arte, mas na história. Não é por isso que devemos condenar o pensamento de Dilthey em sua origem, mas a forma como ele foi apropriado por historiadores, seguidores de Ranke, com um fim intencionalmente ideológico na ocasião do nazismo.

O principal elemento irracionalista inaugurado por Dilthey foi o de resgatar no jovem Hegel uma filosofia da vida, ignorando que Hegel, desde suas primeiras polêmicas, como em *Fé e Saber*, já apresentava uma ruptura tanto com a concepção romântica de Fichte e Schelling. Isto se deve ao fato de que Hegel visava romper de maneira mais radical com os resultados positivos e com o medo do erro da filosofia de Kant. Além disso, em *A diferença dos sistemas*, Hegel já se posicionava contrário a Fichte em virtude da interpretação particular que fazia do pensamento de Schelling; a despeito disto, Dilthey forjou uma compreensão romântica de Hegel que ganhou adeptos na escola histórica dos seguidores de Ranke.

Esta última tendência de Dilthey se acha reforçada, aliás, pelos historiadores. Os continuadores da tradição de Ranke (...). Também aqui imperam tendências semelhantes às de Dilthey; mas a pretensão de dissolver a antítese entre Hegel e o romantismo e a ‘escola histórica’, e sobretudo Ranke, apresentam aqui um evidente caráter histórico-político. (LUKÁCS. 1959, pp.448-449)

⁸⁴ Falta, muitas vezes, o cuidado de Lukács em transparecer essas ressalvas, o que pode conduzir a essa interpretação absurda do texto de Lukács.

É importante fazer essa trajetória de Hegel passando por Ranke, levando em conta o que foi proposto por Dilthey, para identificar nesse percurso a maneira semelhante de Weber se posicionar contra a mesma corrente historicista que se originou em Ranke, como era o caso de Roscher⁸⁵. Essa corrente que Lukács vinculava ao período imperialista tem seu traço ideológico mais marcante na escola histórica de Ranke, mas isso não se deve ao conteúdo filosófico, como se a história da filosofia possuísse uma história própria, como auto-desenvolvimento de idéias que seriam “as dores do parto nazista”. Segundo o autor, só é possível identificar o caráter ideológico do irracionalismo após a primeira guerra, com a Alemanha derrotada. Antes disso não existia tal interesse político, como não havia na visão de Dilthey, pois não existia ainda uma “necessidade ideológica” (cf. Lukács. 1959, p.450), o que em história geral se consagrou como o revanchismo alemão.

O irracionalismo filosófico, como reconheceu Lukács, já fora diagnosticado corretamente por Windelband, e, mais do que isso, Windelband compreendia também a relação do irracionalismo no período de Hegel, nas disputas entre os sistemas filosóficos e no surgimento da necessidade moderna de fundamentar filosoficamente sua visão de mundo. Esse diagnóstico realista de sua época e que originou em Windelband o intuito de resgatar Kant e Hegel, fez com que a filosofia de Baden se posicionasse, desde então, criticamente ao retorno do irracionalismo romântico. Contudo, seus esforços, como demonstra Lukács, foram inócuos contra a tendência geral do “assalto à razão”. E sucedeu até algo contrário à intenção original do próprio Windelband, sua reflexão filosófica haveria lançado uma tendência que se expandiu mais do que deveria: o princípio da irracionalidade

⁸⁵ Schluchter reconhece, com toda propriedade, como Weber nunca confrontava Dilthey diretamente, mas apenas indiretamente, isto é, criticando seus “discípulos”.

da realidade que perdera gradativamente seu caráter negativo e crítico logo que deixou de ser discutido em termos filosóficos, se tornando um princípio metodológico universal.

O princípio da irracionalidade da realidade é, segundo Lukács, tal como proposto pela escola de Baden, o grande legado para o neohegelianismo do pós-guerra (no caso, da primeira grande guerra). Mesmo que a postura neokantiana de Windelband e de Rickert tenha sempre se mostrado crítica à visão romântica, eles não puderam evitar que os motes do romantismo fossem resgatados e combinados ao princípio do irracionalismo das correntes neohegelianas posteriores, conforme as palavras de Lukács:

A propósito, não podemos passar por cima do fato de que Rickert publicou em 1920 um livro contra a filosofia da vida. Mas essa crítica – ademais muito respeitosa – contra o irracionalismo da filosofia da vida não deve nos fazer esquecer que foi precisamente Rickert (ao par com Windelband) quem fundamentou filosoficamente o irracionalismo de um vasto campo do conhecimento, o das ciências históricas. (LUKÁCS. 1959, p.454)

Lukács reconhecia que os neokantianos mantinham uma postura crítica: “(...) É verdade que Rickert mostrava já em 1920 correções contra as conseqüências que poderiam levar a um irracionalismo extremo” (LUKÁCS. 1959, p.454), o que, aliás, também pode ser dito em relação a Max Weber. É nesse sentido, que notamos como os resultados posteriores da interpretação de Windelband contradiziam seus propósitos originais.

Por outro lado, quando Dilthey rechaçava a dialética em Hegel em defesa da filosofia da vida que se restringe à juventude de Hegel, lançava também tendências que fariam R. Kroner e Kierkegaard afirmar posteriormente que a dialética de Hegel é o irracionalismo convertido em método. Assim, suas filosofias implicaram diretamente que se fundamentasse o rumo em direção ao irracionalismo justamente

porque ambos estavam já muito distantes de Hegel. Para Lukács a diferença fundamental entre Dilthey e Kroner é que “Dilthey refuta a dialética baseando-se na crítica de Trendelenburg” (cf. Lukács. 1959, p.459), enquanto “Kroner, por sua vez, se limita a envolver no nome de dialética o irracionalismo elevado a método” (idem).

A conclusão imediata é que o neohegelianismo havia se distanciado completamente dos propósitos originais de Hegel e por conseqüência disto se manifestava como irracionalismo. Segundo Lukács: “Não precisamos gastar muitas palavras para demonstrar que essas posições do neohegelianismo não tinham mais nada que ver com Hegel” (idem). É também nesse sentido que a disputa dos neokantianos (Windelband e Rickert) com Dilthey estava munida de uma apresentação mais fiel do pensamento de Kant e Hegel, para deslegitimar a ciência do espírito de Dilthey.

Havendo compreendido os aspectos gerais da interpretação de Lukács, é necessário agora verificarmos quais os limites encontrados no movimento neohegeliano para compreendermos os problemas teóricos que Max Weber buscou solucionar em seu contexto pelo uso teórico dos tipos.

8.1 Matrizes intelectuais do neohegelianismo

O sentido de neohegelianismo do contexto de Max Weber é bastante peculiar e por isso freqüentemente os comentadores se referem a essa corrente de modo um tanto impreciso. Embora os conceitos de Hegel estivessem ainda presentes no debate filosófico, muitas das opiniões de Schopenhauer e Nietzsche conduziram os contemporâneos de Weber à tendência geral de aversão ao

pensamento hegeliano. Essa aversão a Hegel, especialmente à dialética hegeliana, causava uma profunda indignação em Lukács. Nesse sentido, de modo semelhante a Weber, Lukács mostrava-se contrariado em ver como essas críticas eram advindas de uma compreensão vulgar das idéias que estavam a criticar.

Dilthey é talvez o melhor exemplo tanto de alguém que fazia uso do pensamento de Hegel – a influência dos escritos do jovem Hegel é evidente em Dilthey – como também de alguém que ao mesmo tempo expressava críticas bastante depreciativas ao grande filósofo do idealismo. Além disso, muitas opiniões de Dilthey, que foram apresentadas no capítulo três, por não expressarem os mais elevados elementos do sistema hegeliano, fazem com que, em alguns momentos, seu pensamento seja apresentado com certo simplismo. Em síntese, Dilthey é tanto exemplo da crítica que reduzia o pensamento de Hegel, que certamente não era simples, como também é exemplo de alguém que se inspirou em Hegel e que, ao mesmo tempo, inadvertidamente o deslegitimava⁸⁶.

Como foi visto, as duas figuras que aparecem com grande destaque nas considerações que Lukács faz sobre o neohegelianismo⁸⁷ são, precisamente, Dilthey e Windelband, no caso: Windelband pelo seu discurso sobre a “renovação do hegelianismo” e Dilthey por seus estudos sobre o jovem Hegel. Por um lado havia a interpretação de Windelband, uma interpretação kantiana, e por outro lado a interpretação de Dilthey sobre um jovem Hegel que seria, supostamente, “mais autêntico”.

Como foi apresentado no início deste capítulo, Lukács valoriza a filosofia de Hegel para defender a importância da dialética dentro da compreensão histórica

⁸⁶ Um parricídio que é recorrente nas ciências humanas até hoje.

⁸⁷ Cf. O capítulo V: *o neohegelianismo de A destruição da Razão (Die Zerstörung der Vernunft)*.

marxista e dentro do desenvolvimento e da superação do conhecimento filosófico, e é por isso que encontramos nesses comentários um tom marcante de indignação. Esse tom não deve ser compreendido como se os pensamentos de Dilthey e Windelband fossem de fato abominações, de modo algum. Eles eram não só extremamente originais e vigorosos, como, sobretudo no caso de Windelband, indicativos de um profundo conhecimento de história da filosofia. A interpretação de Windelband, embora enviesada em demasia por prerrogativas kantianas, era bastante profunda e as críticas a Windelband de autoria de Dilthey expressavam também a força de seu pensamento em conservar uma rica tradição filosófica, como foi visto nos capítulos destinados aos autores.

O mais instigante nas considerações de Lukács é como ele apresenta de forma bastante certa e concisa a posição de Weber em seu contexto, dando indicativo de que ele estava além das leituras simplistas, conforme o que já foi apresentado no quarto capítulo.

O que será apresentado agora, segundo as considerações de Lukács sobre o neohegelianismo, possui também uma profunda semelhança com as opiniões de Weber em relação a Roscher e Knies.

Assim, este capítulo, após tratar especificamente do neohegelianismo, apresentará a posição de Weber frente a essa corrente. Na última parte serão apresentadas as linhas gerais do problema identificado pela leitura de Lukács. Com base nessas linhas gerais será apresentado, no último capítulo, como Weber se posicionava diante desse problema.

O irracionalismo na visão de Lukács é também chamado de “burguês”, “imperialista”, “autoritário” etc., pois teria feito uma opção em responder à necessidade da modernidade burguesa, de sua “fome por uma visão de mundo” (cf.

Lukács. 1959, pp.443-444). Segundo Lukács, Windelband já havia diagnosticado precocemente e demonstrado sua desconfiança filosófica em relação a esse movimento:

O nascimento de uma nova tendência hegeliana na filosofia foi anunciado já desde antes por seus representantes oficiais, sobretudo no discurso de Windelband em seu ingresso à academia. Também ele compreende que é a ‘fome por uma visão de mundo’ sentida geralmente, como o que serve de base para esse movimento. Mas, ainda que tenha reconhecido em sua existência sua relativa legitimidade, Windelband trata antes de tudo, em seu discurso, de adiantar-se a opor certos limites ao movimento hegeliano e de assinalar à opinião filosófica os perigos que esse movimento pode representar. Windelband formula aqui de antemão, ainda que seja, certamente, sob a forma de uma demarcação de campos, um aspecto importante do movimento neohegeliano do período imperialista; a não ruptura com a matriz em Kant. (LUKÁCS. 1959, pp.443-444)

Esse curioso viés do hegelianismo se deve ao fato de Windelband buscar permanecer fiel aos prolegômenos à filosofia futura deixados por Kant. Desde seu início jamais se abriu mão da prerrogativa kantiana de que o conhecimento não pode compreender plenamente a realidade objetiva. Embora seja clara a crítica de Windelband à filosofia de sua época e mesmo que ele demonstre compreender com toda lucidez a ruptura que Hegel promoveu ao renunciar o idealismo transcendental kantiano, o limite da representação racional conservou-se, como era em Kant, separando fenômeno de essência, não para superar a divisão, mas para identificar como ela é insuperável.

Além disso, Lukács afirma que embora Windelband tenha advertido contra todas as falsas ilusões da filosofia de sua época, sua crítica não surtiu efeito. O que ele chama de “eloqüente advertência de Windelband”, sua perspicaz crítica filosófica, tinha uma fundamentação filosófica consistente. Não só impressionou Lukács como certamente influenciou toda a geração de Weber. Embora Lukács não partilhasse desses mesmos princípios kantianos de Windelband, ele reconhecia em sua “renovação do hegelianismo” uma compreensão profunda da passagem de Kant

a Hegel e que ele havia feito uso dela para despertar um olhar crítico da filosofia de sua época. O grande equívoco cometido pelos neokantianos de Baden, segundo Lukács, foi o de haver defendido a irracionalidade da realidade como princípio geral e não como problema a ser superado pelo uso dialético, pela objetivação do conhecimento. Esse aspecto, derivado do não rompimento com Kant, preserva o princípio de que a realidade objetiva imputa uma alienação insuperável para o entendimento. Trata-se do tema central, que já foi discutido e apresentado como princípio que Max Weber herdou da corrente kantiana.

Enfim, apesar dessa não ruptura com o kantismo, o que Lukács contesta, as futuras desvirtuações de Hegel não devem ser atribuídas a Windelband, mas sim a Ebbinghaus (*Relativer und absoluter Idealismus*) e sobretudo a Dilthey. Como também já foi visto, foi a crítica de Trendelenburg a Hegel que convenceu Dilthey. Lukács faz referências a Trendelenburg juntamente com Schopenhauer como sendo eles os primeiros opositores do hegelianismo (cf. Lukács. 1959, p.443 e p.459). O fato mais marcante é que o irracionalismo filosófico do contexto de Weber nasce intimamente ligado à refutação da dialética hegeliana. Sua origem pode ser retracada desde o romantismo, o que é, aliás, o grande *insight* sugerido por Windelband, e reinterpretado por Lukács.

Na interpretação de Lukács, a prioridade dada ao procedimento crítico dos neokantianos impunha limites ao método dialético. Embora esses limites possuíssem um sentido negativo, ele se desvirtuaria, posteriormente, num sentido positivo de irracionalidade:

(...) Também neste ponto Windelband adiantou um aspecto importante da trajetória posterior do neohegelianismo: a aversão ao método dialético, seja expressa ou tacitamente, se converterá, com efeito, em um traço constante de toda a renovação da filosofia de Hegel. Está claro que Windelband, como kantiano, formula isto em um sentido negativo, opondo o veto à possibilidade de

que ‘esta dialética se converta, como um todo, no método da filosofia’.
(LUKÁCS. 1959, p.444)

Embora surja um resultado nefasto como refutação da dialética, na realidade a indignação de Windelband se voltava contra o uso que transforma a dialética em uma regra formal para todo pensamento (como p.ex. sobre a fórmula: tese, antítese e síntese). Essa crítica de Windelband estava correta, mas o que era, a princípio, um sentido negativo e correto, resultou reafirmar a conclusão banal contra toda a dialética. De fato o grande feito de Hegel está naquilo que o permitiu romper com a tradição estática da filosofia. A contribuição do idealismo hegeliano não reside em operar uma simplificação formal, mas em promover o despertar real, histórico, que se origina a partir da crítica kantiana ao saber dogmático. Por mais que Windelband reconhecesse corretamente essas questões, ao que Lukács dá o devido mérito, a característica da interpretação de Windelband que mais se propagou foi justamente a de refutar o método dialético. Embora a crítica de Windelband se destinasse a advertir para que se compreendesse negativamente a passagem de Kant a Hegel, o que de fato vigorou foi a conclusão mais precária que se poderia fazer das idéias de Windelband. Diz Lukács: “esta eloqüente advertência de Windelband resultava ociosa, pois os neohegelianos alemães não pensavam sequer em repetir a ruptura de Hegel com a filosofia kantiana” (idem). Apropriaram-se cegamente da crítica descartando dela seu conteúdo filosófico crítico.

Tanto Fichte como Schelling visaram superar essa prerrogativa kantiana da coisa em si como o incompreensível, o desconhecido, o irracional. Mas só Hegel identificou na noção de intuição que surgia então um intuito *consciente* de se opor ao princípio que opõe fenômeno e essência, demonstrando sua íntima relação, isto é, como surge no movimento *da consciência* uma apreensão dinâmica do real, de

modo completamente original e diferente de Fichte, Schelling e Schleiermacher. Como indica Lukács, o pensamento neohegeliano do contexto de Weber representava um retrocesso diante destes avanços da filosofia hegeliana, preferindo a tradição romântica ao uso dialético hegeliano.

Podemos concluir que aquilo que Weber e Windelband chamavam de *epígono* é o análogo ao que Lukács chama de *irracionalismo*. De fato, a suposição de que o emprego do termo “epígono” desta época seja por influência de Liebmann (*Kant und die Epigonen*, 1865), se mostra explícita no caso de Lukács que se refere diretamente a essa obra. Ou seja, o irracionalista, bem como o epígono, é aquele que não identifica os avanços e rupturas do pensamento filosófico, que desconhece a auto-superação do conhecimento na filosofia, e, no caso de Lukács, que se opõe a ela e nesse sentido “mutila a razão”.

Esse era o caso do chamado “hegelianismo” que de fato manifestava no seu íntimo um desprezo às mais importantes contribuições da filosofia de Hegel, semelhante ao que Weber denominou epígono: “os renovadores de Hegel no período imperialista estavam muito longe, sequer, de se darem conta da seriedade da crítica de Hegel frente a Kant.” (idem). Além disso, seguiam “separando mecanicamente o fenômeno da essência, negando-se a reconhecer o caráter cognoscível da realidade objetiva.” (ibid). Expressavam categoricamente um princípio filosófico que se tornou, no contexto de Weber, um princípio epistemológico. O hiato que deixou de ser discutido como uma questão filosófica para ser tomado de modo dogmático como algo positivo e dado.

Podemos relevar as críticas a Windelband e reconhecer que ele identificou os aspectos fundamentais da passagem de Kant a Hegel, conforme foi demonstrado nos capítulos anteriores, mas essa mesma ressalva Lukács não permite a Dilthey.

Ele seria o maior responsável por completar a unidade fictícia entre Kant, Fichte, Schelling e Hegel proposta por Ebbinghaus (cf. Lukács. 1959, pp.446-447), anulando na história da filosofia toda a crítica filosófica que culmina na superação pelo método dialético. Foi também em oposição à interpretação de Dilthey que Lukács escreveu seu livro *O jovem Hegel (Der junge Hegel)*, dando destaque às divergências existentes entre Hegel e Schelling, separando Hegel do romantismo.

A crítica à imanente incognoscibilidade da coisa em si foi iniciada por Fichte e aperfeiçoada por Schelling, mas completamente modificada por Hegel. A postura de Hegel se deu em oposição, sobretudo, a Fichte. Principalmente porque Hegel, diferentemente de Fichte, visava uma ruptura radical com Kant. A interpretação de Dilthey, embora reconheça certas divergências entre Hegel e Schelling, freqüentemente abordava o idealismo fazendo uma aproximação desses pensadores, esta interpretação, em linhas gerais, substituiu inadvertidamente a crítica feita por Hegel a Kant por uma filosofia da vida tipicamente romântica, igualando Hegel a Schelling, Fichte e Schleiermacher como filosofia da “intuição”. Ao longe, Dilthey buscava resgatar os propósitos do idealismo de construir visões de mundo (*Weltanschauungen*), porque ele mesmo pretendia construir uma *Weltanschauungslehre*, uma teoria das concepções de mundo. Esse, aliás, é outro aspecto que permite opor o pensamento de Dilthey ao de Windelband.

Assim, o neohegelianismo do contexto de Weber, embora tenha sido inaugurado por Windelband através de um ponto de vista crítico, ganhou maior proporção nas tendências lançadas por Dilthey, que caracteriza o mesmo como o mais marcante teórico do neohegelianismo enquanto movimento irracionalista, apesar de nunca ter sido, de fato, hegeliano.

Dilthey dá à investigação um giro fértil em conseqüências para a concepção daquele filósofo: o vínculo direto de Hegel com o irracionalismo da ‘filosofia da vida’ do período imperialista, cujo fundador mais importante foi precisamente o próprio Dilthey. É certo que esta transferência da ‘filosofia da vida’ ao pensamento de Hegel se limita à juventude do filósofo. Dilthey descobre nele um período do ‘panteísmo místico’. Durante esse período Hegel é um representante da filosofia da vida: ‘Hegel determina o caráter de toda realidade mediante o conceito de vida’ diz Dilthey. O que equivale a falsear, a voltar de revés a toda trajetória juvenil de Hegel. (...) O fato de Dilthey haver limitado, como foi dito, essa concepção ao jovem Hegel arremata um importante significado, como haveremos de ver, quanto ao que surgirá mais tarde entre os neohegelianos, uma forte tendência no sentido de se evocar ao jovem Hegel como o Hegel mais autêntico e verdadeiro, opondo-se ao Hegel da última fase. (LUKÁCS. 1959, p.447).

Como já foi mencionado de passagem, a concepção de Dilthey da filosofia de Hegel sofreu basicamente duas grandes influências: de Ebbinghaus e de Trendelenburg.

Ebbinghaus seguiu, sobretudo, princípios de Schleiermacher, quando unificou as filosofias de Fichte, Schelling, Hegel e do próprio Schleiermacher. Ebbinghaus partia de seu princípio comum em Kant. Dilthey irá também, seguindo os propósitos de Schleiermacher, unificar os autores, mas não segundo o legado kantiano. Ao invés disto, a noção de vida servirá para unificá-los dentro da corrente romântica. Dilthey identificava, a despeito da matriz kantiana, uma origem comum do romantismo em Goethe, de onde também se originaria o panteísmo místico.

A segunda influência, a de Trendelenburg, é a responsável por fundamentar sofisticadamente a refutação da dialética. Unindo essas duas influências pode-se enquadrar Hegel dentro da corrente romântica, o que de outro modo seria impossível. Windelband, por outro lado, buscava, tal como proposto por Ebbinghaus, resgatar a origem desses filósofos na filosofia kantiana. Por isso, Windelband já se opunha ao recorte romântico de Hegel, pois, como foi visto, considerava o romantismo como resultado da virada subjetivista do pensamento de Fichte e como retrocesso em relação a Kant. Para Windelband, em contraposição a

Fichte e Schelling, Hegel seria mais fiel à crítica do entendimento por dar continuidade ao interesse prático na realidade histórica.⁸⁸

Mas para Lukács, Windelband também deu origem a certo aspecto peculiar dessa interpretação de Hegel e, de certa forma, contribuiu também em fundamentar o irracionalismo das correntes futuras. Sua falha foi a de não haver rompido totalmente com os princípios de Kant, seu medo de errar, que reafirma a irracionalidade. Entretanto, como foi visto, esse princípio da irracionalidade de Windelband não remetia ao ponto de vista romântico de Fichte e Schelling, mas sim à coisa em si kantiana.

O que fica implícito nestes comentários de Lukács, permitindo por hora resumir a posição de Lukács, talvez de forma não completamente fiel, é que nesse período buscou-se refletir sobre a passagem da *Aufklärung*⁸⁹ para o romantismo, considerando o romantismo como momento mais avançado do pensamento filosófico em oposição ao uso dogmático da razão. Tanto Lukács como Windelband se opuseram a essa tendência geral que resultou na filosofia da vida. Essa tendência considerava o obscurantismo do romantismo como forma superior ao esclarecimento da *Aufklärung* e, por conta disso, falhava em identificar, na passagem de uma corrente à outra, o desenvolvimento crítico do pensamento filosófico. Isolando-as, como pólos antitéticos, nota-se como ambas correntes falharam justamente por não se dar conta de que tanto o “irracional” como o “racional” são as forças opostas que movem a dialética do saber. Não são

⁸⁸ Essa visão de Ebbinghaus que aparentemente unifica os três filósofos a uma origem comum em Kant, enquanto ponto de partida teórico, deixa de ser um fator unificador, se compreendida como forma de polarizar estes pensadores segundo suas polêmicas. Essa era a interpretação de Windelband, que se mostra mais adequada por apresentar as divergências entre Fichte, Schelling e Hegel, amarradas a uma mesma questão, a crítica especulativa kantiana. Lukács também se opõe a essa leitura no começo do livro *O jovem Hegel*.

⁸⁹ Refletem não apenas na noção de *Aufklärung*, mas também de *Bildung e Persönlichkeit*.

“princípios” da realidade ou do conhecimento que fundamentam o ponto de vista filosófico, mas é a filosofia que reproduz o conflito desses termos antinômicos na medida em que eles são, também, o próprio movimento do saber que alcança verdades superiores partindo de contradições internas ou de antinomias⁹⁰, conforme o vocabulário kantiano. Por outro lado, poder-se-ia dizer, a maneira de Hegel, que é o movimento do próprio saber que contrapõe ao “mundo tranqüilo das leis” um mundo suprassensível contrário ao mundo real, mas que revela a contradição real como forma verdadeira para o saber.

Para Windelband as antinomias regiam o pensamento de modo apenas negativo, por uma necessidade lógica, ou por limites da razão. Para Lukács, entretanto, as contradições conduzem a descoberta, na filosofia e na história, da relação entre consciência e realidade, e por isso não separava a filosofia dos acontecimentos históricos (políticos, econômicos, sociais).

O erro consiste, portanto, em tentar reduzir a explicação (sendo ela dialética ou não) a um cânone racional ou ao irracionalismo romântico. Na verdade essas são justamente as forças opostas que em seu conflito deveriam conduzir à explicação que só se dá conta da forma verdadeira do saber quando percebe, entre essas duas alternativas, sua contradição imanente. Diferente da tradição da *Aufklärung*, a razão é o que se mostra em acordo com o real, com o momento atual, no sentido hegeliano em que o racional é *Wirklichkeit*, e logo tudo o que se opõe a esse saber racional objetivo é irracional. Nesse sentido, compreende-se também um segundo desdobramento: o racional é o saber que supera a forma irracional e que incorpora

⁹⁰ Essa generalização é um tanto falaciosa, como foi dito, inclusive por unir antinomia a contradição histórica.

sua realidade de forma crítica, e, assim, aproxima e separa o saber do real e da efetividade⁹¹.

Muito do que se buscou resumir até aqui, sobre as posições de Lukács, tem por base, principalmente, a seguinte passagem:

O que significa, em primeiro lugar, que Hegel capte a razão em sua essência contraditória, quer dizer, em contraposição à tradição geral da ilustração, que concebe com frequência – não sempre [...] – a correspondência demasiado retilínea e direta entre a razão e a vida, em contradição inclusive com o caminho objetivo do esclarecimento da razão na vida. Os sucessores de Hegel, ao simplificar e vulgarizar essa unidade indissociável de contradição e razão, convertendo-a em um ‘panlogismo’, desviavam-se desde então do método dialético de Hegel; como vimos, a equiparação de dialética e irracionalismo implica um falseamento total do método hegeliano, fazendo desaparecer por hora totalmente a racionalidade, que os hegelianos anteriores se limitavam a vulgarizar. (LUKÁCS. 1959, pp.465-466)

Para Lukács é sintomático como o mau uso das idéias de Hegel, sobretudo o panlogismo, haveria certamente que cair em sua crítica e com isso tomar o caminho oposto, um irracionalismo. Ambos os caminhos erram, porém, em cristalizar momentos opostos da dialética.

Assim, pode-se resumir o argumento de Lukács, e, mais do que isso, identificar de que maneira em Max Weber a racionalidade foi abordada dentro dessa problemática, tanto do ponto de vista teórico como do ponto de vista histórico.

Isto que foi adiantado sobre Weber é de fato o que se pretende compreender mais adiante, confirmando até que ponto pôde ele fugir dessa dificuldade que é filosófica e que teve como seu principal interlocutor, Hegel, ou melhor, teve como inspiração filosófica a passagem de Kant a Hegel. O grande problema é que Weber se limitava a “solucionar” essas questões metodologicamente, coisa que seria impossível para Lukács.

⁹¹ É nesse sentido que Weber propôs um tipo ideal com um sentido racional em contraste à realidade irracional. Ele é uma utopia, é diferente do real, mas serve para se aproximar da realidade.

Munido dessa compreensão crítica da história da filosofia, Max Weber elaborou, sem assumir o método dialético, uma solução metodológica extremamente eficaz, mas que também possuía seus limites. O que, aliás, testifica todo esse percurso filosófico por trás do método de Weber. Cabe verificar como essas questões tomaram a forma de problemas da compreensão histórica, isto é, como no seu método e na sua interpretação histórica as contradições internas da razão nunca desapareceram. Para preparar o terreno dessas discussões é necessário ainda apresentar os comentários de Lukács sobre Weber.

8.2 O Problema dialético no pensamento de Max Weber segundo Lukács

Não é nada simples identificar como Weber se posicionava diante deste contexto em suas reviravoltas. Já foi demonstrado como Weber compartilhava da crítica dos neokantianos a essa primeira corrente do panlogismo, o que está presente nos textos sobre Stammler, Roscher e Knies. Num segundo momento, Weber, influenciado pelas polêmicas dos neokantianos com Dilthey, reformulou a questão da irracionalidade, mas não de forma determinista. Após essa fase de crítica, Weber resgata o caráter “unívoco” da razão como interpretação/compreensão dos limites históricos em que ela se apresenta, propondo o uso metodológico compreensivo da razão, na forma dos tipos. Essas formulações teóricas de Weber já foram apresentadas, mas ainda é preciso identificar como Lukács caracterizava o pensamento de Weber considerando as linhas gerais do neohegelianismo, para definirmos com precisão o problema dialético, cuja solução de Max Weber ainda não foi apresentada.

Lukács inicia os comentários sobre Max Weber quanto a sua oposição ao materialismo marxista, no caso uma oposição que se deve principalmente ao fato de não concordar com a “prioridade do argumento econômico” (cf. Lukács. 1959, p.487). O intuito de Lukács é demonstrar como Weber está por oposição ao materialismo mais próximo da tradição idealista. E a tradição idealista havia então tomado os rumos que foram apresentados anteriormente, mantinha inclusive o título de ciência do espírito, designando a área do saber que denominamos ciências humanas ou humanidades. Mas a posição de Max Weber não é, entretanto, um mero retrocesso em relação ao materialismo, e aquilo que o coloca como interprete pós-hegeliano, embora também o faça operar o método com excessivo rigor, demonstra, por outro lado, os avanços teóricos de seu ponto de partida crítico.

Para Lukács, a forma como Weber se contrapõe à corrente materialista se deve, por um lado, à influência de Werner Sombart e de Georg Simmel quanto ao “espírito do capitalismo”, mas remonta também, por outro, a rigidez metodológica do formalismo neokantiano e por assim dizer, seu “medo do erro”. O irracionalismo toma seu caráter obscuro em Weber por haver nele essa dupla influência contraditória dentro da interpretação weberiana:

Como se vê, também a sociologia, compreendida à maneira de Max Weber, discorre pelo curso da ciência geral do espírito, da interpretação científico-espiritual, idealista, da história. E tampouco aqui se deixa de lado o matiz irracionalista, ainda que Max Weber seja, quanto a suas intenções conscientes, um adversário do irracionalismo. É precisamente nesta sociologia onde se revela a necessidade de que o racionalismo capitalista brote do solo do irracionalismo, e até de que esse irracionalismo sirva, em rigor de base a todo o movimento. (LUKÁCS. 1959, p.488)

Lukács indica que haveria um efeito indesejado no pensamento de Max Weber pela ressalva: “quanto a suas intenções conscientes”. Isto é, reconhece que sua oposição ao irracionalismo partia da visão crítica dos limites deste neo-romantismo. Mas também faz notar a sina que há neste posicionamento crítico de

Weber: a crítica ao irracionalismo da filosofia da vida não o impediu de caminhar em direção, fatalmente, ao irracionalismo. Nesse trecho em que Lukács se refere à busca de Weber pelo espírito capitalista nos valores da ética religiosa, pode-se identificar como a abordagem da racionalização do capitalismo possui princípios irracionais, resgatados da cosmologia religiosa. Mas esses princípios religiosos são irracionais apenas para Lukács; para Weber eles não se apresentam necessariamente sob a forma de um irracionalismo. Weber fazia uma problemática, mas intencional, aproximação de elementos irracionais e racionais visando explicar o capitalismo. Era assim que Weber pretendia evitar tanto o ponto de vista preso à esfera econômica como também o uso do método dialético. Diferente de Lukács, para Weber, o pensar antinômico moderno não se limita ao pensar burguês.

O problema fundamental se encontra no fato de que estes traços da perspectiva histórica irracionalista assumem a forma de uma contradição, e essa forma impõe limites quando se pretende fundamentá-la por princípios metodológicos. Segundo Lukács, essa dificuldade é resultado da combinação conflituosa no pensamento de Weber entre a interpretação histórica de influência romântica e as considerações teóricas do neokantismo.

Como foi visto, o neokantismo era o principal antagonista das correntes românticas, da filosofia da vida. A posição de Weber se mostra extremamente complexa, mas também original, por unir certos traços do irracionalismo romântico da história junto a constantes ressalvas teóricas que conservam o teor da crítica neokantiana, admitindo certa irracionalidade histórica sem assumir uma abordagem romântica do ponto de vista filosófico.

Em resumo, o que Lukács está propondo, e isso remete diretamente às conclusões sobre o neohegelianismo, é novamente uma fatalidade decorrente da

refutação do método dialético. O irracionalismo do pensamento de Max Weber resulta desse limite. Weber estaria se recusando a identificar as forças opostas na história, negando a essência do movimento histórico, e, com isso, se contradiz freqüentemente em afirmar que tal aspecto é racional, mas teria seu fundamento na irracionalidade, e também que algo irracional não pode ser adequado para fundamentar a explicação para cumprir os cânones científicos. Com isso, Weber “sob a aparência de exatidão apresenta, na realidade, uma complexidade extraordinariamente confusa” (LUKÁCS. 1959, p.495).

Esse diagnóstico de Lukács parece identificar com exatidão a questão central, e sua interpretação do pensamento de Weber é também concisa e coesa em concluir que “o irracionalismo é a forma que adota, como resultado disto, a tendência a esquivar da solução dialética de problemas dialéticos” (cf. Lukács. 1959, p.497). Lukács parece haver desatado o nó que mantinha o pensamento de Weber na forma de uma “complexidade extraordinariamente confusa”. Embora todo este imbróglio se explique facilmente pela refutação do método dialético, e embora essa seja uma das mais brilhantes maneiras de apresentar o problema central do pensamento de Weber, a questão não pode se esgotar aí. E, mesmo que se esgotasse, o método crítico adverte, e com toda a propriedade, que não podemos tomar conclusões, como essa de Lukács, de forma dogmática. Foi preciso refazer, nós mesmos, todo esse trajeto, o que justifica, aliás, toda trajetória filosófica revisada nesta investigação.

Entretanto, não devemos nos contentar com essa solução, por mais tentadora que pareça, porque Weber, bem como os neokantianos, mostrava-se plenamente consciente dessa trajetória filosófica. Por mais que esta refutação os tenha levado a questões que não puderam resolver de forma satisfatória, sua crítica não perde, por

isso, a validade. Diz ainda Lukács, que “o conseqüente pensamento de Max Weber faz com que estas conseqüências irracionistas se acusem nele com maior clareza do que no neokantismo” (LUKÁCS. 1959, p.497). E de fato a posição metodológica apresentada por Weber tem um valor explicativo extremamente relevante por sua exatidão em mostrar os problemas teóricos neokantianos no campo das ciências do espírito. Por ela podem-se elucidar as mais variadas contradições existentes por trás do método das ciências humanas, e, por isso, também não deve ser reduzida como mero reflexo da refutação do método dialético:

Max Weber combate o irracionalismo antiquado da sociologia alemã de Roscher, Knies e Treitschke; se manifesta contra o irracionalismo mais moderno, mas ainda simplista, de Meinecke e zomba dele com as seguintes palavras ‘segundo isto, a conduta humana encontraria seu sentido específico no fato de ser *inexplicável*, e portanto, *incompreensível*’. Ele se manifesta com a mesma atitude irônica sobre o conceito da personalidade do irracionalismo romântico, ‘que a pessoa compartilha em absoluto com os animais.’ Mas esta engenhosa e certa polêmica contra o irracionalismo vulgar, desde então em voga, não destrói o miolo irracional do método da visão de mundo de Max Weber. (LUKÁCS. 1959, pp.497-498)

É certo que Max Weber tinha consciência das questões filosóficas que o conduziram da crítica ao irracionalismo das correntes históricas românticas, para, em sua última fase, fundamentar um método de sociologia compreensiva com base em princípios racionais, mas ele não visava superar filosoficamente os princípios da irracionalidade da realidade da corrente neokantiana, como Lukács defendia que se fizesse. Embora Weber faça uso da perspectiva neokantiana, dos limites críticos do método para as ciências humanas, isso não o conduziu ao método dialético como solução para estes dilemas, porque, diferente de Lukács, Weber não visava justificar uma *práxis*.

Os limites irracionais que se mostravam invariavelmente válidos, segundo Lukács, são os problemas dialéticos que reivindicam uma solução dialética. São

essas polêmicas que nos conduzem, a compreender o que seria o “ponto mais alto” a que chegou o pensamento de Max Weber.

Também neste ponto há que se assinalar a posição especial que ocupa Max Weber, sobretudo porque, sua luta contra o irracionalismo, o eleva a um grau ainda mais alto. Max Weber defende-se reiteradamente contra as censuras do relativismo, mas considerando seu método agnóstico-formalista como o único científico, posto que, a juízo seu, não é permitido introduzir na sociologia nada que não seja suscetível de provar-se de um modo exato. Segundo ele a sociologia só pode nos oferecer uma crítica técnica (...) junto a eventual consecução do fim perseguido. Todo o demais cai, segundo Max Weber, fora da ciência, é objeto, pois, da fé e portanto, algo irracional. (LUKÁCS. 1959, p.496)

Agora nos cabe verificar como Weber se posicionou diante desse “problema dialético”. Embora não tenha tomado a solução que Lukács considerava como solução mais elevada, Weber buscou uma solução análoga à dialética para abordar a dinâmica histórica de forma conceitual, e isso será apresentado no próximo capítulo. Como agora o problema central mostrou-se na sua forma mais elementar, temos, então, condições de verificar como Weber se posicionou diante deste problemadele. E como já se demonstrou que Weber soube identificar corretamente o problema, cabe agora investigar se ele de fato não o pode superar, ou melhor, *se ele admitia a possibilidade e pretendia superá-lo.*

Esse é agora o objetivo final, havendo identificado o “problema dialético” em Max Weber e também como este problema se manifestou em diferentes dicotomias e antinomias pré-figuradas no debate entre Windelband e Dilthey, o próximo capítulo irá, colocando em outras palavras, identificar como Weber apresentou uma resposta não-dialética para o que denominou Lukács, “problema dialético”. A principal chave para compreendermos a maneira como Weber buscou construir uma interpretação da dinâmica histórica, respeitando as questões filosóficas que foram apresentadas, está na concepção weberiana de *carisma*.

Capítulo 9: Considerações finais: o carisma e a dinâmica da história.

A noção weberiana de carisma se aplica ao que Lukács identificou no pensamento de Weber como um pensamento que “discorre pelo curso da ciência geral do espírito, da interpretação científico-espiritual, idealista, da história” (LUKÁCS. 1959, p.488). Mais do que isso, o carisma se contrapõe à racionalização de uma maneira que poderia ser dialética e que indica qual seria o sentido da afirmação de Lukács sobre “a necessidade de que o racionalismo capitalista brote do solo do irracionalismo, e até de que esse irracionalismo sirva, em rigor, de base a todo o movimento” (idem). Como será visto, essa necessidade possui uma fundamentação teórica bastante consistente.

Quando se aborda o tema do carisma na obra de Max Weber, quase sempre são apresentadas suas considerações sobre a dominação carismática segundo o seu texto, *Os três tipos puros de dominação legítima*⁹². Isto se deve ao fato de que esse texto, antes de ser publicado em *Economia e sociedade* foi publicado por Marianne Weber nos *Preussischen Jahrbüchen*, vol. CLXXXVII, em 1922 com subtítulo “um estudo sociológico”. Posteriormente foi incorporado à quarta edição de *Economia e sociedade*, organizada por Johannes Winkelmann ganhando ampla difusão. Mas nas edições posteriores foram também acrescentados outros textos que circundam a mesma temática do carisma, da dominação racional e do surgimento das cidades. Essas edições, publicadas posteriormente, apresentam uma elaboração muito mais

⁹² *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, traduzido por Gabriel Cohn na col. *Grandes cientistas Sociais* (Editora ática), também presente no primeiro volume de *Metodologia das ciências sociais* (Cortez) na tradução de Augustin Wernet.

completa do tema que Weber pretendia desenvolver. A noção de carisma nas publicações mais completas se mostra articulada com outros textos de Weber sobre a sociologia das religiões (como p.ex. o texto sobre a hierocracia). Entretanto, o texto que se tornou mais célebre, sobretudo na ciência política foi esse primeiro texto trazido ao público por Marianne Weber, mesmo não sendo essa a versão mais elaborada.

Devido a esse fato, o carisma é com muita frequência compreendido no pensamento de Weber de maneira superficial, reduzido a um mero elemento constitutivo da dominação política. Mas o carisma é muito mais do que isso.

Para ser fiel ao pensamento de Weber é preciso notar que a noção de carisma fundamenta a noção de “dominação carismática”, possuindo, portanto, um sentido mais amplo. Embora Weber se opusesse à concepção de que os tipos seriam abstrações, isso não quer dizer que o conceito de carisma não possua um sentido abstrato ou puramente teórico. De fato, como a noção de carisma se desdobra nos mais diversos tipos e é aplicada a toda sorte de contextos históricos, o conceito de carisma não poderia ser outra coisa senão um conceito puro. Mesmo assim, havendo um propósito na noção de carisma de se aplicar à realidade histórica, como um tipo, nesse intuito ela deixa de ser uma abstração e passa a expressar um compromisso com as condições reais (históricas) da dominação carismática, tal como encontramos sua aplicação no texto *Os três tipos puros de dominação legítima*.

É portanto no texto *Sociologia da dominação*, presente em *Economia e sociedade*, que encontramos a apresentação mais rica e mais sistemática do conceito weberiano de carisma. Esse texto está presente na edição brasileira (UNB) como o capítulo IX, último capítulo correspondendo à organização dos textos da 5ª edição

alemã. Porém, em algumas edições mais recentes, como a edição organizada por Wolfgang Mommsen, esse capítulo faz parte de um volume intitulado *Dominação* no qual o capítulo IX corresponde ao capítulo chamado *carisma* seguido do capítulo X, *A formação do carisma*. A ordem dos escritos de Weber dessa edição segue, evidentemente, a interpretação feita por Mommsen, que é certamente adequada ao presente enfoque.

Tanto no texto *Os três tipos puros de dominação legítima*, como nos capítulos mencionados, Weber esclarece qual seria a origem do termo carisma. No primeiro texto Weber explica que: “o conceito de ‘carisma’ (‘graça’) foi tomado da terminologia do cristianismo primitivo”⁹³ (WEBER. 1991 p.141). Isto é, embora nesse texto ele seja abordado com maior frequência dentro da discussão da dominação política, trata-se de um conceito ou de uma idéia com conotação religiosa.

Apesar desse sentido (de “carisma”) já se apresentar no primeiro texto como possuidor do sentido religioso de “graça”, ele só se mostra com toda a clareza nos textos publicados posteriormente. Neles Weber apresentou o carisma como fenômeno que, embora se manifeste em diversos domínios, se apresenta, na sua forma mais pura, no domínio da religião. Segundo Weber: “embora se expresse com frequência do modo mais puro na esfera religiosa, apesar disso, se repete este fato de modo idêntico em princípio com toda universalidade.” (WEBER. 2006, p.1210)⁹⁴. Enfim, mesmo tendo sua forma *mais pura* na religião e sendo com isso

⁹³*Der Begriff des »Charisma« (»Gnadengabe«) ist altchristlicher Terminologie entnommen.* (WEBER. 2006, p.214).

⁹⁴*Aber der prinzipiell gleiche Sachverhalt kehrt, obwohl auf religiösem Gebiet oft am reinsten ausgeprägt, sehr universell wieder.* (WEBER. 2006, p.1210) A tradução brasileira apresenta o trecho da seguinte forma “Mas situações em princípio idênticas repetem-se universalmente, ainda que, com frequência, de forma mais pura na área religiosa.” (WEBER. 2004, p.325) Optamos aqui

mais elementar para a apreensão teórica, seu campo de abrangência não se limita à esfera religiosa; o mesmo princípio que vigora na esfera religiosa pode ser identificado pelo olhar apurado do historiador ou do sociólogo em todas as esferas sociais, em todas as épocas históricas, isto é, com toda universalidade. Sua forma pura se encontra na esfera religiosa, e a universalidade do carisma depende de que o historiador saiba reconhecer os fenômenos “menos puros” do carismatismo fora da esfera religiosa.

Também não se pode ignorar essa afirmação de Weber, logo no início do texto, sobre o caráter “universal” do carisma. Sua universalidade soaria, certamente, como algo estranho, vindo de Weber que sempre buscou apresentar as particularidades do espírito capitalista em oposição à sua universalidade. Max Weber que em seu debate contra alguns historiadores mais parecia um ferrenho opositor ao idealismo, justamente por se opor à pretensão de tal universalidade, como agora se explica o fato de Weber estar se expressando nesses termos? Eis uma questão que colocaria em séria dificuldade quem compreende que Weber estava se contrapondo ao hegelianismo em geral, ou a qualquer influência do idealismo na história, como uma busca por elementos universais. Como foi apresentado, nunca foi este o caso. Weber de fato se opôs a quem interpretava Hegel como epígono, cuja leitura vulgar, implicava emanacionismo ou panlogismo, tal qual Windelband se opunha à pretensão de se elevar o “método dialético” a um método geral do pensamento e da história. E apesar de encontrarmos em Weber essa abordagem universal, é possível compreendermos como ele aborda o carisma na história, reconhecendo aspectos universais, sem cair, porém, em qualquer forma de

por fazer outra tradução, embora não sejam contraditórias, porque a ordem das frases altera sutilmente o sentido final.

panlogismo ou em um emanacionismo simplista. A questão é identificar como ele o fez.

Quem desconhece essas considerações sobre o carisma, bem como outras semelhantes considerações (intermediárias)⁹⁵ sobre a mística e a ascese, reunindo estes elementos da crítica de Weber aos historiadores numa crítica geral, certamente chegaria à conclusão de que Weber defendia um posicionamento teórico completamente avesso ao idealismo, e especialmente contrário a Hegel. O que é, aliás, uma conclusão bastante freqüente⁹⁶.

O que se buscou mostrar, conforme os capítulos precedentes, é que Weber não estava se contrapondo ao idealismo em geral, e nem pretendia, em sua crítica à herança hegeliana dos historiadores emanacionistas, se contrapor a trajetória idealista da crítica da razão rumo à história. Como foi visto, as opiniões de Weber contra o neohegelianismo expressavam de fato um prezar por uma leitura mais profunda do pensamento de Hegel, e defendia inclusive, que o novo debate das ciências humanas e históricas não podia dar “um passo atrás” em relação ao que nos foi legado por Kant e Hegel.

Salvos agora deste suposto “preconceito” com o pensamento de Hegel, poderemos então observar o interesse de Weber em identificar aspectos universais na história, nos atentando, agora, a como ele fez esse tipo de consideração sem retroceder em relação a Hegel. Ao invés de nos enfadarmos com a abrangência universal, ou até mesmo ignorarmos este viés presente de fato na noção weberiana

⁹⁵ *Zwischenbetrachtung*

⁹⁶ Existem, é claro, exceções, além de Lukács e Mommsen que identificaram o vínculo entre Weber e o idealismo, também Bendix e Ôelze posicionam Weber mais próximo a Hegel do que de Nietzsche.

de carisma, por uma obstinada insistência em determinado “perfil intelectual relativista”⁹⁷.

Tomando portanto o devido cuidado em identificar de que modo Weber se aproxima do hegelianismo e quais aspectos ele repreendia como pseudo-hegelianismo podemos, com base nestes textos sobre o carisma, identificar como Weber responderia ao problema proposto por Lukács: o problema da dialética.

9.1 O carisma e a racionalização como elementos revolucionários da história

Primeiro será preciso compreender o sentido mais amplo do carisma, seu sentido religioso. Contrapondo-se à racionalização, Weber apresenta, em seu arcabouço teórico, o carisma como elemento capaz de enfrentar a rigidez do espírito antigo e do moderno, o elemento que desestabiliza, mas que também dá movimento e vida à história. Trata-se do elemento que restaura antigas ilusões, que cria novas paixões, uma força histórica capaz de superar as formas de engessamento, seja da modernidade ou da tradição, e que promove mudanças e viradas segundo esse seu conteúdo capaz de inspirar os homens. O carisma não é simplesmente aquela simpática eloquência da personalidade, como define o senso comum, mas é justamente esse sentido teológico da graça, do “carismático” em sua potencialidade,

⁹⁷ Não é raro o emprego desse adjetivo para apresentar o método de Weber em “novas roupagens”, coisa totalmente inverídica e que chega até mesmo a colocar em xeque os objetivos finais do método compreensivo de Weber. Isso ocorre, muitas vezes, devido à confusão entre o perspectivismo alemão, comum a Weber e Simmel, e o relativismo culturalista. Esse tipo de interpretação oscila frequentemente entre a visão francófila relativista e a noção de “construtivismo” da sociologia norte-americana. Ambas são, evidentemente, anacronismos, expressam, na maioria das vezes, as predileções típicas das ciências sociais contemporâneas, as quais buscam em Weber uma autoridade para tratar de questões teóricas que *não* se fundamentam por si mesmas.

mais do que um atributo pessoal, um dom ou uma dádiva, que embora pressuponha um instrumento humano, expressa de fato uma graça sobrenatural.

Assim, poderíamos compreender que o “carisma” possui pelo menos duas acepções: a primeira designa o sentido mais freqüente, a qualidade pessoal capaz de entusiasmar as massas. Mas há também um segundo sentido que possui um caráter não-pessoal, como poder sobrenatural que se manifesta de modo diáfano. No cristianismo ocorre, por exemplo, na vinda do Espírito Santo que opera maravilhas e sinais. Como o sentido de carisma em Max Weber é quase sempre estudado como um conceito dentre seus tipos puros de dominação, vincula-se freqüentemente o conceito weberiano de carisma a seu primeiro sentido, o da liderança política cuja eloqüência é capaz de inflamar multidões. Entretanto, esse é apenas o uso mais fraco da noção de carisma que segue os princípios gerais das manifestações históricas religiosas, proféticas e heróicas.

A forma pura do carisma se encontra no campo, ou no domínio (*Gebiet*) da religião. Essa noção de pureza, considerando o cuidado que Weber tinha com relação ao sentido de seus conceitos, não expressava nenhum tipo de valoração ética ou teológica do sentido, mas sim a forma mais pura, no sentido do mais elementar, a expressão mais clara e evidente que permitirá ao pesquisador identificar por analogia outras manifestações históricas semelhantes. É a partir das formas puras que se observa, na realidade objetiva, sua variação nas diferentes esferas, no domínio da política, da ciência, da ética etc. Mas as diversas manifestações históricas do carisma raramente se apresentam na sua pureza. Então, o que faz do carisma um elemento de aplicabilidade universal é sua relação, seja na forma pura ou não, com as mudanças da vida social prática, sua capacidade de alterar o que é rotineiro, o que é reproduzido com rigidez nos fenômenos cotidianos. O sentido de

“universal”, se refere ao fato de que essa noção fundamenta as tipologias nos contextos históricos mais diversos, em diferentes épocas e lugares.

O carisma é apresentado *na modernidade* em oposição à dominação burocrático-racional:

Em oposição a toda espécie de organização oficial burocrática, a estrutura carismática não conhece qualquer procedimento ordenado para a nomeação ou transição; nenhuma ‘carreira’, nem ‘ascensão’, nem ‘soldo’, ou qualquer formação profissional do portador do carisma ou de seus ajudantes, tampouco instância controladora a qual se possa apelar. [...] e finalmente, não existem instituições na qualidade de ‘ofícios’ burocratas independentes das pessoas e do estado de seu carisma puramente pessoal. O carisma só conhece limitações internas e limites próprios. (WEBER. 2006, p.1210)

O carisma é contrário à organização política burocrática, pois se opõe, em sua essência a toda rigidez estabelecida, no caso da época moderna, à rigidez racional das instituições e órgãos burocráticos. Pensado no domínio político da modernidade, o carisma é avesso à burocracia, e na antiguidade, à dominação tradicional-patriarcal. No entanto, o alcance do carisma não se limita à política, e nem mesmo podemos considerá-lo como elemento histórico de natureza ou essência política, ainda que se apresente como um elemento constitutivo da dominação pessoal. O carisma interfere, da mesma maneira como ocorre na organização política, na ordem econômica. Ele se manifesta, especialmente na modernidade, como força contrária à racionalização, seja ela política ou econômica, estando elas, na verdade, freqüentemente associadas, assim como no direito.

O carisma, apesar de viver dentro deste mundo, não vive dele. Mas é preciso compreender isso de forma correta. [...] O carisma sempre rechaça como indigna – e ele é decisivo – toda ganância racional e planejada e, sobretudo, toda economia racional. Com isto, se contrapõe também a toda estrutura patriarcal que se baseia na ordem da ‘economia local’ [...]. Tem esse caráter porque, por sua essência; não se trata de nenhuma entidade ‘institucional’ e caso se apresente em seu tipo ‘puro’ mostra-se então como totalmente contrário [a ela]. (WEBER. 2006, pp.1211-2).⁹⁸

⁹⁸ [...] *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*

Weber exemplifica esse aspecto pelo caso de São Francisco de Assis, sua oposição à vida dedicada a coisas materiais, que ocorre à maneira dos votos de humildade franciscanos, representa uma oposição às práticas econômicas racionais. Weber reconhece também que em outros casos, como num grupo de corsários ou de guerreiros saqueadores, embora exista um objetivo final, uma busca por ouro, ainda assim, as organizações de comunidades piratas ou guerreiras, se mostram, na sua organização política, como “comunismo⁹⁹”, isto, é, na forma de partilha e de uso comum das riquezas que é contrária à racionalização das práticas econômicas. Assim, em cada caso à sua maneira, o carisma se opõe à ordem econômica patriarcal hierarquizada. Esses casos colocam em evidência como o exemplo religioso se mostra, tal qual Weber havia destacado de início, como forma mais pura e elementar. E é sobretudo pela forma pura que se pode notar a conclusão geral de que o carisma se opõe à institucionalização tanto política quanto econômica, nas diversas variações de casos.

É neste momento do texto que as conclusões parecem mais interessantes, pois Weber estaria então apresentando aspectos gerais da oposição entre o carisma e a organização institucional: “Por conseguinte, a situação da autoridade carismática é por sua própria essência especificamente *labil*.”¹⁰⁰ (WEBER. 2006, p.1213). Weber

Gegensatz auch gegen alle »patriarchale« Struktur, welche auf der geordneten Basis des »Haushalts« ruht. [...] Es kann dies, weil es, seinem Wesen nach, kein stetiges »institutionelles« Gebilde ist, sondern, wo es in seinem »reinen« Typus sich auswirkt, das gerade Gegenteil. (WEBER. 2006, pp.1211-2).

⁹⁹ Quando Weber emprega o termo comunismo ele explica que não se refere à tradição marxista, não possuindo o sentido de um governo cuja partilha dos bens seja organizada de forma racional que Weber prefere denominar por socialismo. O comunismo para Weber possui basicamente duas formas: a da vida monástica, e do saque nas comunidades guerreiras, só existe em comunidades pequenas, sendo Esparta um dos únicos casos de maior proporção e duração. Em linhas gerais, Weber emprega o conceito de comunismo no sentido mais próximo a Tönnies do que a Marx.

¹⁰⁰*Der Bestand der charismatischen Autorität ist ihrem Wesen entsprechend spezifisch labil* (WEBER. 2006, p.1213). Nesse trecho, assim como no trecho precedente, optou-se por traduzir *Wesen* por essência, como é usual, e não por “natureza”, como foi traduzido para o português na

define o carisma como elemento histórico cuja essência é instável, ou ainda, como elemento que desestabiliza a ordem política e econômica. Mais do que isso “se comporta revolucionariamente, invertendo todos os valores e rompendo com toda norma tradicional ou racional: ‘está escrito, eu porém vos digo’.” (WEBER. 2006, p.1214).

Esse sentido de “revolucionário” que Weber dá ao carisma talvez não tenha ficado claro. Cabe recapitular que (1) Weber indica que a forma pura do carisma possui um sentido oriundo da noção de graça do *crístianismo*. (2) Nesse trecho Weber indica como seu comportamento revolucionário implica a inversão de valores e, por conseguinte, na ruptura com a tradição vigente. (3) Em seguida Weber faz alusão à afirmação “está escrito, eu porém vos digo”, sem fazer qualquer referência, considerando que o leitor lendo-a identificará as palavras de Cristo no sermão da montanha.

O exemplo, apresentado com muita sutileza, destaca justamente um papel revolucionário na história que parte do domínio religioso, essa frase com que Cristo se contrapõe à lei dos escribas e fariseus e, com isso, contra as autoridades judaicas (política e religiosa), resume muito do que foi tentado explicar, inclusive o que Weber fez questão de afirmar “O carisma, apesar de viver dentro deste mundo, não vive dele. Mas é preciso compreender isso de forma correta.” (WEBER. 2006, p.1210). Esse tipo afirmação se aplica justamente na diferença entre o que é secular, isto é, mundano (*weltlich*) e o que é supra-mundano (*außenweltlich*), sobrenatural, extraordinário, e, ainda, o que se manifesta na história de modo revolucionário,

edição da UNB. Ambas as traduções são válidas, mas como Weber chama o carisma de “conceito”, logo se entende que seu conteúdo expresse uma essência e não uma natureza, pois o carisma não é uma “coisa natural” mas um conceito que possui uma essência humana (espiritual). *Labil* também poderia perfeitamente ser traduzido por “instável”, mas a possibilidade de utilizar um termo praticamente idêntico ao original é preferível.

extraordinário, mas, dentro do mundo (*innenweltlich*), na medida que inverte os valores históricos, do mesmo modo que a noção de espírito hegeliana produz um mundo supra-sensível invertido.

Mas, na verdade, isso não nos permitiria concluir que Weber tenha feito uma opção *completamente* idealista na sua interpretação da história, como se ignorasse o que Lukács denominou “salto qualitativo de alcance histórico universal” que existe entre Hegel e Marx.¹⁰¹

Weber não pretendia reduzir as transformações históricas ao carisma, mas visava utilizar essa noção para apresentar o movimento real da história como um conflito de valores, de poderes opostos. Quando Weber se contrapõe às interpretações que apresentam a história dentro de um desenvolvimento linear, e com isso se contrapõe a uma interpretação da história que permite a teleologia, isso não implica defender uma crítica geral ao desenvolvimento dialético da história, mas apenas a sua simplificação esquemática na forma de determinismo. *O carisma é justamente o elemento histórico que se opõe a qualquer tipo de determinismo.* Ele serve para Weber demonstrar o erro de se reduzir a história ao desenvolvimento simples e progressivo do espírito. No lugar do fluir sem impedimentos de uma “racionalização” iluminista, ou da quebra do feitiço (*Entzauberung*), do “desencantamento”, Weber apresenta a dinâmica histórica com base no conflito da racionalização com as manifestações carismáticas e as sobrevividas do carismatismo.

¹⁰¹ Não podemos esquecer da crítica de Weber à Roscher: “Roscher nunca se esforçou de forma profunda em analisar a maneira como a dialética hegeliana se apresenta no *Capital* de Marx. A notável pobreza de suas polêmicas contra Marx em *História da Economia* p.1221 e 1222 (uma única página!) Mostra que nessa época (1874) ele havia se esquecido completamente do conteúdo das obras de Hegel.” (WEBER. 1975, p.220). Seria um erro achar que Weber não aplicou tal reflexão crítica ao seu próprio pensamento.

Max Weber, embora apresente o carisma como elemento revolucionário da história, não diz que ele é o único elemento revolucionário. Na verdade Weber tem em vista uma apresentação esquemática geral que fundamenta toda sua tipologia. Se por um lado a burocratização representa para Weber uma revolução enquanto transformação técnica do mundo, o carisma se apresenta por outros meios e atua de modo diferente:

Como já vimos, a mesma racionalização burocrática pode ser e há sido com freqüência um poder revolucionário de primeira linha contra a tradição. Mas, trata-se de uma revolução através meios técnicos, ela ocorre em princípio – como se faz com cada revolução do estado econômico – ‘de fora’, transforma primeiro as coisas e as organizações e depois, os homens. A transformação desses últimos se efetua no sentido da substituição de suas condições de adaptação e eventualmente no sentido da elevação de suas possibilidades de adaptação ao supra-mundano [*Außenwelt*] pelo estabelecimento de meios e fins racionais. O carisma, por outro lado, se origina na convicção da revelação e na crença do heroísmo, como convicção emocional na efetividade e no valor que uma manifestação de tipo religioso, ético, artístico, científico, político ou de outra espécie de heroísmo – tanto guerreiro como ascético – possui, seja a justa sabedoria dos dons mágicos ou qualquer outra classe. Esta crença revoluciona os homens ‘desde dentro’ e intenta conformar [*zu gestalten*] as coisas e as organizações, de acordo com seu querer¹⁰² revolucionário.¹⁰³ (WEBER. 2006, p.1216).

Se a princípio Weber identifica no aprisionamento técnico do mundo, no domínio pelo cálculo racional, um processo que se mostra predominante no curso da sociedade ocidental moderna, essa noção não implica reduzir as mudanças históricas como uma *determinação* dos meios técnicos, uma transformação material

¹⁰² "Revolutionären Wollen" não possui paralelo com "Der Wille zur Macht" nietzscheano, por isso se utilizou "querer" no infinitivo para traduzir *Wollen*, em oposição à *Wille* que seria vontade. Não haveria correspondência pelo simples fato de que o carisma realiza seu querer, freqüentemente, no domínio religioso, como negação do mundo, coisa completamente oposta a "vontade de poder".

¹⁰³ *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 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 Wollen zu gestalten.*(WEBER. 2006, 1217).

que se origina no domínio econômico e penetra nos valores humanos. Junto a essa concepção histórica que se apresenta “desde fora”, isto é, como determinação materialista e não idealista, Weber dá um estatuto de igualdade ao carisma frente aos demais fatores determinantes da história, sendo que dele parte uma transformação “de dentro”, no domínio do mundo espiritual, como “uma manifestação de tipo religioso, ético, artístico, científico, político”, mas que se expressa em função de um querer *objetivo* dos homens com singular força.

A oposição deve-se compreender com precisão. Apesar de toda a considerável diversidade de esferas nas quais se movem as idéias, religiosas, artísticas, éticas, científicas e todas as demais, especialmente as ‘idéias’ de organização política ou social, se originaram, do ponto de vista psicológico, de um modo essencialmente idêntico. Trata-se de uma ‘valoração’ subjetiva ‘a serviço da época’, que para alguns recomenda o ‘entendimento’ para outros a ‘intuição’¹⁰⁴ (ou qualquer outra oposição que prefira).¹⁰⁵ (WEBER. 2006. p.1217).

De fato, essa oposição entre o carisma e a racionalização técnica deve ser aplicada aos domínios, que nesse parágrafo específico Weber denomina “esferas”, (“religiosas, artísticas, éticas, científicas e todas as demais”), como domínios dos valores sociais em que essas idéias movem os seus dominados, reintegrando o aspecto idealista ao que poderia soar, enquanto “racionalização”, como uma concepção materialista, no sentido marxista de que “transforma primeiro as coisas e as organizações e depois, os homens” (op.cit.). Mesmo que possua, por assim dizer, um sentido mais “idealista”, esse sentido só pode ser interpretado corretamente se contraposto à transformação técnica, que é marcadamente materialista, mas que de modo algum implicaria dizer que Weber atribuía uma determinação histórica às vontades individuais como força psíquica.

¹⁰⁴ O termo em alemão é “*Intuition*”, mas na tradução brasileira traduziu-se por “imaginação”.

¹⁰⁵ *Bei aller abgrundtiefen Verschiedenheit der Sphären, in denen sie sich bewegen, sind religiöse, künstlerische, ethische, wissenschaftliche und alle anderen, insbesondere auch politisch oder sozial organisatorischen »Ideen«, psychologisch angesehen, auf wesentlich gleiche Art entstanden. Es ist ein »der Zeit dienendes«, subjektives »Werten«, welches die einen dem »Verstande«, die anderen der »Intuition« (oder wie immer man sonst scheidet).*(idem).

Weber apresenta nesse parágrafo, entre parênteses uma forma resumida da resposta que buscamos. O que a princípio foi apresentado como *Gebeit* é tratado conceitualmente agora pela noção de esfera de valor (“*Wert*”-*Sphäre*), termo que aparece em outros textos de *Economia e sociedade* sobretudo ao tratar da dominação burocrática, legal e tradicional. Existe nesse parágrafo um adendo que não se encontra na tradução brasileira e que algumas edições o trazem entre parênteses e outras o apresentam como nota de rodapé. Neste trecho Weber explica que emprega a noção de esfera de valor (“*Wert*”-*Sphäre*) para se referir justamente à “captação” ou a “algo a ser capturado” (*Ergriffenwerden*) conceitualmente pelo pesquisador, mas de tal modo que o sentido exigido pela obra (“*von Forderungen des ‘Werkes’ bedeuten*”), o significado final de sua interpretação teórica, não corresponde de fato à intuição, à fantasia ou ao sentido subjetivo individual do líder carismático, e sim a seu sentido teórico; sentido que visa, não o fenômeno psíquico do líder, mas a sua realização histórica, como dominação real, exercida na prática sobre os dominados. Não cabe ao pesquisador buscar no líder carismático os valores psíquicos que regem seu domínio, mas sim nos dominados que se identificam, seja de forma correta ou como desvio, com os propósitos originais do líder. Enfim, a efetividade da dominação não depende das condições psíquicas do dominador mas da sua realização prática como forma de discipulado. Essa é exatamente a diferença fundamental entre o tipo de Dilthey e o tipo de Weber, abordada no capítulo seis.

Com isso, Weber introduz o tema da objetivação do carisma que vai ser aprofundado nos próximos parágrafos, reunidos no próximo tópico.

9.2 O caráter revolucionário da dominação carismática e sua brevidade: formação e objetivação do carisma.

Embora Weber tenha apresentado o carisma ao lado da racionalização compondo duas forças revolucionárias opostas em sua essência, só no carisma se encontra o elemento criador que permite atribuir a ele um estatuto superior à racionalização, sendo ele a força revolucionária mais autêntica, no sentido em que intervém e altera o rumo da história. Sua objetivação, como foi dito, é de fato o que determina a interpretação histórica, não é a origem psíquica mas o domínio historicamente efetivado:

Em geral – e isso deve ser declarado de modo taxativo para que se compreenda a noção de ‘racionalismo – a diferença não radica em pessoas ou nas ‘vivências’ psíquicas do criador das idéias ou ‘obras’, mas na forma em que são interiormente ‘apropriadas’ ou ‘vivas’ pelos dominados ou seguidores. Vimos antes que a racionalização se efetua, de tal sorte que a grande massa dos acólitos se apropria exclusivamente das resultantes externas, técnicas, práticas, para seu próprio interesse ou se adapta a elas (do mesmo modo que nós ‘aprendemos’ a tabuada e muitos juristas a técnica do direito), de tal maneira que o conteúdo em ‘idéias’ de seu criador se torna para ele algo irrelevante. Isto implica afirmar que a racionalização e a ‘organização’ racional introduzem uma revolução ‘de fora’ ao passo que o carisma, quando exerce suas funções específicas, manifesta seu poder revolucionário de dentro, por uma ‘metanóia’ (μετάνοια) central no caráter dos dominados. [...] Neste sentido puramente empírico e desprovido de toda valoração constitui-se, precisamente, como o poder revolucionário especificamente ‘criador’ da história. (WEBER. 2006. pp.1217-18)

A oposição que Weber apresenta entre a racionalização e a revolução carismática é novamente colocada em oposição nos termos “de fora” e de dentro, como “metanóia”. Há, por um lado, uma revolução “de fora” que parte de um domínio técnico e que se sobrepõe à vida cotidiana, a qual se adapta às mudanças até que se tornam imperceptíveis nela. Há também, por outro lado, o carisma que se manifesta como “poder revolucionário criador”, no sentido de uma metanóia.

Metanóia (μετάνοια) apresenta o mesmo prefixo de metamórphosis (μεταμόρφωσις), indicando mudança, transição, mas, se por um lado a

metamórphosis se aplica à forma, a metanóia se aplica ao íntimo, ao interior. Esse termo, em teologia, se traduz freqüentemente por “conversão”, mas no sentido do judaísmo antigo de “se converter dos maus caminhos”, isto é, conversão no sentido não só de arrependimento, mas de mudar de direção. Sentido esse que embora se aplique ao íntimo, na medida em que muda o íntimo de uma “grande massa de acólitos”, passa a implicar de fato uma mudança dentro das esferas de valores e logo do sentido dos acontecimentos históricos. Essa perspectiva autorizou Weber a colocar o carisma, não só como uma das forças revolucionárias da história, mais do que isso, a atribuir ao carisma um estatuto de elemento revolucionário “criador”, sendo, em oposição ao enrijecimento da racionalização, o elemento capaz de mudar de modo radical a história, como uma conversão no rumo histórico.

Mas será que este esquema conceitual de fato se aplica a toda perspectiva histórica de Weber, sobre a ética econômica, sobre a burocracia, sobre a política? Weber não pôde aplicá-lo de modo tão esquemático à *Ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo* pois não havia ainda elaborado essa tipologia, esse sistema que fundamentaria a aplicação dos tipos. Mas, em linhas gerais, esse esquema teórico mostra-se perfeitamente compatível com a *Ética protestante* e, mais do que isso, é possível, por estas definições, adaptar a ética protestante dentro de um esquema geral da *Ética econômica das religiões mundiais*, projeto de Weber que possuía tal ousadia universal. Isto Weber deixa indicado na seguinte passagem:

A compreensão da natureza dúbia do que se pode chamar de ‘espírito capitalista’, assim como a compreensão da peculiaridade específica do capitalismo burocrático moderno de ‘caráter profissional’, dependem justamente de que se aprenda a separar conceitualmente esses dois elementos estruturais que se entrelaçam em toda parte, mas que são diferentes entre si em sua essência última. (WEBER. 2006, pp.1219-20)

Essa interpretação de Weber está intimamente próxima do final da *Ética protestante*, quando o manto sacerdotal se converte em uma carapaça de ferro. De modo semelhante, esta análise coincide também com as considerações sobre Bismarck em *Parlamentarismo e governo*, quanto ao limite do carisma em se propagar ou em transferir sua autoridade na alternância política.

Max Weber enfatiza nessa última passagem citada que é preciso separar *conceitualmente* estes elementos, o carisma e a racionalização, sendo que eles nem sempre se manifestam na sua forma pura, e que só percebemos que são elementos estruturais opostos na medida em que os compreendemos em sua pureza conceitual. Com isso se explica porque Weber não entra em contradição com sua metodologia dos tipos, mesmo abordando aspectos gerais da história. São os conceitos que possuem “essências contraditórias”, mas tal essência não é atribuída de modo determinista aos fenômenos históricos particulares, embora seja constituinte dos conceitos na sua forma pura. O olhar do pesquisador deve reconhecer que esses conceitos, que se opõem com clareza na sua forma pura, se encontram indissociáveis na realidade histórica. Por isso o tipo puro possui a importância de uma “idéia reguladora” e difere do tipo ideal, como Mommsen buscou definir à sua maneira. Conforme as palavras de Weber: “cada desvio desta forma turva a pureza da estrutura carismática e conduz a outras formas estruturais”. (WEBER. 2006, p.1220).¹⁰⁶ Sua pureza é seu aspecto conceitual puro, é o tipo *puro*, e sua forma “turva” é sua forma histórica, que é apreendida idealmente através dos tipos, os quais se aplicam a realidade histórica apenas idealmente, como tipos ideais.

¹⁰⁶ *Jede Abweichung davon trübt die Reinheit der charismatischen Struktur und führt in die Bahnen anderer Strukturformen.* (WEBER. 2006, pp.1223-24). É interessante notar nessa passagem qual o sentido específico de pureza (*Reinheit*) que caracteriza o tipo como “puro”.

Se a comunidade de comensais de um príncipe guerreiro tem caráter “patrimonial” ou “carismático”, é algo que exteriormente não se pode ver com nitidez – isto depende do “espírito” que anima a comunidade, ou em outros termos, do fundamento em que se apóia a posição do senhor. [...] Assim que a dominação carismática perde seu caráter emocional de fé, que a distingue da vida cotidiana vinculada à tradição, [perde] também sua base puramente pessoal – a aliança com a tradição –, apesar de não ser a única possibilidade, constitui, pelo menos em períodos com pouca racionalização no domínio técnico da vida, o passo natural e quase sempre inevitável. Nesse passo perece e tem-se perdida definitivamente a essência do carisma, o que é realmente o caso se tratando do seu caráter eminentemente revolucionário, pois agora, – esse é o traço típico fundamental do desenvolvimento que se repete – apoderam-se dele os interesses de todos os detentores de posições de poder econômico e social na *legitimação* de sua propriedade, pela referência a uma autoridade de fonte carismática e portanto sagrada.¹⁰⁷ (WEBER. 2006, pp.1223-24).

Porque Weber estava formulando aspectos gerais da história, sua aplicabilidade pôde se dirigir a toda sorte de contextos históricos, e ele de fato aplica este esquema conceitual ao budismo, ao hinduísmo, ao confucionismo, ao judaísmo, às sociedades guerreiras medievais, à Esparta, aos vikings, aos franciscanos, ao protestantismo, ao direito romano etc. Em todas elas é possível encontrar o “traço típico fundamental”, mas só se pode identificá-lo de modo adequado em função da tipologia que contrapõe o carisma à dominação racional ou à dominação tradicional. Quando se observa os casos históricos isolados essas oposições se mostram, na maioria das vezes, com rara nitidez, sendo que no movimento histórico, no dinamismo dos fenômenos sociais, há nitidez somente em dados momentos em que há uma manifestação clara da fonte carismática dessa

¹⁰⁷*Ob die Tischgemeinschaft eines Kriegsfürsten mit seinem Gefolge »patrimonialen« oder »charismatischen« Charakter hat, kann man ihr äußerlich nicht ansehen, - es hängt von dem »Geist« ab, der die Gemeinschaft beseelt, und das heißt: von dem Grunde, auf den sich die Stellung des Herrn stützt [...] Sobald die charismatische Herrschaft den sie vor der Traditionsgebundenheit des Alltags auszeichnenden akut emotionalen Glaubenscharakter und die rein persönliche Unterlage einbüßt, ist das Bündnis mit der Tradition zwar nicht das einzige Mögliche, 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.* (WEBER. 2006, pp.1223-24)

dinâmica. De modo geral, a fluidez dessas formas faz com que o que era a princípio uma manifestação carismática contrária ao *status quo* rapidamente seja incorporada e absorvida pelas formas vigentes de organização social.

Sendo assim, as manifestações do carisma que mais se aproximam de sua forma pura fornecem ao pesquisador os elementos fundamentais para elaborar sua interpretação. Mas por outro lado, sua forma pura é rara e só se manifesta na história de modo transitório. Pois o carisma não resiste às forças opostas, desfaz-se diante da rotinização que se acostuma com o que outrora era extraordinário, desfaz-se também frente aos interesses materiais que se sobrepõem à vida regida por valores superiores, divinos, éticos etc.

Todo o carisma encontra-se, entretanto, neste caminho que conduz de uma vida emocional entusiasmada, alheada da economia, rumo a uma morte lenta por asfixia sob o pesar dos desejos materiais, a cada hora que passa em sua existência externa [*Dasein*], cada vez mais e mais conforme o correr das horas. (WEBER. 2006, p.1222)

O carisma é efêmero, ele se dissipa nesse movimento lento e progressivo de tal sorte que nem sempre se pode notar quando já desvaneceu por completo ou quando perdeu sua característica constitutiva. Sua forma de exceção na política é passageira e sua luta contra as buscas materiais é vã. Assim, da mesma maneira com que a vida cotidiana vai incorporando sua presença e fazendo com que aquilo que era novo se torne corriqueiro, também é quase imperceptível o momento em que o carisma está já desprovido de sua força criadora. O carisma desaparece logo que seu conteúdo inovador se torna corriqueiro e logo que seu domínio se institui adaptando-se às formas políticas e econômicas. É assim que surgem seitas religiosas, partidos, movimentos artísticos, e éticos.

A dominação carismática “pura” é lábil num sentido bastante específico, e *todas* as suas alterações têm, no seu fundamento último, a mesma fonte. É geralmente o desejo do próprio senhor e sempre de seus discípulos, sobretudo dos dominados carismaticamente: que o carisma e a bem-aventurança carismática se convertam em

uma possessão cotidiana e duradoura, gratuita e transitória entre pessoas e de época em época. Com isto, entretanto, resulta que o caráter interno da estrutura se transforme inexoravelmente. Do séquito carismático do herói guerreiro poderá surgir uma cidade-estado; bem como uma comunidade carismática de um profeta, artista, filósofo; ou de um inovador ético ou científico, uma igreja, seita, academia, escola; bem como de um grupo carismaticamente dirigido, que persegue ideais culturais [*Kulturidee*] pode se originar um partido ou apenas um aparato de jornais ou revistas.¹⁰⁸ (WEBER. 2006, pp.1222-23).

A objetivação do carisma, parece estar já limitada pela sua própria essência.

É nesse sentido que Weber afirmou de início, como foi visto anteriormente, que “o carisma só conhece limitações internas e limites próprios” (WEBER. 2006, p.1210), há nele a possibilidade de transformar qualquer convenção historicamente consagrada, o que poderá então limitar seu poder? Seu próprio limite interno. O carisma tende a se objetivar, pois este é, via de regra, o desejo dos dominados carismaticamente. O carisma sempre vem acompanhado do ímpeto de perpetuar sua feliz ventura, mas ao tentar se perpetuar, o carisma acaba de maneira prodigiosa pondo um fim em sua existência. Surgindo do carisma seitas, comunidades, escolas artísticas, surgem também novas instituições que aniquilam a vitalidade criadora do carisma e voltam-se, como novas formas de engessamento, contra o próprio caráter transgressor que é a essência inovadora do carisma.

Nesse mesmo sentido, Weber afirma que o carisma não pode ser transferido.

As tentativas de transição do poder carismático, caso ocorram, já descaracterizaram sua forma de exceção na história, não são mais carisma. Se um líder religioso

¹⁰⁸Die »reine« charismatische Herrschaft ist also in einem ganz spezifischen Sinne labil, und alle ihre Alterationen haben im letzten Grunde eine und dieselbe Quelle. Normalerweise der Wunsch des Herrn selbst, stets der seiner Jünger und am meisten die Sehnsucht der charismatisch beherrschten Anhänger geht überall dahin: das Charisma und die charismatische Beglückung der Beherrschten aus einer einmaligen, äußerlichvergänglichen freien Gnadengabe außerordentlicher Zeiten und Personen in ein Dauerbesitztum des Alltags zu verwandeln. Damit wandelt sich aber unerbittlich der innere Charakter der Struktur. Einerlei ob aus der charismatischen Gefolgschaft eines Kriegshelden ein Staat, aus der charismatischen Gemeinde eines Propheten, Künstlers, Philosophen, ethischen oder wissenschaftlichen Neuerers eine Kirche, Sekte, Akademie, Schule, aus einer charismatisch geleiteten, eine Kulturidee verfolgenden Gefolgschaft eine Partei oder auch nur ein Apparat von Zeitungen und Zeitschriften wird (WEBER. 2006, pp.1222-23).

transfere seus atributos a novos líderes em outras gerações, como o lama, já não é mais o carisma na sua forma pura, pois já está em vigor uma seita instituída. Se os colegiados buscam eleger uma nova liderança carismática já existe então uma organização política, não há mais o poder transformador de romper com as instituições formais pois já estamos diante de novas instituições formais. Este é o limite interno do carisma, a ilusão de que ele pode se perpetuar.

[O carisma], ao invés de atuar, segundo seu sentido genuíno, de forma revolucionária contra tudo que é tradicional ou que se fundamenta na aquisição “legítima” de direitos, como acontece *in statu nascendi*, atua exatamente no sentido contrário, como fundamento de “direitos adquiridos”. E é justamente nessa função estranha à sua essência [*wesenfremden*] que ele toma sua parte no cotidiano. Isto porque a necessidade a qual vai de encontro é em toda parte universal. Havendo para todos os casos um fundamento geral.¹⁰⁹ (WEBER. 2006, p.1224)

É assim que o carisma se objetiva, negando sua essência.

A objetivação do carisma, é, aparentemente, o que permite sua permanência:

“Uma vez que a capacidade carismática se tornou uma qualidade objetiva [*sachlichen Qualität*]¹¹⁰, [...] poderá ser transmitida por meios” (cf. Weber. 2006, p.1246).¹¹¹ Mas nesse momento ele transforma-se de uma graça em uma “coisa”, se objetiva, “abrindo o caminho para transformar-se de uma graça, cuja posse é mister provar mas não há como compartilhar, em algo que se torna a princípio adquirível.” (idem). Por isso o carisma é essencialmente transitório, por uma causa geral: sua tendência a se objetivar. É esse sentido que parece indicar o que Lukács havia notado, recapitulando, como Weber “discorre pelo curso da ciência geral do espírito, da interpretação científico-espiritual, idealista, da história” (LUKÁCS.

¹⁰⁹ *Statt also, seinem genuinen Sinn gemäß, allem Traditionellen oder auf »legitemem« Rechtserwerb Ruhenden gegenüber revolutionär zu wirken, wie im statu nascendi, 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.* (WEBER. 2006, p.1224).

¹¹⁰ Literalmente: “na qualidade de coisa”.

¹¹¹ *Ist einmal die charismatische Befähigung zu einer sachlichen Qualität geworden, die durch irgendwelche, zunächst rein magische, Mittel übertragen werden kann.* (WEBER. 2006, p.1224).

1959, p.488) e como seu pensamento ao expressar a objetivação de valores segue o procedimento geral da interpretação das ciências do espírito como objetivação. Logo em seguida, Lukács afirma que essa interpretação de Weber faz surgir “a necessidade de que o racionalismo capitalista brote do solo do irracionalismo, e até de que esse irracionalismo sirva, em rigor de base a todo o movimento” (LUKÁCS. 1959, p.488). Isso porém não é algo que podemos admitir como imediatamente verdadeiro.

Existe uma polêmica fundamental entre o pensamento de Lukács e Weber que leva Lukács a chamar de “solo irracional”, algo que para Weber, embora esteja no domínio dos valores, não se constitui, por esse fato, como algo irracional. Não é por que Weber define o carisma como poder revolucionário contrário à racionalização que devemos entender que ele é essencialmente irracional, seu caráter irracional é também momentâneo na história. Na verdade, essa crítica de Lukács de que o irracionalismo serviria de base para todo o movimento histórico foi já apresentada por Lujo Brentano e respondida por Weber na segunda edição d’*A ética protestante e o espírito do capitalismo*. O que é racional de um ponto de vista histórico, para Weber não serve como critério universal de racionalidade. Weber, em resposta a Brentano, afirmou que aquilo que ele chama de racional é uma aparente univocidade, não é de fato unívoco. E mais, se há uma força capaz de aniquilar o carisma, não é a racionalização, não é a autoridade da razão, e sim o próprio limite interno do carisma.

Dessa maneira 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.¹¹² (WEBER. 2006, p.1043)

¹¹²*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.*

Sua luta, na modernidade, parece ser contra a racionalização, no sentido que Lukács pôde identificar e impor restrições. Mas do ponto de vista universal, quando consideramos os fenômenos do carisma em geral, a causa comum a todos os casos mostra-se no disciplinamento, no domínio, seja ele técnico ou físico. Antes de ser a racionalização, é a tendência ao estabelecimento normativo, seja como rotina, como burocracia, como tradição, direitos adquiridos ou como domínio técnico. O conflito entre o carisma e a racionalização trata, na verdade, do conflito entre a ordenação das relações sociais e sua transgressão. O carisma é, em linhas gerais, aquilo que se contrapõe ao mundo humano e seu verdadeiro antagonista é sua própria incapacidade de se emancipar desse mundo humano e de suas necessidades gerais.

*Das Wort sie sollen lassen stahn
Und kein'n Dank dazu haben;
Er ist bei uns wohl auf dem Plan
Mit seinem Geist und Gaben.
Nehmen sie den Leib,
Gut, Ehr', Kind und Weib:
Lass fahren dahin,
Sie haben's kein'n Gewinn,
Das Reich muss uns doch bleiben.¹¹³*

(LUTERO, M. *Ein' feste Burg ist unser Gott*, 1529)

(WEBER, 2006, p.1043). 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 seqüência do texto sobre o carisma 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 de comum, que permitiu esta conclusão.

¹¹³ A palavra prevalecerá / até se nenhuma graça tiver / Ele é por nós e por bem intervirá / com seu espírito e com os dons o fará. / Podem vosso corpo levar, / bens, honra, filhos e mulher: / deixai tudo mais se ir, / não tendes nada mais a possuir, / Seu reino conosco permanecerá.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of freedom*. New York: Cambridge, 1998.
- COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*. Pánuco: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- _____. *História de la Filosofía*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956
- _____. *Selected Works Volume I. Introduction to the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- _____. *Pattern and Meaning in History - Thoughts on History and Society*. Ed. e Introd. H. P. Rickman. New York: Harper & Row, 1962.
- _____. *Psicología y teoría del conocimiento*. Pánuco: Fondo de Cultura Económica, 1945.
- _____. *Teoría de la Concepción del Mundo*. Pánuco: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- FICHTE, J. G. *Los Caracteres de la Edad Contemporánea*. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- FLEISCHMANN, E. Weber e Nietzsche In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia para ler os Clássicos*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.
- GADAMER, Hans-Georg. *La Dialectica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1981.
- FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. 1ª edição. São Paulo: Forense, 1970.
- FLEISCHMANN, E. Weber e Nietzsche In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia para ler os Clássicos*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.
- HABERMAS, Jürgen. Max Weber's theory of rationalization. In: *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1983. pp.143-271.
- HEGEL, G. W. F. *Diferencia entre los sistemas da filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 1990.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007 (b).

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

HODGES, H. A. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. In: Col. International Library of Sociology and Social Reconstruction. London: Routledge & Kegan, 1952.

JASPERS, K. *On Max Weber*. New York: Paragon House, 1989.

KANT, I. *A crítica da razão pura e outros textos filosóficos* In: Os Pensadores. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *A crítica da razão pura*. 6ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *A Religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

_____. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura (resposta a Eberhard)*. São Paulo, Hemus, 1975.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 2003b.

_____. *Textos pré-críticos*. Porto: Rés-Editora, 1983.

LUKÁCS, G. *El asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. 2ª edição. Barcelona: Grijalbo, 1959.

_____. *História e consciência de Classe. Estudos sobre a dialética marxista*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Georg Lukács Selected Correspondence 1902-1920*. MARCUS, Judith e TAR, Zoltán (org.). New York: Columbia University press, 1989.

_____. *The Young Hegel. Studies in the relations between dialectics and economics*. 1ª edição. Cambridge: MIT Press, 1976.

MARCUSE, Hebert. *Razão e Revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MOMMSEN, Wolfgang. *The Political and Social Theory of Max Weber: collected essays*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

_____. 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.

OAKES, Guy. *Weber and Rickert*. 1ª edição. Massachussets: MIT Press, 1988.

ÖELZE, Berthold. Weber e Nietzsche. In: SOUSA, Jessé (org.) *a atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000. pp.261-277.

RAYNAUD, Philippe. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 1996.

ROCKMORE, Tom. *Irrationalism: Lukács and the marxist view of reason*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

RUNCIMAN, W. G. *Critica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1976

SCHLEIERMACHER, F. *Monologos*. Madrid: Aguilar, 1955.

_____, *Sobre a religião*. São Paulo: Novo século, 2000.

SCHLUCHTER, W. *Rise of western racionalismo. Max Weber's developmental history*. Berkeley: University of California press, 1981.

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. Península, 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.

TRAGTENBERG, Mauricio. O pensamento de Max Weber. *Revista de História*. São Paulo: separata do nº 65, 1966. p. 169-191.

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.

_____. Anticritical last word on *the spirit of capitalism*. In: *American Journal of Sociology*. Vol. 85 n. 4, pp.1105-1131. 1978.

_____. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. *Critique of Stammer*. Guy Oakes (trad. e Org.). New York: The Free Press, 1977.

_____. *Economia e Sociedade*. Volumes I. Brasília: Editora UNB, 2000.

_____. *Economia e Sociedade*. Volumes II. Brasília: Editora UNB, 2004.

_____. *Economia y Sociedad*. Volumes I-III. Pánuco: Editora Fondo de Cultura Económica, 1944.

_____. *La Ética Protestante y El ‘Espiritu’ del Capitalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

_____. *Max Weber: Gesammelte Werke*. Digitale Bibliothek Band 58. Berlin: Directmedia, 2001.

_____. *Methodologische Schriften*. Frankfurt: S. Fischer, 1968.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 1 e 2. São Paulo: Cortez, 2001b.

_____. *Roscher and Knies: The logical Problems of Historical Economics*. Guy Oakes (trad. e Org.). New York: The Free Press, 1975.

_____. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn: Voltmedia, 2006.

WINDELBAND, W. *A History of Philosophy*. London: The Macmillian co., 1901.

_____. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1935.

_____. *Über Willensfreiheit*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1905.

_____. *Preludios Filosóficos. Figuras y Problemas de la Filosofía y su Historia*. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949.