

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

CARLOS AUGUSTO SILVA FABRIS

**A MORAL DO NOSSO TEMPO:
OS DIAGNÓSTICOS DE ÉPOCA MORAIS DE MAX WEBER E ÉMILE
DURKHEIM**

PORTO ALEGRE

2021

CARLOS AUGUSTO SILVA FABRIS

**A MORAL DO NOSSO TEMPO: OS DIAGNÓSTICOS DE ÉPOCA MORAIS
DE MAX WEBER E ÉMILE DURKHEIM**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Raquel Andrade Weiss

PORTO ALEGRE

2021

CIP - Catalogação na Publicação

Fabris, Carlos

A Moral do nosso Tempo: os diagnósticos de época
morais de Max Weber e Émile Durkheim / Carlos Fabris.

-- 2021.

217 f.

Orientadora: Raquel Weiss.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. Max Weber. 2. Émile Durkheim. 3. Teoria
Sociológica. 4. Sociologia da Moral. 5. Diagnósticos
de Época. I. Weiss, Raquel, orient. II. Título.

Carlos Augusto Silva Fabris

A MORAL DA NOSSO TEMPO:
OS DIAGNÓSTICOS DE ÉPOCA MORAIS DE MAX WEBER E ÉMILE
DURKHEIM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Porto Alegre, 13 de agosto de 2021

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Raquel Andrade Weiss (orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGS/UFRGS)

Prof. Dr. Carlos Eduardo Sell
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGSP/UFSC)

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ)

Prof. Dr. Enio Passiani
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGS/UFRGS)

AGRADECIMENTOS

A jornada pelo mestrado e a escrita desta dissertação só foram possíveis graças ao apoio de diversas pessoas. Especialmente durante a pandemia de COVID-19, mesmo sem contato presencial, essas redes de afeto se mostraram imprescindíveis. Agradeço imensamente a todos e todas pela ajuda direta e indireta e pela compreensão das minhas ausências durante esse período. Em especial gostaria de agradecer:

Aos meus pais, Margarita e Paulo, e ao meu irmão, Chico, pela tranquilidade e compreensão de todos os dias. Obrigado por estarem sempre presentes e serem um grande exemplo para mim. Sem vocês nada disso seria possível.

À Joana por compartilhar a vida comigo nos últimos oito anos, sempre trazendo muita alegria e ânimo mesmo nos momentos mais difíceis. Pelos pequenos e grandes gestos de carinho durante esse difícil período que me fizeram seguir em frente. Te agradeço por trilharmos juntos os nossos caminhos.

Às minhas avós, meus avôs, tios, tias, primos e primas que mostram a importância do estudo, da curiosidade e dos nossos vínculos mais próximos. Agradeço à minha Vó Elke por todas as conversas sobre a língua alemã, parte fundamental deste trabalho.

Aos amigos e vizinhos do Sítio por tornaram esse lugar ainda mais especial. Principalmente ao Vitor e ao Mig, amigos da e para vida toda, que sempre mantiveram a parceria inabalável.

Aos meus amigos mais antigos: Danda, Elise, Henry, Machado, Sara e Sérgio. Obrigado por me acompanharem com muita amizade e companheirismo independentemente da situação e por todas memórias e bons momentos que construímos juntos.

Ao Franco, Fred, Laura, Vic e Vitor pelos encontros com muitas risadas e muitas trocas. Vocês são grandes inspirações para mim e tenho orgulho de sempre aprender muito com vocês. Agradeço o carinho e afeto de todos.

Aos amigos que as ciências sociais e, principalmente, o mestrado me presentearam: Carol, Dani, Débora, Júlia, Juliano, João e Osmar. Vocês foram fundamentais nesse processo, me ajudando com a dissertação ao me ouvirem apresentar inúmeras vezes. Obrigado, especialmente, pelos encontros presenciais e virtuais, com conversas sobre as mais diferentes coisas da vida, que mantiveram meu ânimo alto.

A todos grupos de pesquisa que participei nesses últimos anos, agradeço muito a oportunidade de dialogar com pessoas tão qualificadas e atenciosas. Especialmente aos membros do Centro Brasileiro de Estudos Durkheimianos que foram parte fundamental da

escrita desta dissertação desde o projeto até a discussão detalhada dos seus capítulos. Agradeço principalmente Ana, Guillermo, Jayme, Marcelli, Matteo, Paula e Renan.

À Raquel pela excelente orientação ao longo desse processo. Muito obrigado pela parceria muito atenta e instigante em todas as etapas do mestrado, assim como por todas as conversas sobre os caminhos da vida acadêmica.

Aos membros da banca que aceitaram ler e discutir este trabalho, mas, antes de tudo, por serem inspirações constantes para minha vida acadêmica. Ao professor Enio pelo nosso diálogo já antigo, com quem sempre aprendi muito. Ao professor Sell como responsável pela minha iniciação nos estudos weberianos e por todas as oportunidades de seguir discutindo a importância desse clássico. Ao professor Vandenberghe pela participação fundamental na banca de qualificação, que deu uma nova direção para este trabalho, bem como pela inspiração de seguir a área da teoria sociológica.

Finalmente, agradeço às instituições que possibilitaram e promoveram o meu mestrado e esta dissertação. Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul por todo suporte acadêmico e institucional. À CAPES pelo financiamento dos estudos e pesquisas desse período e ao Centro de Estudos Europeus e Alemães pelo custeio das aulas de alemão que foram fundamentais para o projeto.

*Sociological insight is an unevenly distributed gift;
it must be preserved as surely as classical works of art.*

Jeffrey Alexander
Structure and Meaning

RESUMO

A presente dissertação visa sistematizar os pares conceituais de valor e politeísmo de valores nas obras de Max Weber e de ideal e individualismo nas obras de Émile Durkheim como contribuições para os debates das áreas da sociologia da moral e dos diagnósticos de época [Zeitdiagnose]. Para tanto, investigou-se, por meio de uma pesquisa transversal em profundidade, seus sentidos e articulações conceituais nas principais obras de ambos os autores. Para o caso de Weber, cuja literatura secundária é menos explícita sobre esses temas, mapeou-se a noção de valor no conjunto dos seus textos disponíveis, identificando quatro grupos de obras nos quais o valor, em seu sentido moral, é mais utilizado em distintas relações conceituais. Já para Durkheim, esse mapeamento se deu em diálogo direto com os seus intérpretes que exploram mais profundamente a questão moral na obra do autor, apontando as principais obras e elementos para se pensar o ideal. Em seguida, analisou-se em profundidade essas aparições para oferecer uma conceituação que perpassasse sua relação com os diferentes elementos das sociologias weberiana e durkheimiana. Na primeira, observa-se o valor como uma base pressuposta sobre a qual os demais aspectos, como a metodologia, as concepções teóricas e suas análises substantivas são desenvolvidos; na segunda, o ideal é tomado como objeto próprio da investigação científica, envolvendo os principais conceitos do autor na explicação da sua criação coletiva e suas consequências sociais. Com isso, passou-se para a análise da configuração moral característica da modernidade observada pelos autores, ou seja, os seus diagnósticos de época morais: o politeísmo de valores para Weber e o individualismo moral para Durkheim. Com auxílio da literatura secundária, identificou-se três eixos principais desses diagnósticos: conceitual, referente à sustentação nos demais conceitos das obras dos autores; diagnóstica, como a tese central que marca a condição moral moderna; e normativo, como posições propositivas dos autores frente à situação observada. Finalmente, com o intuito de ressaltar o caráter contemporâneo dos diagnósticos de época, apontou-se atualizações de cada um desses eixos de modo a explicitar potencialidades e limitações das leituras clássicas.

Palavras-Chave: Max Weber; Émile Durkheim; Teoria Sociológica; Sociologia da Moral; Diagnósticos de época.

ABSTRACT

The present dissertation aims to systematize the conceptual pairs of value and value polytheism in the works of Max Weber and of ideal and moral individualism in the works of Émile Durkheim as contributions to the debates in the areas of sociology of morality and diagnosis of the times [*Zeitdiagnose*]. To this end, their meanings and conceptual articulations were investigated in the main works of both authors. In the case of Weber, whose secondary literature is less explicit on these themes, the notion of value was mapped in the set of his available texts, identifying four groups of works in which value, in its moral sense, is more often used in different conceptual relations. As for Durkheim, this mapping was done in direct dialogue with his interpreters who explore more deeply the moral issue in the author's work, pointing out the main works and elements to think about the ideal. In the first, the value is observed as an assumed basis on which the other aspects, such as methodology, theoretical conceptions and their substantive analyses are developed; in the second, the ideal is taken as the proper object of scientific investigation, involving the author's main concepts in the explanation of its collective creation and its social consequences. With this, we moved on to the analysis of the moral configuration characteristic of modernity observed by the authors, that is, their moral epoch diagnoses: the polytheism of values for Weber and moral individualism for Durkheim. With the help of secondary literature, three main axes of these diagnoses were identified: conceptual, referring to the support in the other concepts of the authors' works; diagnostic, as the specific core, that marks the modern moral condition; and normative, as the authors' propositional positions facing the observed situation. Finally, with the purpose of highlighting the contemporary character of the diagnoses of the time, it was pointed out updates of each one of these axes in order to make explicit the potentialities and limitations of the classical readings.

Keywords: Max Weber; Émile Durkheim; Sociological Theory; Sociology of Morality; Diagnosis of the times.

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
1.1 A SOCIOLOGIA DA MORAL.....	14
1.2 OS DIAGNÓSTICOS DE ÉPOCA	17
1.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	20
2 O VALOR NA OBRA DE WEBER	29
2.1 A MORAL EM WEBER	30
2.1.1 A Ética.....	31
2.1.2 A Conduta de Vida	34
2.1.3 O Valor	36
2.2 MAPEAMENTO DO VALOR NAS OBRAS DE WEBER.....	39
2.2.1 Os Escritos Metodológicos	40
2.2.2 Os Estudos Religiosos	51
2.2.3 As Palestras Públicas.....	60
2.2.4 Economia e Sociedade	64
2.3 A DEFINIÇÃO DE VALOR EM WEBER.....	71
3 O POLITEÍSMO DE VALORES EM WEBER	75
3.1 OS VALORES DO POLITEÍSMO: A DIMENSÃO CONCEITUAL.....	76
3.2 A LUTA ENTRE OS DEUSES: A DIMENSÃO DIAGNÓSTICA	90
3.3 A INCOMPATIBILIDADE DOS VALORES: A DIMENSÃO NORMATIVO-METODOLÓGICA	102
4 O IDEAL NA OBRA DE DURKHEIM.....	113
4.1 A MORAL NA OBRA DE DURKHEIM	114
4.1.1 Dever e Bem.....	114
4.1.2 Dualidade da Pessoa Humana	117
4.2 MAPEAMENTO DO IDEAL NAS OBRAS DE DURKHEIM	119
4.2.1 Período anterior a <i>Da Divisão do Trabalho Social</i>	120
4.2.2 <i>Da Divisão do Trabalho Social</i>	123
4.2.3 Período anterior a <i>As Formas Elementares da Vida Religiosa</i>	127
4.2.4 <i>As Formas Elementares da Vida Religiosa</i>	132
4.3 A DEFINIÇÃO DO IDEAL MORAL.....	138
5 O INDIVIDUALISMO MORAL EM DURKHEIM	142
5.1 O INDIVIDUALISMO MORAL COMO IDEAL: A DIMENSÃO CONCEITUAL	143
5.2 A PESSOA HUMANA COMO OBJETO SAGRADO: A DIMENSÃO DIAGNÓSTICA.....	151
5.3 O IDEAL E A RELIGIÃO: A DIMENSÃO NORMATIVA.....	161
CONCLUSÃO: DIÁLOGOS MORAIS ENTRE WEBER E DURKHEIM	173

A ÉTICA E A MORAL.....	173
O VALOR E O IDEAL	179
O POLITEÍSMO E O INDIVIDUALISMO	184
REFERÊNCIAS	193
APÊNDICE A – OBRAS CONSULTADAS DE MAX WEBER E AS RESPECTIVAS TRADUÇÕES EM PORTUGUÊS, QUANDO DISPONÍVEL	204

1 INTRODUÇÃO

O estatuto de clássico da sociologia atribuído a Max Weber e Émile Durkheim vai além do reconhecimento dos seus esforços de delimitação e constituição dessa disciplina em seu nascimento: ele envolve também suas potencialidades para pensar o tempo presente, tão distante e distinto daquele investigado pelos autores. Duas subáreas recentes nas quais o aspecto fundacional dos clássicos é evidenciado são a sociologia da moral e os diagnósticos de época. Frente a isso, consideramos ser possível reler a obra de ambos os clássicos sob a ótica dos debates contemporâneos nas intersecções desses campos particulares. Visamos, assim, reconstituir as leituras gerais de compreensão das realidades emergentes da modernidade no começo do século XX, os chamados diagnósticos de época, de Weber e Durkheim sobre as configurações morais dessa sociedade. Para isso, iniciamos com a reconstrução dos conceitos morais de valor, para Weber, e de ideal, para Durkheim, que sustentam as suas análises amplas da moral em suas épocas. Foram mapeadas as aparições dessas noções nas obras dos autores, de modo a recuperar seus sentidos pretendidos, bem como analisadas a vinculação com os demais conceitos centrais de cada autor, como uma leitura teórica que toma o valor e o ideal como pontos de partida interpretativos. Explorada essa base conceitual, adentramos o campo dos diagnósticos de época. O autor alemão identifica uma condição de pluralidade absoluta e conflituosa dos valores, caracterizada como um politeísmo de valores. O clássico francês, por sua vez, constata a emergência de um ideal último de valorização da pessoa humana, em seus termos, um individualismo moral. Uma vez analisada a construção e a conceituação desses diagnósticos, ressaltamos a sua marca contemporânea, confrontando essas contribuições clássicas com novas perspectivas de modo a observar as limitações e potencialidades dessas leituras. Com isso, oferecemos grades de leitura dos principais conceitos das obras de cada autor baseados em seus aspectos morais, bem como explicitamos as diferentes dimensões dos seus diagnósticos de época – conceitual, diagnóstica e normativa – e suas potencialidades e limitações frente a atualizações recentes. Assim, consideramos oferecer ferramentas para inserir, retrospectivamente, os arcabouços teóricos de ambos os autores nas discussões atuais dessas áreas.

Antes de mais nada, introduziremos a sociologia da moral e os diagnósticos de época em suas características específicas, como dois subcampos da sociologia – mas não restritos a ela – que vivem um período de renovação e formalização das suas perspectivas de pesquisa. A participação dos clássicos nessas discussões, para além do marco fundacional, é inversa: nos

estudos da moral, a sociologia durkheimiana tem uma posição privilegiada como um paradigma possível de análise, enquanto da weberiana são mobilizados alguns elementos em caráter isolado. Por outro lado, na literatura sobre diagnósticos de época, o aporte weberiano é mais realçado, possivelmente dada a tradição germânica da área; ainda assim, há uma ausência da discussão dos clássicos, e Durkheim especialmente, de forma mais aprofundada.

Com a contextualização das áreas, evidencia-se as diferenças de ênfases e de discussões secundárias entre os dois, o que justifica diferentes procedimentos metodológicos para cada capítulo como etapas complementares desta pesquisa teórica, aprofundados mais adiante. Nos termos de Weiss (2016), para o primeiro capítulo, sobre o conceito de valor na obra de Weber, optamos por uma pesquisa transversal de profundidade em torno dessa noção ao longo da produção intelectual do autor para compreender seus diferentes sentidos e conexões conceituais. Já ao tratar da concepção de ideal em Durkheim, como esse esforço já fora realizado por outros intérpretes, combinamos essas contribuições secundárias com a análise pontual de certas obras originais. Ao tratar dos diagnósticos de ambos os autores, retomamos uma análise em profundidade dos textos nos quais esses diagnósticos são explicitados por ambos os autores, assim como observando diferentes interpretações desses aspectos por autores secundários. A isso, adicionamos indicações de atualização de teoria ao analisar autores que desenvolvem criticamente os diagnósticos de Weber e Durkheim para o tempo presente. Finalmente, analisamos comparativamente esses aspectos anteriores, apresentando as semelhanças e diferenças entre os autores.

Dessa forma, mapeamos as noções de valor e de ideal como dimensões nucleares do arcabouço teórico dos autores, como forma de lidar com moral em suas diferentes características, bem como na relação com os demais conceitos das suas obras. Com isso, adentramos os diagnósticos de época que ainda oferecem base para investigações e debates contemporâneos, o que envolve, necessariamente, reformulações e complementações do pensamento original dos clássicos. Em torno da comparação, ainda que não aprofundada nesta pesquisa, consideramos a temática moral um contexto privilegiado para esse esforço, por envolver além de semelhanças e diferenças, possíveis complementaridades das duas abordagens.

1.1 A SOCIOLOGIA DA MORAL

O foco investigativo nos fenômenos morais é um movimento que retoma sua relevância nas últimas décadas, após manter-se secundário durante boa parte do século XX, ao contrário

da posição dos autores clássicos, de que não seria possível realizar uma sociologia que não seja uma sociologia da moral, dada a indissociabilidade desse aspecto de qualquer análise das ações e estruturas sociais, como afirmam Hitlin e Vaisey (2010). Consequentemente, Weber e Durkheim são considerados os clássicos-fundadores dessa área por deslocarem o foco de análise para dimensões valorativas e normativas da vida social. Desse modo, justificamos a ausência do terceiro clássico, Karl Marx, que, apesar de ter potencialidades de leituras morais, muito graças aos seus intérpretes posteriores, é o representante principal do polo oposto da discussão ao enfatizar as dinâmicas estruturais. É justamente a busca por uma alternativa a essa posição um dos fatores que motivam Weber e Durkheim a dar maior autonomia às questões morais em suas análises. Apesar dessa centralidade de ambos os autores, há uma restrição nas leituras posteriores em contribuições específicas da problemática moral quando, na verdade, esse aspecto permeia suas obras de maneira ampla em conexão com seus diagnósticos de época. Assim, pretendemos retomar os arcaísmos morais clássicos em seu conjunto e abrangência por meio do mapeamento dos conceitos nucleares.

Essa lacuna, apesar de envolver os dois autores, é mais marcante em relação a Weber. Como veremos, há críticas e respaldos sobre as contribuições durkheimianas da moral, tanto na sociologia quanto na antropologia, colocadas como um paradigma possível nesses campos. Sem nos aprofundarmos nessa questão, gostaríamos de ressaltar dois motivos para esse desequilíbrio. O primeiro é a própria diferença de ênfase entre os autores. A investigação de aspectos morais foi um objetivo explícito de Durkheim, que se estende da primeira até sua última obra. Diversos conceitos da sua obra mobilizam, consequentemente, essa dimensão, bem como muitos dos seus debates teóricos giram em torno dessa questão. Weber, por outro lado, enfatiza outros aspectos como os grandes fios condutores do seu pensamento, notadamente o capitalismo e o racionalismo, o que envolve diretamente elementos morais, mas não como um programa de pesquisa direto em torno deles. O segundo motivo envolve questões linguísticas entre o idioma alemão e o francês em torno dos termos referentes à moral. O termo *Moral*, em alemão, se refere à esfera privada das práticas e concepções restritas dos atores, enquanto *Ethik* equivale ao aspecto coletivo dos deveres, valores e princípios. O contrário ocorre na língua francesa: *morale* ou *moralité* dizem respeito às dimensões teóricas gerais, enquanto a *éthique* envolve componentes práticos. As diferenças entre esses termos, afirma Müller (2019a, p. 129), inclusive impactou negativamente a recepção do clássico francês no mundo acadêmico alemão. Dessa forma, Weber não menciona uma sociologia da moral e com pouca frequência utiliza o conceito de moral, por remeter a essa dimensão individual. Apesar dessas questões, buscaremos

argumentar, ao longo dos capítulos, que ambos os autores possuem um arcabouço teórico relevante para as questões morais.

Em diálogo com essa literatura recente, compreendemos a moral sob uma dupla chave. Em um nível restrito, é um âmbito da vida social que diz respeito a princípios, normas e valores, expresso primordialmente nas ideias do bom e mau e do certo e errado (ABEND, 2008; HITLIN; VAISEY, 2010; WEISS, 2015). Nesse sentido, a moral é um dos elementos específicos da vida cultural, que também é composta por dimensões cognitivas e estéticas, compondo assim a tríade clássica do verdadeiro, do belo e do bom. Não obstante, essas demais esferas também possuem um substrato moral constitutivo, marcado em Weber e em Durkheim nos conceitos de valor e ideal. Esse segundo sentido, em um nível amplo, trata a moral como constitutiva da vida social, para além de um domínio regulatório específico (FASSIN, 2012; VANDENBERGHE, 2015; WERNECK, 2014). Trata-se menos, portanto, de um âmbito sobre considerações do certo e do errado, que os indivíduos acessam ocasionalmente, e mais uma dimensão que perpassa o estar e o agir em sociedade. Com isso, podemos vincular os demais elementos da teoria dos autores, que envolvem aspectos da ordem moral.

Ao considerarmos sociologia da moral de forma geral, por ser um esforço recente e complexo, muitos dos seus elementos teóricos se mantêm em aberto, no sentido das discussões sobre seus pressupostos, modelos, conceitos e definições, para seguir as diretrizes propostas por Alexander (1987), ainda que seja uma temática presente em diversas pesquisas sociais. Este último aspecto é demonstrado por Abend (2008), ao realizar um mapeamento quantitativo sobre a aparição dos termos “moral” e “moralidade” nos trabalhos publicados nas conceituadas revistas *American Sociological Review* e *American Journal of Sociology*. O resultado obtido é de que, dentre os 161 textos publicados entre 1995 e 1999, 33% deles têm esses termos presentes e envolvem, ainda que de maneira secundária, a temática da moralidade. Apesar disso, o autor considera que esses trabalhos não se encontram sustentados teoricamente:

Os sociólogos tipicamente dependem, explícita ou implicitamente, de teorias éticas não sofisticadas e até obsoletas. Assim, eles começam com (ou pressupõem) um entendimento inadequado de que tipo de coisa é a moralidade; como a moralidade pode ser estudada cientificamente; que problemas especiais o estudo da moralidade envolve; e como a moralidade é diferente de outros objetos culturais. (ABEND, 2008, p. 88, tradução nossa)¹.

¹ “Sociologists typically rely, explicitly or implicitly, on unsophisticated and even obsolete ethical theories. Thus, they start with (or presuppose) an inadequate understanding of what kind of thing morality is; how morality can be scientifically studied; what special problems the study of morality involves; and how morality is different from other cultural objects”.

Nesse sentido, concordamos com o autor em seu argumento de que esses esforços empíricos em torno da moral não são suficientes para um trabalho sociológico generalizável, sendo necessário que haja uma discussão teórica norteadora. Desta forma, no sentido contrário de uma fragmentação da sociologia em subáreas de pesquisa sem diálogos intradisciplinares, essa solidificação teórica da discussão em torno da moral contribuiria para a conexão entre diversas áreas que já tratam da temática, mas sem essa sistematização, cujo desenvolvimento é central para esta pesquisa. Segue-se, nesse sentido, o exemplo da psicologia e da filosofia morais que, com uma maior teorização, conseguem reunir um corpo maior de textos e pesquisas sob um mesmo campo, evitando a fragmentação (HITLIN; VAISEY, 2010).

Consideramos que Weber e Durkheim podem fornecer novos elementos para a interpretação de questões e problemáticas atuais por possuírem um grande sistema coerente que abrange questões ontológicas, epistemológicas, metodológicas, normativas e antropológicas (VANDENBERGHE, 2013), o que faz com que suas teorias questionem noções primárias do pensamento sociológico, compreendendo uma gama de possibilidades analíticas complexas. Esse é o caso também para as contribuições específicas para o estudo da moral: Müller (2020a), ao analisar a discussão dos valores na obra de Weber, a considera diretamente vinculada às suas explicações na área teórica, metodológica, do diagnóstico da sua época (vinculada à normatividade e à antropologia) e da problemática do sentido (próxima da ontologia), ainda que não de forma explícita como fez Durkheim ao conectar os diversos aspectos de sua obra e o estudo da moral, ainda que sua obra-prima sobre o tema, *A Moral [La Morale]*, não tenha sido finalizada.

1.2 OS DIAGNÓSTICOS DE ÉPOCA

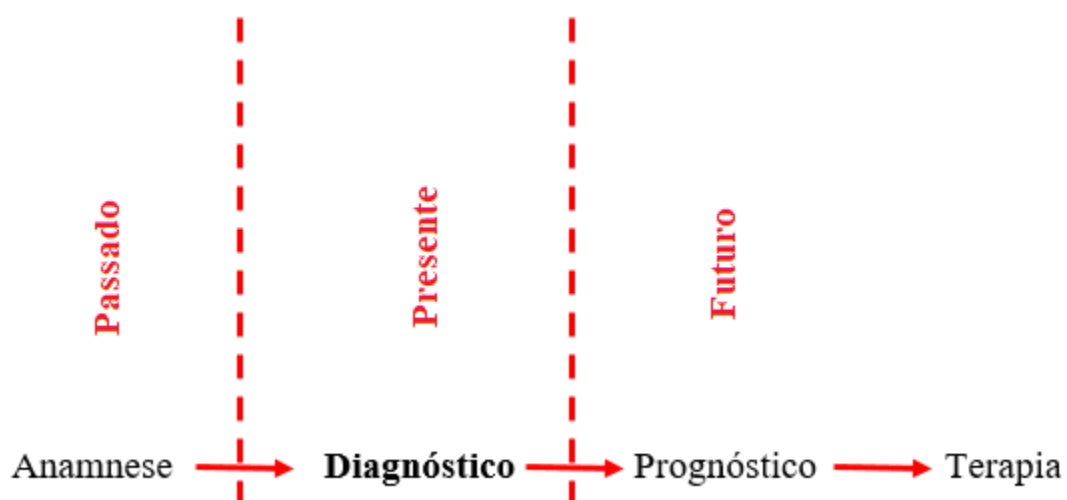
Os diagnósticos de época são análises amplas, concretas e históricas de um período definido, sendo assim, buscam respostas e classificações para as questões básicas sobre como se vive. Para isso, promovem análises de processos de larga escala, como transformações, crises e mudanças. Formam, assim, um gênero específico da sociologia, que também pode ser denominado diagnósticos de presente, análise do tempo presente, dentre outros sinônimos. Estas expressões possuem sua gênese no conceito alemão de *Zeitdiagnose*, cuja discussão no contexto acadêmico do país está avançada.

A noção de diagnóstico tem uma derivação médica, mas deve ser tomada em seu uso sociológico como uma metáfora, sem seguir a dualidade de normalidade e doença presente no seu campo de origem (REESE-SCHÄFER, 2019). Para além disso, o autor retoma outros

conceitos da medicina que têm relação direta com os diagnósticos de época, úteis para a presente discussão: anamnese, prognóstico e terapia. O primeiro conceito diz respeito a uma descrição do quadro, o segundo ao desenvolvimento futuro da doença, para que, finalmente, na terceira etapa seja feito um tratamento para a cura. Na análise social, para ir além da anamnese, é importante que o diagnóstico não se restrinja a uma descrição ou a um relato da época, é preciso realizar uma construção teórica para de fato *analisar* o período em questão. No argumento de Reese-Schäfer, para isso, além da detecção das especificidades da época em questão, um diagnóstico deve diferenciar-se do antes e do depois. Dessa forma, o diagnóstico tem uma temporalidade marcada - mas não restrita - no presente. Diferencia-se nesse aspecto da crítica social, que possui um caráter temporal mais amplo. Por exemplo, a crítica ao capitalismo é algo mais vinculado a uma teoria do que a uma forma ou a um estado atual do sistema. Ainda assim, o autor ressalta que, como a crítica, os diagnósticos de época também têm uma participação reflexiva nos processos que examinam, ou seja, suas narrativas impactam nos próprios fenômenos. Essa dimensão normativa geralmente pressupõe uma crítica, bem como o estabelecimento do normal e do patológico como base da avaliação. Apesar de constantemente estar presente nos diagnósticos de época, não é uma característica necessária.

Uma ilustração das mencionadas características e temporalidades é formulada por Krähnke:

FIGURA 1 - TEMPORALIDADE DO DIAGNÓSTICO DE ÉPOCA



Fonte: Krähnke (2016, p. 9, tradução nossa)

No caso da sociologia, são utilizados esses termos para tratar de análises de larga escala, como a modernidade, a pós-modernidade ou modernidade tardia, de modo a apontar aspectos, problemáticas e perspectivas.

Com base no conceito, temos, como sua primeira e principal característica, o escopo de análise mais amplo do que as demais subáreas da sociologia, nas quais as preocupações de pesquisa estão em fenômenos ou âmbitos específicos da sociedade. Em segundo lugar, os diagnósticos de época não são exclusivos ao campo sociológico. Eles são realizados por diversos autores - historiadores, jornalistas, literatos -, dentre eles, em concorrência com esses, os sociólogos. A literatura sociológica alemã nos oferece diversos exemplos de diagnósticos e discussões subsequentes, como o contexto intelectual onde o termo foi criado e popularizado em figuras como Karl Mannheim e Jürgen Habermas. Mais recentemente é possível apontar exemplos em diversos contextos, como *Jamais Fomos Modernos*, de Bruno Latour; *Aceleração*, de Hartmut Rosa; *Modernidade Líquida*, de Zygmunt Bauman; *A corrosão do caráter*, de Richard Sennett. É justamente no processo de enfraquecimento dos grandes paradigmas teóricos (denominados como *Grand Theory*) nos anos 70 e 80 que diversos diagnósticos passaram a surgir, com a intenção de cobrir o espaço deixado pela quebra de hegemonia dessas perspectivas (PRISCHING, 2019). Desde então, os diagnósticos do presente tornaram-se tão plurais quanto as abordagens teóricas sociológicas. Müller (1997) sintetiza as suas funções principais:

a) *constitutiva*: ao explicitar o caráter fundamental da sociedade, respondem às questões básicas de onde/como/o que se vive. São, assim, classificações para a autodescrição das sociedades;

b) *cognitiva*: ao permitirem uma análise histórico-empírica detalhada da sociedade, cobrem diversos aspectos tais como do desenvolvimento, da estrutura, crise, transformação;

c) *expressiva*: visa a compreensão e descrição do *Zeitgeist* (o espírito da época), como foco nas experiências culturais da época em questão;

d) *avaliativa*: um tipo de crítica moral do presente, em que se julga o contexto analisado em face a um ideal, considerada uma das principais motivações para a formulação do diagnóstico.

Dado o caráter teórico desta dissertação, buscamos discutir mais a fundo a relação do diagnóstico com a teoria social. Há aproximações possíveis entre ambos: como o escopo macrossocial da argumentação, bem como a utilização de conceitos como sistema, instituição e norma social. Inclusive, considera que ambos têm uma origem comum ao buscarem explicações sobre o contexto geral da vida social. Não obstante, distanciam-se por meio de uma

maior especialização da sociologia. Com isso, a teoria social passa a ser voltada para um público científico e especializado, enquanto os diagnósticos de época permitem uma maior abertura para o debate público. Considera-se, aqui, que os diagnósticos de época estão profundamente imbricados com os aspectos teóricos mais gerais, para além do uso instrumental de seus métodos argumentativos. Nesse sentido, Krähnke (2016) finaliza seu artigo com a observação de como os diagnósticos oferecem uma possível solução para um déficit teórico da sociologia:

O déficit consiste no fato de que, embora seja afirmado apoditicamente - sobretudo pela sociologia - que vivemos em uma sociedade moderna e em permanente mudança, ainda não existe uma definição consensual, muito menos uma teoria apropriada ou um programa de pesquisa abrangente para este tipo de sociedade. Como é bem conhecido, as avaliações dos representantes das ciências sociais divergem amplamente. Não há sequer acordo entre eles sobre o estágio histórico em que se encontra nossa sociedade contemporânea. (KRÄHNKE, 2016, p. 17, tradução nossa)².

Antes das definições finais em torno do tópico, conectado com a discussão posterior, aponta-se como nos livros consultados não há reflexões ou descrições aprofundadas – para além de citações rápidas – dos diagnósticos de época propostos pelos clássicos da disciplina. Aceita-se sua existência, mas há uma necessidade implícita de manter o foco no presente, ao invés da época. Mas esses diagnósticos existem, com a promoção de profundas discussões secundárias de seus intérpretes, ainda que não sob a rubrica de diagnóstico de época. Procura-se mostrar, nesta dissertação, a importância dos clássicos para pensar a nossa época e buscar justificar e expor sua atualidade como leitura do presente. Nesse sentido, buscamos considerar uma teoria clássica viva, não meramente exegetica e apologética, mas que reconsidere as leituras desses autores em vista de novas interpretações e novos dilemas. Assim, busca-se suprir um espaço em aberto na literatura dos diagnósticos de época: o da atualidade dos clássicos, aqui, Weber e Durkheim.

1.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Nas obras de Weber e Durkheim, o ponto de convergência entre ambas as discussões, a sociologia da moral e os diagnósticos de época, se dá nos conceitos de politeísmo de valores e individualismo moral, respectivamente. Para explicar essas duas noções, ainda assim, é

² Trecho original: "Das Defizit besteht darin, dass – allen voran von der Soziologie – zwar apodiktisch behauptet wird, wir leben in einer modernen, sich permanent wandelnden Gesellschaft, aber bislang noch keine konsensfähige Definition, geschweige denn eine angemessene Theorie oder ein übergreifendes Forschungsprogramm für diesen Gesellschaftstypus vorliegt. Bekanntlich gehen die Einschätzungen der Vertreter der Sozialwissenschaften sehr weit auseinander. Unter ihnen besteht nicht einmal Einigkeit darüber, in welchem historischen Stadium sich unsere Gegenwartsgesellschaft befindet."

necessário retroceder para outra discussão da moral, os valores e os ideais, na qual mapeamos as aparições e os sentidos que os conceitos são mobilizados por ambos os autores. A conexão do primeiro termo com seu diagnóstico referente é evidente no próprio conceito, que apreende a multiplicidade dos valores no contexto moderno. No caso do individualismo moral, Durkheim também o caracteriza como ideal humano, no sentido da dignidade do ser humano enquanto pessoa constituir o cerne da moral moderna. Dessa forma, exploramos o componente moral das obras de ambos autores clássicos, nos termos de Vandenberghe (2013), tanto no nível da teoria social, em torno de suas compreensões das dinâmicas gerais da sociedade (nos conceitos de valor e de ideal), quanto da teoria sociológica, na maior especificidade de caracterização da modernidade (na forma dos diagnósticos morais). Somada à reconstrução desses conceitos e diagnósticos morais, apontaremos brevemente vias de atualização desse pensamento para o contexto sociológico contemporâneo, explicitando autores que estabelecem diálogo – seja de ruptura ou continuidade – com esses autores e seus diagnósticos de época. Assim, buscamos fazer jus ao aspecto sincrônico dos diagnósticos de época sem dispensar os complexos quadros teórico-analíticos de Durkheim e Weber.

Desse modo, o objetivo que norteou esta pesquisa foi o de *sistematizar os sentidos e os encadeamentos conceituais de elementos morais nas obras de Max Weber e Émile Durkheim: as noções teóricas de valor e ideal, respectivamente, e suas concepções diagnósticas do politeísmo de valores e do individualismo moral*. Os objetivos específicos foram divididos entre essas duas etapas, as questões teóricas e as diagnósticas, para cada um dos autores, resultando em quatro momentos da pesquisa. Cada um desses objetivos exigiu uma abordagem metodológica distinta sob a referência comum da pesquisa em teoria sociológica. A estratégia foi a de considerar o objeto teórico tal como o objeto empírico: a obra e o pensamento dos autores, neste caso, Weber e Durkheim, foram os objetos de pesquisa, os textos escritos por eles foram as fontes de dados, seus intérpretes e críticos, a discussão da literatura.

Tal como na construção do objeto empírico, há um recorte dos dados levando em conta os propósitos visados com a pesquisa. E, o mais importante: busca-se produzir um conhecimento novo e referenciado. Pretendemos combinar ao longo da análise os escritos originais e as interpretações, ainda que, para motivos de delimitação, a análise da construção focará na obra autoral de Weber e Durkheim, enquanto na discussão em torno da verificação, os intérpretes ganham centralidade. Nesse sentido, trata-se de uma pesquisa *sobre* teorias com diferentes etapas: uma pesquisa transversal de profundidade sobre um conceito na obra dos autores (valor em Weber, ideal em Durkheim) e a análise dos seus diagnósticos morais (o politeísmo de valores e o individualismo moral). Nessas etapas, combinamos uma ênfase

conceitual, focada nos significados e sentidos desses termos ao longo da obra dos autores (WEISS, 2016), com um foco estrutural, que posiciona essas noções na arquitetura ampla teórica-conceitual dos seus pensamentos. Em relação aos diagnósticos, também buscamos oferecer apontamentos na direção da atualização da teoria, ou seja, releituras contemporâneas que desenvolvam esses elementos dos autores clássicos. Como se trata de um universo amplo de relações indiretas com a obra de ambos, selecionamos obras posteriores nas quais o debate com o autor seja explicitado, ainda que o nível de explicitação varie. Ou seja, de modo que os conceitos de ideal e de individualismo moral sejam diretamente mencionados e reformulados. Um segundo critério é a formulação e o impacto do programa de maneira autônoma no cenário sociológico contemporâneo. Consideramos assim sua influência independente enquanto escola de pensamento que revisa, rearticula e renova esse diagnóstico de maneira criativa. Com isso exclui-se interpretações “puras”, preferindo-se releituras, seja no sentido de atualização ou da crítica. Juntamente a isso, o diálogo com os intérpretes de Weber e Durkheim permeia todas as etapas da pesquisa.

No caso do conceito de valor para Weber, mapeamos o termo no conjunto das suas obras disponíveis³ na língua original do autor. Esse termo é fundamental para se reconstruir o diagnóstico moral weberiano, mas também outras partes da sociologia do autor. Ao contrário do caso durkheimiano, esse mapeamento específico não foi realizado por outros autores, bem como há uma limitação na discussão em torno da moral na literatura secundária, geralmente restrita ao aspecto metodológico. Por esse motivo, mapeamos também as aparições dos termos ligados morais e éticas para melhor compreender as contribuições weberianas à sociologia da moral, no sentido aqui explicitado. Com esse mapeamento mais amplo, selecionamos as obras nas quais o valor é tomado em sua concepção moral, que serão analisadas mais diretamente.

Esse mapeamento foi realizado com a ferramenta de busca do software Nvivo em torno dos termos valor, ética, moral e conduta de vida⁴, termos que a literatura aponta como relevantes para a moral. Dos 85 textos consultados de Weber, somente 4 não estão em formato pesquisável pelo software em questão. Dessa forma, a busca nesses quatro textos foi feita manualmente. O próximo passo foi ler e categorizar esses textos, com destaque especial para os segmentos em

³ A lista completa encontra-se no apêndice A, bem como as suas traduções disponíveis. Cabe ressaltar que a maioria dos escritos selecionados são aqueles originalmente compilados e publicados por Marianne Weber na década de 20. Por questões da falta de acesso resultante da pandemia de COVID-19, não pudemos fazer a busca na *Max-Weber-Gesamtausgabe* (MWG), a edição histórico-crítica de suas obras, que inclui a produção integral do autor.

⁴ Foi utilizado o mecanismo de busca por palavras que inclua o radical das palavras em alemão (*Wert, Ethik, Moral, Lebensführung*, respectivamente) e seus sinônimos mais próximos e comuns na obra de Weber: *Kulturwert; Bewert; Unwert; Beurteil; Urteil; Ideal; Kulturideal; Ideel; Weltanschauung; Weltbild; Maxime; Gesinnungsethik; Verantwortungsethik; Sitent; Normativ; Lebensstil; Lebensordnung; Lebensschicksal*. Vale ressaltar que alguns dos termos foram adicionados a partir da leitura das obras.

que os conceitos são mobilizados. A primeira categoria é feita pelo próprio software, que vincula a um mesmo grupo todas as aparições de valor pesquisadas. Com isso, temos agrupados os trechos em que a palavra é usada explicitamente. Com isso, visando estabelecer os sentidos empregados por Weber, foram classificados os trechos – sempre inseridos no contexto do texto como um todo. Durante a leitura, também se procura formulações, ainda que iniciais, do diagnóstico de época, classificando-o em um outro nó. O critério de inclusão dos termos no corpus de análise é o caráter moral utilizado em seu sentido amplo exposto anteriormente (valores, normas, princípios). Por exemplo, as discussões da fase inicial da carreira de Weber possuem diversas aparições, no entanto, o valor aqui é utilizado em seu sentido econômico, justificando a exclusão desses termos.

Com essa delimitação, identificamos 11 obras centrais para a discussão moral em Weber, organizadas em quatro grupos temáticos: os escritos metodológicos, os estudos religiosos, os textos originados das suas palestras e *Economia e Sociedade* [1922]. Além desta obra que compõe seu próprio grupo, temos, no primeiro conjunto: *O Fragmento Nervi* [1903], *Roscher e Knies e os Problemas Lógicos da Economia Política História* [1903-1906], *A Objetividade do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social* [1904], *Estudos Críticos Sobre a Lógica das Ciências Culturais* [1906], *A Superação de R. Stammler da Concepção Materialista da História* [1907] e *O Sentido da “Liberdade de Valor”⁵ nas Ciências Sociológicas e Econômicas* [1917]. Das investigações religiosas, destacamos: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* [1904-1905; 1920] e *Ética Econômica das Religiões Mundiais* [1915-1920]. Finalmente, as palestras são: *Estado-Nação e a Política Econômica* [1895] e o conjunto de duas palestras *Ciência como Vocação* [1917] e *Política como Vocação* [1919].

Quanto à literatura secundária foram selecionados dois autores frequentemente citados nos variados textos ligados aos valores por terem estabelecido os argumentos centrais da discussão: Wolfgang Schluchter e Hans Henrik Bruun. O primeiro de forma mais ampla, dado seu esforço global de interpretação dos textos de Weber, e o segundo mais restrito às questões metodológicas.

⁵ O termo utilizado por Weber, *Wertfreiheit*, é objeto de diferentes discussões sobre a tradução correta. Fanta (2014) e Sell (2018) expõem essas principais questões e o dilema envolvido. A forma estabelecida, originada de uma tradução direta do inglês, é “neutralidade axiológica”, que não envolve nenhum dos termos literais: valor [*Wert*] e liberdade [*Freiheit*]. Dessa forma, optamos por manter a tradução o mais próximo da formulação original de Weber: liberdade de valor. Com isso, mantemos a ênfase primária dada pelo próprio Weber, tal como demonstra Bruun (2007), de que os valores devem ter liberdade frente à ciência. A questão de uma ciência livre de (juízos de) valores, por outro lado, é menos frequente, mas ainda é contemplada pelo termo.

Com a leitura dos textos, buscamos uma definição mais completa das diversas dimensões do conceito. Um movimento complementar a esse foi a organização das interpretações. Nesses textos também foram classificados, em nós diferentes, os comentários sobre os valores e os diagnósticos enquanto leituras especializadas sobre a questão. Além do esclarecimento que proporcionam, é possível estabelecer relações mais profundas com as tradições que influenciam e foram influenciados por Weber, algo que geralmente não é explicitado nos textos, mas que se relacionam diretamente com as dimensões do conceito.

O diagnóstico de Weber do politeísmo de valores foi formulado com base na discussão e na reconstrução da noção de valor e dos intérpretes secundários. Simultaneamente, essa definição foi relacionada com leituras que o atualizam e de leituras que o criticam. Para esse movimento de atualização, selecionamos textos em que seu legado esteja mais explicitado e debatido. Com isso, pretendeu-se observar como o debate do seu diagnóstico se mantém em um contexto contemporâneo, quais elementos são descartados, quais são mantidos, o que é reinventado nessas teorias posteriores.

Os textos de Weber que discutem explicitamente a questão são *Consideração Intermediária* e *Ciência como Vocação*, mas também de maneira secundária em *O Sentido da “Liberdade de Valor” nas Ciências Sociológicas e Econômicas*. Vale ressaltar que o termo “politeísmo de valores” expressa o diagnóstico de maneira metafórica – algo recorrente no gênero (JUNGE, 2016a) –, envolvendo outros conceitos como o pluralismo de valores e o conflito das esferas de valores e as ordens de vida. Pretendemos, em conexão com o mapeamento da temática na seção anterior, sistematizar esse diagnóstico weberiano em sua relação com a moral. Já em relação aos intérpretes de atualização, como em toda literatura secundária do autor, há uma grande abundância de autores e diálogos estabelecidos com Weber e seu diagnóstico. Foram privilegiados, assim, intérpretes e discussões recentes, que estabeleçam uma interlocução direta, seja de continuidade ou crítica, com cada uma das dimensões mobilizadas: conceitual, diagnóstica e normativa. A primeira envolve a conexão do diagnóstico com os demais conceitos da obra de Weber, em especial o de desencantamento do mundo, que é objeto de um debate sobre a relevância desse conceito entre Hans Joas e Thomas Schwinn, que perpassa diretamente as compreensões do diagnóstico weberiano. O segundo autor é também o atualizador selecionado para a dimensão diagnóstica. Schwinn, além de um intérprete relevante, desenvolve seu próprio programa teórico da multiplicidade da modernidade, cuja base é o politeísmo de valores de Weber. Finalmente, a terapia proposta por Weber em relação ao seu diagnóstico moral envolve, no lado metodológico, a ênfase da liberdade de valor [*Wertfreiheit*]. Essa questão é retomada contemporaneamente como um

debate interno ao campo da sociologia da moral. Seleccionamos, como representantes de polos opostos dessa questão, Gabriel Abend e Frédéric Vandenberghe, que discutem e atualizam diretamente a questão weberiana.

Ao contrário do caso de Weber, a temática da moral é bastante presente e explícita tanto nas próprias obras de Durkheim, quanto na literatura secundária. Para as questões próprias dessa pesquisa, já foram realizados mapeamentos e discussões aprofundadas sobre o ideal moral. Logo, não se mostrou necessário refazer esses passos, mas optando-se por seleccionar intérpretes privilegiados, sistematizar e nos posicionarmos em relação às questões já levantadas. Portanto, tratou-se de uma etapa de revisão bibliográfica visando a sistematização em direção ao diagnóstico moral durkheimiano. Ainda que tenha esse carácter, também foram estabelecidos nós no Nvivo. Esses são referentes a citações explícitas do ideal e do individualismo moral (em nós separados) por parte de Durkheim e dos seus intérpretes. Com essa codificação foi possível estabelecer um esquema comparativo com as diversas interpretações das escolas e autores seleccionados.

Para Durkheim, foram seleccionados os textos nos quais as investigações e conceituações do ideal e da moral são explicitadas pelo autor. Esse mapeamento é feito por diversos comentadores que, apesar do tema ser constante na vida de Durkheim, definem alguns trabalhos como os mais sintéticos da sua posição: *Da Divisão do Trabalho Social* [1893]; *Individualismo e os Intelectuais* [1898]; *As Formas Elementares da Vida Religiosa* [1912]; *Sociologia e Filosofia* [1924] e *Educação Moral* [1925]. Ainda que em diálogo com esses e outros textos, tomaremos como pontos de referência a tese de doutorado do autor, *Da Divisão do Trabalho Social*, e a sua última grande obra, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, localizando as demais como anterior a uma ou outra. Ao contrário de Weber, os textos consultados não foram na língua original, mas suas traduções em português ou inglês.

Já para os intérpretes, buscamos grupos de autores que tratam dessa temática e tenham um debate consolidado em suas pesquisas, por exemplo em grupos de pesquisas. Dessa maneira, conseguimos restringir os diversos textos isolados sobre a temática, que muitas vezes são uma leitura teórica instrumental para outras pesquisas. Os principais centros institucionalizados de estudos durkheimianos são franceses e canadenses, não obstante, a discussão moral não é tão central para essa tradição. Buscou-se outros grupos que também desenvolvam essa pesquisa de forma contínua e especializada, destacam-se, assim, o *British Centre for Durkheimian Studies* e o Centro Brasileiro de Estudos Durkheimianos. O primeiro tem uma relevância contemporânea na defesa de Durkheim na antropologia e sociologia da moral, do qual destacamos a figura de William Watts Miller. Já o segundo enfoca a disseminação, debate

teórico e aplicação empírica das leituras de Durkheim sobre a moral, tema desassociado do autor na sociologia brasileira que sempre preferiu (criticar) o funcionalismo do autor, do qual selecionamos as leituras de Raquel Weiss. O terceiro intérprete é Jeffrey Alexander, no contexto norte-americano, cujas dimensões morais são foco de discussão teórica de Alexander e seu grupo de sociologia cultural na Universidade de Yale, contribuindo teórica e empiricamente com questões da sociologia durkheimiana. Finalmente, temos as discussões de Hans-Peter Müller, um dos principais responsáveis pela leitura contemporânea das obras de Durkheim na Alemanha. Apesar de recentemente focar seu trabalho em outros autores clássicos, grande parte da sua trajetória inicial foi focada na discussão de Durkheim, especialmente os aspectos morais. Dessa forma, selecionamos quatro intérpretes privilegiados de contextos nacionais diferentes, que permitem diálogos em diferentes tradições.

Como o ponto de chegada da discussão sobre o ideal moral, delimitamos mais claramente o diagnóstico de época de Durkheim em torno da moral. Como os demais clássicos, o autor fez outros diagnósticos sobre a religião, a diferenciação social e suas patologias. Não obstante, a delimitação feita é da questão da moral, reduzindo para o diagnóstico predominante do individualismo moral. Assim, seguindo o caminho do ideal, definimos e sistematizamos esse diagnóstico específico de Durkheim e o relacionamos com leituras atuais. Foram mobilizadas as atualizações e críticas do diagnóstico de Durkheim na literatura secundária, enquanto dois polos que serão confrontados de modo a possibilitar a avaliação do aspecto contemporâneo da obra do autor.

Para o primeiro passo, a conceituação do diagnóstico, investigamos as duas obras principais, nas quais Durkheim mobiliza esse conceito: *O Individualismo e os Intelectuais* e *Da Divisão do Trabalho Social*. Além disso, os intérpretes selecionados anteriormente são fundamentais para uma melhor definição e compreensão do diagnóstico durkheimiano. Tal como na seção anterior, essa investigação foi feita especialmente por meio da revisão bibliográfica sobre a temática nesses intérpretes, mas também na análise dos textos com base nas definições do ideal moral.

No segundo passo, a atualização do individualismo moral, dividimos em três dimensões, diferenciadas como características do diagnóstico de Durkheim: conceitual, diagnóstica e normativa. O aspecto conceitual envolve a relação com o ideal moral e os demais construtos teóricos da obra durkheimiana. Nesse sentido, a atualização teórica selecionada foi a sociologia da moral, área em que Durkheim localizava suas contribuições. Para essa seção foi selecionada uma disputa envolvendo a área entre uma perspectiva durkheimiana (atualização) e uma perspectiva foucaultiana (crítica). Os autores selecionados representantes da primeira proposta

são Weiss, Massimo Rosati, Fernando Balbi e Yunxiang Yan, já os da segunda são James Laidlaw, Michael Lambek e Jarrett Zigon. Com essa discussão, buscamos compreender o papel de Durkheim e de suas construções em um contexto de estudos morais atuais de forma ampla. O aspecto propriamente diagnóstico trata da relação substancial mais específica da leitura durkheimiana, cujo núcleo é a sacralização da pessoa humana. Para lidar com as limitações e potencialidades dessa leitura, as obras de Joas sobre os valores, os direitos humanos e, em referência direta a Durkheim, a sacralidade da pessoa humana. Finalmente, o diagnóstico durkheimiano incorpora uma dimensão normativa sobre a valorização da pessoa em sua humanidade e em sua autonomia. O paralelo contemporâneo de inspiração propositiva escolhido é a discussão pós-secular, especialmente aquela tratada por Rosati em suas análises teóricas e empíricas, como uma aplicação da sociologia da moral (e da religião) durkheimiana.

Feitas essas considerações contextuais e metodológicas, podemos adentrar os argumentos e resultados desta pesquisa. Em primeiro lugar, apresentaremos o mapeamento conceitual e estrutural do valor na obra de Weber (2), mais especificamente, apontaremos uma chave de leitura da moral nos trabalhos do autor clássico, em torno dos conceitos de ética, conduta de vida e valor (2.1). Com isso, adentraremos no mapeamento da noção de valor, perpassando os diferentes textos de modo a estabelecer seus sentidos específicos mobilizados pelo autor e conexão com os demais conceitos (2.2). Com isso, ofereceremos uma definição que sintetize as características observadas (2.3). Com esse conceito delimitado, na sequência, será tratado do politeísmo de valores, como diagnóstico weberiano da modernidade (3). São três dimensões mobilizadas: a conceitual, como o vínculo com o valor moral e os demais conceitos da obra do autor, com destaque para sua atualização no desencantamento do mundo (3.1); a seguir, a diagnóstica, como o núcleo dessa leitura de Weber em torno do caráter conflituoso dos valores no contexto moderno, que possui diferenciações nos diferentes contextos de acordo com a atualização de Schwinn (3.2); finalmente, a dimensão normativa, que permeia o diagnóstico weberiano como uma necessidade metodológica da condição evidenciada, é colocada na “liberdade de valor”, cuja disputa em torno da sua aceitação ou rejeição ainda está presente na sociologia da moral (3.3). A segunda parte da dissertação mobiliza as mesmas discussões, mas no interior da sociologia durkheimiana. Será apresentado o conceito de ideal na obra do autor (4). Apresentaremos as configurações morais amplas de Durkheim, que envolvem as noções de dever e bem, assim como sua sustentação na concepção ontológica do autor (4.1). A seguir, o mapeamento combina a leitura já realizada por outros autores, em especial Weiss e Alexander, com a análise dos próprios textos do autor (4.2). Com isso, estabelecemos a conceitualização do ideal moral em sua obra (4.3). Em relação ao diagnóstico,

tratamos das mesmas dimensões que no caso weberiano, com o foco, agora, no individualismo moral (5). O aspecto conceitual trata da conceituação direta desse individualismo como um ideal característico, que envolve diferentes relações com o arcabouço durkheimiano, cuja questão da atualização retoma possibilidades dessa base para uma sociologia da moral contemporânea (5.1). A dimensão conceitual envolve o núcleo do individualismo moral com a dignidade da pessoa humana, como objeto de sacralização, cuja atualização remete à obra de Joas em diálogo direto com Durkheim, mas também uma literatura recente (5.2). Finalmente, a abordagem normativa do diagnóstico durkheimiano envolve considerações sobre o conceito de normal e os consequentes posicionamentos do autor frente a questões de sua época. Selecionamos o debate religioso, no qual Durkheim discute questões da laicidade e, mais recentemente, autores como Rosati retomam as contribuições durkheimianas para refletir sobre a proposta de Habermas da pós-secularidade, como um horizonte analítico e normativo (5.3). Finalmente, sintetizamos os primeiros elementos mobilizados em cada capítulo e oferecemos uma comparação das propostas weberianas e durkheimianas em torno de três eixos: a moral e a ética, o valor e o ideal e o politeísmo e o individualismo.

2 O VALOR NA OBRA DE WEBER

Max Weber toma a noção de valor como um conceito fundamental da sua prática científica, desde suas reflexões metodológicas, perpassando sua teoria da ação e da ordem social, até suas análises empíricas do impacto e das transformações efetivas na história. Consideramos que, dentre outras possibilidades, a chave de leitura em torno da moral e, em específico, do conceito de valor, permite que compreendamos temáticas e conceitos fundamentais dos seus escritos, bem como oferece uma continuidade analítica que culmina no seu diagnóstico de época sobre as condições morais da modernidade, o politeísmo de valores. Essa perspectiva interpretativa da obra weberiana, contudo, como reflexo da marginalização da temática moral na sociologia como um todo até muito recentemente, possui algumas lacunas teóricas quanto às temáticas tratadas na literatura secundária (ABEND, 2010; HITLIN; VAISEY, 2010; VANDENBERGHE, 2015).

A vasta literatura secundária sobre o pensamento de Weber explora profundamente a questão da “liberdade de valor” [*Wertfreiheit*] e dos dois tipos éticos pensados pelo autor, a ética da convicção e a ética da responsabilidade. São, de fato, dimensões centrais da análise sobre a moral do autor alemão e um pilar fundamental da interpretação a seguir. Para além disso, exploramos as demais dimensões que se enquadram nessa temática, de modo a reforçar uma leitura mais abrangente sobre a moral nos escritos de Weber, acompanhando a tendência contemporânea de retomada dessa dimensão como elemento constituinte da vida social. Wolfgang Schluchter é um intérprete central nessa proposta, por sua leitura em torno dos conceitos de ética, que reconstruiremos a seguir, e de valor, ao qual pretendemos oferecer complementos com a pesquisa realizada.

Inicialmente, serão explorados, em diálogo com a literatura secundária, os principais conceitos que compõem o que consideramos a dimensão analítica da moral na obra de Weber, as noções de ética, conduta de vida e a distinção entre valor ético e extraético. Essa breve revisão objetiva sistematizar as formulações weberianas sobre a temática moral em seu sentido amplo (2.1). Em seguida mapeamos em detalhe o valor nas principais obras de Weber, avançando na sua conceituação bem como na relação com os demais conceitos da obra do autor, mostrando a pertinência no seu corpo teórico como um todo (2.2). Finalmente, retomaremos as discussões anteriores para propor uma conceituação do valor que se conecte com os demais conceitos da obra de Weber (2.3). Com isso, propomos uma perspectiva interpretativa do pensamento weberiano focada nas dimensões morais, que estabeleça o valor como seu ponto de partida para

seu diagnóstico de época, o politeísmo de valores, como uma contribuição clássica e pertinente para o campo teórico e de estudos da moral.

2.1 A MORAL EM WEBER

Para lidar com a moral em Weber, partimos do exemplo paradigmático do modelo explicativo weberiano em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* [1904-1905; 1920], no qual Weber (1922a) explicitamente mobiliza categorias morais. Por um lado, são investigadas as concepções ético-religiosas do protestantismo ascético em sua formação da personalidade individual, enquanto preceitos e orientações para uma conduta de vida metódica e racional em busca da salvação. Por outro lado, essas máximas são expressas em uma ação social orientada por valores que, por sua vez, altera a cultura, nesse caso, contribuindo para a formação do espírito do capitalismo. Essa dinâmica analítica é sistematizada por Schluchter (2016) como uma parte do chamado modelo explicativo weberiano⁶, cuja base é a investigação moral empreendida por Weber em torno da ética, conduta de vida e valores. A outra parte, de acordo com Weber o “outro lado da cadeia causal”, envolve as relações estruturais (ou materiais), não desprezando as contribuições marxistas que o antecederam. Para essa parte, o mesmo trajeto é percorrido em que aspectos estruturais se relacionam com o polo cultural (e vice-versa) por meio das ações e condutas de vida dos atores sociais, o que Weber (1921, 1922a, 1923) desenvolve especialmente em *A Ética Econômica das Religiões Mundiais* [1915-1920]. Dessa forma, o exemplo de ambas as obras somadas ao modelo proposto por Schluchter sintetizam a centralidade dos valores, da ética e da conduta de vida como dimensão moral da sociologia weberiana em sua caracterização ampla.

Antes de explorar esses conceitos individualmente e justificar sua relevância qualitativa para a obra de Weber, apresentamos brevemente o resultado geral do mapeamento dos termos, demonstrando a onipresença e variedade quantitativa da temática ao longo de toda bibliografia consultada – um total de 85 textos⁷, incluindo suas obras principais, artigos, cartas e manuscritos.

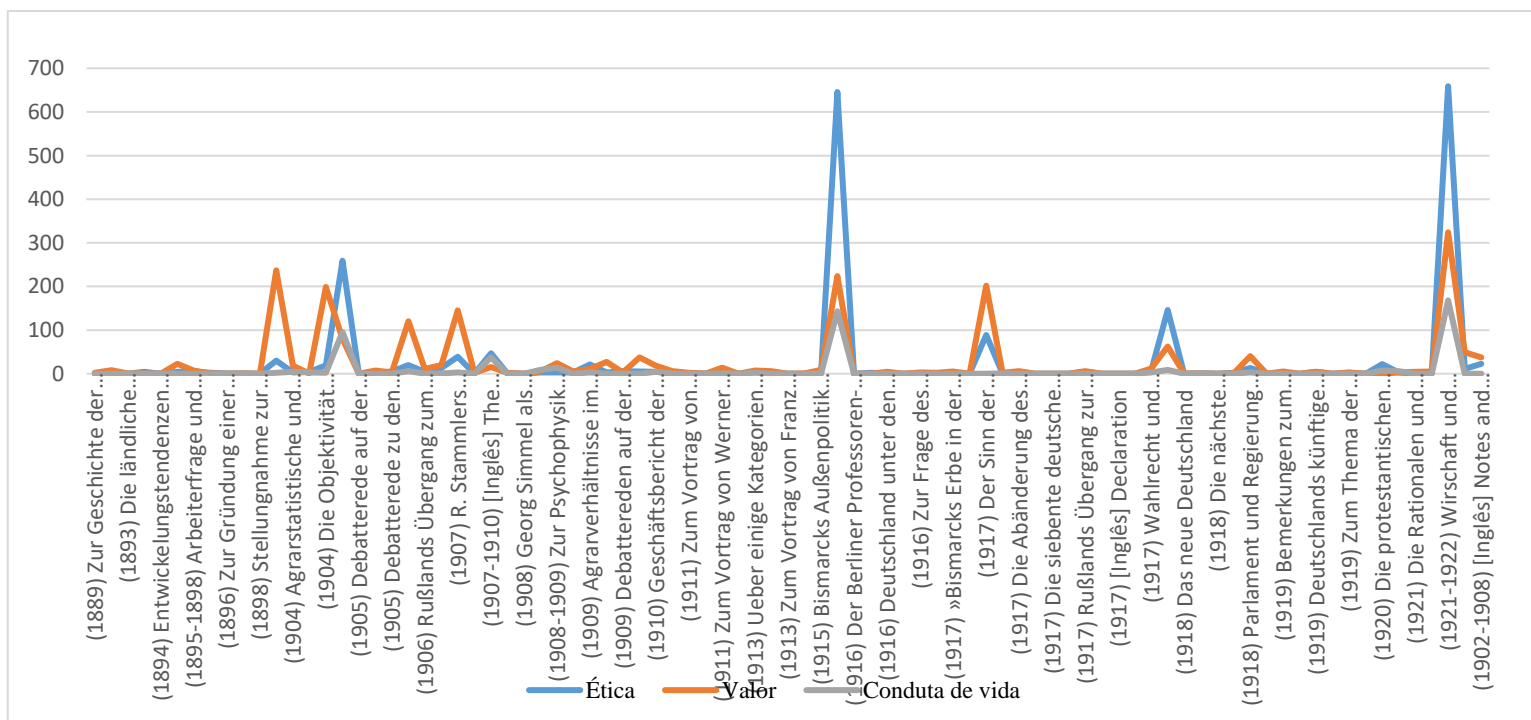
Foram mapeadas as aparições textuais dos termos diretamente ligados às discussões morais – moral, ética, valor, ideal, conduta de vida, costumes – bem como palavras que se relacionam indiretamente com a temática, como julgar, avaliar, convicção, dentre outros. A

⁶ Para mais detalhes sobre as discussões micro-macro na obra de Weber e em seus intérpretes do chamado *Weber-Paradigma*, ver Fabris (2018), bem como Sell (2014).

⁷ Listagem completa no apêndice A.

busca foi realizada inicialmente pelo software Nvivo, e depois as aparições foram incluídas ou descartadas manualmente de acordo com a presença ou ausência de conteúdo moral. Mais da metade das aparições consistem nos termos de ética (1461 casos) e valor (1065 casos). Em terceiro lugar está a conduta de vida (528 aparições). Como apresentaremos a seguir, o aspecto metodológico do valor, núcleo da discussão da liberdade de valor, é somente uma das facetas dessa discussão. O mesmo em relação à questão ética, focada, ainda que em um menor grau, na diferença entre a convicção e a responsabilidade como orientadores éticos, que se mostra muito mais multifacetada ao observarmos suas ocorrências totais. Já nas aparições dos três grupos conceituais ao longo do tempo (gráfico 2), observamos como a discussão moral se dá majoritariamente após a virada do século, depois das teses de doutorado e livre-docência de Weber, com maior ocorrência nas suas principais obras, especialmente em *A Ética Economia das Religiões Mundiais* (1915-1920) e *Economia e Sociedade* (1921-1922):

GRÁFICO 1 - APARIÇÕES DOS TERMOS LIGADOS À MORAL NAS OBRAS DE WEBER



Fonte: elaborado pelo autor (2021).

Exploraremos a seguir, essas principais temáticas que envolvem a moral na obra de Weber, dialogando com a literatura secundária, para então, nas próximas seções, nos dedicarmos à reconstrução e mapeamento do conceito de valor.

2.1.1 A Ética

No *Max Weber Handbuch* (MÜLLER; SIGMUND, 2020), a ética está vinculada ao duplo conceito da ética da convicção e ética da responsabilidade, que é aprofundado em sua genealogia e posição na obra do autor (ENDRESS, 2020). Mais abrangente, ao mesmo tempo mais simplificados, os verbetes da temática no *Max Weber Dictionary* (SWEDBERG; AGEVALL, 2016), que além de seções específicas para essas duas orientações éticas, também envolve a noção de dupla moral, concepção utilizada por Weber especialmente em seus estudos do Judaísmo Antigo para marcar as diferenças da ética intragrupal com a ética extragrupal (WEBER, 1921). A outra temática específica apresentada pelos autores é o conceito de ética econômica [*Wirtschaftsethik*], algo que permeia seus estudos de sociologia da religião, sem, entretanto, constar como conceito em *Economia e Sociedade* (WEBER, 1922b).

Ainda no dicionário (SWEDBERG; AGEVALL, 2016, p. 123) , temos a apresentação do verbe da ética propriamente, cuja discussão remete diretamente aos valores. Weber não investiga a sua formulação teórico-filosófica, mas busca compreender como a ética e valores orientam a conduta de vida e as ações dos indivíduos, preenchendo-as de sentido e ocasionando consequências práticas na realidade. Esses conjuntos de valores são expressos de forma notável em suas análises religiosas e econômicas, ao buscar demonstrar por meio das éticas das religiões a especificidade da modernidade ocidental e da sua racionalidade.

Iniciamos nossa exposição pela mais recorrente e mais autônoma discussão sobre a ética na obra de Weber, a distinção entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade. Ambas são consideradas tipos específicos que respondem às questões normativas da orientação possível das ações. Apresentados durante a conferência *Política como Vocação* [1919] em que debate as funções e características necessárias para seguir esse rumo profissional e existencial, Weber (1992) afirma que, na ética da convicção, a ação é regida pelo dever, cujo foco está nas intenções, desconsiderando as consequências possíveis da ação. Por outro lado, na ética da responsabilidade há uma consideração dos possíveis resultados, havendo uma reflexão em torno dos resultados e das implicações para os demais. A racionalização do mundo moderno levaria a uma hegemonia da última, em que há um aspecto reflexivo – e propriamente racional – muito marcante. Cabe ressaltar que a escolha por uma ou outra ética não é justificável em termos científicos, mas é uma decisão pessoal com suas consequências.

Schluchter, nosso principal interlocutor na discussão ética em Weber, considera que a ética da convicção e a ética da responsabilidade são diretivas formais para a realização prática de valores, antagônicas formalmente em seus diferentes compromissos em relação aos valores e, central para o intérprete, à irracionalidade ética do mundo (ROTH; SCHLUCHTER, 1984). A ética da convicção não toleraria essa condição, por isso a nega. A ética da responsabilidade,

porém, a leva em conta e os possíveis resultados, se aproximando assim da ciência moderna em sua perspectiva realista. Schluchter considera que Weber não restringe, apesar de ser típico, a ética da convicção às manifestações religiosas, exemplifica seu tipo secular no caso da ética kantiana.

Schluchter (1996) pontua que as noções de ética da convicção e ética da responsabilidade só são formuladas depois de 1910, assim sendo, expande a discussão para outras aparições sobre a ética ao longo da carreira de Weber, recuperando-a em três fases: a aula inaugural da sua cátedra em Freiburg (1895); as discussões em torno da revolução burguesa na Rússia e da revolução sexual na Alemanha (1905-1910); e, finalmente, nos textos da *Consideração Intermediária e Política como Vocação* (1915-1920).

Na primeira fase, ainda pautado pela discussão econômica germânica, Weber “[...] contesta posições *pré-Kantianas* da ética, sejam as que tendem para a felicidade egoísta (individual) ou para o eudemonismo altruísta, ou seja, a maior felicidade do maior número de pessoas.” (SCHLUCHTER, 1996, p. 53, tradução nossa)⁸. Essa negação do eudemonismo aparece na sua segunda fase ao analisar a revolução burguesa russa, em que Weber afirma uma divisão entre um panmoralismo, em que o imperativo ético é o único guia da ação positiva, e uma ética orientada ao sucesso, considerando-se valores éticos e não-éticos como guias. Em outro momento, Weber apresenta sua crítica aos partidários de uma ética sexual (ou psiquiátrica⁹, na figura de Otto Gross) que remetia a necessidades naturais dos sujeitos: para Weber, seguindo Kant, a ética possui um caráter imperativo e transcendente em que se abandona um “estado natural” ao se vincular a valores (SCHLUCHTER, 1996). É no terceiro momento, com a escrita da *Consideração intermediária* [1915; 1920], que Weber formula sua própria teoria ética e dos valores, com fortes influências neokantianas, diferenciando a ética da convicção e a ética da responsabilidade nos termos citados anteriormente, transfigurando o que chamara de “panmoralismo” e “ética orientada ao sucesso”, respectivamente.

Realizado esse mapeamento inicial, Schluchter se encaminha para uma tipologia geral da ética em Weber. Para isso, retoma três distinções que subjazem sua sociologia da religião: distinções entre éticas dos virtuosos e éticas das massas; valores éticos e valores extraéticos (tratados em destaque em 2.1.3); ética e felicidade.

⁸ [...] contested *pre-Kantian* positions in ethics, whether they tended toward egoistical (individual) happiness or toward altruistic eudaemonism, that is, the greatest happiness of the greatest number (SCHLUCHTER, 1996, p. 53)

⁹ Em carta a Else Jaffé, amiga próxima de Gross, Weber (2005) ironiza essa perspectiva caracterizando-a como uma “ética dos nervos”.

A primeira distinção é tratada, de forma mais analítica, em sua introdução para o estudo das éticas das religiões mundiais (WEBER, 1922c), em que Weber conceitua a ética dos virtuosos e a ética das massas. Para isso, parte da noção de que há distintas qualificações e interesses ético-religiosos quanto ao grau da devoção, no sentido de que certos valores sagrados não podem ser alcançados por todos, pois há uma diferenciação carismática entre esses dois grupos. Forma-se, nesse sentido, uma estratificação de estamentos com esse caráter ético: entre os que possuem as qualificações carismáticas, os virtuosos ou heróis, e aqueles não o possuem, as massas – questão denotada na expressão de ser (ou não, no caso das massas) “musicalmente religioso” (WEBER, 1922c, p. 260).

A terceira distinção, entre ética e felicidade, opõe justamente concepções de dever e concepções de felicidade. Retornando à célebre relação entre ideias e interesses de Weber, Schluchter considera que o dever envolveria interesses ideais, internos como a salvação ou externos como honra. A felicidade é perpassada por interesses materiais (saúde, riqueza, longevidade). Isso fica claro no exemplo de Benjamin Franklin em *A Ética Protestante* [1904-1905; 1920], na qual a ética religiosa é substituída pelo utilitarismo, uma doutrina prudencial que se aproxima mais de regras técnicas e pragmáticas, voltado para interesses materiais. Dessa forma, temos uma definição mais clara da moral em Weber, que envolve as dimensões citadas acima - regras, interesses e sanções – em seu tipo específico. Assim, ao tratar da ética, estão presentes os aspectos normativos e ideais, diferentes das demais doutrinas que são de natureza técnica e material. Com isso, Weber possibilita a abordagem que lide com ambos os aspectos, mas que ainda os separe analiticamente.

Desse modo, Schluchter (1988) considera e demonstra que a discussão em torno da ética perpassa toda obra de Weber em todas as suas fases. Pretendemos demonstrar o mesmo em relação ao valor (1.2). O ponto de chegada é o mesmo que o de Schluchter: Weber diagnostica um conflito e politeísmo de valores e essa dimensão permeia suas considerações teóricas e metodológicas.

2.1.2 A Conduta de Vida

O conceito de conduta de vida [*Lebensführung*] trata dos comportamentos e ações externados pelos sujeitos em referência a aspectos de sua personalidade, como valores e sentidos últimos de orientação. É uma noção chave das investigações de Weber, como na compreensão das condutas de vida formadas por éticas religiosas, bem como o impacto desses modos de agir e de se comportar no plano social, seja estrutural ou cultural. Esse conceito, não

obstante, não fora definido pelo autor em seus *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Agevall e Swedberg (2016) ressaltam que o termo aparece no quarto capítulo de *Economia e Sociedade* [1922], na discussão sobre estamentos, caracterizados por um tipo de conduta de vida. Com maior centralidade é sua posição em *A Ética Protestante* [1904-1905; 1920], na qual o aspecto moral é ressaltado como indispensável para a passagem entre a ética protestante para o espírito do capitalismo, como elemento da personalidade.

Hermann (2006) retoma teórica e empiricamente o conceito de conduta de vida em Weber, haja vista o aumento de discussões desse aspecto nos anos 80 e 90. O autor considera que Weber é o pai-fundador desse conceito. Mapeando o conceito de conduta devida e seus sinônimos, o autor conclui que há uma sobre-representação desses termos nos estudos religiosos e em *Economia e Sociedade*. Ao analisar essas aparições, o autor consegue delimitar de forma mais precisa as relações entre os termos usados por Weber: "O conjunto de todos os estilos de vida e o conjunto de todos os métodos de vida são subconjuntos da conduta, cada qual enfatizando diferentes aspectos." (HERMANN, 2006, p. 244, tradução nossa)¹⁰.

Com essa conceituação em mente, o autor compara o uso weberiano do conceito com usos contemporâneos de diversos autores, divididos em dois eixos de relação: com a desigualdade social e com a religiosidade. Há uma confirmação empírica, de acordo com o autor, em estudos contemporâneos de ambas correlações¹¹.

Também com um ponto de partida nas questões da desigualdade social e suas relações com o trabalho¹², conduta de vida e valores, Müller apresenta em diversos textos o conceito de Weber. É, portanto, o interlocutor principal¹³ para pensar a conduta de vida, tal como foi seu orientador de doutorado, Schluchter, para a seção de ética.

Como ponto de partida, Müller (2020b) nos oferece no *Max Weber Handbuch* uma discussão mais aprofundada das origens e funções do conceito na obra de Weber. No verbete, Müller afirma que a conduta de vida é um elemento analítico e normativo central da obra de Weber, ao demarcar a preocupação com os tipos de pessoa frente às demandas culturais, marcando a passagem entre indivíduo e sociedade, uma preocupação já explicitada no início da

¹⁰ Trecho original: "Die Menge aller Lebensstile und die Menge aller Lebensmethodiken sind Teilmengen der Lebensführungen, wobei unterschiedliche Aspekte betont werden".

¹¹ Para a discussão específica das potencialidades empíricas do conceito, ver Hermann (2004)

¹² Retomaremos alguns desses elementos ao tratar do politeísmo de valores e sua relação com a conduta de vida (capítulo 2). Para as discussões mais aprofundadas do aspecto da desigualdade social e do trabalho, ver (MÜLLER, 2006, 2008).

¹³ A escolha de Müller se dá também pela aproximação do autor com a obra de Durkheim e com a própria literatura dos diagnósticos de época. Com isso, toca três focos centrais da nossa pesquisa. Vale mencionar, entretanto, a figura de Wilhelm Hennis, cientista político e intérprete de Weber, que considera a conduta de vida como o elemento central da obra de Weber, ao contrário de Schluchter, que considera ser a racionalismo de dominação do mundo, cuja diferença é mais do que interpretativa, mas filosófica e política (MORAES, 2015).

sua carreira, em *Estado-Nação e Economia Política*, e retomado em suas obras finais. Müller considera que o conceito de Weber é ancorado em discussões diversas, sem, entretanto, fazer referência explícita a elas. Ela envolve a capacidade humana de se posicionar em relação ao mundo, cuja posição é, no caso moderno, uma atribuição de sentido individual. A problemática analítica da conduta de vida é tratada como fundamental no processo da racionalização e no seu produto final na sociedade moderna.

O conceito de conduta de vida, portanto, envolve diversas dimensões da vida social e é possível diferenciar os diferentes conceitos, como demonstramos fazer Hermann, mas também posicionar de forma mais ampla com outros conceitos, em especial a personalidade e as esferas de valor e ordens de vida. No contexto das variadas esferas de vida e ordens de vida (exploradas no próximo capítulo), Weber considera que na Modernidade é necessário escolher um valor que orientará a conduta de vida, no contexto de uma luta eterna entre a esfera escolhida e as demais esferas. No contexto moderno, a conduta de vida é moralmente inspirada na escolha autônoma e consequente entre esses valores últimos (MÜLLER, 2019b). Esse é o nível macro do esquema de Müller. Por outro lado, cabe ressaltar a centralidade da personalidade como a microdimensão constitutiva, que estabelece a conduta da vida na "Constância de sua relação interior com certos 'valores' e significados de vida últimos" (MÜLLER, 2006, p. 138, tradução nossa)¹⁴. Schluchter (1988) nos oferece uma definição de personalidade em Weber que envolve essa relação da conduta de vida e do politeísmo de valores, na qual a personalidade é um modo de autolibertação, emancipação e consciência de liberdade, aproximando de uma leitura kantiana, sem o peso da unidade da razão, mas centrada na escolha e decisão pelo valor.

Finalmente, cabe ressaltar a leitura sobre a atualidade do conceito, na qual Müller (2016) aponta que diversos autores e tendências contemporâneas que analisam diferentes facetas, baseados em diferentes diagnósticos de época da literatura sociológica, que compõem a conduta de vida tardo-moderna. Retomando a discussão original de Weber, é possível estabelecer pontes com questões existenciais desse aspecto, bem como conectá-lo com as éticas e valores em voga.

2.1.3 O Valor

A temática valorativa é primária na obra de Weber ao marcar diversos conceitos. Ainda que haja uma extensa literatura secundária sobre esses aspectos individualmente (as ações valorativas, a liberdade de valor e as esferas de valores, por exemplo), a discussão é mais

¹⁴ Trecho original: "Konstanz ihres inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten "Wert" und Lebens-Bedeutungen".

reduzida sobre o valor em si como o elemento que perpassa essas relações. Aqui, Schluchter tem uma posição privilegiada por, novamente, adentrar profundamente nesse tópico. De acordo com esse intérprete: "De fato, todos os conceitos fundamentais importantes de Weber podem ser associados por meio das explicações sistematizadas da teoria dos valores." (SCHLUCHTER, 1988, p. 303, tradução nossa)¹⁵.

Apesar dessa centralidade, Schluchter (2014a) considera que não há uma definição clara do conceito na obra weberiana. Ainda assim:

Não há dúvida de que, ao falar do conceito de “valor”, Weber tem em vista a filosofia neokantiana, o que não significa que ele simplesmente a siga. De maneira alguma trata-se para ele do conceito de “valor” no sentido normativo, porém, sim, no sentido empírico. Os valores estão situados na “esfera de validade”, mas a eles também correspondem *representações* empíricas sobre sua *vigência*. Por isso, em analogia com o conceito de “fim”, esse conceito também pode ser formulado desta forma: o valor consiste para a sociologia compreensiva numa representação de validade que se torna a causa de uma ação. (SCHLUCHTER, 2014a, p. 221).

Para o intérprete, essa proximidade filosófica faz com que Weber veja uma formação histórica da moral, no sentido da relação bem e mal surgir na consciência, ligado às dimensões volitivas [*Wollen*] e emocionais [*Fühlen*] do sujeito.

Schluchter (1988) não considera que Weber formula uma filosofia do valor, mas há uma teoria do valor implícita, marcada pela heterogeneidade das esferas de valor, especialmente as de valoração e as de conhecimento, bem como das éticas e extraéticas. A primeira distinção é especialmente marcada na liberdade de valor, já a segunda expressa um corte possível na tipologia de valores de Weber na ideia do juízo de valor, algo como forma de validade, uma reivindicação (SCHLUCHTER, 1985, p. 18). Diferencia assim entre os imperativos éticos (o que se deve) e os valores culturais (o que se quer), que envolvem o estético, político e econômico. A esfera de validade ética é supraempírica, marcada pelas posições últimas em relação ao mundo e suas condutas de vida resultantes em seus portadores: forma-se a personalidade na relação interna dos comportamentos, que se vinculam externamente a valores últimos e sentidos de vida sentidos subjetivamente.

Baseado nessas considerações, Schluchter formula um esquema conceitual dos valores que envolve os tipos de valor, as faculdades, ações, processos e racionalizações:

¹⁵ Trecho original: "Tatsächlich lassen sich alle wichtigen Grundbegriffe Webers über die systematisierten werttheoretischen Ausführungen verknüpfen."

QUADRO 1 - ESQUEMA CONCEITUAL DE VALORES EM WEBER

Valor	Teórico	Ético	Extraético
Faculdades	O que é possível fazer	O que se deve fazer	O que se quer fazer
Ação	Prático-técnica	Prático-moral	Estética e Cultural Prático-normativa
Processo	Tecnificação na base dos valores de sucesso	Moralização na base dos valores de convicção	Cultivação na base de valores estéticos e valores culturais
Racionalização	Racionalização instrumental	Racionalização valorativa	

Fonte: Schluchter (1988, p. 304, tradução nossa).

Dessa maneira, Schluchter explicita como o valor é central como substrato moral nas diferentes áreas da vida social, apesar de ser distinguido em seus diferentes tipos. Nas dimensões técnicas, é necessário um valor de caráter teórico que demarque as possibilidades dessas ações. Nesse sentido, são os valores de sucesso que a sustentam, mas por seu caráter finalista há um aporte instrumental – pensadas na lógica da ação em relação a fins – nesse tipo de valor. Já no caso dos valores éticos e extraéticos, suas dimensões morais são mais evidentes ao determinar ações práticas normativas e serem determinados pela racionalização de tipo valorativo. Ambas as formas de valores se colocam como deveres para os sujeitos, bem como oferecem orientações substantivas para as ações (WEBER, 1922d). Ainda assim, Weber considera importante distingui-los. A divisão se dá em diferentes aspectos, especialmente que os deveres e a validade éticos são de estatuto absoluto e tomam como objeto de referência o indivíduo, enquanto os valores culturais seriam marcados pela contingência histórica e a referência na coletividade (SCHLUCHTER, 1996). Desse modo, apesar da base comum, cada tipo de valor oferece distintas diretrizes para as ações e o sentido da vida dos sujeitos, podendo entrar em conflito com as diferentes esferas de orientação.

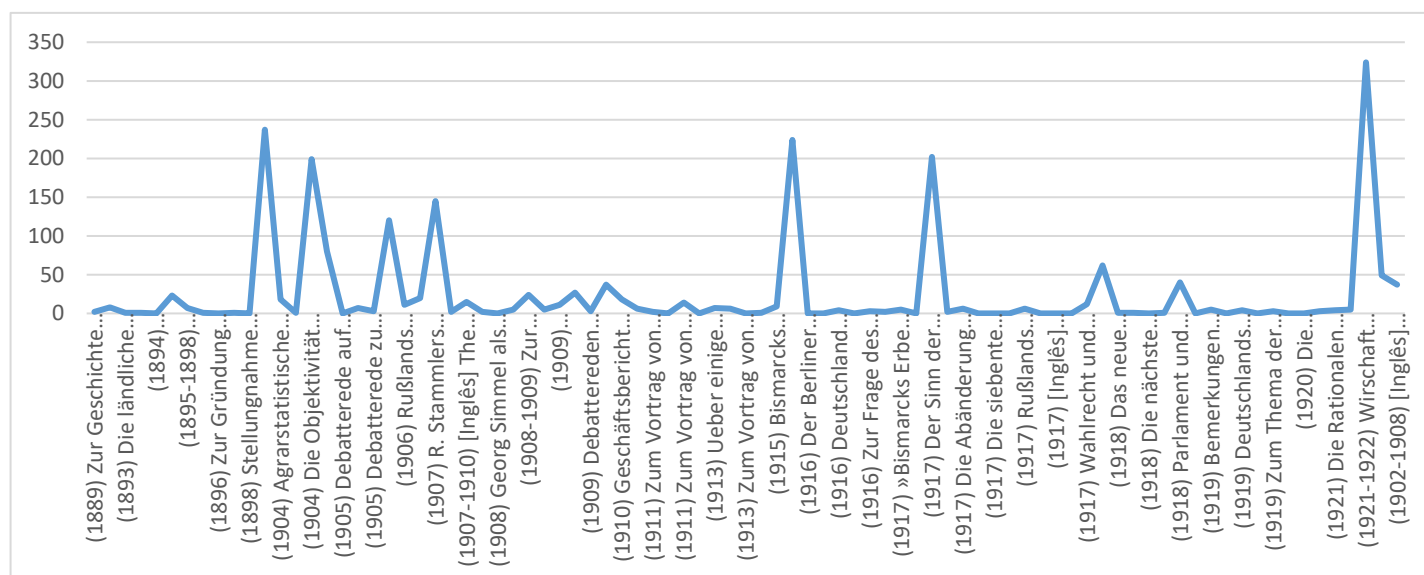
Na linha de Weber, é possível compreender a moral em duas perspectivas. Uma mais abrangente, na qual os valores superam as fronteiras entre o ético e o extraético – e mesmo do teórico – como elemento constitutivo dessas diferentes esferas com uma carga avaliativa e normativa, sem que isso comprometa a posição weberiana dos valores. Por outro lado, Weber também utiliza uma definição restrita da ética enquanto suas formas teórico-filosóficas de prescrição moral, por exemplo a ética kantiana ou utilitarista. Essa esfera tem sua própria autonomia, tal como as demais, não sendo redutíveis umas às outras, apesar da origem nesse componente moral valorativo do ser humano. Assim, Weber aprofunda, sem descartar, a tríade

do certo (valor teórico), bom (valor ético) e belo (valores culturais), considerando suas legalidades internas e conflitos, mas apontando sua sustentação moral.

2.2 MAPEAMENTO DO VALOR NAS OBRAS DE WEBER

O valor em sua acepção moral ampla é mobilizado por Max Weber de forma contínua em sua obra: das 85 obras consultadas (listadas no apêndice A), 61 possuem aparições do termo ou de seus correlatos. O total de aparições é 2084, já excluídos os casos em que terminologia é utilizada em outros sentidos não-morais (especialmente econômicos), o que ocorre 1288 vezes. Temos na distribuição temporal da obra do autor a seguinte representação:

GRÁFICO 2 - APARIÇÕES DO VALOR NAS OBRAS DE WEBER



Fonte: elaborado pelo autor (2021).

O gráfico nos permite identificar as principais obras nas quais a noção de valor é utilizada por Weber em sua configuração moral: seus estudos metodológicos – os diversos textos entre 1903 e 1907, bem como em 1917 –, seus estudos religiosos – *A Ética Protestante e o Espírito do capitalismo* (1904-1905) e *A Ética Econômica das Religiões Mundiais* (1915-1920) –, finalmente, com o maior número de aparições, *Economia e Sociedade*, publicado postumamente por Marianne Weber, na qual Weber define, sistematiza e desenvolve os principais temas da sua obra. Ainda que com aparições menores, vale investigar também as palestras de Weber – *Estado Nação e Política Econômica* (1895) *Ciência como Vocação* (1917), *Política como Vocação* (1919) –, nas quais a temática é mobilizada de forma explícita

em relação direta com o politeísmo de valores. Desse modo, é uma conexão com o próximo capítulo sobre o diagnóstico de Weber.

Esses são os textos nos quais a dimensão moral é mais presente quantitativamente, agora, delimitaremos mais claramente o conceito de valor para Weber em seus diferentes momentos da sua produção intelectual.

2.2.1 Os Escritos Metodológicos

2.2.1.1 O Fragmento Nervi

Esse curto manuscrito, escrito em seu período de afastamento das atividades professorais, é iniciado pela crítica de Weber (2012, p. 413–414) à concepção de valor em Rickert, dada sua formulação ambivalente. Weber considera que o cerne desse conceito se refere ao que é digno de ser conhecido. Ou seja, a discussão se coloca em termos epistemológicos do objeto do conhecimento. Weber comenta que esse interesse não é marcado por uma norma universal, mas varia de acordo com o público, como uma seleção para lidar com a infinidade de investigações possíveis sobre um fenômeno. Essas variações de interesse, por meio dos valores, são um fato, sem possibilidade de buscar uma validade absoluta na investigação científica:

Aqui deve ser suficiente expressar as dúvidas com relação à possibilidade de uma apreensão conteúdo dessas normas e só acrescentar que essa dúvida também seria compatível com uma visão de que a “validade absoluta” de certos “valores” (nós diríamos: “interesses”) pode ser considerada mais do que simplesmente um mero conceito limitante. (WEBER, 2012, p. 413–414, tradução nossa).¹⁶

Com isso, Weber não só introduz questões fundamentais das suas discussões metodológicas que seriam publicadas nos anos seguintes, mas também oferece uma perspectiva sobre a interpretação de valores de modo a contrapor a perspectiva metafísica de Rickert. No contexto da citação, a referência aos interesses se dá no seu sentido científico, que resultam dos valores culturais – a noção rickertiana da relação com valores [*Wertbeziehung*].

¹⁶ Trecho original: “Here it must suffice to express doubts as to the possibility of grasping the *substance* of such norms, and simply to add that such doubts might be consistent with the view that the “absolute validity” of certain “values” (what we would call “interests”) could be taken to be more than simply a *limiting* concept.”

É nesse período de afastamento e de produção diversos manuscritos que originam os primeiros artigos metodológicos, apresentados a seguir¹⁷.

2.2.1.2 *Roscher e Knies e os Problemas Lógicos da Economia Política Histórica*

O primeiro texto, que na verdade se estende entre as publicações parciais até 1905, envolve a discussão de Weber (1922e) com dois representantes da escola histórica da economia política, Wilhelm Roscher e Karl Knies. Os valores são uma discussão fundamental desse retorno às atividades acadêmicas de Weber de modo a fundamentar o ideal lógico da sua proposta científica. Sua relação com a ciência é dual: por um lado, o cientista deve adequar sua prática à liberdade de valor [*Wertfreiheit*], ou seja, não discutir a validade de valores em seu sentido normativo, por outro lado, os valores são uma condição de possibilidade para o conhecimento científico, pois a relação com valores [*Wertbeziehung*] permite a seleção de um objeto significativo dentre a multiplicidade causal da realidade. Nesse texto, Weber trata de ambos aspectos, com ênfase no segundo, em relação às dimensões específicas da interpretação de objetos históricos com uma discussão crítica com os dois autores principais, mas também a outros.

Como em toda discussão dos valores na metodologia de Weber, Hans Henrik Bruun (2007, p. 109–164) é o nosso principal interlocutor no tópico da relação com valores. Bruun considera, como outros intérpretes, que há uma proximidade da proposta de Rickert com a de Weber (especialmente nesta obra), ainda que não de forma idêntica. A diferença repousa no estatuto lógico da problemática observada pelo primeiro, enquanto o segundo é da prática científica. Dessa maneira, Weber se distancia do perfil exclusivamente teórico dos valores pensados por Rickert, observando a relação em sua dimensão do interesse prático. Assim, os valores concretos que formam juízos de valores também resultam na relação com o valor, marcando o interesse e a importância como critério de delimitação. Para a construção do objeto, é preciso a formulação e expressão explícita dessas relações, passando, como veremos, de um “sentimento de valor” para um valor. Nesse aspecto, em concordância com Schluchter (1988), é central para Weber a maior historicização desses valores, pensados de maneira antissubjetivista por Rickert, que daria o caráter de relevância, ou importância, para a relação com valores.

¹⁷ A seleção dos textos dentro da totalidade dos escritos metodológicos se deu através do maior número de aparições dos termos morais. Para uma discussão e distinção entre as diferentes organizações possíveis desses escritos, ver Sell (2018).

Weber (1922e) afirma que esse – variável – valor constitutivo do objeto científico não é, ele próprio, empiricamente dedutível ou previsível, mas, antes, se assenta nos demais valores em relação com os interesses como pressupostos a priori. Assim, os valores são o critério de seleção da realidade, inapreensível em sua totalidade por sua infinidade de fatores. Desse modo, eles funcionam como o fundamento do processo cognitivo, a referência cultural dos processos significativos, interessantes, que valham a pena de serem investigados. Apreende-se um fato por meio da própria experiência ou indiretamente na expressão de outros, o que, necessariamente, envolve sentimentos de valor e juízos de valor.

Ao falar em valor e interesse histórico, Weber não o faz em uma limitação racional, mas a própria ideia de “sentimento de valor” – termo usado somente nessa obra, diferenciado do juízo de valor pela ausência da formulação racional (WEBER, 1922e, p. 49) – é fundamental para essa maior amplitude, pois: “o que vale para cores de luz, timbres de som, nuances de cheiro, etc. também vale, é claro, exatamente no mesmo sentido, para os ‘sentimentos de valor’ religiosos, estéticos e éticos, que em seu relato descritivo, em última análise, ‘cada um vê o que carrega em seu coração’. (WEBER, 1922e, p. 118–119, tradução nossa)¹⁸. Aqui Weber apresenta um argumento recorrente sobre esse aspecto, que enfatiza o substrato moral comum mesmo em esferas diferentes, ainda que em uma forma não elaborada. A diferenciação entre valores éticos e extraéticos se dá nesse momento posterior.

Ao se tratar da prática científica, por outro lado, é necessário que o valor seja explicitado e formulado racionalmente, elemento que o diferencia do sentimento:

Pois, em contraste com o mero “conteúdo sentimental”, nós designamos algo como “valor” precisamente e somente algo capaz de se tornar o conteúdo de uma tomada de posição: de um “juízo” articulado e consciente, positivo ou negativo, algo que se aproxima de nós “demandando validade”, e cuja “validade” como “valor” “para” nós é, assim, agora “por” nós reconhecida, rejeitada, ou, em suas mais variadas combinações, “*jugada* valorativamente”. A “atribuição” de um valor ético ou estético contém, sem exceção, a passagem de um “juízo de valor”. (WEBER, 1922e, p. 122, tradução nossa)¹⁹.

¹⁸ Trecho original: “Für Lichtfarben, Klangfarben, Geruchsnuancen usw. gilt natürlich genau im gleichen Sinn wie für religiöse, ästhetische, ethische »Wertgefühle«, daß bei ihrer schildernden Darstellung letztlich »ein jeder sieht, was er im Herzen trägt«”.

¹⁹ Trecho original: “Denn im Gegensatz zum bloßen »Gefühlsinhalt« bezeichnen wir als »Wert« ja eben gerade das und nur das, was fähig ist, Inhalt einer Stellungnahme: eines artikuliert-bewußten positiven und negativen »Urteils« zu werden, etwas, was »Geltung heischend« an uns herantritt, und dessen »Geltung« als »Wert« »für« uns demgemäß nun »von« uns anerkannt, abgelehnt oder in den mannigfachsten Verschlingungen »wertend beurteilt« wird. Die »Zumutung« eines ethischen oder ästhetischen »Wertes« enthält ausnahmslos die Fällung eines »Werturteils«.”

É nessa relação moral com o interesse científico, racionalmente formulado, ainda que historicamente dependente, que se forma a individualidade histórica que será analisada:

[...] valorações precisamente definidas, que lhe são particulares [ao historiador], *podem* ser eminentemente potentes parceiras do conhecimento causal, tanto quanto, por outro lado, pelo ímpeto da sua influência, pode pôr em perigo a “validade” dos resultados específicos como verdade empírica. (WEBER, 1922e, p. 123–124)²⁰.

A posição do cientista, para Weber, quando alguém busca na ciência os ideais de orientação da sua própria vida, é responder: “Torna-te quem tu és” (WEBER, 1922e, p. 37), em uma separação do sujeito de opinião do cientista. O primeiro pode propagar ideais e outros juízos de valor, utilizando-se de material científico para isso. Já para o pesquisador, essa avaliação ética ou cultural da vida é algo que colide com a lógica científica (WEBER, 1922e, p. 89).

Os valores, portanto, são centrais para Weber de uma maneira dual: são constitutivos, mas, fora do processo inicial da concepção do objeto, são nocivos para a objetividade, dada a heterogeneidade entre a dimensão empírica e a valorativa. Weber diferencia, nesse sentido, a tarefa formativa dos valores das individualidades históricas – um mérito da filosofia, especialmente de Rickert –, e a investigação dessas construções enquanto fatos empíricos é uma análise de valores. Com isso, Weber consegue diferenciar formas de lidar com valores, bem como propor uma outra forma de interpretação, diferente da empática que exigia juízos de valores, mas uma interpretação compreensiva. Temos na discussão sobre relação com valor diversas facetas do valor, desde sua forma emocional “carregada no coração”, como um sentimento de valor, até sua forma mais consciente e elaborada, já propriamente valor, cuja característica de parceira do conhecimento científico é relevante para Weber. Ainda mais amplamente, pode ser pensado como valores culturais que abrangem as dimensões de sentido da realidade como marcador da relevância social de um dado objeto, justificando sua escolha.

2.2.1.3 A Objetividade do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social

Essas dimensões também estão presentes no segundo texto publicado por Weber, *A Objetividade do conhecimento na ciência social e na política social* [1905]. O “Ensaio da

²⁰ Trecho original: “[...] scharf präzisierte »Wertungen«, die ihm [dem Historiker] eigen sind, eminent leistungsfähige Geburtshelfer kausaler Erkenntnis sein können, so sehr sie auf der andern Seite durch die Wucht ihres Wirkens die »Geltung« der Einzelergebnisse als Erfahrungswahrheit auch wieder zu gefährden geeignet sind.“

Objetividade” [*Objektivitätsaufsatz*] é fundamental para estabelecer a posição teórica-metodológica da ciência social, desde as questões dos valores que aqui nos interessam, como também o instrumento do tipo ideal, no qual não entraremos em detalhes pela ênfase metodológica já retratada por Bruun. Ainda assim, como já apresentado no estudo anterior, Weber considera fundamental a relação com valores por considerar, na linha neokantiana de Rickert, a impossibilidade de apreensão completa da realidade infinita, sendo necessários cortes. Assim como a relação de atribuição de sentido como um pressuposto sobre a condição humana, que envolve atribuição de valores. Além disso, a liberdade de valor é novamente referida.

A seleção dos aspectos da realidade social a serem analisados se dá, como vimos, pela relação com valores culturais gerais. Não se busca uma validação desses conceitos, mas como um ponto de partida. Em uma frase: "Uma ciência empírica é incapaz de ensinar a alguém o que *deve*, mas apenas o que *pode* e - em algumas circunstâncias - o que ele *quer*". (WEBER, 1922f, p. 150)²¹.

Weber abre seu artigo com a consideração de que as ciências que tomam por objeto a cultura geralmente iniciam com o intuito de produzir juízos de valor, uma prática que se mantém. Essa posição é rejeitada por Weber. Isso não se dá pela característica subjetiva desses juízos, pois eles são sentidos objetivamente pelos atores:

[...] são precisamente os elementos mais íntimos da "personalidade", os juízos de valor mais elevados e últimos, que determinam nossas ações e dão sentido e significado a nossas vidas, que percebemos como algo "*objetivamente*" valioso. Só podemos representá-los se eles se apresentarem a nós como válidos, como fluindo de nossos valores mais elevados de vida, e se desenvolverem assim na luta contra as resistências da vida.(WEBER, 1922f, p. 151, tradução nossa)²².

Para validação dos resultados científicos da análise não se é necessário confirmar os imperativos normativos iniciais da seleção do objeto, mas que seja uma construção lógica reconhecida cientificamente como tal. Uma característica distintiva das ciências sociais é a impossibilidade da derivação do conhecimento de leis, tal como nas ciências naturais. Esse fato se dá justamente pela pressuposição valorativa dos objetos culturais, que resulta em variações quanto aos significados desses fenômenos. Dessa forma, Weber conclui:

O conceito de cultura é um *conceito de valor*. A realidade empírica é "cultura" para nós porque e na medida em que a relacionamos com ideias de valor; ela abrange

²¹ Trecho original: "Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er *soll*, sondern nur, was er *kann* und – unter Umständen – was er *will*."

²² Trecho original: "[...] gerade jene innersten Elemente der »Persönlichkeit«, die höchsten und letzten Werturteile, die unser Handeln bestimmen und unserem Leben Sinn und Bedeutung geben, werden von uns als etwas »*objektiv*« Wertvolles empfunden. Wir können sie ja nur vertreten, wenn sie uns als geltend, als aus unseren höchsten Lebenswerten fließend, sich darstellen und so, im Kampfe gegen die Widerstände des Lebens, entwickelt werden.

aqueles elementos da realidade que por meio dessa relação se tornam *significativos* para nós, e *somente* esses. Uma pequena parte da realidade individual observada em um dado momento é colorida pelo nosso interesse, que é condicionado pelas ideias de valor, e só ela tem significado para nós; tem significado porque exhibe as relações que são *importantes* para nós como resultado de sua conexão com as ideias de valor. (WEBER, 1922f, p. 174, tradução nossa)²³.

Essa passagem permite elaborar diversos aspectos dos valores na obra de Weber. O primeiro deles é a “ideia de valor” [*Wertideen*]. Trata-se de uma noção altamente subjetiva, variável em cada indivíduo, bem como mutável historicamente. Nos termos de Weber, são as ideias de valor que comandam o pesquisador e o seu tempo, algo circunstancial. São elas que determinam o objeto da investigação (WEBER, 1922f, p. 182–183), mas também ancoram a existência de sua forma supra empírica (WEBER, 1922f, p. 212). Não se trata de uma desconexão entre a validade dos valores e da ciência, mas é, justamente, desses valores subjetivos que a ciência também retira sua validade – no reconhecimento do valor do conhecimento (WEBER, 1922f, p. 212).

Em segundo lugar, essa noção de ideias de valor, mobilizada somente nessa obra e em *Estudos Críticos*, está na relação direta textual com os interesses. Essa relação é explicitada pelo autor em *A Ética Econômica* na sua famosa analogia dos guarda-chaves. Lá, as ideias são generalizadas enquanto imagens de mundo. Aqui, por outro lado, Weber considera os valores como tipos de ideias especialmente relevantes para o conhecimento científico, pois só por meio dos nossos interesses e ideias individuais em relação com a cultura que podemos nos aproximar da realidade. Em outras palavras, nosso interesse é guiado pelas ideias de valor para definir certas questões como importantes. O pressuposto ontológico disso é justamente a capacidade e a vontade das pessoas de tomar posição e dar sentido ao mundo (WEBER, 1922f, p. 179). Dessa forma, o sentido de nossa existência se ancora na crença moral nessas ideias de valores últimas e mais elevadas.

Weber mobiliza nessa compreensão, ainda que de maneira confusa, uma passagem das ideias individuais de valor [*Wertideen*] para valores coletivos de uma dada cultura [*Kulturwerten*]. Enquanto o pesquisador formula seu objeto particular de pesquisa em suas ideias de valor, ele vincula, tome ou não consciência disso, com uma questão de significado cultural mais amplo, delimitando um recorte da realidade que vale a pena (culturalmente) de

²³ Trecho original: “Der Begriff der Kultur ist ein *Wertbegriff*. Die empirische Wirklichkeit *ist* für uns »Kultur«, weil und sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfaßt diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns *bedeutsam* werden, und *nur* diese. Ein winziger Teil der jeweils betrachteten individuellen Wirklichkeit wird von unserm durch jene Wertideen bedingten Interesse gefärbt, er allein hat Bedeutung für uns; er hat sie, weil er Beziehungen aufweist, die für uns infolge ihrer Verknüpfung mit Wertideen *wichtig* sind.“

ser conhecido. Cada pessoa possui suas ideias de valor mais elevadas, que se ancoram mais amplamente em dimensões de valores culturais. Esses valores são supraempíricos, ou seja, não podem ser criados ou provados pela ciência, mas remetem a diferentes esferas de validade.

2.2.1.4 Estudos Críticos sobre a Lógica das Ciências Culturais

Tal como nos artigos anteriores, Weber mobiliza questões metodológicas para fundamentar sua proposta de ciências culturais, como o papel dos juízos de valor na prática científica, a relação com valores para a construção do objeto de pesquisa. Entretanto, aqui, Weber apresenta a dimensão interpretativa dos valores, rejeitando a posição normativa de Eduard Meyer, com quem discute ao longo do texto.

Vale a pena mencionar a conceituação de Weber dos juízos de valor. Com isso, é possível compreender melhor como o valor é mobilizado:

O "juízo de valor" significa: que eu "tomo uma posição" sobre ele [um objeto] em um modo concreto particular em sua peculiaridade concreta, e as fontes subjetivas dessa minha tomada de posição, de *meus* "pontos de vista de valor" decisivos para ele, não são certamente um "conceito" e nem complementemente um "conceito abstrato", mas um "sentir" e um "querer" profundamente concretos, altamente individuais no seu caráter e composição, ou então, sob certas circunstâncias, a consciência de um "dever" definido e também concreto. (WEBER, 1922g, p. 251, tradução nossa)²⁴.

É possível conectar essa definição com a noção, presente no texto anterior, das ideias de valor como posições pessoais que dizem respeito a questões valorativas. A heterogeneidade dessas formas com as proposições científicas é marcada pelo fato dos juízos de valores não serem conceitos, mas antes sentimentos e vontades, ou mesmo, enquanto norma, um dever ser. Ainda assim, a generalização desses valores altamente individuais, ao menos no campo científico, se dá por meio da relação com valores. Essas ideias são incorporadas ou realizadas em algum aspecto da realidade empírica, de modo com que se articule um significado cultural – mais ou menos universal para o próprio sujeito e os demais atores. Assim, esse valor cultural, de significado geral, não é resumido em um só conceito, tampouco é fixo, ao envolver mudanças nos valores subjetivos (WEBER, 1922g, p. 253; 261).

²⁴ Trecho original: "[...] das »Werturteil« heißt: daß ich zu ihm in seiner konkreten Eigenart in bestimmter konkreter Art »Stellung nehme«, und die subjektiven Quellen dieser meiner Stellungnahme, *meiner* dafür entscheidenden »Wertgesichtspunkte«, sind doch erst recht nicht ein »Begriff« und vollends kein »abstrakter Begriff«, sondern ein durchaus konkretes, höchst individuell geartetes und zusammengesetztes »Fühlen« und »Wollen« oder aber, unter Umständen, das Bewußtsein eines bestimmt und wiederum konkret gearteten »Sollens«".

Com essa primeira relação da ciência com os valores, Weber parte para a questão da interpretação dos valores, da qual observa duas formas distintas: *Interpretation* e *Deutung*. A primeira envolve a compreensão das ideias de valor, sentidas pelo indivíduo de forma imprecisa e vaga, para, assim, esclarecer e melhor articular seu conteúdo como valores propriamente (WEBER, 1922g, p. 244). Essa forma de interpretação não envolve absolutamente juízos de valor, mas aponta possíveis relações de valor do objeto. Além dessa dimensão heurística, a interpretação possibilita que as pessoas tenham maior conhecimento sobre sua própria vida espiritual, com uma maior sensibilidade sobre os valores intelectuais, estéticos e éticos que orientam suas condutas de vida. A segunda forma interpretativa [*Deutung*] cruza a fronteira científica, envolvendo dimensões de validade ética para a análise dos valores. Ao buscar comprovar historicamente sua validade, há uma ênfase em sua dimensão estática, supra-histórica. Weber rejeita essa possibilidade para a ciência histórica de análise causal, sendo uma tarefa filosófica. Dessa maneira, Weber rejeita a chamada confluência lógica entre avaliação e explicação, algo que tiraria a independência da segunda.

Bruun (2007, p. 165–205) enfatiza a possibilidade análise empírica dos valores, algo diferente da liberdade de valor enquanto princípio. Eles podem ser tomados enquanto objeto por serem um fenômeno da realidade social. É central para Weber a investigação dos sistemas de ideias dos quais valores concretos resultam, de forma a explicitar os pressupostos em questão, a estrutura última de sentido. Com essa explicitação, é possível observar a relação com outros axiomas de valor, bem como analisar um fenômeno particular em suas relações com esses diferentes valores.

Essa obra, portanto, nos apresenta, para além da “liberdade de valor” e da “relação com valor”, a temática da interpretação dos valores. Nela, se mantém a impossibilidade de derivar juízos de valores cientificamente. Ainda assim, eles são passíveis de análise, desde que colocados enquanto material empírico, e não da sua validade. Além disso, ao definir o juízo de valor, Weber nos oferece características dos valores em sua dimensão concreta, que, novamente, incluem um aspecto emocional [*Fühlen*], mas também volitivo [*Wollen*] como uma forma de tomar posição, algo constitutivo dos sujeitos sociais.

2.2.1.5 A Superação de R. Stammler da Concepção Materialista da História

Esse texto é uma extensa consideração sobre a obra de Rudolf Stammler, na qual há uma crítica e tentativa de superação do materialismo histórico. Nele, conceitos de regra, norma, máxima e legalidade são centrais para pensar o conhecimento nas ciências sociais. Weber critica

justamente a incerteza da posição dos valores nessa proposta de Stammler, que por vezes parece dar um “salto mortal no ‘mundo dos valores’, ou seja, do ser-*dever-ser*”. (WEBER, 1922h, p. 303, tradução nossa)²⁵. Dentre essas discussões, ressaltamos a relação desses conceitos, especialmente o de máxima, com a discussão moral aqui proposta.

Weber distingue, assim, entre três diferentes máximas possíveis de orientação da ação. Em primeiro lugar, uma máxima vinculada às normas, que dizem respeito ao domínio dos imperativos éticos (válidos). Em segundo lugar, as máximas também podem ser relacionadas causalmente em relações de regras de experiências. Finalmente, em terceiro lugar, um tipo de máxima que não se estabelece como imperativo da ação, pois isso ameaçaria outras máximas que também devem ser reconhecidas na ação. Ao mesmo tempo, as máximas relacionadas a fins, o segundo tipo, também podem ser enquadradas enquanto normas que se deve seguir: o ideal da ação final em si, ainda que não um ideal moral, mas sim teleológico, ainda é um ideal (WEBER, 1922h, p. 329).

A relação com os valores é apontada no sentido do conflito e da escolha entre diferentes máximas. Para Weber:

As duas máximas em disputa mútua, finalmente, são valores que, em última instância, têm de ser “pesados” uns em relação aos outros e entre os quais se deve ter que escolher. Mas essa escolha certamente não pode ser justificada por meio da “generalização” das “observações”, mas apenas pela determinação “dialética” de sua “consequência interior”, ou seja, dos “mais elevados” axiomas práticos aos quais essas máximas retomam. (WEBER, 1922h, p. 311–312, tradução nossa)²⁶.

Dessa forma, Weber reforça a separação entre os valores, dentre eles os explicativos e os avaliativos, em uma tensão que não pode ser reduzida a nenhum polo. Isso é exemplificado em uma citação na qual Weber destrincha uma frase de Stammler em seus diferentes termos, em uma confluência marcante entre dimensões teóricas e normativas (WEBER, 1922h, p. 304–305).

Em um passo adiante, Weber considera as regras, que, em analogia às máximas, podem dizer respeito às afirmações de interconexões causais – as leis seriam esses casos incondicionais, enquanto as regras são as demais. Em segundo lugar, podem ser uma norma de medida de eventos, enquanto um juízo de valor (um *dever-ser*). Esses padrões, máximas e regras

²⁵ Trecho original: “salto mortale in die “Welt der Werte”, des Sein-*Sollenden* also“

²⁶ Trecho original: “Die beiden einander bekämpfenden Maximen selbst schließlich sind Werte, die letztlich gegeneinander »abgewogen« und zwischen denen eventuell gewählt werden muß. Aber diese Wahl kann sicherlich nicht im Wege der »Generalisierung« von »Beobachtungen«, sondern nur im Wege der »dialektischen« Ermittlung ihrer »inneren Konsequenz«, d.h. also der »höchsten« praktischen »Axiome«, auf die jene Maximen zurückgehen, begründet werden”.

são elementos centrais da vida social, enquanto seus fenômenos empíricos, geralmente enquadrado em uma ordem.

Esse texto, portanto, além de recuperar as noções metodológicas das obras anteriores, aprofunda a questão das normas e das máximas como componentes importantes da moral ao serem orientações mais concretas das ações, em um nível menor de generalidade que os valores.

2.2.1.6 O Sentido da “Liberdade de Valor” nas Ciências Sociológicas e Econômicas

Como sugere o título, Weber (1922d) se dedica a tratar da liberdade de valor, agora em um contexto muito diferente das suas publicações iniciais sobre a temática no início do século. Nesse texto Weber busca sintetizar e justificar sua posição da liberdade de valor, que preconiza a heterogeneidade lógica entre juízos empíricos e juízos práticos. Trata, portanto, das esferas de valor.

Logo no início do texto, Weber já define a “valoração” [*Wertung*] como: “‘avaliações’ práticas de um fenômeno influenciado por nossas ações entendidas como repreensíveis ou louváveis”. (WEBER, 1922d, p. 488, tradução nossa)²⁷. Com isso, marca a distinção, também presente em *Ciência como vocação* [1917], da ênfase da liberdade de valor na análise científica das avaliações valorativas no exercício docente dos pesquisadores. Esta discussão não pode ser tratada cientificamente, pois ela mesma envolve valorações práticas. A relação desses valores culturais está diretamente conectada nas e é expressada em expectativas subjetivas. Weber considera necessário que o professor deve ter claro para os alunos e para si mesmo quais são essas posições, mas que no fim isso é responsabilidade da política da universidade em questão. O que Weber rejeita independentemente disso é a “profecia professoral”, na qual visões de mundo são colocadas como objetivas, sem que, pela organização hierárquica do ensino, possa haver um debate aberto.

Isso transcende a questão da sala de aula, pois envolve o princípio da liberdade de valor em seu sentido primeiro: a separação entre afirmações sobre fatos empíricos (ser) e posições práticas valorativas (dever ser). Ainda assim, esses últimos podem ser tomados como objeto empírico de investigação, sem uma hierarquização, mas antes compreender seus efeitos causais. A interpretação dessas posições de valores oferece conhecimento sobre os motivos da ação humana, bem como os termos dos conflitos de valor. A liberdade de valor não impede que essas investigações sejam feitas, sempre tendo em conta que esses valores últimos são

²⁷ Trecho original: „‘praktische’ Bewertungen einer durch unser Handeln beeinflussbaren Erscheinung als verwerflich oder billigenswert verstanden sein“.

irreconciliavelmente divergentes. Esses valores guiam o próprio fazer científico, como demonstrado nas relações com valores – algo que Weber retoma brevemente (WEBER, 1922d, p. 510–511).

Essa separação necessária para Weber é justificada na diferença e separação entre as esferas de valor. O “demônio” da política escolhido por alguém pode aparecer em diversos espaços, mas na sala de aula torna-se algo problemático. Nesse sentido, novamente, Weber reforça a impossibilidade de um meio termo entre esses valores. Essa temática dos conflitos entre valores é recorrente no texto. Esse conflito não se restringe ao caso da ciência e da política, mas envolve questões éticas e de todas outras esferas de valor em uma disputa entre vida e morte, um politeísmo absoluto (WEBER, 1922d, p. 506). Esse fato é o “fruto do conhecimento”, mencionado alhures, de que uma escolha entre valores deve ser feita, na qual a ciência, apesar de explicitar isso, não pode resolver.

Weber aprofunda essa questão das esferas ao demonstrar a desconexão entre valores culturais (que formam as esferas de valor em seu núcleo) e a ética, que forma sua própria esfera. Ainda que os valores possam se colocar como valores, há um conflito com a ética. Não é só a ética que tem validade no mundo, mas há outras esferas de valor que realizam seus valores com uma culpa ética (como a política e o conceito de justiça). É essa discussão que permite a distinção de Schluchter (1996) entre valores éticos e extraéticos para Weber, que entre si estão em conflito. Isso marcaria a distinção da ética da convicção e da ética da responsabilidade em Weber, ainda que não explicitamente. Trata-se da justificação ética da conduta por meio da abstração das consequências (convicção) ou ao considerar as consequências justamente pela irracionalidade ética do mundo (responsabilidade). São máximas éticas em conflito eterno.

Bruun (2007) ressalta, nesse contexto, que os valores são colocados enquanto deuses por Weber, dentre os quais haveria uma luta interminável na qual o sujeito deve tomar posição. Essas esferas formam sistemas de valores contrastantes. Weber menciona a tríade entre verdade, moral e cultura. Essa configuração de conflito é algo que Weber não demonstra empiricamente, mas resulta de uma análise axiológica como logicamente válido. A marcação da diferença entre as duas discussões sobre valores é que a liberdade de valor é voltada para a prática científica, já o conflito de valores é relevante para a ação humana.

As discussões metodológicas de Weber envolvem, em um primeiro plano, a vinculação dos valores com a prática científica, especialmente nos conceitos de “liberdade de valor” e “relação a valores”. Cada um desses aspectos possui uma ampla discussão secundária. Ainda assim, em um segundo plano, Weber oferece subsídios relevantes para sua tipologia do valor, algo menos explorado por intérpretes. Uma primeira demarcação se dá em relação aos seus

contemporâneos da filosofia neokantiana. Para Weber, os valores são historicamente variáveis e não absolutos, como sugere essa tradição. Com isso, Weber enfatiza diferentes características para esse fenômeno. O valor possui uma forma altamente subjetiva e concreta, vinculado a fatores emocionais, os “sentimentos de valor” [*Wertgefühle*]. Em um maior grau de elaboração e reflexividade, mas ainda de caráter subjetivo, temos as “ideias de valor” [*Wertideen*]. Assim, os valores se originam dessas concepções intelectuais e emocionais. Essas formas envolvem relações morais primordiais, que compõem igualmente as avaliações éticas e culturais. Ao serem articulados conscientemente, Weber vê a emergência dos juízos de valor, que passa a diferenciar entre os diferentes tipos de valor. Desse modo, os valores éticos e extraéticos, ou culturais, têm em comum o fato de serem valores – ou seja, tomadas de posição avaliativa –, mas adquirem diferentes concepções internas. Além disso, Weber enfatiza a participação desses juízos elaborados na própria execução da prática científica, que necessita desse ponto de partida valorativo, bem como podem ser investigados como objeto empírico, mas não que sejam o ponto de chegada. Essa negação sobre a finalidade das investigações está sustentada no conflito entre os valores, uma última característica marcante do valor nessas obras. Ao serem generalizados, Weber considera que cada valor carrega em si mandamentos e concepções distintas sobre o mundo, que competem entre si para governar a vida dos indivíduos.

2.2.2 Os Estudos Religiosos

2.2.2.1 A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo

Essa obra envolve o modelo explicativo do autor em torno das questões morais, no qual a afinidade eletiva entre a ética puritana e o capitalismo em seu espírito é investigado da perspectiva compreensiva das ações sociais – especialmente em relação a valores – e da conduta de vida racional. É essa a obra na qual Weber explora “um dos lados da cadeia causal”, qual seja, a dimensão do espírito do capitalismo moderno, que deve ser complementado pela análise posterior da sua forma. Ou seja, está em jogo, nas palavras de Weber, investigar como as ideias – aqui acrescentamos, morais – afetam a história. Dessa forma, a obra envolve uma discussão aprofundada sobre racionalismo, capitalismo e religião, que reflete os principais interesses do autor (GHOSH, 2020). Com esse modelo geral em mente, podemos avançar para as aparições do valor e o cunho moral envolvido.

O primeiro elemento marcante observado em nosso mapeamento é a relativa ausência do termo “valor” quando comparado aos textos metodológicos. Aqui, Weber sugere

implicitamente uma diferenciação ao se referir a dimensões morais-religiosas: ele utiliza o termo “ideal” e “máxima” com mais frequência. Como veremos, ambos conceitos se referem a indicadores empíricos do valor mais abstrato. O sentido teórico-analítico se mantém, como veremos a seguir, mas marca uma tentativa de diferenciação em graus de generalidade.

Retomemos, portanto, a compreensão de Weber sobre o processo de internalização, nesse caso, de uma tradição cultural (mais especificamente, moral) na personalidade individual em um movimento ativo de interpretação e interpenetração desses valores e da personalidade, bem como suas consequências não-premeditadas. Ou, nas palavras do próprio autor: “A parte certamente modesta que cabe ao estudo subsequente talvez seja a de contribuir para elucidar o modo como as ‘ideias’ em geral se tornam eficazes na história” (WEBER, 2004a, p. 68–69)²⁸. No uso *lato sensu* de Weber do termo “ideias”, a ética e, conseqüentemente, os valores, são uma parte constitutiva, mas que também envolve outras, como dimensões cognitivas e estéticas, englobando a totalidade dos valores últimos para Weber. Assim, os valores ascéticos que compõem a ética protestante são um dos focos que Weber utiliza nas investigações empíricas dos ideais do puritanismo.

Uma primeira característica é a inexistência de determinação dos valores moral-religiosos sobre as interpretações dos atores e sobre as consequências em suas condutas de vida. As máximas, enquanto ideias, variam em suas formulações de acordo com outros critérios e condições. Essas fundamentações dogmáticas, os valores religiosos, conectam-se assim com máximas morais e as ações cotidianas de maneira contingente, com uma distância entre o ideal pretendido e o impacto efetivo na conduta de vida.

Ao tentar compreender essa relação, Weber analisa os escritos teológicos. Não entraremos em detalhes nas discussões dos dados de Weber, mas na concepção teórica dessa ligação de ideias religiosas abstratas para éticas morais práticas, perpassando valores, ideais e máximas. Weber ilustra essa relação ao tratar do surgimento do espírito do capitalismo como uma contingência histórica dos valores puritanos, algo que escapa à intencionalidade dos reformadores enquanto agentes desse processo, enquanto consequências não premeditadas e não pretendidas (WEBER, 1922a, p. 81–82).

Além de tratar dessa contingência, Weber utiliza explicitamente o termo de valor em uma concepção ética, que retoma o ideal, mas também conceitos mais amplos do *Kulturideal*,

²⁸ Trecho original: "So könnte die nachfolgende Studie an ihrem freilich bescheidenen Teil vielleicht auch einen Beitrag bilden zur Veranschaulichung der Art, in der überhaupt die 'Ideen' in der Geschichte wirksam werden." (WEBER, 1922a, p. 82).

esse conceito remete às ideias, das quais a ética é uma delas, mas que tem seu elemento moral que, em nossa conceituação, perpassa diversas áreas da vida social enquanto um ideal cultural.

Esses ideais de cunho religioso, como consequências não premeditadas, são continuamente desencantados, movidos para a esfera do irracional. Assim sendo, esse fundamento último na salvação se perde e a vocação se torna um fim em si mesmo, uma obrigação moral inescapável:

A partir do momento em que não se pode remeter diretamente o “cumprimento do dever profissional” aos valores espirituais supremos da cultura — ou que, vice-versa, também não se pode mais experimentá-lo subjetivamente como uma simples coerção econômica —, aí então o indivíduo de hoje quase sempre renuncia a lhe dar uma interpretação de sentido. (WEBER, 2004a, p. 144).²⁹

Ainda que a discussão da racionalização só tenha sido “descoberta” pelo autor após 1910 com seu estudo da música, a temática do desencantamento do mundo, enquanto um aspecto daquele macroprocesso, já está mobilizado. Na revisão para publicação final, em retrospectiva, Weber fornece apontamentos para a conexão conceitual dos aspectos morais presentes em *A Ética Protestante*, na passagem anterior é explicitada especialmente a conduta de vida em seu caráter ascético e os valores últimos que a guiam.

Um suplemento importante ao estudo *A Ética Protestante*, mas pouco mobilizado, são as chamadas Anticríticas [*Antikritiken*], respostas de Weber aos críticos da obra³⁰. Em sua primeira crítica a Felix Rachfahl, Weber mobiliza os três conceitos da perspectiva moral:

No entanto, quando falamos hoje de "asceticismo", seja na área específica da sexualidade ou dos "prazeres da vida" em geral, seja no que diz respeito à nossa atitude em relação à estética ou a outros valores não "éticos", todos sabem que o que queremos dizer é essencialmente esse tipo de conduta de vida que o puritanismo tornou em um dever (e isso inclui não *apenas* o Calvinismo, mas também o movimento Batista e outros agrupamentos). (WEBER, 2001, p. 64, tradução nossa)³¹.

Vemos, nessa citação, a explicitação do argumento sobre a moral na sua análise do ascetismo puritano. Nele, os valores não-éticos, na terminologia do autor, se aglutinam na conduta de vida enquanto um dever.

²⁹ Trecho original: “Wo die »Berufserfüllung« nicht direkt zu den höchsten geistigen Kulturwerten in Beziehung gesetzt werden kann – oder wo nicht umgekehrt sie auch subjektiv einfach als ökonomischer Zwang empfunden werden muß –, da verzichtet der einzelne heute meist auf ihre Ausdeutung überhaupt.“ (WEBER, 1922a, p. 204)

³⁰ Para uma introdução mais detalhada desse conjunto de escritos, bem como indicações da sua mobilização na literatura secundária, ver Chalcraft (2001).

³¹ Yet when speaking of ‘asceticism’ *today*, whether in the specific area of sexuality or general ‘pleasures of life’, or whether in respect of our attitude to aesthetic or other non-‘ethical’ values, everyone knows that what we mean is essentially just that kind of conduct of life Puritanism made into a duty (and this includes not *only* Calvinism but the Baptist movement and other groupings as well).

Começando por essa consideração, temos a noção de dever como uma característica marcante dos valores, sejam eles éticos ou não-éticos. Ambas as formas são transportadas para a dimensão prática da vida enquanto uma orientação da conduta de vida individual. Outra função explicitada pelo autor nessa obra é a conexão entre valor e sentido, algo insinuado nas discussões metodológicas. Aqui, com o processo de desencantamento do mundo, há uma desconexão dos valores éticos protestantes do espírito do capitalismo, o que retira os valores culturais do núcleo e, conseqüentemente, seu sentido.

Essa mudança em direção à racionalização reflete, em primeiro lugar, o caráter histórico dos valores, avançando em relação à tradição neokantiana, mas também a contingência dessas transformações, como resultados não-premeditados de eventos. Nas palavras de Schluchter: "Mas os seres humanos fazem de fato sua história, e na atualização dos valores históricos não obedecem a uma teleologia da história, seja naturalista ou espiritualista, tampouco consciente ou inconsciente". (SCHLUCHTER, 1985, p. 17, tradução nossa)³².

Essa contingência é sentida também de forma interna a um dado valor em sua transfiguração prática para máximas e ideais. Não há uma determinação nesse movimento, mas é possível que de éticas divergentes se extraíam elementos semelhantes orientadores da ação e da conduta de vida. A internalização dos valores influencia e é influenciada pelos sujeitos nas suas personalidades marcadas também pelo posicionamento e seleção do interesse moral em certos aspectos das tradições.

2.2.2.2 *Ética Econômica das Religiões Mundiais*

Já em sua fase madura, Weber desenvolve em *A Ética Econômica das Religiões Mundiais* [1915-1920] diversos elementos morais já mencionados, concatenando-os a outros conceitos de sua obra, como as questões das éticas, a discussão das classes e estamentos sociais. Conforme prometido, a ideia de Weber nessa obra era explorar o "outro lado da relação causal", a influência das estruturas nas ideias, já sob a chave do racionalismo como um processo geral. Nesse estudo, Weber pretende comparar as religiões mundiais em suas relações com os indivíduos nas suas ações práticas. A ideia é explorar essas religiões e as suas camadas sociais que portaram os interesses materiais e ideais, dando uma nova direção para a conduta de vida, para assim melhor compreender os processos de racionalização do ocidente. Para além das análises aprofundadas e comparativas de cada religião, Weber oferece três textos centrais para

³² Trecho original: "But human beings do make their history, and in actualizing historical values they obey neither a naturalist nor spiritualist, neither a conscious nor an unconscious, teleology of history".

a sua discussão teórica – e, portanto, centrais para nossa investigação: a *Consideração Prévia* [*Vorbemerkung*], a *Introdução* [*Einleitung*] e a *Consideração Intermediária* [*Zwischenbetrachtung*]. Limitaremos o mapeamento do valor a esses três excertos, não adentrando nas discussões empíricas presentes nessa obra, algo bastante extenso na literatura secundária, tampouco abordaremos todas as possibilidades temáticas envolvidas, nem mesmo da própria temática moral. O foco é o valor moral, algo secundário nas análises das religiões, que prioriza suas aparições mais concretas - os ideais e as máximas -, assim como a ética e seus grupos portadores.

No primeiro texto selecionado, Weber (1922c, p. 1–16) apresenta suas questões e objetivos de pesquisa com centralidade na compreensão do capitalismo e do racionalismo ocidental com forças totalizantes em todas as esferas da vida dos indivíduos modernos. Weber pretende, por meio da comparação com outras constelações culturais, elucidar o tipo específico de racionalização presente na Europa, que resultou justamente no politeísmo de valores. A discussão do valor aparece indiretamente, logo na célebre primeira frase, quando Weber se pergunta sobre a especificidade da modernidade ocidental em sua dimensão de significado e *validade* universais. Esse segundo aspecto retoma justamente a posição do mundo cultural moderno enquanto valor legítimo, algo tido como *certo* universalmente. Com isso, ainda que indiretamente, temos a questão do valor e sua legitimidade moral – pretendida pelos ocidentais – como centrais para o programa de pesquisa empreendido por Weber. Para entender o surgimento desses elementos específicos da cultura ocidental, o autor considera necessário retomar as características (tanto forma quanto espírito) desse capitalismo e sua formação em crenças religiosas, seus portadores culturais e os impactos na conduta de vida, denotando as diferentes direções da racionalização.

Com essas considerações em mente, o segundo texto introduz especificamente a obra *A Ética Econômica das Religiões Mundiais*. Nele, Weber (1922c, p. 237–275) sistematiza e classifica as temáticas a serem discutidas no livro de modo a observar como as religiões se relacionam com a ética econômica. Para explorar as relações sócio estruturais em questão, Weber aborda diversos aspectos da relação: o sentido da teodiceia, dos bens divinos, a relação entre os estamentos e religião, intelectuais e a atividade racionalizante, tipos de profeta, a desigualdade de qualificação religiosas e a relação entre religiosidades virtuosas e a economia. Em seu esquema da sociologia compreensiva, essas dimensões afetam e orientam diretamente a ação e a conduta de vida, articulando o seu conteúdo ideacional e as afinidades eletivas entre estamentos e tipos de religiosidade.

Na sequência, Weber adentra a dimensão empírica da discussão moral, com diversas aparições da ética, conduta de vida e dos valores. Adentrando a questão do valor, nesses estratos inferiores, de acordo com Weber: os valores se colocam como uma forma vinculada ao dever-ser e ao desempenho funcional, como uma forma de transcender a própria existência a partir de um vínculo com um poder ético-ideal, para além do ressentimento. Mais adiante, Weber retoma a centralidade do valor no caso dos rituais extracotidianos orgiásticos, que explicitam o caráter sagrado e, algo especialmente interessante, possuem uma relação de sentido, um significado que transcende o terreno.

Esse sentido é mobilizado pelas teorias religiosas, ou seja, seus elementos racionalizados por certos estamentos, que:

Se, como foi pressuposto nas observações anteriores, o tipo dos bens de salvação desejados foi fortemente influenciado pelos tipos dos interesses externos e da conduta de vida das classes dominantes adequadas a eles, e assim pela própria estratificação social, então, inversamente, a direção de toda a conduta de vida, onde quer que tenha sido racionalizada conforme os planos, também foi determinada da maneira mais profunda pelos valores últimos aos quais essa racionalização foi orientada. Esses não foram, certamente nem sempre e muito menos exclusivamente, mas certamente, até onde ocorreu uma racionalização *ética* e até onde sua influência atingiu, como regra também, e muitas vezes de forma bastante decisiva, valores e opiniões *religiosamente* condicionados. (WEBER, 1922c, p. 259, tradução nossa)³³.

Weber mobiliza a concepção de imagens de mundo, especialmente as religiosas, em seus impactos na conduta de vida. Essa influência tanto pelo lado estrutural (interesses externos e estratificação social), mas também cultural e, na citação, especialmente dos valores finais que orientam esse movimento ético-racional. Essa inter-relação, os dois lados da cadeia causal, são marcados, tanto material quanto ideal, algo que fica explícito na célebre frase de Weber, na qual também é essencial o conceito de imagem de mundo:

Mas a redenção só atingiu um significado específico quando foi a expressão de uma "imagem de mundo" sistemática-racionalizada e a tomada de posição sobre ela. Pois o que ela queria significar e poderia significar de acordo com seu significado e sua qualidade psicológica dependia então precisamente dessa visão de mundo e dessa tomada de posição. Interesses (materiais e ideais), não ideias, dominam diretamente as ações das pessoas. Mas: as "visões de mundo", que foram criadas por "ideias", muitas vezes, como os guarda-chaves dos trens, definiram o caminho, no qual a dinâmica dos interesses fez avançar as ações. A partir da imagem do mundo se aponta:

³³ Trecho original: "Wenn, wie in den bisherigen Bemerkungen vorausgesetzt wurde, die Art der erstrebten Heilsgüter stark beeinflußt war durch die Art der äußeren Interessenlage und der ihr adäquaten Lebensführung der herrschenden Schichten und also durch die soziale Schichtung selbst, so war umgekehrt auch die Richtung der ganzen Lebensführung, wo immer sie planmäßig rationalisiert wurde, auf das tiefgreifendste bestimmt durch die letzten Werte, an denen sich diese Rationalisierung orientierte. Dies waren, gewiß nicht immer und noch weit weniger ausschließlich, aber allerdings, soweit eine *ethische* Rationalisierung eintrat und soweit ihr Einfluß reichte, in aller Regel auch, und oft ganz entscheidend, *religiös* bedingte Wertungen und Stellungnahmen."

"do que" e "para o que" se queria e – não esquecer – poderia ser "salvo". (WEBER, 1922c, p. 252, tradução nossa)³⁴.

Com o conceito de “imagens de mundo”, Weber complementa a tipologia das relações ideais, da qual os valores são uma parte central no ordenamento e das direções do desenvolvimento por meio da conduta de vida por ele orientada. Eles são formados pelas ideias e são o quadro de referência para os interesses, fornecendo as condições ideais de possibilidade: o sentido e a legitimidade (PFLÄFFLE, 2020). É uma legitimidade moral que orienta essas diversas imagens de mundo. Weber investiga nessa obra aquelas formadas pelas éticas econômicas e desenvolvidas pelos grupos portadores, enquanto dimensão institucional, sempre executada com base nos interesses. O foco está nas diferentes direções de racionalização dessas imagens de mundo, algo vinculado a esses grupos e às imagens de deus, que resulta nas orientações religiosas para o mundo, como veremos a seguir.

Nessa introdução, portanto, Weber apresenta o novo conceito, as imagens de mundo, articulando-o às demais discussões. Um desses conceitos é justamente o de valor, que é melhor explicitado nesse texto. Os valores são dimensões das imagens de mundo e essa dimensão de legitimação e de sentido como forma de indicar os caminhos possíveis para as ações. Dessa maneira, os valores, reforça Weber, conectam-se diretamente à conduta de vida dos indivíduos modernos.

O terceiro capítulo primordial para essas dimensões é a *Consideração Intermediária*, disposto entre a análise sobre o confucionismo e sobre o hinduísmo e o budismo. No entanto, apesar da posição na obra, ele diz mais sobre a teoria geral que orienta as análises empíricas subsequentes e aprofunda os conceitos expostos na introdução. Nele, Weber (1922c, p. 536–573) explora a relação das religiões com o mundo em suas variações. Aqui, o mundo é visto de maneira ampla, nas suas diversas esferas de valor: a econômica, a política, a científica e a artística. Também é aqui que Weber sistematiza seu diagnóstico de época, o politeísmo de valores, tratado no próximo capítulo. Weber desenvolve a relação entre as esferas, especialmente seus conflitos, mas também suas afinidades eletivas. Já na questão religiosa, Weber busca classificar os diferentes tipos de relação com o mundo, com a afirmação e adaptação do mundo, negação e rejeição, que levam à dominação ou fuga do mundo. Elas têm

³⁴ Trecho original: "Aber eine spezifische Bedeutung erlangte die Erlösung doch erst, wo sie Ausdruck eines systematisch-rationalisierten »Weltbildes« und der Stellungnahme dazu war. Denn was sie ihrem Sinn und ihrer psychologischen Qualität nach bedeuten wollte und konnte, hing dann eben von jenem Weltbild und dieser Stellungnahme ab. Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die »Weltbilder«, welche durch »Ideen« geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte. Nach dem Weltbild richtete es sich ja: »wovon« und »wozu« man »erlöst« sein wollte und – nicht zu vergessen: – konnte".

direções em relação a outras esferas (antipolítico, antieconômico), em torno da questão da salvação e da transcendência. Essas orientações (ideias) se relacionam com interesses de grupos portadores (de imagens do mundo) e racionalizam as esferas (e seus valores) em diferentes direções. Weber formula, portanto, uma teoria da cultura que embasará sua investigação empírica: é o espírito da sua sociologia – enquanto os *Conceitos Sociológicos Fundamentais* são a sua forma (SCHWINN, 2020a). São nessas relações das religiões e dos valores que a reivindicação do sentido é deslocada para o mundo transcendental com valores nos quais os indivíduos ancoram suas vidas.

Os valores são constitutivos da discussão, especialmente na introdução do termo “esferas de valor” [*Wertsphäre*], que passa a figurar na obra de Weber a partir dessa obra, ainda que esporadicamente. A liberdade de valor é mencionada, mas especialmente, a característica conflituosa entre as esferas. Weber marca a sua distância da filosofia dos valores, algo que se confirma na sua relação com os valores, e a importância das esferas de valor na história. As esferas de valor, seguindo a noção de relação com valor que Weber defende em seus escritos metodológicos, é um elemento relevante da constituição da sociedade moderna. Além disso, Weber menciona também as ordens de vida [*Lebensordnungen*] que são usadas muitas vezes como sinônimos para Weber, mas permitem pensar um maior nível de concretude como uma ordem empírica. Adentrando as demais aparições do valor nesse capítulo vemos que a chave de leitura é justamente a colisão dos valores. As esferas de valor são fundamentais para pensar as direções da rejeição religiosa ao possuir um poder sobre os atores, seja pela atitude intelectual teórica ou prático-ética em relação ao mundo. A religião tem participação decisiva na análise, especialmente porque a realização das irmandades religiosas e suas dimensões de fraternidade universal (características das religiões mundiais) se chocam constantemente com valores em suas diversas dimensões. Em cada esfera, Weber cita a tensão específica que é extrapolada como uma relação teórica mais abrangente.

Weber cita o exemplo da política, na qual a realização da fraternidade acósmica (“dar a outra face”) se opõe à dimensão violenta (necessária) da ação política. Mas também pelo aspecto racional da política. Sobre essas duas esferas, em termos mais abrangentes da teoria social, Weber afirma suas diferentes legalidades internas, retomando aqui a tensão entre o valor moral-religioso e as ações. A ética da irmandade nega o caráter mundano dessas ações de meios e fins e, com isso, a própria ação entra em tensão sobre sua condição moral se ela retira seu sentido e sua legitimidade do próprio sucesso ou do valor intrínseco da ação, tal como aparece na tipologia da ação em Weber.

Esse conflito também se dá em relação à arte, à esfera estética, que busca se constituir como seu próprio cosmo, com seu valor intrínseco, como uma forma de salvação intramundana a-racional. Dessa maneira, se estabelece como concorrência com a ética religiosa racional, que vê a primeira como um gozo irresponsável. Vemos que os valores próprios da arte colidem com os valores próprios da ética religiosa, pois o que para a religião envolve julgamentos morais, na arte é uma valoração do gosto também com validade universal, como uma norma comum que pode substituir a religião em sua salvação. Ainda mais distante, está o erotismo como esfera de valor oposta à da religião racional – e de outras esferas igualmente racionalizadas –, pois seu valor e legalidade interna envolvem uma subjetividade irracional. Essa esfera tem como valor o amor que se sublima, no processo de racionalização enquanto forma não rotinizada. Na sequência, Weber trata das tensões com a esfera intelectual. Essa tensão ocorre em consequência de uma disparidade das imagens de mundo últimas, vinculadas aos valores. A salvação religiosa, apesar de intelectualizada, não exige essa característica dos sujeitos. Ao mesmo tempo, há uma disputa pelo monopólio da educação, opondo educação e ciência.

Vemos que os valores permeiam essas relações, enquanto valores culturais, que orientam as esferas e suas disputas, bem como os acionamentos dos atores sociais em relação a esse quadro, imagem de mundo. Weber encerra sua discussão novamente em referência aos componentes morais, em conexão nessa passagem com os demais tópicos fundamentais da sua obra:

A esta desvalorização: consequência do conflito entre reivindicação racional e realidade, ética racional e em parte valores racionais, em parte irracionais, que pareciam emergir de forma cada vez mais abrupta e insolúvel a cada elaboração do caráter específico de cada esfera especial no mundo, a necessidade de "redenção" reagiu de tal forma, que quanto mais sistemático o pensamento sobre o "sentido" do mundo, mais racionalizado o próprio mundo se tornava em sua organização externa, mais sublimada a experiência consciente de seu conteúdo irracional, mais mundano, mais estranho a toda vida formada, exatamente paralelo a esta, que começou a se tornar o conteúdo específico do religioso. E não foi apenas o pensamento teórico que desencantou o mundo, mas precisamente a tentativa da ética religiosa de racionalizá-lo eticamente na prática que levou a esse caminho. (WEBER, 1922c, p. 570)³⁵.

³⁵ Trecho original: “Auf diese Entwertung: eine Folge des Konfliktes zwischen rationalem Anspruch und Wirklichkeit, rationaler Ethik und teils rationalen, teils irrationalen Werten, der mit jeder Herauspräparierung der spezifischen Eigenart jeder in der Welt vorkommenden Sondersphäre immer schroffer und unlösbarer hervortreten schien, reagierte das Bedürfnis nach »Erlösung« derart, daß, je systematischer das Denken über den »Sinn« der Welt, je rationalisierter diese selbst in ihrer äußeren Organisation, je sublimierter das bewußte Erleben ihrer irrationalen Inhalte wurde, desto unweltlicher, allem geformten Leben fremder, genau parallel damit, das zu werden begann, was den spezifischen Inhalt des Religiösen ausmachte. Und nicht etwa nur das theoretische Denken, welches die Welt entzauberte, sondern gerade der Versuch der religiösen Ethik, sie praktisch ethisch zu rationalisieren, führte in diese Bahn.“

A base histórico-empírica dessas discussões apresentadas de forma teórico-conceitual nesses capítulos é retratada nas análises de cada religião³⁶. O termo mais frequente é sem dúvida a ética, que é o principal objeto de investigação de Weber. Ainda assim, o valor aparece nas formas mencionadas anteriormente. Em nível descendente de generalidade, as imagens de mundo [*Weltbild*], o valor, o ideal e as máximas.

Os estudos religiosos de Weber oferecem, além de uma investigação e sustentação empírica, apontamentos teóricos para a compreensão do valor. Em *A Ética Protestante*, enfatizamos como o valor é colocado em movimento por Weber. Por um lado, são articuladas as relações macro e microssociais, cujo valor é responsável pela conexão entre os níveis ao constituir as éticas sociais, mas também as condutas de vida dos atores. Nesse sentido, Weber apresenta a dimensão agencial dos valores, capazes de conferir sentido e orientar certas ações sociais e, conseqüentemente, impactar nas configurações sociais, tanto culturais quanto estruturais. Por outro lado, Weber observa as derivações empíricas do conceito de valor, que permite sua análise como indicadores concretos na realidade social, com diferentes máximas e ideais. O conjunto dos escritos que compõem parte de *A Ética Econômica* compreendem dimensões centrais da definição do valor em Weber, tanto pelas discussões teóricas e explicitação da teoria do conflito dos valores presentes na *Consideração Intermediária*, quanto pelas análises empíricas das religiões mundiais em torno das imagens de mundo e ideais, bem como seus processos de racionalização e suas condutas de vida correspondentes. Os valores se inserem no campo das ideias que, ao produzirem imagens de mundo, dão a dinâmica (de possibilidade e volição) dos interesses como máximas de ação. Em vista disso, a obra aborda as relações estruturais e culturais das relações dos valores com a dimensão dos seus estamentos portadores, as condições institucionais, bem como os valores culturais que influenciam os processos de racionalização e da formação da conduta de vida.

2.2.3 As Palestras Públicas

³⁶ Evitaremos as discussões empíricas e os potenciais erros analíticos cometidos por Weber ao estudar essas religiões. Cabe ressaltar que seu objetivo nunca foi uma análise exaustiva de cada sistema religioso, mas a análise de pontos chave para a comparação com a direção de racionalização ocidental. Para introduções sobre a recepção e a crítica de cada tópico, ver Van Ess (2020) para o confucionismo e o taoísmo, Stachura (2020a, 2020b) para o budismo e hinduísmo e, finalmente Schäfer-Lichtenberg (2020) sobre o judaísmo antigo.

2.2.3.1 Estado-Nação e a Política Econômica

Ao assumir a cátedra de economia política na Universidade de Freiburg, Weber (1971) realiza um discurso inaugural no qual, como já vimos na leitura de Schluchter sobre a ética (1988, 1996), é tratado o tema da moral e da política. Weber analisa a situação política externa e interna da Alemanha, marcados pela posição de poder do país na geopolítica europeia e a questão da sucessão de Bismarck pelas diferentes classes sociais, respectivamente. Essa consolidação político-nacional da nação perpassa as questões dos trabalhadores rurais e urbanos, a chamada questão social, que envolve, novamente, considerações sobre interesses, ideias e instituições (ETTRICH, 2020). No âmbito moral, das visões de mundo, Weber parte da sua transitoriedade dos ideais para demarcar sua relação com a economia política. Como disciplina científica, ela deve permanecer internacional, enquanto os ideais são marcadamente nacionais e de classe: "Também os nossos ideais terrenos mais sublimes são mutáveis e transitórios. Não podemos tentar impô-los ao futuro." (WEBER, 2006a, p. 69)³⁷. O mesmo no plano político, em que é preciso pensar as ações na sua própria lógica (a razão de Estado para o Estado-nação), não com base em ideais éticos exógenos. Aqui é um protótipo do diagnóstico de época do autor, o politeísmo de valores: a ciência, a política, a economia e a ética possuem suas lógicas internas e legalidades próprias e que exigem realisticamente que se tenha consciência das separações. Mais do que isso, antevê a consideração de uma colonização realizada pelas ações econômicas instrumentais sobre as demais esferas, ainda de forma pontual, do que seria um eixo importante da tese da racionalização.

Weber apresenta tanto na sua primeira fala pública quanto nas últimas um elemento nuclear do seu diagnóstico moral: a heterogeneidade dos valores e da ciência (*Wertfreiheit*), justificando, sem esgotar, a multiplicidade de esferas, que podem ser divididas, além disso, entre éticas e extraéticas (SCHLUCHTER, 1988), como é o caso da política, que deve se orientar por ideais políticos e não ideais éticos absolutos (que culmina na ética da responsabilidade). Assim, os valores não são criados pela economia política, mas: "Na realidade os ideais que introduzimos na matéria da nossa ciência não são específicos e independentes, mas antes os velhos tipos gerais de ideais humanos. (WEBER, 2006a, p. 71)³⁸. Somados a esses dois eixos de compreensão, já mobilizados na literatura secundária, há uma compreensão direta sobre os valores. A identidade nacional e de classe (germânica e burguesa, reconhecidamente,

³⁷ Trecho original: "Auch unsere höchsten und letzten irdischen Ideale sind wandelbar und vergänglich. Wir können sie der Zukunft nicht aufzwingen wollen." (WEBER, 1971, p. 13)

³⁸ Trecho original: "In Wahrheit sind es keine eigenartigen und selbstgewonnenen, sondern die alten allgemeinen Typen menschlicher Ideale, die wir auch in den Stoff unserer Wissenschaft hineinragen." (WEBER, 1971, p. 17)

para o caso de Weber), temas das pesquisas do autor até então, oferecem orientações valorativas, tidas pelo sujeito como absolutas, mas que refletem essas posições. Weber considera que mesmo a internacionalização econômica não exclui essas relações nacionais com valores.

2.2.3.2 *Ciência como Vocação e Política como Vocação*

Weber é convidado pela *Freistudentischen Bund* da Baviera para realizar duas palestras. A primeira ocorreu em 1917, na qual Weber versa sobre a *Ciência como vocação*, e a segunda em 1919, sobre *Política como vocação*. São palestras centrais para compreender o diagnóstico de época do politeísmo de valores, tal como a visão normativa de Weber. Além disso, são textos de caráter filosófico que versam sobre a profissão, vocação, ética profissional e personalidade. Há uma visão pessimista do futuro da sociedade, considerando como cada pessoa deve encarar sua profissão e fundar sua personalidade em face a essa situação. Ambas as palestras têm a mesma estrutura em um movimento do externo para o interno, de um nível institucional das esferas de valor para o nível individual da conduta de vida.

Ciência como vocação é iniciada com uma comparação da carreira universitária na Alemanha e nos Estados Unidos, observando um desencantamento da vocação, considerando que são necessárias características específicas para segui-las: criatividade, ascese, disciplina e prontidão. Weber passa a discutir então a posição da ciência na vida humana, na qual afirma que com a racionalização, todo o mundo é passível de dominação técnica. Por outro lado, a ciência não tem capacidade de responder à questão do sentido da existência humana. Ressalta assim a distância intransponível da análise científica e da posição prático-política. Trata-se de uma guerra entre os deuses, o politeísmo de valores, cada qual com seus valores e próprias legalidades. A solução, para Weber, é escolher o demônio que governará a sua vida. A ciência não pode substituir essa escolha, mas ela mesma é uma das opções. Trata-se, portanto, de uma liberdade de valor (da ciência) e a liberdade da escolha da personalidade individual (extracientífica) (MÜLLER, 2020c). Antes de adentrar nos valores, vale ressaltar os outros termos que Weber utiliza nessa linha.

Como a principal obra na qual o politeísmo de valores é explicitado, os valores conseqüentemente têm uma participação marcante. Como mencionado, é fundamental a

dimensão da liberdade de valor, ou problema dos valores³⁹ e das visões de mundo, no sentido da heterogeneidade entre juízo de fato e juízo de valor: “Ofereço-me para provar pelos trabalhos de nossos historiadores que onde quer que o homem da ciência venha com seu próprio julgamento de valor, a compreensão plena dos fatos *cessa*.” (WEBER, 1992, p. 98, tradução nossa)⁴⁰. Essa distância, em princípio, não tem sentido porque as várias ordens de valor no mundo estão em luta indissolúvel umas com as outras.

Os tipos elementares dessa disputa se colocam nos termos do verdadeiro, belo, sagrado e bom. Weber trata de uma maior diferenciação dos valores e da incapacidade da ciência de decidir entre eles, como o valor cultural alemão contra o francês, por exemplo. A ciência tem seu próprio valor, que é decisivo para a fundação das demais afirmativas. Ao se negar esse valor último, não é possível reafirmá-la a partir dele mesmo. Já em tom de diagnóstico de época, Weber fecha seu texto sobre o recuo dos valores últimos:

É o destino de nosso tempo, com sua racionalização e intelectualização próprias, acima de tudo: desencantamento do mundo, que precisamente os últimos e mais sublimes valores recuaram da esfera pública, ou para o reino transmundano [*hinterweltlich*] da vida mística ou para a fraternidade das relações imediatas dos indivíduos uns com os outros. (WEBER, 1992, p. 109–110, tradução nossa)⁴¹.

Já *Política como Vocação* é marcada pelo contexto da primeira guerra e da revolução de novembro de 1918. Weber quebra as expectativas ao buscar falar sobre a política cotidiana, considerando passageiro esse ímpeto revolucionário. No plano amplo, Weber inicia definindo o Estado como monopólio do uso legítimo da violência em um território, uma pré-condição da política moderna, cuja disputa pela participação no estado se dá entre grupos organizados em partidos políticos de massa. Com isso, entram as questões da vocação, como um chamado para a política, mas também da ética e suas consequências na conduta de vida individual. Para o político, o carisma é essencial, mas há também o político profissional. Para pensar essas diferenças, Weber vê duas formas de ética: a ética da convicção e a ética da responsabilidade, discutidas anteriormente. Ao fim, Weber considera que o político deve agir em relação a ambas as éticas de acordo com as situações. Finalmente, há a questão da conduta de vida. Weber vê

³⁹ Nas obras anteriores, Weber utiliza o conceito de ideal, que, como vimos, tem um caráter muito mais empírico do que o de valor. No entanto, aqui Weber (1992, p. 96) utiliza como sinônimo ao falar em ideais últimos e a tomada de posição em relação a eles.

⁴⁰ Trecho original: "Ich erbiere mich, an den Werken unserer Historiker den Nachweis zu führen, daß, wo immer der Mann der Wissenschaft mit seinem eigenen Werturteil kommt, das volle Verstehen der Tatsachen *aufhört*."

⁴¹ Trecho original: "Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander."

como pressuposto a realização de funções de liderança, quer estar na liderança. Para não cair num narcisismo é preciso ter a questão da conduta de vida: a paixão, sentimento de responsabilidade e sentido de proporção. A paixão na prática: Deve-se acreditar àquilo a que se dedica. (FITZI, 2020).

A discussão nesta segunda palestra não se dá explicitamente com os valores, mas, antes, com a própria ética (ética da convicção e ética da responsabilidade) e também as dimensões ideais e materiais da profissão e, mais amplamente, da existência que são permeadas pelas imagens de mundo.

Por se localizarem em momentos opostos da carreira de Weber, as três palestras analisadas oferecem subsídios para compreender a transformação da temática do valor ao longo da vida do autor. Destacamos as temáticas da liberdade de valor e dos conflitos entre valores, já mencionadas em *Estado-Nação*, que seriam aprofundados em *Ciência como Vocação* e *Política como Vocação*. Consequência de ambas as teses, a distinção dos valores éticos e extraéticos é demarcada no texto em discussão com as diferentes teorias éticas. Assim, a distinção entre os valores finais ocasiona um conflito irreconciliável, uma das justificativas para que a ciência não possa adentrar a esfera da validade moral. Weber ressalta em ambos os momentos a historicidade dos valores sem que isso resulte em um relativismo, mas antes em um politeísmo, pois os indivíduos ainda sentem os valores últimos como objetivos. Os valores são, nesses contextos, a dimensão teórica constitutiva da vida cultural ao perpassar diversas esferas da vida em configurações empíricas, como nos ideais e nas éticas.

2.2.4 Economia e Sociedade

Em ambas as versões⁴², *Economia e Sociedade* é o *locus* da sistematização da sociologia weberiana como um todo, desde os princípios metodológicos até análises empíricas nas diversas ordens sociais e esferas de valor. Ao tratar da economia, política e religião, Weber mobiliza a relação dos interesses e ideias como um eixo nuclear da sua obra. Essas diversas aparições podem ser classificadas em relação às temáticas da própria obra, mas, especialmente, de temas

⁴² É a partir dessas variadas organizações e contribuições possíveis que Marianne Weber organiza a *Economia e Sociedade* em uma separação, no primeiro volume, das questões sistemáticas e abstratas, e, no segundo volume, das explorações concretas e históricas, como fica claro no seu prefácio. Essa é a versão consagrada e traduzida em diversas línguas. Não obstante, recentemente, os organizadores da *Max-Weber-Gesamtausgabe* (MWG) reestruturaram a obra a partir de uma investigação histórico-biográfica de profundidade em documentos e cartas. A nova organização, a qual tivemos acesso parcial, é dividida em dois volumes de textos de Weber, completos e incompletos, e mais dois volumes de documentos de registros variados.

recorrentes em demais textos que permitem uma maior compreensão do valor e sua centralidade na sociologia weberiana.

No seu nível mais geral, temos especialmente no primeiro capítulo, *Conceitos Sociológicos Fundamentais* (WEBER, 1922i, p. 1–30), considerações metodológicas de orientação para a sociologia do autor. O valor permeia diversos aspectos: a liberdade de valor, a relação com valores e a compreensão de valores. O primeiro tópico está presente em diversos momentos da obra como modo de enfatizar a sua distância dos juízos de valores em sua análise, por exemplo ao tratar do sentido pretendido da ação, que se distancia de uma noção objetiva ou verdadeira que seria objeto das disciplinas filosóficas. (WEBER, 1922i, p. 1). A abordagem weberiana envolve a compreensão explicativa, combinando duas abordagens vistas até então como contrastantes (RINGER, 2009). Na fase compreensiva, os valores novamente estão presentes. A influência decisiva dos valores – e também dos afetos, acrescenta Weber – mesmo na atividade racional da prática científica é algo que pode comprometer a clareza de certas análises, sendo preferível lidar com ações racionais com relação a fins, que são mais apreensíveis logicamente na criação de tipos ideais.

Com isso, é possível partir para o nível da teoria social em torno das dimensões da ação e da ordem social expostas na obra. Os valores, como veremos, estão contidos em todas essas formulações.

Na tipologia da ação social, eles são uma das suas orientações possíveis, além da ação racional em relação a fins [*Zweckrational*], afetiva e tradicional:

[...] 2) *de modo racional referente a valores*: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso, ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e *inerente* a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado [...]. Age de maneira *puramente* racional referente a valores quem, sem considerar as consequências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe o dever, a dignidade, a beleza, as diretivas religiosas, a piedade ou a importância de uma “causa” de qualquer natureza. Em todos os casos, a ação racional referente a valores (no sentido da nossa terminologia) é uma ação segundo “mandamentos” ou de acordo com “exigências” que o agente crê dirigidos a ele. (WEBER, 2004b, p. 15)⁴³.

⁴³ Trecho original: “[...] 2. *wertrational*: durch bewußten Glauben an den - ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden - unbedingten *Eigenwert* eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg [...]. *Rein* wertrational handelt, wer ohne Rücksicht auf die vorauszusehenden Folgen handelt im Dienst seiner Überzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung, Pietät, oder die Wichtigkeit einer „Sache“ gleichviel welcher Art ihm zu gebieten scheinen. Stets ist (im Sinn unserer Terminologie) wertrationales Handeln ein Handeln nach „Geboten“ oder gemäß „Forderungen“, die der Handelnde an sich gestellt glaubt“. (WEBER, 1922i, p. 12–13).

As considerações de Weber são de caráter típico-ideal, como formulações teóricas para auxiliar a investigação, que não correspondem às aparições empíricas dessas relações. Em relação ao aspecto empírico, que envolve as considerações relevantes do autor sobre os valores, Schluchter enfatiza como essas ações de caráter valorativo também se voltam para um fim, assim como as ações finalistas têm um valor envolvido. A diferença estaria na relação que cada uma delas estabelece com a realidade: “Uma ação orientada por uma racionalidade final cria um modelo *da* realidade, enquanto a racionalidade valorativa um modelo *para* a realidade.” (SCHLUCHTER, 2014a, p. 222). Desse modo, o valor, como orientação da ação, assume uma posição normativa de transformação do mundo independente das consequências previsíveis.

Mais adiante, Weber acrescenta a ética a esses possíveis valores de orientação da ação, como a crença no bem moral que se coloca como a norma para a realização da ação. Assim, o valor enquanto orientação de ação tem um sentido amplo que engloba diversas crenças possíveis, das quais o valor moral é uma das possibilidades. Como veremos a seguir, ainda assim, tem uma posição central ao ser uma das pontes para a formação e garantia das ordens sociais.

Em maior grau de emergência, temos as relações sociais. Elas consistem na chance de o comportamento ser coordenado em seu sentido por diversas pessoas. É nesse sentido que as entidades sociais se assentam: sem a chance de as ações sociais serem coordenadas e orientadas para um sentido, elas deixam de existir. Em referência às próprias ações, as relações sociais também são coordenadas pelos mesmos quatro princípios. Weber diferencia, assim, dois processos: a comunitarização [*Vergemeinschaftung*] vinculado aos sentimentos subjetivos de pertencimento (afetuosos ou tradicionais) e a societarização [*Vergesellschaftung*] ligado à racionalidade de fins (expectativa) ou valorativa (crença). (WEBER, 1922i, p. 21). Além disso, os valores também são centrais para determinar a abertura ou fechamento de uma relação social, de acordo com a aceitação ou não de orientação de outros participantes. Weber considera que as relações sociais fechadas que orientam e coordenam as ações em relação a valores formam comunidades de crença rígidas. Como mencionado anteriormente, a relação social se torna uma ordem válida ao ser orientada por essas máximas, que devem ser consideradas legítimas.

Próximo desse sentido, temos a noção da ordem social, que envolve os participantes coordenarem a ação para a ideia de uma existência de ordem legítima, o que depende da validade dessa ordem⁴⁴. Essa validade, para Weber, vai além do costume regular ou de

⁴⁴ Concordamos com Bolda (2021) em relação ao sentido cognitivo da ordem em torno das suas representações. Pelo foco da pesquisa, desenvolvemos o seu elemento moral-normativo, nos termos da autora.

interesses, mas está ancorada num sentimento de dever racional-valorativo que resulta em máximas para as ações. (WEBER, 1922i, p. 16).

Assim, a ordem possui uma forte constituição moral em sua sustentação interna nos sujeitos. É apoiada em deveres e normas que ela é validada e respeitada, ao mesmo tempo que os valores que instituem máximas para as ações incluídas na relação social dessa ordem. Weber explicita essa relação ao tratar da legitimidade da ordem social, que pode se dar de modo afetivo (compromisso sentimental), religioso (na relação dos bens de salvação e atitude) ou de interesses (expectativas de consequências externas específicas), mas também: “[...] de modo racional referente a valores: pela crença em sua vigência absoluta, sendo ela a expressão de valores supremos e obrigatórios (morais, estéticos ou outros quaisquer)” (WEBER, 2004b, p. 20)⁴⁵. Weber nos fornece um exemplo concreto da relação ordem e valores: o funcionário público na burocracia moderna como substituto do senhor pessoal com um marcador ideal na sua posição: “Atrás desta finalidade objetiva costumam encontrar-se, naturalmente, para transfigurá-la ideologicamente e como sucedâneo do senhor pessoal mundano ou supramundano, ‘ideias de valores culturais’, imaginadas para serem realizadas numa comunidade: ‘Estado’, ‘igreja’, ‘comunidade’, ‘partido’, ‘empresa’” (WEBER, 2004c, p. 201)⁴⁶.

Essa dimensão da legitimidade é central ao pensar as máximas, algo que reaparece na discussão sobre a dominação, na qual a sua obediência é caracterizada quando o comando por si só é tomado como máxima da conduta daquele que obedece, sem consideração sobre a própria valoração desse comando. (WEBER, 1922i, p. 123). Há uma substituição, portanto, de um valor próprio que orienta a ação para as máximas próprias, quando legítimas, do dominador. Outro caso se refere às regras de direito de orientação da ordem de associação [*Verband*]. Essas regras podem ser baseadas em máximas tanto de cunho moral, quanto em interesses e ações com relação a fins (WEBER, 1922i, p. 337) em ambos os casos, entretanto, caracterizam-se pelo aspecto consciente e racional.

Já no caso dos valores, a distinção com os ideais se dá de maneira mais fluida nesse escrito, com considerações teóricas desse conceito, mas também incluindo diferentes relações empíricas com as principais temáticas da obra.

⁴⁵ Trecho original: “[...] wertrational: durch Glauben an ihre absolute Geltung als Ausdruck letzter verpflichtender Werte (sittlicher, ästhetischer oder irgendwelcher anderer) [...]” (WEBER, 1922i, p. 17)

⁴⁶ Trecho original: “Hinter diesem sachlichen Zweck pflegen natürlich, ihn ideologisch verklärend, als Surrogat des irdischen oder auch überirdischen persönlichen Herren, in einer Gemeinschaft realisiert gedachte »Kulturwertideen»: ‘Staat’, ‘Kirche’, ‘Gemeinde’, ‘Partei’, ‘Betrieb’ zu stehen.” (WEBER, 1922i, p. 652).

Ao tratar da racionalidade material, Weber a aproxima da relação de valores ao considerar que, em distinção à racionalidade formal (do cálculo econômico racional, por exemplo), ela depende de exigências em termos desses valores, que são ilimitados, desde morais, políticos, utilitários, de classe (WEBER, 1922i, p. 45). Ainda próximo da discussão econômica, Weber (1922i, p. 87) considera que a disposição ao trabalho pode ser de cunho afetivo, tradicional ou valorativo. Neste, as condições religiosas são centrais para a valoração social positiva de alguma função específica.

Os valores religiosos, explorados em diversos casos por Weber, se relacionam a um Outro Mundo, correspondendo a uma ordem eterna ou a um deus ético, que entram em tensão com Este Mundo. É o caso da burocracia, por exemplo. A burocracia também é tratada em sua relação com a religião em uma passagem em que a relação com valor e do ideal, em diferentes graus de concretude, fica explícita:

[Burocracia] é sempre portadora de um racionalismo sóbrio de longo alcance, por um lado, e do ideal de "ordem" disciplinada e tranquilidade como padrão absoluto de valor, por outro. Um profundo desprezo por toda religiosidade irracional, combinado com uma visão de sua utilidade como meio de domesticação, tende a caracterizar a burocracia. (WEBER, 1922i, p. 272, tradução nossa)⁴⁷.

Os ideais empíricos da burocracia, a ordem disciplinada e a tranquilidade configuram padrões de valores absolutos para essas relações em rejeição aos valores religiosos.

Para além da burocracia, Weber mobiliza outras relações entre os valores e os tipos de dominação. A dominação pode, em tipo puro, ser orientada pelos mesmos motivos da ação: racional em relação a fins, racional em relação a valores, afetiva ou tradicional, sem que empiricamente haja um só tipo de máxima para isso. Os casos específicos da burocracia, do patrimonialismo e do carisma têm suas características próprias de relação com os valores. No caso da burocracia a marca central é a impessoalidade, já no patrimonialismo há uma ruptura com a racionalidade formal, envolvendo uma relação material de ideais culturais utilitaristas ou de ética social (WEBER, 1922i, p. 139). O terceiro tipo tratado por Weber em sua dimensão moral é a dominação carismática. Ela se diferencia das anteriores por não mudar as relações de fora para dentro nas relações de valores e emoções em torno das práticas de revelação ou de heroísmo. Com essa transformação interna das pessoas, o carisma visa reconfigurar a ordem (WEBER, 1922i, p. 758).

⁴⁷ "[Die Bürokratie] ist stets Träger eines weitgehenden nüchternen Rationalismus einerseits, des Ideals der disziplinierten »Ordnung« und Ruhe als absoluten Wertmaßstabes andererseits. Eine tiefe Verachtung aller irrationalen Religiosität, verbunden mit der Einsicht in ihre Brauchbarkeit als Domestikationsmittel pflegt die Bürokratie zu kennzeichnen."

Weber avança nessa distinção em direção à questão dos valores de uma perspectiva da relação das ideias e dos interesses:

Apesar de todas as diferenças fundamentais da esfera em que circulam, as ‘ideias’ religiosas, artísticas, ética, científicas e todas as demais, particularmente também as organizatórias políticas ou sociais, surgiram, do ponto de vista psicológico, de uma maneira essencialmente idêntica. Trata-se de um ‘avaliar’ subjetivo, ‘a serviço da época’, o qual quer atribuir algumas ideias ao ‘intelecto’ e outras à ‘imaginação’ (ou seja como for a distinção) [...]. (WEBER, 2004c, p. 327–328, tradução nossa)⁴⁸.

A diferença dessas ideias não se dá na gênese, portanto, mas na forma que são apropriadas pelos dominados. Tampouco está na forma de objetivação, pois todos devem se vincular ou serem vinculados a elas. Na burocracia, o que está em jogo são os interesses de se apropriar de resultados, sem levar em conta as ideias dos seus criadores (um movimento de fora para dentro). Já o carisma: “[...] ao contrário [...] manifesta seu poder revolucionário ‘de dentro para fora’, em uma *metanóia* central do modo de pensar dos dominados”. (WEBER, 2004c, p. 328, tradução nossa)⁴⁹.

Desse modo, a discussão do carisma em Weber transcende a descrição desse tipo de dominação e envolve uma concepção da gênese dos valores enquanto valorações (morais) subjetivas de distinção, que, por meio dos efeitos do carisma, transformam modos de pensar dos atores sociais. O carisma, portanto, é o criador e portador dos valores.

O valor aparece nessa obra também em relação com a política, especialmente na discussão sobre os partidos e sobre a nação. Os partidos, enquanto relações associativas, buscam fins objetivos ou vantagens pessoais para seus membros. Esses diferentes fins possíveis distinguem entre os tipos de partido. Um deles, é o partido ideológico é voltado a princípios abstratos como crenças e visões de mundo (WEBER, 1922i, p. 167). Essas posições de valor dos partidos indicam a atitude de cada grupo em uma dada situação político-econômica (WEBER, 1922i, p. 176). Já a nação, em seu sentido para os grupos de pessoas, está na solidariedade enquanto valor. Weber considera ser essa a definição teórica básica. Para além disso, afirma, é preciso avançar caso a caso em considerações empíricas sobre quais são suas

⁴⁸ Trecho original: “Bei aller abgrundtiefen Verschiedenheit der Sphären, in denen sie sich bewegen, sind religiöse, künstlerische, ethische, wissenschaftliche und alle anderen, insbesondere auch politisch oder sozial organisatorische »Ideen« entstanden, psychologisch angesehen, auf wesentlich gleiche Art. Es ist ein »der Zeit dienendes«, subjektives »Werten«, welches die einen dem »Verstande«, die andern der »Intuition« (oder wie immer man sonst scheidet) zuweisen möchte [...]“ (WEBER, 1922i, p. 758).

⁴⁹ Trecho original: “[...] umgekehrt von innen, von einer zentralen »Metanoia« der Gesinnung der Beherrschten her, seine revolutionäre Gewalt manifestiert.“ (WEBER, 1922i, p. 759)

condições de origem, como se delimitam e quais ações comunitárias resultam dessa solidariedade (WEBER, 1922i, p. 627).

Finalmente, temos a extensa relação entre os valores e o Direito, na qual a questão das disputas entre valores também permeia as práticas judiciais e sua concepção:

Sem dúvida, o artigo 1 do Código Civil suíço, muito conhecido, mas frequentemente sobrestimado quanto às consequências práticas, segundo o qual o juiz, na falta de instruções inequívocas da lei, deve decidir segundo a regra que ele mesmo estabeleceria como legislador, corresponde formalmente a conhecidas formulações de Kant. Mas, quanto à substância, uma judicatura que correspondesse aos ideais imaginados, em face da inevitabilidade de compromissos de valores, teria que renunciar muitas vezes a uma referência a semelhantes normas abstratas e admitir, pelo menos em caso de conflito, valorações inteiramente concretas, isto é, não apenas uma aplicação de direito não-formal, como também irracional. (WEBER, 2004c, p. 147)⁵⁰.

Nessa citação, Weber marca a distinção entre os valores derivados da ética formal, por exemplo a kantiana, e as diferentes valorações concretas – na distinção ética e extraética. O conflito novamente é um marcador primordial e incontornável. O Direito, contudo, busca esses compromissos e uma resolução racional, o que muitas vezes não é possível, restando uma solução não-formal e irracional em torno de ponderações entre valores.

A título de conclusão desta seção, a centralidade do valor na obra de Weber é atestada na sua onipresença nesta grande obra do autor, na qual são sistematizados seu arcabouço teórico-conceitual, bem como indicações substantivas em diferentes áreas de interesse. Podemos observar a permeabilidade do valor nos diferentes níveis da sociologia weberiana, desde a metodologia, perpassando o nível da teoria social até as diferentes expressões empíricas, como a religião, a dominação e o Direito. Essa variedade nos permite extrair algumas colocações sobre o conceito de valor. Em primeiro lugar, Weber utiliza a conceituação mais ampla dos valores, como valor inerente [*Eigenwert*], que enquadra as diferentes esferas (estética, moral, lógica). Essas ações racionais orientadas por valores, quando coordenadas entre mais pessoas, ocasionam relações sociais que podem resultar em processos de societarização nos quais a coordenação da crença sustenta esse vínculo. Essas máximas

⁵⁰ Trecho original: „Der bekannte, in seiner praktischen Tragweite freilich oft überschätzte § 1 des Schweizerischen Bürgerlichen Gesetzbuches, wonach der Richter mangels eindeutiger Auskunft des Gesetzes nach der Regel entscheiden solle, welche er selbst als Gesetzgeber aufstellen würde, entspricht zwar formal bekannten kantischen Formulierungen. Der Sache nach würde aber eine Judikatur, welche den gedachten Idealen entspräche, angesichts der Unvermeidlichkeit von Wertkompromissen, von einer Bezugnahme auf solche abstrakten Normen sehr oft ganz absehen und mindestens im Konfliktfall ganz konkrete Wertungen, also nicht nur unformale, sondern auch irrationale Rechtsfindung, zulassen müssen“. (WEBER, 1922i, p. 506)

(racionais) das relações sociais, quando legitimadas – ou seja, validadas pela moral ou interesses – tornam-se ordens.

A ordem, em sua emergência, envolve dimensões morais não presentes até então. A sua validade exige que se acople um senso de dever vinculado a valores com consequências internas, para além de perdas exteriores, constituindo, propriamente, uma dimensão moral das normas e obrigações. A legitimidade das ordens pode ser garantida de maneira mais ampla que da relação social - dentre essas formas, Weber trata da de cunho valorativo. A garantia está na crença absoluta na validade da ordem como expressão de valores obrigatórios, assim sendo, elas realizam valores culturais últimos.

A noção de legitimidade, e seu componente valorativo, também está presente na discussão sobre a dominação. Quando legítima, a máxima da ação não é mais dada pelos valores do próprio ator, mas por máximas estabelecidas pelo processo de dominação. Para o caso específico dos valores, Weber destaca o patrimonialismo, a burocracia e o carisma. Esta última tem uma característica distinta das demais por realizar uma mudança interna na orientação das máximas, não externa, baseados em valores e emoções, uma transformação interna - ou metanoia, nos termos de Weber. É nesse processo que se dá a formação das ideias de valor como um avaliar subjetivo, dentre as quais Weber se interessa pela forma que são apropriadas e vivenciadas pelos dominados. Ao mesmo tempo, o que permeia essas discussões de Weber é, seguindo Schluchter (1988, 1996), a concepção do conflito dos valores, tanto como uma das justificações da liberdade de valor, quanto nas demais temáticas anteriores. É uma disputa entre posições últimas e formas de dar sentido ao mundo, que produzem deveres e normas internas, bem como máximas e ideais concretos.

2.3 A DEFINIÇÃO DE VALOR EM WEBER

Com esse mapeamento, podemos agrupar os diversos aspectos e conceitos relacionados ao valor na obra de Weber e assim formular uma definição mais precisa. Do ponto de vista metodológico, o cientista, como todo ser humano, toma posição e dá sentido às coisas com suas ideias de valor, ou sentimentos de valor, resultantes de valores últimos interpretados como parte da sua personalidade. De modo a delimitar o objeto dentro da realidade infinita de relações possíveis, essas ideias são articuladas enquanto valores que não só apontam os fenômenos interessantes, ou dignos de serem conhecidos, mas também se articulam com a realidade na construção do objeto científico. Ao mesmo tempo, a própria ciência deve sua legitimidade ao valor da objetividade e da verdade como um valor último do conhecimento. Para sintetizar essas

questões, Weber se vale de duas metáforas, afirmando que os valores são: 1) o que cada um “carrega no seu coração”, em sua forma intelectual (ideias) e emocional (sentimentos); 2) os “parteiros do trabalho científico”, pois são constitutivos e necessários para essa prática.

Essa posição privilegiada em relação à ciência reflete no segundo atributo metodológico central, a liberdade de valor. Ele explicita a heterogeneidade dos diferentes valores últimos da vida social, nesse caso a ciência e a ética. Apesar de terem uma constituição moral comum como formas de avaliação, a sua relação com a realidade se dá de diferentes formas, o que ocasiona prescrições distintas para os indivíduos. A ciência, ou mais amplamente o conhecimento, preconiza uma avaliação descritiva da realidade (na dimensão do *ser*), enquanto a ética opera em uma lógica normativa (na dimensão do *dever-ser*). Os valores normativos, por operarem nessa outra chave, não podem ser submetidos à prova científica, tampouco são resultado da sua criação. Ou seja, a validade científica se dá em relação aos fenômenos em sua forma empírica, enquanto a validade ética reflete a dimensão normativa. Para além da ciência e da ética, outros valores também são enquadrados enquanto valores últimos nesse conflito irreconciliável, tais como a política, a estética, o erotismo, agrupados como valores culturais. Novamente, Weber diferencia esses tipos, também chamados de extraéticos, dos valores éticos. São dois tipos de esfera que colidem entre si, mas que não se diferenciam pela formulação de deveres, tampouco pela dualidade entre formal e substantivo, pois o que está em jogo são os diferentes contextos e as possibilidades de resolução de problemas oferecidas por cada orientação, que são incompatíveis muitas vezes. Weber exemplifica os casos da política, da justiça e da conduta pessoal, que muitas vezes devem ir além de uma ética absoluta, mas se adaptar às circunstâncias específicas.

Esse último aspecto é desenvolvido por Weber especialmente em seus estudos sobre a religião sob a perspectiva de compreensão do impacto das ideias (moral-religiosas) na história, compreendida desde a conduta de vida dos atores até enquanto processo de racionalização. Para tanto, Weber investiga os fenômenos concretos vinculados a essas imagens de mundo, como, em grau decrescente de generalidade, os valores últimos, os valores éticos, os ideais e as máximas.

FIGURA 2 - CONEXÃO ENTRE VALORES ÚLTIMOS E AÇÕES E CONDUTA DE VIDA



Fonte: elaborado pelo autor (2021).

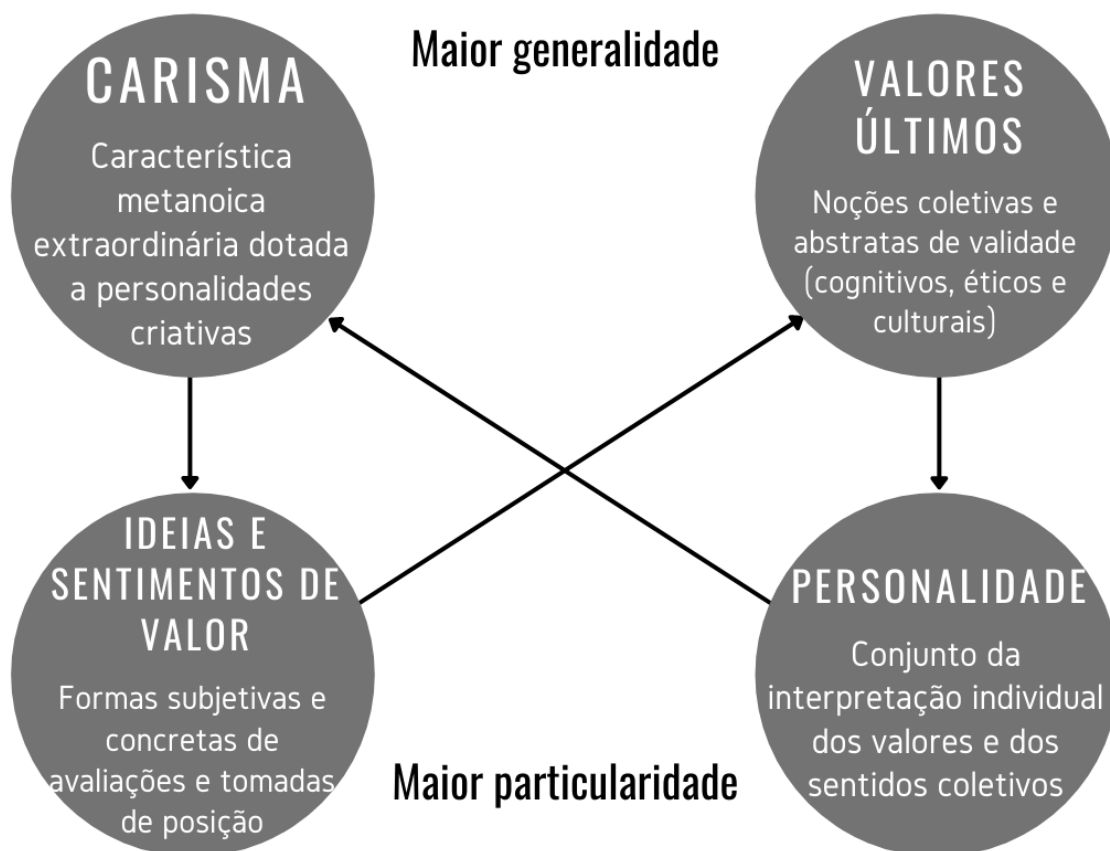
Temos, em um maior nível de abstração conceitual, as imagens de mundo, que permeiam as diferentes religiões como concepções amplas sobre as mais diferentes questões existenciais. Weber foca suas investigações nas imagens de mundo de caráter religioso, em suas características e suas legalidades internas, considerando cada religião mundial, na forma dos seus grupos estamentais, como portadora de imagem de mundo distinta. Disso, resultam os valores últimos, divididos entre cognitivos, éticos e culturais. São nesses termos que se toma a moral como forma ampla, que permeia a vida social como um todo, ao se falar em valores vinculados ao verdadeiro, o bom e o belo. Destes, destacamos o aspecto moral (o bom), que é traduzido como ideais e máximas a serem seguidas, de modo a guiar a conduta de vida e as ações dos sujeitos. Cabe ressaltar, conforme vimos, que Weber enfatiza como o que determina, em última instância, as ações humanas são os interesses dos sujeitos. Apesar disso, por sua vez, são as imagens de mundo e seus valores que direcionam e possibilitam a dinâmica dos interesses.

Nessa sequência de interpretações e transformações, os valores são atualizados historicamente pelos indivíduos e grupos, os chamados portadores, de maneira contingente e permeada pelas dinâmicas socioestruturais que ocupam. Essa imprevisível variação dos valores não resulta, entretanto, em um relativismo, mas antes um politeísmo, em sua marca sobre os sujeitos, ao serem sentidos internamente como uma força absoluta sobre suas ações.

Assim, no esquema conceitual weberiano, os valores se colocam como uma das formas de orientação das ações sociais que, em um processo de emergência, são coordenadas e

legitimadas enquanto relações sociais e ordens sociais, respectivamente. Novamente, o valor é uma das fontes centrais de sustentação e validade desses processos, especialmente do segundo, que envolve a dimensão do dever e da crença constitutivos da personalidade dos sujeitos. Finalmente, Weber destaca como os valores são influenciados pela dominação, desde a restrição de valores próprios em privilégio à orientação das suas ações em obediência ao outro, até, no caso do carisma, a sua função criativa de novas ideias morais por meio dos valores e emoções fundadas nessa potência metanoica do carisma.

FIGURA 3 - DINÂMICA GERAL DOS VALORES NA OBRA DE WEBER



Fonte: formulado pelo autor (2021).

Em consideração a esses diferentes aspectos temos **o valor como forma elaborada e consciente de avaliações subjetivas, vinculadas a ideias e sentimentos, capazes de dotar de sentido a existência e orientar as ações dos sujeitos. Em sua forma coletiva, é constitutivo de imagens de mundo, concretizadas em máximas valorativas que influenciam, em articulação com dimensões socioestruturais, as condutas de vida e a personalidade. Os valores éticos são aqueles marcados pelos deveres absolutos em torno de concepções normativas do bem, que, juntamente, e em conflito, com os valores cognitivos e os estéticos compõem a totalidade desses valores últimos.**

3 O POLITEÍSMO DE VALORES EM WEBER

Max Weber caracteriza a dimensão moral da vida moderna como uma condição de conflito entre as esferas de valor. Cada uma delas possui um valor autônomo e suas legalidades próprias que possibilitam diferentes orientações de ação – bem como de suas formas emergentes – e da conduta de vida. A condição moderna é marcada por uma pluralidade conflituosa dessas esferas, na qual a religião perde sua posição hegemônica e exclusiva de provedora de sentido. Desse modo, Weber relaciona essa leitura com outros diagnósticos e processos marcantes do período moderno, o desencantamento do mundo e a racionalização, bem como com concepções ético-metodológicas da pesquisa científica, na forma da liberdade de valor.

Ao contrário da temática das esferas, que perpassa diferentes momentos da obra de Weber, a metáfora do politeísmo de valores é utilizada ao fim da vida do autor, justamente em textos com caráter mais público entre 1916 e 1919, sempre em referência a John Stuart Mill. A primeira aparição se dá em *Entre duas leis* (em 1916), uma carta aberta de Weber às editoras da revista *Die Frau* (BRUHNS, 2020), já com as dimensões do conflito, da escolha inevitável e da substituição do monoteísmo católico. Em seguida, em *O Sentido da “Liberdade de Valor” das ciências sociológicas e econômicas* (1917), temos mais uma menção na qual não há possibilidade de relativização e compromisso entre os valores, como entre deus e o diabo. Finalmente, uma vez em cada palestra, *Ciência como Vocação* (1917) e *Política como Vocação* (1919), na qual é ressaltado justamente o caráter vocacional da escolha pelo deus que guiará a própria vida. Assim, temos clara as dimensões metafórica e pública – marcas registradas dos diagnósticos de época (JUNGE, 2016a) – do politeísmo de valores. Esse termo sintetiza uma análise teórica e empírica em torno da autonomização, diferenciação e conflitualidade entre esferas de valores, algo paradigmaticamente presente, de maneira mais sóbria, em *Consideração Intermediária* (1915).

Adentraremos o diagnóstico weberiano por três frentes: os aspectos conceituais (3.1), diagnósticos (3.2) e normativos (3.3). Além de expor essas diferentes características, cada seção contará com uma breve apresentação de releituras contemporâneas de cada uma das dimensões do politeísmo, de modo a observar as potencialidades e as limitações dessa concepção como diagnóstico do tempo presente. No primeiro momento, relacionaremos com as discussões do capítulo anterior, vinculando a noção de valor e os demais conceitos de Weber. Central para a noção do politeísmo *desencantado* é o processo de racionalização e desencantamento do mundo, que originam essa condição plural, mas não harmônica, moderna. A atualização desse aspecto se deu mediante a leitura crítica de Hans Joas, bem como da defesa weberiana de

Thomas Schwinn. No segundo momento, adentraremos, com auxílio principalmente de Wolfgang Schluchter, o cerne do diagnóstico weberiano, o conflito das esferas de valor e a concepção do politeísmo absoluto, nas palavras do autor, a luta eterna entre os deuses, bem como suas consequências no indivíduo – notadamente a perda de sentido. A releitura contemporânea apresentada é de Schwinn, no debate das múltiplas modernidades e da diferenciação. Finalmente, abordamos uma das consequências do politeísmo de valores, já no plano normativo, do postulado de Weber da liberdade de valor [*Wertfreiheit*], que se sustenta e justifica no diagnóstico. Retomamos, ao final, o debate contemporâneo na sociologia da moral sobre a pertinência ou não dessa concepção nas figuras de Gabriel Abend e Frédéric Vandenberghe.

3.1 OS VALORES DO POLITEÍSMO: A DIMENSÃO CONCEITUAL

A própria nomenclatura do diagnóstico de época weberiano já explicita a sua conexão direta com os valores e, conseqüentemente, com os demais conceitos de Weber. Conforme vimos, o valor é a forma elaborada de avaliações subjetivas vinculadas a ideias e sentimentos capazes de dotar de sentido a existência e orientar as ações dos sujeitos. Em sua forma coletiva, é constitutivo de imagens de mundo, que são concretizadas em máximas que influenciam, em articulação com dimensões socioestruturais, as condutas de vida e a personalidade. Os valores morais são aqueles marcados pelos deveres em torno de concepções normativas do bem, que juntamente, e em conflito, com os valores cognitivos e os estéticos compõem a totalidade desses valores últimos. O politeísmo é um tipo específico de configuração desses conflitos entre os valores, característico da modernidade ocidental:

De acordo com a tomada de posição última, para o indivíduo um é o diabo e o outro o Deus, e o indivíduo tem que decidir qual é o Deus e qual o diabo *para ele*. E assim passa por todas as ordens da vida. O grande racionalismo da conduta ético-metódica da vida, que brota de toda profecia religiosa, destronou esse politeísmo em favor do "único necessário" [*“Einen, das not tut”*] - e então, em vista das realidades da vida exterior e interior, se viu obrigado a fazer aqueles compromissos e relativizações que todos nós conhecemos da história do cristianismo. Hoje, no entanto, é a "vida cotidiana" religiosa. Os antigos variados deuses, desencantados e, portanto, na forma de poderes impessoais, levantam-se de suas sepulturas, lutam pelo poder sobre nossas vidas e recomeçam sua luta eterna entre si. Mas o que é tão difícil para o homem moderno em particular, ainda mais difícil para a geração mais jovem, é ser capaz de crescer com tal *vida cotidiana*. (WEBER, 1992, p. 101, tradução nossa)⁵¹.

⁵¹ Trecho original: “Je nach der letzten Stellungnahme ist für den einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der einzelne hat sich zu entscheiden, welches *für ihn* der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch. Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des „Einen,

Assim, após a hegemonia do monoteísmo cristão, surge uma nova forma de luta, na qual as diferentes possibilidades de valores últimos são colocadas como deuses e demônios desencantados que devem ser escolhidos por cada pessoa para governar a sua vida. A conduta de vida é tratada explicitamente em todas as etapas dessa transição. É uma das responsáveis pela consolidação do monoteísmo em seu processo de racionalismo ético, mas, paradoxalmente em suas consequências, também é portadora da racionalização que culmina no ressurgimento de diversos valores impessoais possíveis, que orientam uma nova conduta de vida desencantada, já livre dos suportes religiosos. Dessa forma, há uma codeterminação entre os processos macrosociológicos da racionalização e a conduta de vida dos indivíduos – e, conseqüentemente, das suas personalidades. Na leitura de Schluchter (2015a), o politeísmo é um elemento da cotidianidade, envolvendo simultaneamente uma conduta de vida e uma luta de vida ou morte como uma questão moderna. Há um conflito existencial pela escolha, no sentido da autorreflexividade radical da busca por sentido.

Essa passagem entre os níveis pode ser compreendida no sentido dos valores como ideias, que, por sua vez, formam imagens de mundo [*Weltbilder*]. Esses construtos ideais dão as condições de possibilidade, tanto de legitimidade quanto de sentido, para os atores orientarem seus interesses e, assim, suas ações. Weber foca especialmente nas imagens formadas pelas éticas religiosas e econômicas em suas consequências culturais amplas, bem como na conduta de vida dos seus portadores, ambas marcadas por variadas direções de racionalização. No caso do politeísmo, o indivíduo deve escolher seus valores últimos e, assim, suas imagens de mundo das quais são derivados os ideais e máximas que constituem, juntamente a outros fatores, a personalidade e a conduta de vida específica.

Desse modo, a moral opera um duplo papel ao se tratar do politeísmo de valores. Primeiro, ao se tratar de valores últimos, há uma origem moral comum como formas subjetivas de avaliar compostas de ideias e sentimentos que, racionalizadas, são postas em conflito generalizado enquanto forças impessoais. Segundo, a moral é uma das esferas em disputa e perpassa as imagens de mundo, mas em sua forma mais específica, a ética, que se caracteriza pelas máximas conviccionais. Weber observa, com isso, a ética em sua tensão com as chamada

das not tut“ - und hatte dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser „Alltag“. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein.“

esferas cognitivas (ciência e economia) e culturais (política, estética e erótica), que, apesar da origem valorativa comum, não são redutíveis a ela, mas possuem suas próprias lógicas.

A centralidade dos valores para seus diferentes aspectos nas obras metodológicas de Weber, como demonstrado em 2.2.1, é transposta para o politeísmo, como forma de conflito especificamente moderna. O diagnóstico weberiano se relaciona com a metodologia somente nas questões da liberdade de valor [*Wertfreiheit*] e da interpretação dos valores. O diagnóstico do autor é a principal, ainda que não a única, justificativa para aquela proposta. Como se trata, também, de um postulado ético, essa relação será tratada na parte 2.3, como uma consequência normativa, e metodológica, da tese de Weber. Além disso, por meio da interpretação de Schluchter (1988), é possível vincular ambas temáticas a uma outra proposta normativa, de caráter mais político, a ética da responsabilidade. Já na dimensão interpretativa, seguindo Bruun (2007), a relação com o politeísmo de valores é de caráter empírico e dá as bases para a liberdade de valor.

Como mencionado (2.2.1.4), Weber afirma a possibilidade de análise científica dos valores enquanto objetos, tanto de uma perspectiva teórica dos sentidos ideais de fins pretendidos (análise axiológica), quanto das suas consequências práticas (análise teleológica). Sobre a primeira, Bruun afirma (2007, p. 170) que está em jogo explicitar os valores últimos dos quais as valorações analisadas podem ser deduzidas, enquanto estrutura última de sentido. Depois disso, Bruun complementa, é possível posicionar os valores últimos analisados em suas oposições e seus conflitos, algo interessante de ser analisado por provocar a necessidade de escolha ou compromisso. Já a análise teleológica foca na prática dos valores e suas consequências, muitas vezes não-premeditadas e não-desejadas. O contexto moderno⁵² de autonomização e pluralidade de esferas e seus valores últimos multiplica, primeiro, as possibilidades de orientação de um dado fim ou valoração, e, segundo, das consequências enquanto fenômenos concretos. O conflito, dessa maneira, permeia todos os níveis de abstração e concretude das relações sociais. Weber busca analisar suas consequências especialmente no cotidiano dos atores (BRUUN, 2007, p. 195), na sua conduta de vida, em que esses diferentes valores são articulados.

⁵² Cabe ressaltar que Bruun não estabelece uma distinção explícita entre o conflito entre as esferas e o politeísmo de valores, tratando-os como sinônimos. No entanto, é justamente o caráter de diagnóstico de época que explicita essa diferenciação. Enquanto, como corretamente observa Bruun, Weber vê esse conflito como eterno, na modernidade, ele adquire uma configuração própria, superando o monoteísmo cristão, na qual as esferas mundanas de valor são colocadas autonomamente em um conflito horizontal, sem uma hierarquia, cabendo ao indivíduo a escolha.

O politeísmo é considerado como uma verdade científica, ainda que com alto grau de generalidade, mais distante de observações empíricas. Ainda assim, Weber observa, no movimento especificamente moderno de racionalização, que há uma mudança das concepções de valores religiosos tomadas como valores únicos possíveis, para uma compreensão reflexivo-científica desses diferentes valores com suas próprias legalidades internas – o fruto da árvore do conhecimento ingerido pelos modernos. Nas palavras de Bruun:

[...] o resultado mais importante da análise axiológica de valores - a teoria do conflito fundamental de valores - acrescenta a este conjunto abstrato de possibilidades a demonstração concreta de que os conflitos de valor descobertos pela análise de valores combinados são irresolúveis por meios científicos. Weber, que por outro lado não dedica muito espaço às possibilidades teóricas ou aos resultados reais da análise de valores, enfatiza fortemente este elemento e o vincula com sua discussão geral sobre a análise de valores. (BRUUN, 2007, p. 203, tradução nossa)⁵³.

Temos, assim, a marca da relevância do politeísmo de valores na metodologia de Weber em sequência às suas discussões sobre o valor. Por um lado, a interpretação dos valores permite refazer as orientações axiológicas em sua relação teórica com as ações e condutas de vida, mas também suas aparições empíricas das consequências de uma escolha valorativa, dentre outras possíveis, no cotidiano dos atores. Nesse contexto de deuses desencantados, as tentativas de reencantamento, ou seja, de propor um sentido último para o mundo, promovidas pela própria ciência são vazias, pois ela não é capaz de produzir visões de mundo, ou seja, sua prática não é valorativa [*wertenden*], mas interpretativa do valores [*wertinterpretierenden*] (SCHLUCHTER, 1988). Por outro, o postulado da liberdade de valor parte dessa concepção de multiplicidade e conflito para delimitar metodologicamente as formulações científicas e as valorações práticas.

No âmbito teórico, Schluchter (1988) sistematiza as relações do politeísmo em suas diferentes esferas valorativas com o conceito de racionalidade, uma das temáticas centrais para Weber. A conexão se dá nos três pares: racionalidade finalista e valorativa, racionalidade formal e material e racionalidade teórica e prática. A primeira se enquadra na tipologia da ação de Weber nos dois tipos ideais de ações racionais, ancoradas nos valores das esferas correspondentes, que resulta em ações prático-técnicas e prático-normativas, respectivamente. Sell (2013, p. 88–118) retoma diversas interpretações possíveis de modo a sintetizar sua leitura

⁵³ Trecho original: “[...] the most important result of axiological value analysis – the theory of the fundamental conflict of values – adds to this abstract set of possibilities the concrete demonstration that value conflicts uncovered by combined value analysis are insoluble by scientific means. Weber, who otherwise does not devote much space to the theoretical possibilities or actual results of value analysis, strongly emphasizes this element and links it up with his general discussion of value analysis.”

nas distinções de racionalidade formal e material e da racionalidade teórica e prática. Para o intérprete, o primeiro par se refere à diferença entre processo e conteúdo das ações; nos casos específicos da economia e do direito, Weber diferencia, respectivamente, a orientação pelo cálculo e pela lógica (formais), das marcas dos postulados valorativos e imperativos éticos (materiais), referindo-se, assim, em concordância com Schluchter, à configuração interna de cada uma delas, cada qual com sua forma e conteúdo (ou “espírito”). Já no terceiro par, da racionalidade teórica e prática, a primeira se relaciona às imagens de mundo, enquanto concepções teóricas que orientam os interesses dos grupos portadores, os grupos intelectuais. Na segunda, estão em jogo as orientações para fins (em sua acepção ampla) práticos por meio de considerações metódicas, nos quais os valores éticos são centrais para formação dessa conduta. Esse terceiro par conceitual é marcante em relação ao politeísmo de valores:

[...] Weber retomará as interpretações religiosas do mundo (racionalidade teórica) e, de modo fundamental, a ética das religiões (racionalidade prática) mostrando de que modo as legalidades próprias (*Eigengesetzlichkeit*) das ordens sociais modernas colidem e se tornam autônomas diante das exigências de imperativos morais e religiosos. (SELL, 2013, p. 110).

É com base em ambos os pares, formal/material e teórico/prático, que Weber propõe as análises da racionalização em sua multidimensionalidade nos diferentes contextos históricos. Sell distingue os usos de cada par para propósitos distintos: a racionalidade teórica/prática é mobilizada nos estudos religiosos de matriz comparativa, já a racionalidade formal/material envolve as investigações das esferas de valor em suas diferentes lógicas internas. Ao se relacionarem com as ações, cabe ressaltar, as esferas de valor não são responsáveis pela orientação das ações – isso é território das ideias e das imagens de mundo -, mas são, antes, premissas últimas de posicionamento, das quais elas derivam (SCHWINN, 2020b).

Enquanto o politeísmo se coloca em relação pressuposicional com a ação social, a sua vinculação com o conceito de ordem social se dá explicitamente nas características fundamentais das esferas de valor, mais especificamente, as ordens de vida diferenciadas, muitas vezes colocadas enquanto sinônimo das esferas, mas que podemos compreender enquanto sua configuração mais concreta. Tal como nos outros conceitos⁵⁴, Weber não os restringe aos contextos modernos, mas especifica suas configurações para esse caso de especial interesse para sua pesquisa. Assim, a forma das esferas é trans-histórica, enquanto seu conteúdo

⁵⁴ Uma posição teórica que o acompanha desde seus primeiros trabalhos (COLOGNESI, 2020) e é especialmente marcante na multiplicidade de formas e espíritos de capitalismo e de racionalidade possíveis. No caso das esferas de valor e das ordens de vida, por exemplo, Weber (1992, p. 242) marca a distinção do politeísmo moderno com as ordens de vida hinduístas.

e suas interrelações variam em cada contexto. A discussão da ordem ocorre em relação emergente dos sentidos da ação, em sequência a suas concepções conceituais dos *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. No caso moderno, há uma multiplicidade de eixos de ação, como diferentes esferas com suas próprias legalidades internas. Porém, como aponta Schwinn, os componentes morais das esferas não se transfiguram em ordens sociais diretamente, mas são interpretados e internalizados pelos atores em suas condutas de vida, que então são concretizados pela institucionalização, ou seja:

[...] a especificação, aplicação normativa e sanção das expectativas de comportamento. O conteúdo ideacional das esferas de valor deve ser concretizado por meio de métodos e técnicas por meio das quais normas e regras podem ser criadas e aplicadas, que sistematizam a ação em determinados contextos, tornam-na previsível e intersubjetivamente controlável (Lepsius 1989, 216) (SCHWINN, 2020b, p. 190, tradução nossa)⁵⁵.

Ainda que os valores não tenham uma hierarquia na teoria weberiana, ao se concretizarem em ordens, em contato com as condições estruturais da vida social, há diferentes chances de influência, das quais Weber destaca três prioritárias: religião, política e economia. Enquanto o amor e o erotismo se mantêm no nível da relação social, essas outras têm a possibilidade de causar associações como ordens sociais.

Essa dinâmica das esferas e das ordens está presente ao se referir à especificidade moderna:

Mas a aplicação técnica do conhecimento científico, aquela que é decisiva para a ordem de vida de nossas massas, foi condicionada por prêmios econômicos que, no Ocidente, foram fixados precisamente para ela. Mas estes prêmios fluíram da peculiaridade da ordem social do Ocidente. (WEBER, 1922j, p. 9–10, tradução nossa)⁵⁶.

Essa ordem social, definidora da economia e, conseqüentemente, da técnica científica, é, por sua vez, marcada pelo direito e a administração racional (burocrática) como reflexo de um processo específico de racionalização, que também possui seu fundamento religioso:

Pois assim como depende da tecnologia racional e do direito racional, o racionalismo econômico também depende em seu surgimento da capacidade e da disposição das

⁵⁵ Trecho original: "[...] die Spezifizierung, normative Durchsetzung und Sanktionierung von Verhaltenserwartungen. Der ideelle Gehalt der Wertsphären muss über Methoden und Techniken konkretisiert werden, über die sich Standards und Regeln erfinden und durchsetzen lassen, die das Handeln in bestimmten Kontexten systematisieren, voraussehbar und intersubjektiv kontrollierbar werden lassen (Lepsius 1989, 216)".

⁵⁶ Trecho original: "Wohl aber wurde die technische Verwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse: dies für die Lebensordnung unsrer Massen Entscheidende, durch ökonomische Prämien bedingt, welche im Okzident gerade darauf gesetzt waren. Diese Prämien aber flossen aus der Eigenart der Sozialordnung des Okzidents."

peças para certos tipos de conduta de vida prático-racional em geral. [...] Entre os elementos formativos mais importantes da conduta de vida no passado, estavam em toda parte os poderes mágicos e religiosos e as ideias éticas do dever ancoradas na crença neles. (WEBER, 1922j, p. 11, tradução nossa)⁵⁷.

Assim, há uma conexão da condição do politeísmo de valores, as ordens sociais concretas, e a racionalização enquanto processos. Isso nos permite aproximar ambas as questões enquanto diagnósticos de época. Juntamente a isso, enquanto processo específico da racionalização, o desencantamento do mundo também se articula com o diagnóstico moral weberiano. Para adentrar essas conexões, retomamos, respectivamente, as leituras sistemáticas de Carlos Sell e Antônio Flávio Pierucci sobre ambos os conceitos, subsidiadas pelas considerações de Schluchter. É a partir dessa relação conceitual que podemos adentrar a dimensão contemporânea do politeísmo de valores.

Sell (2013) retoma as concepções de racionalidade (teórica-analítica) e racionalização (teórica-empírica) na obra de Weber, como as temáticas centrais da sua obra tardia. O primeiro conceito é colocado como instrumentos heurísticos para investigar a racionalização empiricamente, já o segundo remete à: “generalização e institucionalização de uma determinada forma de ação social, segundo objetivos ou pontos de vista específicos, em diferentes momentos históricos, em diferentes esferas sociais e contextos culturais” (SELL, 2013, p. 10). Essas esferas possíveis proporcionam variadas direções para o processo, algo generalizado enquanto forma, com suas variações históricas. Esse mesmo modelo é o que orienta a discussão das esferas de valores: todas as culturas possuem suas esferas, mas seus conteúdos e interrelações variam em cada uma delas. Um dos focos da obra de Weber na ótica da racionalização identificados por Sell é compreender o processo de institucionalização das esferas, que compõem o politeísmo de valores, na sua especificidade.

É nesse segundo aspecto que a relação do politeísmo aparece como diagnóstico de época específico da modernidade ocidental, perpassada pelo seu racionalismo específico de caráter ético-prático e sistemático de dominação do mundo. A ação protestante de marca ativa e ascética intramundana leva a esse movimento de racionalização ética de transformação do mundo por meio da conduta de vida metódica. A noção de vocação religiosa se racionaliza na noção de dever profissional, com isso ocorre a racionalização de uma ética religiosa pelas ações

⁵⁷ Trecho original: “Denn wie von rationaler Technik und rationalem Recht, so ist der ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung überhaupt abhängig. [...] Zu den wichtigsten formenden Elementen der Lebensführung nun gehörten in der Vergangenheit überall die magischen und religiösen Mächte und die am Glauben an sie verankerten ethischen Pflichtvorstellungen.”

racionais valorativas dos sujeitos que resulta no tipo de racionalismo moderno, como espírito dessa nova configuração social. (SELL, 2013, p. 276).

Essa forma de racionalismo distingue marcadamente a tensão da religião (transcendental) com as demais esferas de valor (mundanas) de modo que haja uma dissociação e formação de suas próprias legalidades internas. Assim, o processo de racionalização específico do ocidente, vinculado à racionalidade ético-prática protestante, provoca uma tensão fundamental dos impulsos de rejeição e dominação do mundo com essas próprias esferas, a luta dos deuses. Esse processo é seguido pela institucionalização dessas esferas em ordens de vida, mais concretas, que são internalizadas em orientações de ações sociais. Apesar da prioridade formativa dada por Weber no campo da religião, essas concepções religiosas também são alvos do próprio processo de racionalização por elas comandados, nesse sentido, o desencantamento do mundo. Enquanto a racionalização característica ocidental explica o conflito e a tensão entre as diferentes esferas, o desencantamento do mundo fornece as bases para pensar o caráter de politeísmo desencantado, com a retração da religião de sua posição hegemônica.

Esse segundo conceito é examinado de forma original, por meio do mapeamento das suas 17 aparições na obra de Weber, por Pierucci (2013). Seguindo esse intérprete, vemos que o desencantamento do mundo [*Entzauberung der Welt*], mais do que uma metáfora, é propriamente um conceito marcador da sua investigação do racionalismo ocidental. Trata-se da referência ao processo da retirada dos elementos mágicos, algo que Weber observa em sua forma religiosa e científica, como seus dois motores simultâneos. Enquanto no caso da religião a magia é afastada das formas de salvação, consistindo num processo de eticização prático-ética da vida, na ciência há uma eliminação de poderes misteriosos que governam a vida por meio de uma visão do mundo enquanto mecanismo causal baseado na técnica e no cálculo (WEBER, 1922c, p. 563), que substituem os meios mágicos de explicação do mundo, empurrando a religião para o polo da irracionalidade (WEBER, 1992). Nesse processo de substituição, a ciência não possui a capacidade de responder questões sobre o sentido da existência humana – algo no cerne das religiões. Essa dupla relação desperta questões dos conflitos entre as duas esferas, e é nesse processo que Weber insere a discussão da perda de sentido da condição moderna, tese conjugada ao politeísmo de valores. No politeísmo, propicia-se uma configuração impessoal sem uma hierarquia valorativa, mas a necessidade de uma escolha individual para desenvolver uma personalidade ética (SCHLUCHTER, 2014b).

Retomando a interpretação de Pierucci (2013), temos uma leitura processual da relação entre o desencantamento do mundo e o politeísmo de valores. Para o autor, o primeiro conceito retrata em sua primeira fase um movimento de conversão do politeísmo para o monoteísmo,

racionalizados quanto às suas possibilidades mágicas e na relação com deus, tornado o deus ético, na faceta religiosa do desencantamento. Não obstante, a racionalização ocidental leva à autonomização das esferas frente à marca religiosa da fraternidade universal com seus valores imanentes. Esses valores: “[...] guerreiam sem paragem, sem repouso, sem trégua uns contra os outros e a um só tempo contra ‘o Uno’, o sentido objetivo e unificado que um dia expulsou do mundo a magia, e lá se foi o ‘sentido mágico’ de cada acontecimento da vida” (PIERUCCI, 2013, p. 140).

Desse modo, o politeísmo de valores é uma consequência de processos amplos de racionalização e desencantamento do mundo tipicamente ocidentais. O racionalismo prático da ética protestante tem a negação dos valores mundanos em sua valorização exclusiva da conduta metódica-racional em torno do trabalho vocacional como indicativo da salvação. Enquanto essa atividade religiosa voltada para a conduta de vida, sem rituais sacramentais, é uma das formas de desencantamento, a ciência também conduz esse processo de desmagificação do mundo. Mais do que isso, transforma “o mundo em mecanismo causal”, transferindo a religião para um âmbito irracional da vida, sem superioridade valorativa em relação às demais esferas, a formar, assim, o politeísmo.

Dessa relação conceitual, portanto, fundamental para o diagnóstico weberiano podemos apontar uma via de atualização crítica no plano conceitual na figura de Joas, especialmente em três das suas obras unidas enquanto projeto investigativo: *A Gênese dos Valores* (1997), *A Sacralidade da Pessoa Humana* (2011) e *O Poder do Sagrado* (2017). A relação com Weber é em um crescendo que enfatiza a oposição teórica: no primeiro livro numa menção secundária, no segundo uma dentre outras teses concorrentes à sua, até finalmente, no terceiro, a divergência é a temática principal, como uma alternativa à tese weberiana do desencantamento do mundo. Assim, trataremos especialmente dessa última obra pela sua conexão mais explícita, bem como a resposta da tradição weberiana, na figura de Schwinn. Não temos nenhuma pretensão de solucionar esse debate, tampouco esgotá-lo nessa breve exposição, mas usá-lo como um exemplo da vitalidade da dimensão conceitual em torno do diagnóstico weberiano, que se mantém em debate por meio de críticas e atualizações possíveis para compreender o mundo contemporâneo.

Na primeira obra, Joas (2000) retoma diversas interpretações sobre a gênese dos valores na história do pensamento ocidental de modo a sistematizar sua proposta de surgimento por meio de experiências de autoformação e autotranscendência. Weber não recebe um capítulo específico, dado que a preocupação primordial do autor clássico é menos a formação dos valores e mais suas influências nos processos históricos. Sua aparição se dá enquanto crítica

sociológica da leitura de Friedrich Nietzsche. De interesse para Joas é a negação de Weber ao ressentimento como motor gerativo de valores. Weber fundamenta a sua tese da racionalização ética da conduta de vida por meio das ideias de salvação da alma e da necessidade de dotar o mundo de sentido na questão da teodiceia. Assim, ainda que Weber seja importante para Joas criticar sociologicamente Nietzsche, sua teoria não oferece componentes para considerar os valores em suas duas dimensões constitutivas.

A relação com Weber se dá de maneira mais marcada na segunda obra. Nela, Joas (2013) busca recuperar os processos históricos de gênese e generalização dos direitos humanos. Em proximidade com Durkheim, o que está em jogo para o autor é a sacralização da pessoa humana como uma transformação cultural de bases filosóficas, mas também políticas nas revoluções francesa e, especialmente, americana. A tese weberiana se coloca como concorrente à sacralização ao observar um processo de racionalização que resulta nessa proposta racional-universal como uma carismatização da razão: "Weber funde sua tese sobre as raízes religiosas do individualismo moderno e seu diagnóstico do presente para produzir uma tragédia. Nesta construção, as forças religiosas suscitam um regime que rouba a vitalidade dessas mesmas forças." (JOAS, 2013, p. 31, tradução nossa)⁵⁸. A discordância de Joas se coloca na inevitabilidade trágica da leitura weberiana, considerando que é possível observar os direitos humanos como uma contraforça aos mecanismos despersonalizantes da modernidade – a rija crosta de aço. Para isso, o que está em jogo não é a capacidade autônoma racional das pessoas, mas suas condições – sagradas - enquanto tal.

Finalmente, munida da sua análise da sacralização, o terceiro livro é o ponto fundamental da crítica de Joas (2021) destinada às considerações weberianas de desencantamento do mundo, racionalização e secularização, dentre outras discussões teóricas. Para o autor, a racionalização é um "substantivo perigoso de processo", que leva a consequências negativas para a compreensão da realidade. Esse conceito primordial para Weber é examinado por Joas no contexto da *Consideração Intermediária*, buscando superar uma leitura de diferenciação e de modernização – outros substantivos perigosos – desse texto. O que está em jogo para o autor é a homogeneização em excesso que esses conceitos sugerem, quando, historicamente, os processos sociais são multifacetados que envolvem mudanças contraditórias e contingentes. Mais do que isso, análises vinculadas a esses conceitos chegam à conclusão da retração da religião no contexto moderno. No caso de Weber, o desencantamento do mundo e

⁵⁸ Trecho original: "Weber fuses his thesis of the religious roots of modern individualism and his diagnosis of the present to produce a tragedy. In this construction, religious forces bring about a regime that robs these very forces of their vitality."

a racionalização, especialmente quando este é vinculado à diferenciação funcional⁵⁹. Sem adentrar as discussões de ciência da religião do autor, ainda podemos extrair concepções teóricas e atualizações críticas que dialogam com o diagnóstico weberiano.

Em sua leitura sobre o desencantamento do mundo, Joas (2021, p. 110–153) realiza o mesmo movimento de reconstrução teórica que Pierucci (2013) ao mapear as aparições do tardio conceito na obra de Weber. Conquanto haja uma concordância na duplicidade interna do conceito (desencantamento religioso e desencantamento científico), diferentes sentidos são atribuídos por cada análise. O autor brasileiro menciona dois significados que perpassam o conceito, a desmagificação e a perda do sentido. Joas, por outro lado, considera que ele envolve ambigualmente dinâmicas de desmagificação, dessacralização e detranscendentalização, que, caso fossem utilizadas como processos múltiplos e não necessariamente em concordância, ofereceriam uma maior compreensão dos mesmos fenômenos observados por Weber. Por exemplo, Joas afirma que para o calvinista o processo de desmagificação do mundo leva a uma sacralização exclusiva de deus e uma transcendentalização radical, sem conexões necessárias entre esses polos. Mais do que isso: "O ponto-chave, entretanto, é que o desencantamento, se supostamente significa um declínio na credibilidade da magia, não pode de forma alguma ser simplesmente equiparado a um processo no qual uma perda de significado ocorre no nível da experiência comum". (JOAS, 2021, p. 121, tradução nossa)⁶⁰. A falta de sentido, que Weber relaciona ao desencantamento de tipo científico, para Joas tem outras causas, mais vinculadas às experiências cotidianas.

Avançando na leitura de Joas, temos a relação com o politeísmo de valores. Esse diagnóstico impossibilita uma solução científica da questão da escolha entre os valores e, portanto, de atribuição de sentido, por haver uma luta insolúvel entre esses diferentes sistemas valorativos. Weber considera improvável – ainda que não rejeite – que surjam movimentos contrários a essa condição de retração dos valores últimos da vida pública. A formação de ideais, processo caro a Joas na linha de Durkheim, é algo restrito a uma posição individual pelo desencantamento.

Na questão do desencantamento do mundo, Joas traz um maior grau de contingência interna para o esquema de Weber, que envolve um alto grau de contingência externa. Ou seja,

⁵⁹ Para Joas, o conceito de diferenciação funcional é discutido principalmente em relação à obra de Durkheim. A leitura da diferenciação em Weber seria uma adição (problemática) dos intérpretes e não algo explícito na sua obra original.

⁶⁰ Trecho original: "The key point, however, is that disenchantment, if it is supposed to mean a decline in the credibility of magic, can by no means simply be equated with a process in which a loss of meaning occurs on the level of ordinary experience."

enquanto Weber observa as diferentes possibilidades históricas, das quais as configurações ocidentais seriam apenas uma delas, por meio dos seus estudos comparativos da religião (SELL, 2013), Joas enfatiza essa marca na própria constituição ocidental, rompendo linhas de continuidade embutidas nesse conceito de Weber e enfatizando as múltiplas direções possíveis nesse contexto. Para Joas, a característica de desmagificação presente tanto no judaísmo antigo quanto no protestantismo ascético são dois casos individuais de uma configuração específica (dentre outras) que se realizaram nas relações de força contextual. O mesmo em relação ao pensamento científico.

O mesmo tipo de crítica é voltado para o conceito de racionalização: as diferenças entre as diferentes formas, por exemplo da racionalização instrumental voltada para o lucro e a racionalização religiosa de sistematização intelectual, suprimem diferenças empíricas e direcionais desses processos, que são agrupados sob a mesma rubrica. Joas interpreta essa relação em uma análise da *Consideração Intermediária*, lidando diretamente com a tensão das esferas que resulta no politeísmo de valores observado por Weber.

Um primeiro ponto crítico de Joas é em relação à conceituação da religião como uma das esferas de tensão. Para o autor, a religião tem uma posição especial de interação com todas as esferas e estruturas sociais desde a posição religiosa. Em relação a isso, é importante ponderar a crítica de Schwinn (2019) de que essa consideração envolve posições normativas, religiosas, do autor. A religião possui uma prioridade explicativa, justamente por sua larga hegemonia no contexto ocidental, entretanto, no nível dos valores últimos, torna-se um dos ideais possíveis dentre outros. Essa transcendência em relação às esferas, pode ser atribuída à moral, que é constitutiva dos diferentes valores (religiosos e seculares), bem como, na linha antropológica compartilhada por Joas, envolve uma dimensão ontológica dos atores sociais: "[...] essa atitude vital e básica do ser humano em que o mundo é vivenciado como de valor". (JOAS, 2021, p. 139, tradução nossa)⁶¹.

O segundo ponto de relevância se refere à rejeição da diferenciação ao observar os conflitos das esferas como diferentes experiências de autotranscendência e não racionalidades conflitantes em suas distintas legalidades internas, como observa Weber. Há diferentes tensões que permeiam o texto de Weber: entre o cotidiano (profano) e extracotidiano (sagrado), entre o universalismo moral e o particularismo moral, entre os valores de universalismo moral e a racionalidade instrumental e entre diferentes fontes de autotranscendência em competição. A racionalização não teria amplitude para acoplar todas essas dimensões, pois: "A reflexivização

⁶¹ Trecho original: "[...] that vital, basic attitude of the human being in which the world is experienced as of value"

do sagrado, a universalização da moral, a intensificação do instrumental, o refinamento do estético ou a sublimação do erótico são processos diferentes". (JOAS, 2021, p. 231, tradução nossa)⁶².

Novamente, o que está em jogo na crítica de Joas é a ambiguidade conceitual que resulta em uma visão insuficiente da contingência desses processos, que seriam melhor lidos em um *continuum* de diferentes movimentos favoráveis e contrários, sem homogeneidade. Ainda assim, Joas não rejeita o conflito dos diferentes valores, tampouco a crise de sentido presente na sociedade moderna. A questão é a inevitabilidade e causalidade de longuíssimo prazo atribuídas a eles por Weber, que subsume diferentes movimentos contraditórios nisso.

A resposta dos intérpretes weberianos é dada por Schwinn (2019), que além de pesquisar a sociologia da religião de Weber, também possui propostas interpretativas de aproximação com a diferenciação, um dos principais polos de crítica de Joas. Schwinn (2019, p. 132) considera que em sua defesa da abertura histórica, Joas estabiliza um princípio de transcendência antropológicamente ancorado, o que impede a formação de tendências históricas em direção a uma virada imanente. Ao mesmo tempo, Schwinn nega que Weber aloque a desmagificação e a detranscendentalização no mesmo plano, pois o primeiro é um processo religioso-transcendental e o segundo é mundano. Weber observa a capacidade de determinação da vida do capitalismo moderno influenciando também o polo transcendente a uma adaptação. Ao tratar da *Consideração Intermediária*, Schwinn insiste no caráter tipológico da obra de Weber cuja tensão principal, diferente das quatro elencadas por Joas, é entre transcendente e imanente, algo marcante na rejeição do mundo religioso como uma tendência inconstante, mas potencial.

Além disso, Schwinn coloca em xeque essa invariabilidade da transcendência na tese de Joas, que apesar de reconhecer a secularização, considera que a sacralidade se coloca nesse polo antropológico, deixando de clarificar uma sacralização que justifique negar o desencantamento. Além disso, essas experiências de autotranscendência não têm, para Schwinn, capacidade de formar ordens sociais por seu nível relacional de pequenos grupos. Essas experiências precisam ser eticizadas ou formadas enquanto ideais para produzir efeitos na conduta de vida ou na ordem; com isso há uma tensão entre a religião e as demais esferas, apesar de compartilhar um substrato emocional semelhante. Sobre as esferas de valor especificamente:

⁶² Trecho original: "The reflexivization of the sacred, the universalization of the moral, the intensification of the instrumental, the refinement of the aesthetic, or the sublimation of the erotic are different processes."

Assim, diferentes esferas de significado e valor emergem do terreno indiferenciado da experiência por meio da interpretação, do trabalho cultural, que, sob condições historicamente específicas, cada uma desenvolve sua própria dinâmica legal e resulta na disposição diferenciada da cultura e da ordem da modernidade. Sem aprofundar esse assunto em detalhes em seu trabalho, Joas, por outro lado, parece assumir que o "poder do sagrado" representa uma possibilidade eterna e não debilitada de minar ou ultrapassar as diferenciações. Ele confia aqui na pura potência da experiência sagrada, independentemente de ela poder ser tematizada na semântica da sociedade contemporânea. (SCHWINN, 2019, p. 138, tradução nossa)⁶³.

Nem toda vivência é uma esfera de valor, as autotranscendências têm potencial expressivo, mas seu poder ético é algo que deve ser examinado em cada situação. No caso moderno, o potencial de constelações de ordem está presente na economia, na religião e na política. Mais adiante, Schwinn observa que a revitalização religiosa ocorre de maneira simultânea à secularização, pois a primeira depende dessas condições modernas, ou seja, pressupõe o processo de desencantamento, algo que Joas não considera ao tratar da universalidade da autotranscendência.

A variabilidade do desencantamento do mundo é colocada na própria conceituação de Weber e ocorre quando a calculabilidade e controlabilidade são colocadas em questão por não serem capazes de resolver problemas da vida, o que resulta em um movimento voltado para o transcendente. Ancorado em pesquisas sobre revitalização religiosa e fundamentalismo religioso, Schwinn exemplifica alguns desses casos como situações de desigualdade social acentuada, crises, corrupção política, altas taxas de criminalidade, dependência química etc. Os processos de transcendência são respostas a essa impessoalidade. Desse modo: "Os esforços de sacralização pressupõem os âmbitos estruturais e semânticos da modernidade, eles não os abandonam em princípio". (SCHWINN, 2019, p. 142, tradução nossa)⁶⁴.

Com isso, temos o variado quadro conceitual weberiano que se relaciona com seu diagnóstico do politeísmo de valores, especialmente os processos de racionalização e de desencantamento do mundo, que oferecem as bases históricas para a configuração moral da modernidade. Como vimos, essas construções conceituais não são consenso, mas estão sujeitas a críticas e leituras alternativas. Além das imprecisões terminológicas e empíricas realizadas por Weber, é possível observar sua contemporaneidade ao pensar as esferas de valores e a perda

⁶³ Trecho original: "Aus dem ungeschiedenen Erlebnisgrund entstehen demnach durch Auslegung, durch Kulturarbeit, verschiedene Sinn- und Wertsphären, die unter historisch spezifischen Bedingungen eine je eigengesetzliche Dynamik entfalten und in dem differenzierten Kultur- und Ordnungsarrangement der Moderne resultieren. Ohne dass dies bei ihm detailliert ausgeführt wäre, scheint Joas dagegen anzunehmen, dass die „Macht des Heiligen“ eine immerwährende, ungeschwächte Möglichkeit darstellt, die Differenzierungen zu unterlaufen oder zu überrennen. Er vertraut hier auf die schiere Potenz der heiligen Erfahrung, ganz unabhängig davon, ob diese in der Semantik der Gegenwartsgesellschaft thematisierbar ist."

⁶⁴ Trecho original: "Die Sakralisierungsanstrengungen setzen den strukturellen und semantischen Rahmen der Moderne voraus, sie verlassen ihn nicht prinzipiell."

de sentido da modernidade. Como afirma Schluchter em relação a essa condição de valores para Weber, não se trata de uma carruagem da qual se pode descer a qualquer momento (SCHLUCHTER, 2015a). No entanto, essas relações devem ser abordadas de uma perspectiva contingente (Sell) ou aberta (Joas), sem uma necessidade ou uma linearidade, mas tensões e conflitos distintos em seus variados contextos.

3.2 A LUTA ENTRE OS DEUSES: A DIMENSÃO DIAGNÓSTICA

O politeísmo de valores, enquanto diagnóstico de época, envolve uma leitura sobre a configuração dos valores no mundo contemporâneo e a ausência de sentido resultante dessa multiplicidade absoluta de posições últimas de orientação da vida. Conforme vimos, há uma relação com os diferentes conceitos da obra de Weber, tanto pela posição central do valor na sua sociologia, quanto pelas próprias consequências do diagnóstico na vida social. Nesta seção, adentraremos as características dessa formulação diagnóstica do autor e, a partir disso, apresentaremos leituras contemporâneas que dialogam e atualizam o politeísmo para debates atuais.

Weber adota o conceito de politeísmo de John Stuart Mill no sentido:

[...] que algo pode ser sagrado não só: embora não seja belo, mas: *porque* e *na medida* em que não é belo, [...] e que algo pode ser belo não só: embora, mas: naquilo em que não é bom [...] e uma sabedoria cotidiana é que algo pode ser verdadeiro embora e naquilo em que não é belo e não é sagrado e não é bom. Mas estes são apenas os casos mais elementares dessa luta dos deuses das ordens e valores individuais. Aqui também, deuses diferentes estão lutando uns com os outros e o farão para sempre. (WEBER, 1992, p. 99–100, tradução nossa)⁶⁵.

Nessa citação, Weber considera quatro esferas de valor elementares, clássicas da história da filosofia: o verdadeiro, o bem, belo e o sagrado, complementadas pelas demais esferas de caráter cultural, cada qual com suas propriedades internas. Quanto mais sensível aos contextos valorativos em que se encontra, mais consciente pode ser a escolha. Mas para Weber não há reconciliação possível, trata-se de uma tragédia da época. Há uma conexão direta com o conceito de personalidade, no sentido de o comportamento interno estar relacionado a valores e sentidos de vida últimos. A personalidade é autolibertação, emancipação e consciência de

⁶⁵ Trecho original: "[...] daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: *weil* und *insofern* es nicht schön ist, [...] und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist [...] und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist. Aber das sind nur die elementarsten Fälle dieses Kampfes der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte. Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit."

liberdade, aproximando do conceito de liberdade de Kant. Mas Weber faz isso de maneira imanente trazendo a questão da colisão para um nível existencial, negando a solução da unidade formal da razão. Considera, assim, o paradoxo da racionalização, cujas consequências fazem com que não creia acriticamente no potencial da razão. Mas, como ressaltado, Weber não vê a unidade na razão, tampouco na ciência, mas na escolha e decisão (racionais) (SCHLUCHTER, 1988).

Schluchter (1988) identifica três eixos temáticos do diagnóstico: pluralismo, subjetivismo e secularismo, em seus sentidos característicos da obra de Weber. Nessa linha weberiana, o pluralismo também envolve um antagonismo entre essas posições diversas. O subjetivismo é também uma pressão interna de escolha e prestação de contas. O secularismo é a experiência de novas dependências, não transcendentais, mas imanentes. Assim, Weber critica historicamente as ideias em torno das noções de verdadeiro ser, verdadeira arte, verdadeiro deus, verdadeira felicidade. O intérprete oferece uma classificação das inter-relações possíveis entre os valores em distintas imagens de mundo e situações históricas⁶⁶: monoteísmo absoluto, politeísmo absoluto e politeísmo/monoteísmo relativo. No caso moderno, trata-se de um politeísmo absoluto, que em sua multiplicidade supera o monopólio axiológico assumido pela religião.

Essas diferentes esferas de valor são uma parte essencial da sua análise da modernidade, expostas principalmente em *Consideração Intermediária*. É por meio desse estudo que Weber expande seu diagnóstico para outras áreas da vida, antes mais voltado para a relação entre economia e a religião, notoriamente em *A Ética Protestante*. Nesse sentido, há a formulação de uma teoria da cultura que é baseada nas diferentes esferas de valor, que, apesar das influências de Heinrich Rickert nessa tipologia, Weber nega a sua condição hierárquica e filosófica. Trata-se, antes, de uma relação horizontal conflituosa e histórica, na qual o autor investiga os diferentes tipos de conflito. Nessa obra, Weber (1922c) discute essas diferentes tensões, que ocorrem por vezes por conta das suas oposições de orientação valorativa, mas também por semelhança de perspectivas. Frente a isso, Weber considera que as esferas podem assumir uma posição de absolutização, rejeitando as demais esferas, ou de relativização, reconhecendo as legalidades próprias de cada esfera. A perspectiva moral, e do seu conflito, dessa leitura é marcante ao explicitar que mesmo as esferas tidas como estruturais (economia e política, por

⁶⁶ Schluchter (1988) considera, no polo transcendental, o hinduísmo e catolicismo como casos de politeísmo relativo, o cristianismo antigo e o protestantismo ascético como monoteísmo absoluto e o luteranismo como politeísmo absoluto. Já no polo imanente, o hegelianismo, as teorias românticas são exemplos de politeísmo relativos, o sindicalismo é um monoteísmo absoluto e o kantismo é um politeísmo absoluto.

exemplo) possuem seus valores últimos de orientação, que colidem com seus concorrentes de outras ordens. Adentremos, portanto, na caracterização de Weber das diferentes esferas que compõem o politeísmo absoluto, bem como as suas dinâmicas internas (legalidades próprias autônomas) e externas (conflito com as diferentes esferas).

Weber (1922c, p. 536) explicita, logo de partida, o caráter típico-ideal dessas esferas, que permite aproximar ou distanciar os casos empíricos dessa construção. Essas formas têm um poder sobre as pessoas tanto em um aspecto intelectual-teórico quanto prático-ético, no sentido de ser perpassada por diferentes tipos de racionalidade. No caso das religiões, Weber observa uma tensão das religiões de salvação com as ordens do mundo, especialmente por meio da racionalização da ética religiosa para uma compreensão da fraternidade universal:

Já que a racionalização e sublimação consciente das relações dos humanos com as diversas esferas da posse de bens externos e internos, religiosos e mundanos, então, obrigou que as legalidades internas das esferas individuais se tornassem conscientes em suas consequências e, assim, fossem levadas àquelas tensões entre si que permaneceram ocultas da primitiva imparcialidade da relação com o mundo externo. (WEBER, 1922c, p. 540–541, tradução nossa)⁶⁷.

É apoiado nessa configuração religiosa racionalizada que Weber adentra as características e os conflitos específicos. As discussões anteriores permitem caracterizar os elementos da esfera religiosa, essencial por compreender a tensão entre a religião e o mundo. O valor último em questão é a salvação em sua forma habitual. Essa busca envolve uma relação distante com as demais dimensões do mundo, das quais Weber destaca cinco, para além da religião: econômica, política, estética, erótica e intelectual.

A esfera econômica (WEBER, 1922c, p. 543–545), de caráter racional, é marcada pela lógica de empresa, orientada pelos interesses das pessoas no mercado, como pressuposto para o cálculo dos preços. Para Weber, o dinheiro é o atributo mais abstrato e impessoal da vida humana, o que resulta em uma legalidade propriamente imanente, sem qualquer necessidade de vínculos para o estabelecimento de relações econômicas. Ainda assim, a rejeição dessa esfera, especialmente dos bens econômicos, pela ascese racional foi um dos aspectos que paradoxalmente deu surgimento a essa forma. No contexto cotidiano de supressão da tensão, Weber observa o caso da ética puritana que renuncia ao universalismo do amor e coloca todas atividades do mundo a serviço de deus, inclusive o polo econômico, individualizando a

⁶⁷ Trecho original: "Denn die Rationalisierung und bewußte Sublimierung der Beziehungen des Menschen zu den verschiedenen Sphären äußeren und inneren, religiösen und weltlichen, Güterbesitzes drängte dann dazu: innere Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Sphären in ihren Konsequenzen bewußt werden und dadurch in jene Spannungen zueinander geraten zu lassen, welche der urwüchsigen Unbefangenheit der Beziehung zur Außenwelt verborgen blieben".

salvação. O segundo caso é a ação mística na sua fuga do mundo na forma de uma devoção pela devoção – a prostituição sagrada da alma.

No caso da política, Weber (1922c, p. 545–551) caracteriza o aparato estatal burocrático na sua forma estritamente impessoal de execução das regras racionais da ordem. Essa legalidade interna a torna contrária aos processos de eticização material. É central uma pragmática do poder, na qual o objetivo é a preservação ou transformação da distribuição interna e externa do poder. E nesse processo a violência e coerção têm um papel fundamental, na famosa definição de Weber do Estado como a associação que reivindica o monopólio da violência legítima, algo que depende das relações de poderes. Esses processos são vistos pela religião universalista como algo sem sentido, contrários às configurações éticas. Essa tensão não ocorria, de acordo com Weber, nas religiosidades mágicas e funcionais, pois a luta e a guerra eram reconhecidas como uma das facetas dos deuses. O conflito se eleva nas religiões universalistas, na noção do deus do amor e da fraternidade, algo que é catabolizado quanto mais racional, no sentido de “livre de emoções apaixonadas” - é a ordem política. Por outro lado, algumas similaridades também operam a concorrência entre as duas esferas pela disputa da salvação. Weber menciona o caso da guerra como uma forma de comunhão e sacrifício, uma consagração da morte que se assemelha aos propósitos da religião, mas que é rejeitada por ela justamente por contemplar a dimensão da força e da luta.

Novamente, as formas de conciliação mencionadas por Weber são as do puritanismo e do misticismo. O primeiro com a imagem de um deus incompreensível, cujos mandamentos devem ser impostos ao mundo, inclusive por meio da violência, limitando, dessa forma, a fraternidade. O misticismo leva a uma posição antipolítica radical, alheia à questão da violência. Instituições religiosas, por exemplo, ainda que universalistas, sentem muitas vezes o dever de se impor como forma de difusão. Ou mesmo aristocracias salvadoras podem adquirir um caráter de cruzada como uma guerra justa. Ao fim e ao cabo, em diversos casos históricos, houve movimentos de concessões mútuas por benefícios. As organizações religiosas podem formar éticas sociais orgânicas, como a relativização dos valores sagrados, ao aceitar o mundo como racional, ainda que maligno, que pode oferecer a salvação:

Assim como a ação racional econômica e a política seguem suas próprias legalidades, assim toda outra ação racional dentro do mundo permanece inevitavelmente ligada às condições do mundo alheias à fraternidade, que deve ser seu meio ou fim e, portanto, de alguma forma entra em tensão com a ética da fraternidade. (WEBER, 1922c, p. 551, tradução nossa)⁶⁸.

⁶⁸ Trecho original: "Wie das ökonomische und das politische rationale Handeln seinen Eigengesetzlichkeiten folgt, so bleibt jedes andere rationale Handeln innerhalb der Welt unentrinnbar an die brüderlichkeitsfremden

Muitas éticas religiosas são voltadas para o valor da intenção e para a rejeição das responsabilidades do resultado – são, portanto, éticas de convicção. Esse tipo de ação é vista como irracional nos efeitos, o que: "[...] a ação racional em relação a fins puramente como tal, ou seja, todas as ações sob as categorias: meios e fins, como mundanos e estranhos a Deus [...]". (WEBER, 1922c, p. 552, tradução nossa)⁶⁹.

A ética orgânica é conservadora, já a religiosidade virtuosa pode ser revolucionária. Primeiro por meio do ascetismo intramundano, opondo o direito natural divino às ordens do mundo, na qual o fiel deve obedecer a deus e não ao mundo. Já no caso do místico, ele pode se transformar em salvador e profeta, mas sem caráter racional – rejeita-se os mandamentos do mundo.

Além dessas tensões da religião com as esferas racionais, Weber enfatiza também os conflitos com esferas intramundanas ditas “não-rationais” ou “antirracionalis”, como a estética e a erótica. No caso da estética (WEBER, 1922c, p. 553–555), a religião é muitas vezes inspiração da arte em um contexto pré-moderno, como alianças das duas esferas (por exemplo na propaganda eclesiástica). Porém, na perspectiva da ética da fraternidade a arte é vista como veículo de efeitos mágicos e, portanto, contraditória em relação à religião. Essas religiões dão ênfase ao significado e não à forma. Além disso, a arte se coloca como uma forma de salvação intramundana, tanto do cotidiano quanto das pressões racionalistas. Nesse aspecto, se coloca em concorrência com a religião de salvação. Pelo lado da arte, o estabelecimento de normas éticas pode ser visto como uma coação à criatividade do artista. O mesmo em relação à supramundandade das religiões, que excluem qualquer salvação imanente, algo que a arte rejeita em seus valores. Mesmo a mística, com seu caráter irracional, tensiona com a estética pela sua ênfase na forma e qualquer afinidade é de natureza diabólica.

A esfera erótica (WEBER, 1922c, p. 555–563) contém a maior força irracional da vida, o amor sexual, o que resulta numa tensão direta com a religião. Tal como com a estética, essa relação já foi pacífica (no caso dos rituais religiosos orgiásticos), mas passou a se transformar com a regulação racional dessas práticas pelas religiões proféticas (em favor do matrimônio). A esfera sexual, em processo de racionalização, torna-se um elemento não-rotinizado da vida

Bedingungen der Welt, die seine Mittel oder Zwecke sein müssen, gebunden und gerät daher irgendwie in Spannung zur Brüderlichkeitsethik“.

⁶⁹ Trecho original: “[...] das zweckrationale Handeln schon rein als solches, also alles Handeln unter den Kategorien: Mittel und Zweck, als weltgebunden und gottfremd abzulehnen [...]”

na forma do erotismo. Weber reconstituiu historicamente essa relação, que culmina na colisão direta com o ascetismo no seu caráter vocacional. Assim, Weber coloca:

Justamente porque a relação erótica, sob as condições indicadas, parece conceder o cume insuperável do cumprimento da demanda de amor: o avanço direto das almas de pessoa para pessoa. Ao contrário de tudo o que é objetivo, racional e geral, a ausência de limites da devoção aqui se aplica ao sentido único que este ser individual em sua irracionalidade tem para este e apenas para este outro ser individual. (WEBER, 1922c, p. 559, tradução nossa)⁷⁰.

É nessa força do amor que Weber observa a formação de um sacramento que é oposto às dimensões racionais tal como com o cotidiano. A ética religiosa opõe esses sentimentos interiores pela proximidade da salvação, mas também no polo demasiado humano (subjetivo) das relações. O ascetismo aceita somente o matrimônio racionalmente regulamentado rejeitando o erotismo como forma de idolatria ou um risco à salvação.

Weber (1922c, p. 562–566) finaliza o texto com suas considerações da esfera intelectual. Como em todas as demais, há possibilidades de conciliação, por exemplo no campo da ciência empírica que se relaciona com a religião. O que tensiona a relação é justamente o desencantamento do mundo em sua forma científica, no qual a ciência vê o mundo enquanto um mecanismo causal, sem uma orientação ética do cosmos, tão central para a religião. Isso leva a religião, como fenômeno recente, para o polo da irracionalidade e, igualmente, acolhê-la enquanto valor último exige “o sacrifício do intelecto”. Esse aspecto racional, por outro lado, aproxima doutrinas racionais da religião com sua salvação intelectualista, sem, contudo, desaparecer a tensão última, pois o que está em jogo para a religião é o sentido do mundo por meio da iluminação carismática. A ciência não consegue responder essa questão, mas se coloca como a única visão racional do mundo, sem ligações com a fraternidade

A religião tem esse conflito com as esferas do mundo, mas na busca pela salvação há um movimento de racionalização prática dessas realidades, resultante da teodiceia que ocasiona uma desvalorização do mundo. Nesse contexto, os sujeitos perpassados por essas configurações culturais amplas não se colocam como satisfeitos com a vida, pois há uma luta infinita de aperfeiçoamento interior. Assim, nesse cenário cultural, é preciso que haja uma seleção de valores culturais pelo indivíduo que é visto como uma vocação sagrada a ser seguida. No entanto, esse mundo, diferente do transcendental, é marcado pela imperfeição. O conflito entre

⁷⁰ Trecho original: “Gerade deshalb, weil die erotische Beziehung unter den angegebenen Bedingungen den unüberbietbaren Gipfel der Erfüllung der Liebesforderung: den direkten Durchbruch der Seelen von Mensch zu Mensch, zu gewähren scheint. Allem Sachlichen, Rationalen, Allgemeinen so radikal wie möglich entgegengesetzt, gilt die Grenzenlosigkeit der Hingabe hier dem einzigartigen Sinn, welchen dies Einzelwesen in seiner Irrationalität für dieses und nur dieses andere Einzelwesen hat.“

a pretensão racional e a realidade – nos seus valores racionais e irracionais - numa desvalorização do mundo. A religião, nesse processo, se distancia cada vez mais do mundo: "[...] não foi apenas o pensamento teórico que desencantou o mundo, mas a própria tentativa da ética religiosa de racionalizá-lo em termos éticos práticos que levou a esse". (WEBER, 1922c, p. 570, tradução nossa)⁷¹.

Com essas diversas relações explicitadas por Weber, podemos sintetizar as características das esferas, que compõem o substrato histórico do diagnóstico do politeísmo de valores. Na linha interpretativa de Schluchter (2015b), o texto expõe relações de múltiplos níveis, nas quais as esferas de valor são do tipo mais abstrato, com seus valores últimos, que orientam os sentidos das ações e as condutas de vida dos sujeitos. Simultaneamente, são coordenadas coletivamente em processos de institucionalização em ordens de vida. Weber explicita seis dessas esferas: a religião, economia, política, estética, erotismo e ciência. Por meio dos valores, Weber identifica cada esfera a um “deus”, cada qual com sua autonomia, o que ocasiona em um conflito (tanto por oposição quanto por semelhança) sem que haja uma primazia obrigatória de alguma esfera, o que resulta em um problema filosófico-existencial para o indivíduo. Schluchter sistematiza os principais elementos das esferas e seus valores nos diferentes níveis teóricos – de modo a identificar a *Consideração Intermediária* como a obra central de teoria social de Weber.

No nível da ação social, cada esfera de valor é centrada em torno de um valor, que produz diferentes formas de orientação, racionais ou não-racionais (em relação a fins, em relação a valores, afetiva). Em um maior nível de emergência, as ações orientadas pelas esferas podem ser coordenadas, o que envolve os tipos específicos de racionalidade (formal ou material). Por sua vez, uma vez estabelecido como relações sociais, há uma institucionalização possível na forma de ordem ou associação. Finalmente, essas dinâmicas culturais e estruturais marcam a tendência de desenvolvimento de cada esfera. Agrupando todas essas informações, temos a tabela criada por Schluchter:

⁷¹ Trecho original: “[...] nicht etwa nur das theoretische Denken, welches die Welt entzauberte, sondern gerade der Versuch der religiösen Ethik, sie praktisch ethisch zu rationalisieren, führte in diese Bahn.“

QUADRO 2 - CARACTERÍSTICAS DAS ESFERAS DE VALOR EM WEBER

VALOR	ESFERA DE VALOR	ORIENTAÇÃO	COORDENAÇÃO	NÍVEL DE COORDENAÇÃO	TENDÊNCIA
Salvação	Religiosa	Afetiva e racional em relação a valores	Material racional	Relação – Ordem - Associação	Racionalização religiosa (desencantamento)
Lucro	Econômica	Racional em relação a fins	Formal racional	Relação – Ordem – Associação	Racionalização econômica (expansão do mercado)
Poder	Política	Racional em relação a fins e em relação a valores	Formal e material racionais	Relação – Ordem – Associação	Racionalização política (expansão do mercado)
Beleza	Estética	Afetiva	Formal não-racional	Relação – Associação	Sublimação
Amor	Erótica	Afetiva	Material não-racional	Relação	Sublimação
Verdade	Intelectual	Racional em relação a valores e em relação a fins	Material e formal racionais	Relação – Ordem - Associação	Racionalização teórica e prática (expansão do conhecimento)

Fonte: adaptado e traduzido de Schluchter (2015b, p. 311).

Com isso, é possível compreender o conteúdo histórico e teórico do diagnóstico weberiano. Mas nele há também uma dimensão filosófica, explicitada especialmente em *Ciência como Vocação*. Nessa obra, originada de uma palestra proferida por Weber⁷², o que está em questão é a perda do sentido ocasionada por essa pluralidade de orientações possíveis. A escolha, assim, não é dada externamente, mas é preciso ser tomada no plano individual.

Para apresentar essa sua tese para o grupo de estudantes ouvintes, Weber retoma os processos que culminaram nessa situação tipicamente moderna do politeísmo desencantado, na qual a ciência (e a política, tema da outra palestra) é uma das esferas e escolhas possíveis. Mais do que isso, a ciência ocupa um polo específico nessa relação: o da verdade. A ciência racionaliza o mundo em uma busca pela dominação técnica, resultando em profissionais e especialistas. Desse modo, a ciência moderna não pode responder a questão sobre o sentido do mundo, pois envolveria considerações supraempíricas já distantes desse valor científico.

Assim, não se trata de um dado racional, mas a escolha se dá subjetivamente: é preciso escolher o demônio que governará sua vida, é uma escolha entre as esferas e os valores últimos possíveis. A religião ainda é uma opção, mas ao se escolher pela salvação, é preciso sacrificar

⁷² Para uma ampla reconstrução do contexto alemão, bem como da palestra em si, ver Schluchter (1992).

os demais valores, notadamente, o intelectual. A ciência tem sua orientação pela verdade, o que constitui ordens de vida e se volta para a realização vocacional:

A impossibilidade de representação "científica" de opiniões práticas - exceto no caso da discussão de meios para um fim pressuposto como fixo dado - decorre de razões muito mais profundas. Em princípio, não faz sentido porque as várias ordens de valor no mundo estão em luta indissolúvel umas com as outras. O velho Mill, cuja filosofia não quero enaltecer mais do que isso, mas neste ponto ele tem razão em dizer: se se parte da experiência pura, chega-se ao politeísmo. (WEBER, 1992, p. 99, tradução nossa)⁷³.

Weber se posiciona de forma pessimista em relação a esse aspecto da perda do sentido, considerando uma situação inexorável cuja única maneira de amenizar o sofrimento é por meio de uma resistência heroica do indivíduo.

Com esse exame do diagnóstico weberiano, podemos adentrar nas atualizações desse aspecto em autores contemporâneos. O ponto de partida é a compreensão da expansão e transformação da modernidade em um momento posterior daquele analisado por Weber. Esses dois contextos podem ser delimitados pela marcação de uma modernidade clássica, no surgimento e características iniciais, e uma modernidade tardia, na sua expansão global. Apesar da amplitude internacional de caráter comparativo da sociologia weberiana, o foco analítico foi colocado na especificidade do contexto europeu e, em menor intensidade, norte-americano, como lócus privilegiados da gênese e consolidação da modernidade. As demais regiões seriam, para Weber, alternativas à modernidade. A perspectiva da multiplicidade dessa expansão, por outro lado, vê as experiências não-europeias como alternativas *na* modernidade (SCHWINN, 2013a).

O movimento é realizado inicialmente por Shmuel Eisenstadt (2000), que analisa a seleção, reinterpretação e formulação dos padrões institucionais modernos para realidades não-europeias, o que origina novos programas culturais na chamada segunda era axial⁷⁴ – uma leitura alternativa à ideia de modernização. Apesar de um interessante desenvolvimento teórico e empírico que poderia ser relacionado à nossa discussão, o ponto de partida de Eisenstadt é a

⁷³ Trecho original: “Die Unmöglichkeit „wissenschaftlicher“ Vertretung von praktischen Stellungnahmen - außer im Falle der Erörterung der Mittel für einen als fest *gegeben* vorausgesetzten Zweck - folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen. Der alte Mill, dessen Philosophie ich sonst nicht loben will, aber in diesem Punkt hat er recht, sagt einmal: wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus.“

⁷⁴ A primeira era axial diria respeito às noções de transcendência, algo estudado por Max Weber nas religiões mundiais e na tensão da teodiceia. A segunda era axial seria a presente, que Eisenstadt considera que Weber não adentrou, na qual a modernidade apresenta múltiplas alternativas de desenvolvimento em torno do projeto do individualismo e da reflexividade, com isso há uma centralidade da imanência e na constante reelaboração (SELL, 2014).

sociologia da religião weberiana, notadamente *A Ética Econômica das Religiões Mundiais*. Schwinn desenvolve essa perspectiva múltipla, mas a sustenta, alternativamente, na *Consideração Intermediária*, especialmente no ponto das esferas de valor e ordens de vida (SELL, 2014). Ao mesmo tempo, o autor busca sustentar uma compreensão teórica de caráter tipológico desse esquema, pensando antes uma multiplicidade da modernidade⁷⁵. Com isso, entra em cena a leitura da diferenciação, que, em relação à noção de múltiplas modernidades, visa superar a sua carga teleológico-normativa vinculada à modernização. Além da diferenciação, o autor toma as esferas de valor e as ordens de vida de Weber como fio condutor para reinterpretar as discussões das múltiplas modernidades e da secularização com e contra o autor clássico. Nessas diversas discussões possíveis, focaremos especialmente nas consequências da interpretação das esferas de valor e ordens de vida. Em nossos termos, a articulação crítica do politeísmo de valores, enquanto diagnóstico de época de Weber, com a questão da multiplicidade moderna no tempo presente.

Schwinn (2020c) toma a separação conflituosa das esferas de valores como uma das marcas da modernidade com suas dinâmicas específicas, mas:

As diversas esferas não possuem um potencial de societarização global ou universal que esteja igualmente disponível em todos os lugares. Elas não podem ser institucionalizadas sem enquadramentos específicos do contexto, e estes são co-determinados pelas condições culturais. (SCHWINN, 2020c, p. 417, tradução nossa)⁷⁶.

Assim, para o autor, há uma dupla via de condicionalidade desses valores com as relações estruturais, mas também o contrário. Assim, as distintas relações culturais – não somente religiosas – produzem diferentes formas de ativação dos contextos. Assim, há uma dinâmica e configuração que deve ser analisada, no espírito weberiano, comparativamente.

Com isso, Schwinn (2013a, 2017a) argumenta que a restrição da modernidade ao ocidente não é mais viável, bem como a sua distinção com a tradição enquanto período anterior que não possui os atributos modernos. Nesse sentido, Schwinn considera que a modernidade possui diversas alternativas e possibilidades internas à sua lógica de conflito dos valores:

Nesse modelo de conflito, o núcleo da modernidade é menos um conjunto de ideias claramente demarcadas do que a tensão básica entre diferentes esferas. Elas

⁷⁵ Para a posição detalhada do autor no contexto das diferentes perspectivas das múltiplas modernidades, ver Schwinn (2009).

⁷⁶ Trecho original: "Die verschiedenen Sphären besitzen nicht ein überall gleichermaßen verfügbares globales oder universelles Vergesellschaftungspotential. Sie sind ohne kontextspezifische Rahmungen, und diese werden durch kulturelle Bedingungen mitbestimmt, nicht institutionalisierbar."

necessitam de interpretação e abrem variantes de institucionalização. As tensões e disputas que se acendem a partir delas levam a constantes mudanças na modernidade. A diversidade se deve em última instância ao fato de que o núcleo cultural da modernidade não é estático, mas profundamente dinâmico: autorreflexivo e conflituoso. (SCHWINN, 2013a, p. 338, tradução nossa)⁷⁷.

Essas potencialidades dependem diretamente das interpretações dos indivíduos, que tomam os valores e suas interrelações possíveis como orientação das suas ações e da conduta de vida. Esse processo conduz a constelações institucionais contingentes. Nessas possibilidades também estão os riscos, não só potencialidades positivas de desenvolvimento e capacidade de adaptação, algo que Schwinn considera estar presente na visão ambivalente de Weber em relação à modernidade – exemplificado no diagnóstico existencial da perda do sentido.

Schwinn (2017b) aproxima sua leitura de Weber de uma teoria da diferenciação de matriz cultural, que pensa as esferas de valores no lugar dos subsistemas. São aspectos culturais que levam a um padrão característico de diferenciação entre as esferas. Por exemplo, as religiões têm diferentes atitudes em relação ao mundo, o que forma relações de conflito diferentes das esferas envolvidas. Weber enfatiza que, para o caso ocidental, são centrais as características das religiões de salvação transcendentais com sua racionalização própria por meio da desvalorização e dominação do mundo. A separação entre igreja e o mundo é uma primeira forma de diferenciação característica. Há, assim, um conflito direto, mas, como exemplifica Weber (1922c), há outras relações possíveis entre as esferas, o que resulta em diferentes configurações. Dessa forma, segundo Schwinn (2013b, 2017b), os processos religiosos – como das demais esferas – não se dão em um só padrão no sentido da secularização, mas há movimentos contrários.

Enquanto o modelo das múltiplas modernidades faz de cada caso (religioso) um tipo teórico, o que resulta em, por um lado, uma especificidade que impede a comparação e, por outro lado, uma homogeneidade dentro de um mesmo núcleo cultural, Schwinn observa características mais amplas por meio das esferas e seu grau de diferenciação. Em um polo mais diferenciado, seria a institucionalização semelhante de todas as esferas e, conseqüentemente, dos seus conflitos. No polo oposto, de de-diferenciação, haveria tentativas de superação do conflito com um movimento suprainstitucional de uma das esferas. Assim, é uma análise que pensa a abertura e a pluralização e permite a orientação de problema de pesquisa, que observe

⁷⁷ Trecho original: “In diesem Konfliktmodell ist der Kern der Moderne weniger ein klar markierbarer Satz an Ideen als die Grundspannung zwischen verschiedenen Sphären. Sie sind interpretationsbedürftig und eröffnen Institutionalisierungsvarianten. Die sich daran entzündenden Spannungen und Auseinandersetzungen führen zu ständigen Verschiebungen von Modernität. Die Vielfalt ist letztlich darauf zurückzuführen, dass der kulturelle Kern der Moderne nicht statisch, sondern zutiefst dynamisch ist: selbstreflexiv und konfliktuell.”

essas variações no conjunto de um contínuo entre esses dois extremos, algo que não era possível com a visão unitária da modernidade:

Com sua metáfora da "batalha dos deuses", ele enfatiza a incompatibilidade entre essas esferas. Elas são representadas, na *Consideração Intermediária*, como estando em conflito umas com as outras, competindo por reivindicações de interpretação e poder. Elas não tendem por si só a uma diferenciação, ou seja, a uma autocircunscisão em relação às outras esferas, e certamente não tendem a uma relação de cooperação baseada na divisão do trabalho. As esferas de valor não têm barreiras imanentes, mas sim reivindicam uma interpretação e acesso *universais*. Para cada uma dessas esferas, tanto histórica quanto atualmente, grupos portadores e estratégias podem ser mobilizados para criar uma visão abrangente do mundo e um modelo de sociedade a partir de *uma* só: culturas unitárias e fundamentalismos *religiosamente* determinados, formas de totalitarismo *político* e liberalismo *econômico* extremo. (SCHWINN, 2006, p. 29, tradução nossa)⁷⁸.

Vale ressaltar, ainda que brevemente, contribuições possíveis dessa perspectiva para a compreensão do caso brasileiro. Sell (2015) oferece uma proposta de leitura das esferas religiosa, política e econômica que perpassa a leitura weberiana da multiplicidade da modernidade e da diferenciação. Na primeira dimensão, Sell destaca os estudos da secularização, no sentido de a religião ser uma esfera diferenciada, mas em seus processos próprios e característicos do contexto brasileiro. No caso político, o autor vai além das leituras clássicas da dominação tradicional, propondo leituras para pensar sua forma carismática no regime presidencialista de coalizão de modo a observar sua especificidade moderna. Finalmente, o terceiro aspecto envolve uma perspectiva weberiana do capitalismo que compreende as concepções do ethos capitalista e suas mudanças no mundo contemporâneo.

Desse modo, a atualização realizada por Schwinn perpassa diversas frentes temáticas originais da obra de Weber ao mesmo tempo que as expande em diálogos com discussões teóricas e empíricas contemporâneas. As esferas de valor e, especialmente, seu caráter conflitivo é o núcleo da modernidade para esse autor, mas que é colocado em movimento nas relações culturais e estruturais de cada contexto, que encontra diferentes formas de interpretação e institucionalização possíveis das ordens de vida. O politeísmo de valores,

⁷⁸ Trecho original: "Mit seiner Metapher des „Kampfes der Götter“ betont er die Unvereinbarkeit zwischen diesen Sphären. Sie werden in der *Zwischenbetrachtung* als in Konflikt miteinander liegend, um Deutungs- und Machtansprüche konkurrierend, dargestellt. Sie tendieren nicht von sich aus auf Differenzierung, d. h. auf Selbstbescheidung gegenüber den anderen Sphären, schon gar nicht auf einen arbeitsteiligen Kooperationszusammenhang. Die Wertsphären haben immanent keine Schranken, sondern erheben vielmehr *universelle* Deutungs- und Zugriffsansprüche. Für jede dieser Sphären lassen sich historisch wie aktuell Trägergruppen und Strategien aufweisen, von *einer* allein aus eine umfassende Weltanschauung und ein Gesellschaftsmodell zu schaffen: *religiös* bestimmte Einheitskulturen und Fundamentalismen, Formen des *politischen* Totalitarismus und extremen *wirtschaftlichen* Liberalismus."

quando compreendido nessa chave dinâmica, mantém-se como uma referência teórica fundamental para análises da sociologia nas suas diversas áreas.

3.3 A INCOMPATIBILIDADE DOS VALORES: A DIMENSÃO NORMATIVO-METODOLÓGICA

O diagnóstico de época weberiano ainda é constituído por uma terceira característica em sua formulação: a dimensão normativa, aspecto marcante das produções nesse gênero (MÜLLER, 1997). No entanto, pela marca trágica constitutiva da sua compreensão da modernidade, seus postulados são mais voltados à adaptação a essa realidade inescapável do que propriamente transformativos. Ou, em analogia aos termos da literatura dos diagnósticos, Weber propõe somente terapias paliativas. O primeiro é a defesa do princípio metodológico da liberdade de valor, que além de uma questão lógica, envolve um postulado ético de orientação da prática científica. O segundo é sua defesa da ética da responsabilidade em oposição a uma ética da convicção. Schluchter (1988) remete ao conceito de personalidade como o comportamento do sujeito e seus valores últimos, que são escolhidos, racionalmente, mas não pela razão. Essa escolha é supracientífica, mas envolve uma ciência relacionada com a ética (liberdade de valor) e uma ética relacionada com a ciência (ética da responsabilidade). Não se trata de uma unidade e nem de um isolamento, mas cada qual com suas fronteiras bem definidas. Focaremos no primeiro ponto, pois nele é possível observar as atualizações de manutenção ou crítica desse princípio na sociologia contemporânea.

A escolha da ética da responsabilidade remete à palestra de *Política como Vocação* de 1919. Nela, Weber (1992) considera que há duas máximas éticas antagonistas. A ética da convicção e a ética da responsabilidade, cuja combinação pragmática é necessária para o político. O ponto central para Schluchter é que ambas se relacionam com diretivas formais para a realização de valores, mas são excludentes enquanto forma, pois envolvem diferentes compromissos em relação a valores. A ética da convicção não tolera a irracionalidade ética do mundo, sendo absoluta quanto aos meios, sem consideração das consequências, mais presente em suas formas religiosas - ainda que haja manifestações seculares, como a kantiana. Já a da responsabilidade leva em conta a irracionalidade ética, observando a impossibilidade de mediação entre imperativos contraditórios presentes na situação. Assim, ela leva em conta os efeitos da ação. No contexto moderno, elas não são igualmente capazes de lidar com as condições impostas. Conseqüentemente, Weber prioriza a ética da responsabilidade. Um dos motivos é que ela tem uma maior aproximação com a ciência moderna, desde que acesse suas

possibilidades e limitações corretamente. Esse vínculo se dá na necessidade de um modelo objetivo da realidade para se inserir a ação, que leve em conta as contradições possíveis dos resultados. Para isso, é necessária uma ciência livre de valores, não envolvendo convicções que embacem a aceção responsável da ação.

Schluchter (1988) busca relacionar as discussões sobre a ética em Weber com a teoria do valor. Para isso, segue a distinção de Alexander von Schelting, que observa que ambos são sustentados em valores de convicção no qual a ação é uma obrigação de natureza subjetiva. A diferença estaria, especialmente, na maneira de lidar com a irracionalidade ética do mundo. A ética da responsabilidade põe isso em questão, considerando as consequências da ação, enquanto a ética da convicção não aceita essa irracionalidade, considerando o mundo um cosmo ordenado. Por esse motivo, Weber considera que a primeira não conseguiria lidar com a condição imposta no mundo. Assim, mais do que descrever um comportamento ético, Weber advoga pela ética da responsabilidade em um nível normativo, mas, para isso, considera dimensões teórico-históricas. É uma posição terapêutica frente à colisão de valores, como condições de vida inescapáveis. Nesse sentido, Schluchter relaciona a terapia ao diagnóstico do presente. Para Weber, é preciso escolher entre as diferentes posições e valores, alcançando uma transcendência da vida:

O politeísmo absoluto dos valores e a ética formal da responsabilidade permanecem assim internamente ligadas. Porque o politeísmo absoluto é válido, é necessária uma atitude na esfera de valor ética que relaciona conscientemente o próprio valor de convicção com os valores de convicção dos outros e com suas consequências previsíveis. (SCHLUCHTER, 1988, p. 305, tradução nossa)⁷⁹.

Nesse politeísmo absoluto, a ética pode ter uma posição especial entre as esferas, mas não tem prioridade formal, pois se dá em igualdade como pressuposto do politeísmo absoluto, sem uma superação [*aufheben*], mas um aguante [*aushalten*]:

Em comparação com outras posições de valor, a ética da responsabilidade criticista é uma ética pós-Kantiana da personalidade baseada na teoria do conflito. Ela exige um modo de vida que segue os ditames da razoabilidade e não procura abolir os paradoxos que irrompem no processo, mas sim suportá-los; não reconciliá-los, mas controlá-los. Deve realizar a consciência e a liberdade sem o respaldo das promessas de uma religião positiva ou de uma razão onipotente, mas também sem a esperança da eficácia das antecipações. (SCHLUCHTER, 1988, p. 337, tradução nossa)⁸⁰.

⁷⁹ Trecho original: “Absoluter Polytheismus der Werte und formale Verantwortungsethik gehören also innerlich zusammen. Weil der absolute Polytheismus gilt, ist in der ethischen Wertsphäre eine Haltung gefordert, die den eigenen Gesinnungswert bewußt zu den Gesinnungswerten anderer und zu seinen voraussehbaren Folgen in Beziehung setzt.”

⁸⁰ Trecho original: “Verglichen mit anderen Wertpositionen ist die kritizistische Verantwortungsethik eine nachkantische Persönlichkeitsethik auf konflikttheoretischer Grundlage. Sie fordert eine Lebensführung, die dem

A análise axiológica (base do politeísmo absoluto) pode ser ligada à ética dentro da totalidade de valores finais, observando sua esfera de validade. A ética da responsabilidade se vincula diretamente com ao conflito ao exigir a escolha e autotranscendência. Assim, o politeísmo e a ética da responsabilidade são radicalmente imanentes, sem extinguir a metafísica.

Schluchter (2000, p. 34) retoma a discussão considerando que a ética da responsabilidade pressupõe um individualismo moral que é fundado na racionalidade valorativa. Não se trata, entretanto, de uma noção do carisma da razão, mas de compreender as pessoas como seres livres e racionais que se relacionam com valores últimos, o que o intérprete considera uma virada axiológica. A ética da responsabilidade weberiana, assim, tem origem na filosofia da consciência, do sujeito, de maneira dialógica (baseada em interações), ao mesmo tempo que contextualista (inseparabilidade dos problemas de justificação e aplicação) e também regulativa.

Frente à situação de politeísmo de valores, escapando de um relativismo e de um niilismo da ausência de base racional para as escolhas, a solução de Weber seria a valorização da consistência e integridade intelectual na ideia de vocação, seguindo assim o neokantismo alemão e Nietzsche, em que se tem que seguir ou trair seus próprios valores. Mais do que isso, na concepção da racionalidade relativa ao ponto de vista (SELL, 2013), os sujeitos tomam suas posições como racionais em assimetria às demais possibilidades (FACTOR; TURNER, 1979). Não se trata, ao nível individual, de uma posição relativista, pois o valor é sentido como absoluto, ainda que escolhido.

Esse aspecto é discutido por Bruun (2007) diretamente com Leo Strauss, autor que estabeleceu uma crítica a Weber em torno dessa questão nos anos 50. Apesar disso, esse diagnóstico da teoria de Weber como relativista persiste nos debates atuais da sociologia da moral, contrapondo-a à teoria durkheimiana, que teria um marcador de verdade moral ou, de certa forma, universal (ABEND, 2008). Sem cair nessa distinção, a questão da liberdade de valor se coloca como consequência da diferenciação de Weber das esferas. No caso da esfera científica “Weber nega que possamos, com validade científica, saber ou afirmar algo sobre valores *enquanto valores*, e, conseqüentemente, rejeita a visão de que podemos dizer qualquer coisa sobre a verdade dos sistemas de valores *enquanto sistemas de valores*”. (BRUUN, 2007,

Gebot zur Vernünftigkeit folgt und die dabe aufbrechenden Paradoxien nicht aufzuheben, sondern auszuhalten, nicht zu versöhnen, sonder zu beherrschen sucht. Sie muß Bewußtheit und Freiheit ohne die Rückendeckung durch die Versprechungen einer positiven Religion oder einer allmächtigen Vernunft, aber auch ohne die Hoffnung auf die Wirksamkeit von Antizipationen verwirkliche.”

p. 19, tradução nossa)⁸¹. Porém, ao considerar as esferas de valor, a própria ciência tem seus valores máximos, mas que são diferentes das proposições práticas, ou seja, sem ligação com um relativismo.

Antes de avançarmos, um parêntese biográfico. A escolha do próprio Weber não é explicitada em seus textos, mas em relatos biográficos é possível observar uma orientação última da sua personalidade pela ciência. Hans Staudinger, aluno de Weber, narra a resposta do seu professor a essa pergunta:

“Max Weber, qual é o seu principal valor superior?” Ele ficou surpreso e respondeu que poucos lhe haviam feito essa sincera pergunta. “Eu não tenho valor superior”, respondeu ele. “Então, como o senhor pode viver?” exclamei. Ele sorriu e disse: “Por favor, imagine, no teto do meu escritório violinos, apitos e tambores, clarinetes e harpas. Logo um instrumento está soando, logo o outro. O violino toca, esse é meu valor religioso. Depois o som da harpa e do clarinete, e sinto meu valor artístico. Então a trombeta soa, esse é o meu valor de liberdade. E com os sons dos apitos e tambores, sinto o valor da pátria. O trombone desperta os vários valores comunitários, a solidariedade. Às vezes se tem dissonância. E somente pessoas muito talentosas são capazes de fazer dela uma melodia, os profetas, os estadistas, os artistas, as pessoas mais ou menos carismáticas. Sou um estudioso que também organiza o conhecimento para uso. Meus instrumentos estão em estantes, mas estes instrumentos não 'soam'. Nenhuma melodia vívida pode ser feita a partir deles”. (HENNIS, 1987, p. 195, apud MÜLLER, 2020a, p. 188, tradução nossa)⁸².

Essa posição é marcada pelo postulado da liberdade de valor, que se relaciona com a questão dos valores últimos e sua heterogeneidade, no sentido de que a ciência não pode interferir nos valores das demais esferas – ou seja, o cientista não toca aqueles instrumentos –, seja para validá-los ou invalidá-los.

Como contextualização, ressalta-se como a discussão metodológica de Weber em torno da liberdade de valor estava inserida nos complexos debates em torno do papel dos valores nas ciências sociais presentes no contexto alemão, especialmente entre 1909-1914, conhecidos como a disputa dos juízos de valor [*Werturteilsstreit*]. Seguindo Fanta (2014, p. 39-63), o auge da disputa ocorreu em janeiro de 1914 em uma reunião da Associação de Política Social [*Verein*

⁸¹ : “Weber denies that we can, with scientific validity, know or state anything about values *as values*, and consequently rejects the view that we can state anything about the truth of value *systems as value systems*”

⁸² Trecho original: “‘Max Weber, was ist Ihr führender Oberwert?’ Er war erstaunt und antwortete, diese aufrichtige Frage hätten ihm wenige gestellt. ‘Ich habe keinen führenden Oberwert’, antwortete er. ‘Wie können Sie dann leben?’ rief ich aus. Er lächelte und sagte: ‘Bitte, stellen Sie sich einmal vor, an der Decke meiner Studierstube hängen Geigen, Pfeifen und Trommeln, Klarinetten und Harfen. Bald tönt das eine Instrument, bald das andere. Die Geige spielt, das ist mein religiöser Wert. Dann klingen Harfe und Klarinette, und ich fühle meinen Kunstwert. Dann tönt die Trompete, das ist mein Freiheitswert. Und mit den Lauten von Pfeifen und Trommeln fühle ich den Vaterlandswert. Die Posaune weckt die verschiedenen Gemeinschaftswerte, Solidarität. Manchmal haben Sie Dissonanzen. Und nur begnadete Menschen vermögen daraus eine Melodie zu machen, die Propheten, Staatsmänner, Künstler, die mehr oder weniger charismatischen Menschen. Ich bin ein Gelehrter, der Erkenntnisse auch für den Gebrauch arrangiert. Meine Instrumente stehen in Büchergestellen, doch diese Instrumente ‘tönen’ nicht. Daraus läßt sich keine lebendige Melodie machen.”

für Socialpolitik], contando com diversos membros, mas, para o presente objetivo, destaca-se o embate particular entre Weber e Gustav von Schmoller. O autor relata como Weber não teve muito apoio em seu ponto de vista – situação similar à que o levou a deixar a Sociedade Alemã de Sociologia [*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*], na qual estava envolvido desde a sua fundação.

Seguindo a disputa dos juízos de valor, Schmoller tem uma posição contrária a Weber. Para o autor, todo conhecimento deve ter como fim as metas práticas – ao seguir valores objetivos –, ainda que sua função primordial seja a investigação factual. Não obstante, os juízos de valor seriam a parte mais atrativa e importante da ciência (FANTA, 2014). Disto, resultou uma divisão interna na Associação, entre os que seguiram Schmoller, os que não tomaram uma posição decisiva e os que apoiavam a proposta de Weber. Realizou-se, por conta disso, diversas publicações e uma tradição de debates em torno dessa questão ao longo do século – como uma segunda disputa nos anos 60, entre os defensores do racionalismo crítico e os seguidores da teoria crítica, mais conhecida como a disputa sobre o positivismo [*Positivismusstreit*].

A liberdade de valor envolve uma dupla constatação: de que a ciência não é capaz de dar um sentido à existência, assim como, a outra instância capaz de dar esse sentido entra em conflito direto com a prática científica, perdendo seu monopólio. Esta é justamente a religião. É nessa disputa caracterizada pelo politeísmo de valores que cada esfera busca legitimar o seu próprio sentido. A ciência, frente a esse contexto, não deve tomar valores de outras esferas, que são contraditórios com os seus. Nesse sentido, é uma posição normativa prescritiva da prática científica. Mais do que isso, algo explicitado em *Ciência como Vocação*, há uma hierarquia. Frente à realidade contemporânea e os desafios cotidianos, Weber considera que é preciso escolher pela ciência, pois escolher a religião exige um sacrifício do intelecto ao ser algo irreconciliável com a ciência. Ao mesmo tempo, essa escolha não pode ser dada pela ciência, que no máximo explicita os instrumentos e as consequência de tal escolha.

A posição de Weber aparece no discurso inaugural em Freiburg, mantendo-se coerente até o fim da sua vida. Nesse primeiro momento, contudo, a justificativa para se rejeitar os juízos de valor é a ausência de clareza causada pela inexistência da relação com os valores, não explicitamente o conflito de valores:

Ao fazê-lo, defrontamo-nos com um caos de critérios valorativos, alguns de caráter eudemonista, outros de caráter ético, e com frequência ambos obscuramente identificados. Por todo lado, pronunciam-se juízos de valor com desembaraço - e renunciar a uma avaliação dos fenômenos econômicos significaria, de fato, desistir precisamente daquela tarefa que é exigida de nós. Não é contudo a regra, mas quase a exceção, que aquele que emite os julgamentos esclareça os demais e a si próprio sobre

o cerne subjetivo último das suas apreciações; vale dizer, sobre os ideais a partir dos quais ele avança para a avaliação dos processos observados. Falta o autocontrole consciente, as contradições internas do julgamento não chegam à consciência do escritor e, quando ele se propõe formular genericamente o seu princípio especificamente “econômico”, acaba caindo em formulações imprecisas.” (WEBER, 2006b, p. 70–71)⁸³.

Essa posição é aprofundada nos estudos metodológicos de Weber, que compõem grande parte das suas atividades acadêmicas na virada do século. No primeiro texto *Roscher e Knies e os problemas lógicos da economia nacional histórica*, ainda que não discuta o postulado em si, Weber (1922e) critica os autores por realizarem essa confluência entre juízos de realidade e juízos de valor, marcada especialmente em conceitos específicos que carregam essa carga, algo que os autores criticados não levam em conta ou ignoram.

Nas demais obras, com aparições explícitas, Weiss (2014) mapeia as justificativas mobilizadas por Weber. São 20 no total, perpassando quatro textos. A autora então classifica as justificativas expostas por Weber em seis tipos: ontológicas, metodológicas, lógicas, históricas, éticas e epistemológicas. Ressaltaremos aquelas que remetem ao diagnóstico weberiano: as ontológicas (baseada na multiplicidade de valores), as históricas (das mudanças na própria ciência) e epistemológicas (limites da ciência em relação às demais esferas). Em *A Objetividade do Conhecimento do conhecimento das ciências sociais e da política social*, seguindo as menções de Weiss, temos uma justificativa que observa o limite da ciência à esfera empírica, sem capacidade de transpor essa fronteira. Nessa linha:

Seja como for, somente a partir do pressuposto da fé em valores tem sentido a intenção de defender certos valores publicamente. *Porém emitir um juízo sobre a validade* de tais valores é assunto da fé, e *talvez* também seja tarefa de uma consideração e interpretação especulativa da vida e do mundo, no tocante ao seu sentido, mas certamente *não* é tarefa de uma ciência empírica, no sentido como nós a entendemos. (WEBER, 1922f, p. 151, tradução nossa)⁸⁴.

⁸³ " Ein *Chaos* von Wertmaßstäben teils eudämonistischer, teils ethischer Art, oft beider in unklarer Identifikation, tritt uns entgegen. Werturteile werden überall unbefangen gefällt, – und ein Verzicht auf die *Beurteilung* der ökonomischen Erscheinungen bedeutete ja in der Tat den Verzicht auf eben diejenige Leistung, die man von uns verlangt. Aber nicht die Regel, sondern fast die Ausnahme ist es, daß der Urteilende andere *und sich selbst* ins Klare setzt über den letzten subjektiven Kern seiner Urteile, eben über die *Ideale*, von welchen aus er zur Beurteilung der beobachteten Vorgänge schreitet: die bewußte Selbstkontrolle fehlt, die inneren Widersprüche des Urteils kommen dem Schriftsteller nicht zum Bewußtsein und, wo er sein spezifisch »ökonomisches« Prinzip der Beurteilung allgemein zu formulieren sucht, fällt er in vage Unbestimmtheiten“. (WEBER, 1971, p. 15).

⁸⁴ Trecho original: "Nur unter der Voraussetzung des Glaubens an Werte jedenfalls hat der Versuch Sinn, Werturteile nach außen zu vertreten. *Aber: die Geltung* solcher Werte zu *beurteilen*, ist Sache des *Glaubens*, daneben *vielleicht* eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin, sicherlich aber *nicht* Gegenstand einer Erfahrungswissenschaft in dem Sinne, in welchem sie an dieser Stelle gepflegt werden soll.“

Por mais que a ciência tenha essa relação com valores na seleção da realidade a ser pesquisada, depois disso a ciência não é capaz de produzir e nem validar normas e ideais, tarefa da filosofia social. E, mais do que isso, quanto mais amplos são esses valores culturais, mais difícil é sua solução por meio de considerações empíricas, pois envolve uma multiplicidade grande de crenças e valores. Assim, Weber considera que:

[...] as "visões de mundo" não podem ser o produto de um conhecimento empírico progressivo, portanto, os ideais mais elevados que nos movem mais poderosamente só se dão na luta eterna com outros ideais que são tão sagrados para os outros quanto os nossos são para nós. (WEBER, 1922f, p. 153, tradução nossa)⁸⁵.

Já em *Estudos Críticos sobre a Lógica das Ciências da Cultura*, há mais uma justificativa relevante: a subjetividade dos juízos de valor colide com a objetividade pretendida da ciência. Ao mesmo tempo, Weber (1922g) retoma tanto a crítica a outros autores por utilizarem juízos de valores (aqui Eduard Meyer) como retoma a diferença das valorações práticas com a relação com a valores.

Apesar de perpassar todas suas obras metodológicas, sua forma mais acabada é no artigo de 1917, no qual a liberdade de valor é central: *O Sentido da "Liberdade de Valor" das Ciências Sociológicas e Econômicas*. É nele que Weber retoma sua posição no debate da Associação de Política Social. O texto apresenta a distinção entre fato e valor, entre o empírico e o normativo. É por meio do diagnóstico do politeísmo que quaisquer possibilidades de mediação entre ambas as posições são negadas por Weber (1922d). Ainda assim, a ciência procura resultados que sejam corretos e com sentido para os indivíduos, mas eles não podem ser pensados na sua desejabilidade. Como vimos no capítulo anterior, isso não exclui a possibilidade da análise empírica do valor, mas para fazer isso é preciso ter em mente a liberdade desses valores em relação à prática e objetivos científicos:

[...] é exclusivamente uma questão da mais trivial exigência em si mesma: que o pesquisador e o intérprete mantenham absolutamente à parte a constatação de fatos empíricos (incluindo o comportamento "avaliador" dos seres humanos empíricos examinados por ele) e sua avaliação prática, ou seja, julgar esses fatos (incluindo quaisquer "avaliações" de seres humanos empíricos feitas objeto de uma investigação) como agradáveis ou desagradáveis, neste sentido: opinião "avaliadora", porque agora estamos lidando com problemas heterogêneos. (WEBER, 1922d, p. 499, tradução nossa)⁸⁶.

⁸⁵ Trecho original: "[...] Weltanschauungen' niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren."

⁸⁶ Trecho original: "[...] es handelt sich doch ausschließlich um die an sich höchst triviale Forderung: daß der Forscher und Darsteller die Feststellung empirischer Tatsachen (einschließlich des von ihm festgestellten »wertenden« Verhaltens der von ihm untersuchten empirischen Menschen) und seine praktisch wertende, d.h.

A intérprete contabiliza oito justificativas distintas nesse texto. Em relação ao diagnóstico temos a já mencionada diferença de objetivos entre a ciência e a filosofia, cuja dimensão de valoração prática recai no campo de atuação da segunda. Mais do que isso, está em jogo a autonomização das diferentes esferas em relação à ética, especialmente a ciência. Aqui, Weber retoma explicitamente o politeísmo:

Qualquer consideração empírica destes fatos levaria, como observou o velho Mill, ao reconhecimento do politeísmo absoluto como a única metafísica correspondente a eles. Uma consideração que não é empírica, mas interpretativa do sentido: uma verdadeira filosofia de valores, ou seja, não poderia deixar de reconhecer que um esquema conceitual de "valores", por mais bem ordenado que fosse, não faria justiça precisamente ao ponto mais decisivo dos fatos. Pois, em última análise, entre os valores, em toda parte e novamente, não se trata apenas de uma questão de alternativas, mas de uma luta irreconciliavelmente mortal, como entre "Deus" e o "diabo". (WEBER, 1922d, p. 506, tradução nossa)⁸⁷.

Além de estar inserida nesse contexto, a ciência, e esta é a próxima justificativa, evidencia a situação de conflito e multiplicidade dos valores que podem orientar as ações. Nesse sentido, Weber traz a metáfora do fruto da árvore do conhecimento, que aponta essa situação inescapável como premissa da liberdade de valor (WEISS, 2014, p. 128).

Finalmente, fechando o ciclo das duas palestras com os estudos metodológicos no entre meio, temos *Ciência como Vocação*, proferida em 1917. Assim, Weber reforça durante toda sua obra a incapacidade da ciência de explicar o sentido da vida, consequência de uma crescente racionalização e desencantamento das explicações metafísicas. Assim, o tema da palestra é tanto esse limite da ciência moderna, bem como as alternativas para o sujeito que ainda pretende seguir o caminho científico:

[...] qual é o sentido da ciência como vocação, uma vez que todas essas ilusões anteriores estão perdidas: “o caminho para o ser verdadeiro”, “o caminho para a arte verdadeira”, “o caminho para a natureza verdadeira”, “o caminho para o verdadeiro deus”, “o caminho para a verdadeira felicidade”. Tolstói deu a mais simples resposta dizendo: “Ela [a ciência] não faz sentido porque ela não dá resposta à única pergunta importante para nós: “O que devemos fazer? Como devemos viver?”. O fato de ela

diese Tatsachen (einschließlich etwaiger, zum Objekt einer Untersuchung gemachter »Wertungen« von empirischen Menschen) als erfreulich oder unerfreulich beurteilende, in diesem Sinn: »bewertende« Stellungnahme unbedingt auseinanderhalten sollte, weil es sich da nun einmal um heterogene Probleme handelt.”

⁸⁷ Trecho original: “Jede empirische Betrachtung dieser Sachverhalte würde, wie der alte Mill bemerkt hat, zur Anerkennung des absoluten Polytheismus als der einzigen ihnen entsprechenden Metaphysik führen. Eine nicht empirische, sondern sinndeutende Betrachtung: eine echte Wertphilosophie also, würde ferner, darüber hinausgehend, nicht verkennen dürfen, daß ein noch so wohlgeordnetes Begriffsschema der »Werte« gerade dem entscheidendsten Punkt des Tatbestandes nicht gerecht würde. Es handelt sich nämlich zwischen den Werten letztlich überall und immer wieder nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen »Gott« und »Teufel«.”

não dar essa resposta é absolutamente incontestável. (WEBER, 1992, p. 93, tradução nossa.)⁸⁸.

Assim, há justificativas epistemológicas quanto ao escopo limitado da ciência, que se diferencia principalmente da filosofia nesse aspecto. Mais adiante, Weber retoma a questão do politeísmo como justificativa. A ciência não teria meios de resolução prática dos valores, pois as disputas entre eles ocorrem entre diferentes deuses que orientam a vida. Por meio das análises científicas, essa situação seria explicitada ao observar o declínio da religião como força valorativa única. Ainda assim, não se trata da única justificativa de Weber, que já defendia o postulado antes dos seus estudos sobre a religião. Ainda assim, é por meio desses estudos que a liberdade de valores recebeu seu pressuposto primordial no diagnóstico de época da situação moral moderna.

Para tratar das atualizações recentes dessa questão nos restringimos ao campo da sociologia da moral contemporânea, que retoma a relação dos valores e da prática científica desde novos avanços de compreensão. É nesse debate que, em polos opostos, inserem-se os trabalhos de Abend (2008) e Vandenberghe (2015). O primeiro considera que se deve evitar os juízos de valor, retomando, ainda que com ressalvas de debates contemporâneos, a ideia de liberdade de valor de Weber, afastando a sociologia da filosofia prática e se estabelecendo mais como área científica. Já o segundo autor realiza justamente o movimento oposto: a sociologia deve se aproximar de uma filosofia prática e moral, podendo desempenhar um papel direto na sociedade para além da análise científica, mas também propositivo, algo que é constitutivo da sociologia em sua gênese. Não está no nosso escopo resolver essa questão, mas apontar a vitalidade teórica – tanto apologética quanto crítica – da liberdade de valor no debate contemporâneo

Iniciando pela argumentação de Abend (2008), o autor retraça como a liberdade em relação a valor, bastante criticada pelos filósofos morais, perdeu muito da sua força com a queda do positivismo lógico, que buscava diferenciar claramente entre fatos e valores – e, portanto, entre juízos de fato e juízos de valor. Por esse motivo, muitos autores consideram que seja necessário abrir mão desse princípio. Abend pretende advogar por sua contemporaneidade ao considerá-lo uma base epistemológica sólida para a sociologia da moral. O autor faz isso sem retomar a uma distinção entre o fato e o valor – algo que não se sustenta na indissociabilidade

⁸⁸ Was ist [...] der Sinn der Wissenschaft als Beruf, da alle diese früheren Illusionen: „Weg zum wahren Sein“, „Weg zur wahren Kunst“, „Weg zur wahren Natur“, „Weg zum wahren Gott“, „Weg zum wahren Glück“, versunken sind. Die einfachste Antwort hat Tolstoj gegeben mit den Worten: „Sie [die Wissenschaft] ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: ‚Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?‘ keine Antwort gibt.“ Die Tatsache, daß sie diese Antwort nicht gibt, ist schlechthin unbestreitbar.

de ambos, demonstrada em diversos estudos de ciência e tecnologia –, mas ao reforçar a diferença entre o ser e o dever-ser. A transição entre ambos não poderia se dar logicamente, somente com auxílio de outras premissas, que, por sua vez, são normativas (ou seja, da ordem do dever-ser). Nesse sentido, o foco sociológico (e científico) estaria no “ser”, inclusive ao investigar os próprios valores e crenças subjetivas. Abend remonta essa posição diretamente a Weber e, mais especificamente, ao politeísmo de valores. Desse modo, recusa enunciados de verdade moral encontrados pela ciência, pois as disputas estão para além desse plano. O autor considera essa posição um relativismo descritivo; apesar do termo, é compatível com a posição weberiana: "Além disso, essas sociedades, grupos e indivíduos normalmente acreditam que as visões morais que eles têm não são arbitrárias, subjetivas ou culturalmente determinadas. Todos eles falam como se fossem objetivas, evidentes ou universais" (ABEND, 2008, p. 95, tradução nossa)⁸⁹. Em outro lugar, Abend (2010, p. 580–581) reitera que, dada essa imbricação da moral nesses diferentes âmbitos, a questão do juízo não compreende as diferentes ênfases da moral, sendo também necessário uma investigação da “vida”, ou seja, das diferentes ações, visões, instituições e práticas. Novamente, a sociologia da moral pensada pelo autor tem fortes marcas weberianas.

O contraponto é aqui representado por Vandenberghe (2015), que visa reconectar a sociologia à filosofia da moral, sendo preciso, para isso, admitir a fundação normativa do projeto sociológico – em seu sentido liberal-comunitário – e refletir sobre esses fundamentos. Apesar de empregar outros meios, a sociologia daria continuidade à tradição da filosofia da prática e da moral. Seria, nesse sentido, a função do sociólogo investigar os sistemas filosóficos como parte da cultura ocidental e, assim, o propósito “[...] por meio da filosofia é prescrever mais para descrever melhor e, também, inversamente, descrever mais para prescrever melhor [...]” (VANDENBERGHE, 2015, p. 74). Mais especificamente sobre Weber, o autor considera que sua prática científica é um exemplo paradigmático em que vincula as relações dos valores com a ciência, complementando suas análises com juízos de valor. Não obstante, ao propor a liberdade de valor, Weber os separa arbitrariamente, enfraquecendo a ética.

Ainda que aceite os argumentos weberianos da importância desse postulado na sala de aula, o autor considera necessário superar essa visão no plano da doutrina ética. Não obstante, não se contenta com a substituição dos dualismos de fato e valor para o ser e dever-ser, como fizera Abend. Ao propor uma liberdade de valor, Weber desconecta os valores dos atores,

⁸⁹ Trecho original: “Further, these societies, groups, and individuals normally believe that the moral views they happen to hold are not arbitrary, subjective, or culturally determined. They all talk as though they were objective, evident, or universal.”

marcados pelos juízos de valor, dos valores do cientista, que se abstém deles. No entanto, avança Vandenberghe, a ciência é marcada por uma visão de mundo em torno da verdade em separação ao senso comum, algo notadamente ocidental e moderno. Ao mesmo tempo, qualquer tipo de percepção exige uma valoração, não sendo possível um processo que os desconsidere. Dessa forma, os valores são constitutivos dos fatos científicos, ainda que também vinculados a juízos descritivos, e é preciso levá-los em conta para tratar dos fenômenos em sua complexidade. Simultaneamente, a relação dos valores com a ciência, perpassada pelo politeísmo de valores, também se mostra insustentável para Vandenberghe, pois há outras formas de pacificação – não somente no cotidiano, como afirma Weber – que devem ser examinadas. Finalmente, há uma contradição performativa em Weber ao sustentar sua tese em uma afirmação normativa de que não se deve realizar juízos de valores.

Temos, portanto, duas visões distintas sobre os rumos da sociologia (da) moral contemporânea, ambas em diálogo direto com a proposta de Weber da liberdade de valor e, conseqüentemente, com o politeísmo de valores. Abend considera necessário o estabelecimento da sociologia *da moral* como ciência voltada para o “ser”, que observe os fenômenos de valores, normas e princípios para além da capacidade de julgar e dos juízos em si, mas na vida social de forma ampla. Já, para Vandenberghe, o caminho mais profícuo para essa emergente área é sua constituição enquanto sociologia *moral*, de modo a explicitar seu também caráter filosófico e normativo. Ambos com suas compreensões vão além de uma abordagem da moral como uma área da vida social, mas antes como uma dimensão constitutiva. Esse objetivo epistemológico resulta em duas abordagens opostas à liberdade de valor. No caso de Abend, na consolidação como um dos paradigmas centrais dos estudos da moral, já, para Vandenberghe, a rejeição dessa proposta. O politeísmo segue o mesmo caminho, com duas possibilidades contrastantes de atualização.

4 O IDEAL NA OBRA DE DURKHEIM

Mais do que ser a base para o diagnóstico moral de Émile Durkheim, o conceito de ideal tem uma posição privilegiada na sociologia durkheimiana como um todo, ao se relacionar diretamente com seu arcabouço conceitual e suas preocupações teóricas. Assim, em nossa rota para a definição mais precisa dessa concepção, pretendemos expor e articular diversas temáticas ao longo de sua obra. Essa relação próxima com os distintos estudos do autor permite uma conexão dos diferentes momentos e definições, de modo a estabelecer uma chave interpretativa de sua obra baseada na noção de ideal. Assim, o conceito perpassa as principais formulações teóricas do autor, explicitando em sua sociologia o substrato moral das relações em sociedade. Para tratar do ideal em sua complexidade em direção ao individualismo moral, será mobilizada a discussão com intérpretes contemporâneos do pensamento do autor, dada a abundância da literatura secundária sobre essas temáticas, entrelaçada com a análise dos textos do clássico francês. São nas obras de Raquel Weiss e Jeffrey Alexander que o mapeamento detalhado do ideal é realizado. As perspectivas tomadas são diferentes, mas complementares: Weiss (2010) investiga as aparições dessa discussão em seu sentido empírico-conceitual, enquanto uma representação elementar para as investigações da moral e da religião. Alexander (1982), por outro lado, lê o ideal em uma chave filosófica, localizando Durkheim na tradição idealista. Para nossos propósitos, foi privilegiado o debate conceitual, que proporciona o diagnóstico de época do autor, sem ignorar, mas sem desenvolver, as influências filosóficas dessa questão. Assim, o ideal é colocado no cerne dos estudos morais e filosóficos de Durkheim. Para além desses mapeamentos diretos, colocamos em diálogo outros dois intérpretes: William Watts Miller e Hans-Peter Müller, de diferentes tradições nacionais, mas ambos com o foco na dimensão moral, o que permite uma maior amplitude interpretativa da proposta.

Dada a posição constitutiva do ideal nas concepções morais da sociologia durkheimiana, antes de qualquer definição, é preciso contextualizar essa relação (4.1), levando em conta seu núcleo formal marcado na noção de dever e de bem, com destaque para o segundo que se vincula diretamente com o ideal (4.1.1). Ainda na dimensão moral, trataremos da noção ontológica da dualidade da natureza humana, que sustenta a questão do bem ao tratar a sociabilidade como característica distintiva dos seres humanos (4.1.2). Com isso, abordaremos os mapeamentos do ideal na obra de Durkheim permeando as principais obras e também os principais conceitos durkheimianos, com ênfase nas noções mobilizadas em *Da Divisão do Trabalho* e *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, como a primeira e a última grande obra do autor, respectivamente (4.2). Finalmente, apresentaremos a definição do ideal moral para

Durkheim que permeie esses diferentes aspectos (4.3). Com isso, consideramos ter claras as dimensões teóricas que sustentam o individualismo moral enquanto o diagnóstico de época durkheimiano, tratado no próximo capítulo.

4.1 A MORAL NA OBRA DE DURKHEIM

A moral é um objeto de reflexão constante pelo autor francês, tanto criticamente em relação a outras propostas, quanto em investigações próprias. O ideal compõe sua constituição básica e, tanto ele, quanto a própria moral, se colocam como produtos da coletividade em um processo ritual explicitado em seus estudos da religião. Há uma semelhança com a religiosidade, uma vez que ambas são direcionadas aos membros de uma comunidade, possuem sanções parecidas e envolvem os mesmos sentimentos na violação (WATTS MILLER, 1996). Essas relações são marcadamente coletivas, inclusive como forma de estabilização dos conflitos entre interesses individuais e interesses sociais, de modo que seus princípios normativos são sentidos objetivamente pelos sujeitos e têm uma reação externa em relação a sua ruptura (MÜLLER, 2019a). Enquanto fenômeno coletivo, a moral não se resume à autoridade sobre os indivíduos, mas é também o que permite os laços vinculativos de solidariedade. Esse segundo aspecto é uma dimensão primordial da vida social, que, contudo, não é retratada positivamente em muitas teorias, mas pensada em sua ausência, mesmo em algumas interpretações durkheimianas (ALEXANDER, 2014).

Assim, a moral não é redutível ao seu caráter individual, mas envolve essa qualidade social constitutiva. Podemos complementar as concepções da moral em Durkheim formuladas por Müller (2019a, p. 136) e Weiss (2010, p. 105) e defini-la como um sistema de regras de conduta que são simultaneamente respeitadas e obrigatórias, mas também atraentes e desejáveis. Com essa descrição ampla, Durkheim teria em mente os elementos sociais dessa moral, como forma de manutenção da sociedade em seu aspecto ideal. Nesse sentido, se abrem as possibilidades para o autor pensar a moral típica moderna em seu processo de educação e socialização nos seus ideais coletivos. Para adentrar a questão do ideal nas diferentes obras de Durkheim, se faz necessário compreender o aspecto moral que norteia suas investigações. Para isso, consideramos necessários dois elementos que pressupõem e sustentam as concepções morais do autor: os elementos de dever e bem, constitutivos das formas morais, e a dualidade da pessoa humana, como o substrato ontológico que orienta a centralidade desses dois aspectos.

4.1.1 Dever e Bem

Durkheim (2008) oferece sua definição da moral nas suas aulas de formação de pedagogos para o ensino de uma moral laica. Nessas aulas, Durkheim trata dos dois elementos, que retomam suas críticas à filosofia moral, o dever (como obrigatoriedade) e o bem (como desejabilidade). Há um terceiro elemento, a autonomia, que, entretanto, é específica das sociedades modernas, tratada no próximo capítulo, enquanto o dever e o bem dizem respeito ao conceito de moral em sua generalidade.

Se retomarmos as críticas de Durkheim especialmente à filosofia, podemos perceber uma continuidade crítica a elementos do utilitarismo e do kantismo, respectivamente, no sentido da autoridade especial que ela porta, mas também na dimensão do desejo, para além da imposição social (MÜLLER, 2019a). Durkheim (2006) apresenta a posição da psicologia alemã, em especial Wilhelm Wundt: uma perspectiva individualista e psicologizante, que apesar de ter avançado em relação a um método científico, limita a compreensão dos fatos morais. Apesar de não estar explícita, essa avaliação condiz com sua ênfase coletivista e autônoma dos processos de gênese e constituição da moralidade, mas que ainda não havia sido definida. Ao tratar do kantismo e do utilitarismo, Durkheim considera que sejam abordagens insuficientes por não estabelecerem uma investigação científica, mas uma lógica de dedução de um princípio filosófico. Esse seria um problema da filosofia moral como um todo em sua época, explicitado neste primeiro artigo sobre a ciência moral na Alemanha, mas também na introdução do seu último trabalho, *A Moral*, que permaneceu inacabado, respectivamente:

Até agora, para toda escola de moral, tanto para os kantianos quanto para os utilitaristas, o problema consistia essencialmente na determinação da forma geral do comportamento moral da qual seria deduzida a matéria. Começava-se pelo estabelecimento de que o princípio da moral é o bem, ou o dever, ou a utilidade, e a partir desse axioma se deduziam algumas máximas que constituíam a moral prática e aplicada. [...] Não se pode construir uma moral completa e impô-la mais tarde à realidade; ao contrário, é preciso observar a realidade para dela inferir a moral. (DURKHEIM, 2006, p. 32).

Eis como, até o presente, procederam os moralistas, de qualquer escola que tenham pertencido. Eles estabelecem em princípio que o sistema completo das regras morais está contido em uma noção cardeal em relação a qual tal sistema não é senão o desenvolvimento. Eles se esforçam por atingir tal noção e, uma vez que acreditam tê-la encontrado, não resta mais que deduzir os preceitos que ela implica, para obter a moral ideal e perfeita. Pouco importa que esta moral concorde com o que os homens praticam efetivamente, ou se a contradiz: a ele compete reger os costumes, de fazer a lei. Ele não deve preocupar-se com a ética tal qual ela é, mas com a ética tal qual ela deve ser. Mas tal noção fundamental, como obtê-la? (DURKHEIM, 1975, p. 321 apud WEISS, 2011a, p. 123–124).

A primeira tradição citada, o utilitarismo, centraliza sua discussão moral na concepção da ação egoísta movida por interesses dos indivíduos isolados. Contrária à noção durkheimiana do aspecto *sui generis* das relações sociais, essa tradição vê a sociedade como um agregado de

indivíduos que é formado racionalmente com o objetivo de aumentar a eficiência. Durkheim rejeita essa tese por ignorar elementos fundamentais da vida social como a solidariedade e o altruísmo, mas também por se sustentar em uma base muito volátil, pois há uma mudança contínua dos interesses dos indivíduos. Mais do que isso, há diversas regras morais que são seguidas sem um cálculo em torno da sua utilidade, mas como uma imposição (WEISS, 2011a). Não obstante, o utilitarismo oferece subsídios para pensar um tipo de atração ou bem que vai além da obrigação, como um tipo de desejabilidade da ordem moral, ainda que a sua proposta seja por meios instáveis e instrumentais da maximização da eficiência e da felicidade individuais, perspectiva rejeitada por Durkheim.

Em contraponto, Durkheim esboça dimensões centrais para uma definição da moral, como: a rejeição de reducionismos individualistas e psicologizantes; o seu aspecto estrutural-normativo e a desejabilidade e o dever. Essas primeiras definições justificadas nas críticas às demais escolas intelectuais, apesar de negativas, nos dão a base para apreender a moral de maneira positiva e sua consequente relação com o ideal. Desse modo, o dever se coloca em relação a uma potência imposta sobre nós enquanto uma formação moral *sui generis*, ou seja, trata-se de um aspecto externo, uma autoridade. Em anotações de aulas anteriores, Durkheim (2002) vê a diferença da regra moral e da regra técnica: a técnica resulta em uma consequência mecânica em reação à sua ruptura que permite observar, nos termos do autor, uma conexão analítica, enquanto a regra moral tem uma conexão sintética, ou seja, no momento em que a sanção pela ruptura se dá de forma externa à ação, que é respeitada no sentido de portar uma autoridade especial. Por outro lado, o bem resulta do prazer dos vínculos coletivos, diferenciando a espécie humana dos demais animais, no sentido de solidariedade como um aspecto interno. A união de ambos os sentimentos (respeito e prazer) colocam na sociedade a origem e o fundamento da moralidade (WEISS, 2010). Para isso, considera a espontaneidade dos ideais, tal como sintetizado por Weiss:

Ou seja, trata-se de uma teoria que, de um lado, afirma a possibilidade de conhecer objetivamente a moral e explicá-la, na medida em que a coloca na categoria dos “fatos”, tão sujeitos a determinações causais quanto os fatos da natureza e, de outro, atribui enorme importância ao que podemos chamar de “espontaneidade” dos ideais, à relativa liberdade na criação dos fins e ao poder criativo e transformador da ação humana. (WEISS, 2010, p. 184).

Especialmente relevante para nossos interesses é a noção do bem, enquanto dimensão que orienta os fins coletivos desejáveis de uma sociedade, equivale ao ideal moral. Ainda que ambos os elementos da moralidade sejam irredutíveis um ao outro, o bem se estabelece como

a própria fonte da moralidade por possibilitar os vínculos sociais necessários para que as demais relações ocorram, bem como o fim ao qual os deveres devem se dirigir (WATTS MILLER, 1996). A sociedade é a fonte da vida moral, em que o grupo produz mais energia que os sentimentos individuais, concebendo um mundo diferente. Formam-se esses ideais, com seu dinamismo das forças do coletivo (DURKHEIM, 2010a).

Vale ressaltar que apesar dessa definição de moral enfatizar as dimensões ideais, em seu sentido filosófico, da vida social, Durkheim (2004a), em sua tese de doutorado, vincula as relações materiais com a moral. Trataremos em maior detalhe nas seções a seguir, mas, em resumo, há uma relação direta da moral com o tamanho e a formação dos grupos sociais, algo discutido nos termos de volume e densidade. Com base nisso, Durkheim pode diferenciar a sociedade moderna e a tradicional, cada qual com suas características de regras morais, coletivista-religiosa e individualista-mundana, respectivamente (MÜLLER, 2019c).

4.1.2 Dualidade da Pessoa Humana

A definição moral enfatiza não só a proposta estruturalista de Durkheim, ao vincular a formação de ambos os elementos, o dever e o bem, à vida coletiva, mas também à definição ontológica do autor, a dualidade⁹⁰ da natureza humana, enquanto uma premissa importante para sustentar a compreensão do ideal. Durkheim discute essa questão em artigos posteriores à publicação das *Formas Elementares da Vida Religiosa*, como a condição ontológica dos seres humanos. Essa diferença seria nossa propriedade de *homo duplex*, ou seja, há dois polos opostos e irreduzíveis da vida interna humana:

[...] Por um lado, há sensações e tendência sensoriais, por outro, o pensamento conceitual e a atividade moral. [...] Nossos apetites sensoriais são necessariamente egoístas; eles dizem respeito somente a nossa individualidade. [...] A atividade moral, ao contrário, é reconhecível pelo aspecto que as regras de conduta às quais se conforma estão abertas à universalização [...] com algo para além de nós mesmos. (DURKHEIM, 2005, p. 36, tradução nossa)⁹¹.

⁹⁰ Uma observação incontornável ao tratar desse tema é sobre a escolha entre os conceitos dualismo ou dualidade. Infelizmente, Durkheim não nos proporciona uma interpretação unívoca. Em cada um dos artigos publicados sobre o assunto, mesmo que separados somente um ano entre si, o autor recorre aos dois termos (DURKHEIM, 2005, 2012). No segundo artigo, do qual segue uma discussão com outros autores, dualismo e dualidade são utilizados de maneira intercambiável. Nossos intérpretes privilegiados tampouco dão uma solução definitiva, havendo um empate: Weiss (2010) e Müller (2019a) preferem falar em dualismo, enquanto Watts Miller (2010a) e Alexander (1982), em dualidade. Mais por uma questão de coerência textual, utilizaremos a ideia de dualidade para nos referirmos à natureza humana, que, apesar de colocar dois polos irreduzíveis, ainda permite uma síntese no próprio ser humano, algo negado em um dualismo, como o da relação sagrado e profano, na qual qualquer aproximação entre ambos é impossível, como será apresentado mais adiante.

⁹¹ Trecho original: “[...] there are the sensations and sensory tendencies on the one hand, conceptual thought and moral activity on the other. [...] Our sensory appetites are necessarily egoistic; they are concerned with our

Ou seja, a dualidade se coloca entre uma parte propriamente individual, egoísta e pessoal, e uma social, *sui generis* e impessoal, que habitam o mesmo indivíduo. Essa coexistência se daria de maneira tensa e conflituosa, constituindo um sofrimento inescapável à condição humana. Durkheim reconhece que esses elementos estão presentes em concepções religiosas e filosóficas, mas pretende explicar esse fenômeno sociologicamente e distinguir sua abordagem dessas demais alternativas de compreensão. Para isso, questiona a forma como se tem dado preferência a um dos polos, reduzindo a sua formação às sensações ou aos conceitos, que representa, respectivamente, a posição do empirismo e do idealismo em suas formas absolutas. Outras tradições, que Durkheim identifica nas filosofias de Platão e de Kant, aceitam o homem dual, mas estabelecem um dualismo, no sentido de uma incomunicabilidade, entre as duas esferas, quando a questão deve ser entender essa coexistência ou, nos termos de Durkheim, essa hibridez do ser humano: “A dualidade de nossa natureza é, portanto, apenas um caso particular desta divisão das coisas em sagrado e profano que se encontra na base de todas as religiões, e deve ser explicada de acordo com o mesmo princípio” (DURKHEIM, 2005, p. 42, tradução nossa)⁹².

Para melhor explorar isso, Durkheim considera que os indivíduos são penetrados por elementos da sociedade que possuem uma energia superior, que se vinculam ao mesmo tempo com outras representações do próprio indivíduo, com seu temperamento, com seus hábitos, formando a parte social. Essa influência tem uma força superior ao indivíduo, pois, ainda que a sinta como algo formativo da sua subjetividade, não foi algo criado por ele mesmo, mas sim no processo de fusão e união de uma pluralidade de consciências individuais, que é internalizado de maneira particular. Temos, então, uma dupla existência: uma individual-orgânica e outra coletiva-social. Mais do que isso: “A existência desse ser social como parte constitutiva da natureza humana é o que garante que o indivíduo esteja sempre vinculado à coletividade e a seus ideais, porque ele não pode negá-los sem ao mesmo tempo negar parte de si mesmo.” (WEISS, 2012b, p. 23). Nessa interpenetração estão as dimensões do dever, enquanto imposições mais diretas, e do bem, como ideal a ser desejado. Enquanto este último se relaciona com próprio caráter ontológico da necessidade e do prazer de uma vida em

individuality and with it alone. [...] Moral activity, on the contrary, is recognizable by the sign that the rules of conduct to which it conforms are open to universalization [...] with something other than ourselves”.

⁹² Trecho original: “The duality of our nature is therefore only a particular case of this division of things into the sacred and profane that is found at the basis of all religions, and it must be explained according to the same principle”.

sociedade, o dever explicita a oposição entre os desejos individuais e os interesses do grupo, sendo necessário para estabilizar a sociedade.

Nesse processo tenso de relação entre as dimensões pessoais e impessoais, ao contrário da crítica de Alexander (1982), afirmamos que Durkheim não nega os aspectos egoístas que permeiam a vida social, mas considera que são insuficientes para explicar o que sustenta a sociedade, pois ela depende de um processo *sui generis*, de caráter mais altruísta, em relação ao próprio indivíduo e aos seus impulsos egoístas. Ainda assim, o ser humano é formado na síntese de ambas as partes, a social e a individual, de maneira irreduzível a somente um dos polos. Durkheim reitera isso ao reforçar a precedência lógico-analítica da sociedade sobre o indivíduo. Quer dizer, ainda que em suas análises a sociedade muitas vezes seja representada como uma força superior e anterior aos indivíduos, ela, em última análise, só pode ser formada pela existência prévia dos indivíduos, que a compõem enquanto suas partes individuais, algo também relevante para a sociologia, mas que não pode reduzir seu escopo a isso. A relação entre os dois polos no indivíduo é perpassada pelos próprios ideais:

Portanto, longe de o ideal coletivo que a religião exprime dever-se a não sei que poder inato do indivíduo, foi antes na escola da vida coletiva que o indivíduo aprendeu a idealizar. Foi ao assimilar os ideais elaborados pela sociedade que ele se tornou capaz de conceber o ideal. Foi a sociedade que, arrastando-o em sua esfera de ação, suscitou-lhe a necessidade de se alçar acima do mundo da experiência e, ao mesmo tempo, forneceu-lhe os meios de conceber outro mundo. Pois esse mundo novo foi ela que o construiu ao se construir, já que é ela que ele exprime. (DURKHEIM, 1996, p. 467).

4.2 MAPEAMENTO DO IDEAL NAS OBRAS DE DURKHEIM

Pretendemos discutir mais diretamente a posição primordial do ideal – e, conseqüentemente, da moral – na obra de Durkheim, de modo a observar suas características e vincular com o ideal típico da modernidade, o individualismo moral, seu diagnóstico de época, tratado no capítulo seguinte. Para assim procedermos, em diálogo com a literatura secundária, com a identificação das aparições do ideal nas diversas obras do autor e sua relação com os seus principais conceitos. Apesar de permear diversas obras, focaremos principalmente em duas, *Da Divisão do Trabalho Social* e *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, nas quais a articulação com outras noções se dá claramente. Com isso concluímos a centralidade e a continuidade dessa concepção na obra de Durkheim, tanto do aspecto empírico do ideal como objeto, quanto da perspectiva filosófica idealista. Para essas questões, seguimos Weiss (2010) e Alexander (1982) em suas reconstruções textuais com foco no ideal e no idealismo sociológico, respectivamente.

Ambos os autores colocam *As Formas Elementares da Vida Religiosa* como uma marca acabada dessa posição teórica de Durkheim, ao articular de maneira sistemática o ideal com as demais noções de sua análise. Podemos traduzir e vincular isso à nossa própria problemática, pois o ideal é imprescindível enquanto fonte autônoma da ação e crucial na formação coletiva *sui generis*, no seu elemento da forma voluntarista da ordem social e da ação social no seu sentido idealista.

Alexander (1982) localiza as preocupações teóricas iniciais do autor em torno da busca por uma resposta à coesão social, que passaria por um aumento de regulações coletivas, aspecto muito debilitado no seu país. Ao mesmo tempo, Durkheim percebia – e apoiava – um movimento de expansão dos direitos e das liberdades individuais. Essa oposição, colocada formalmente nos termos de determinismo social e livre arbítrio, pode ser traduzida, em termos teórico-suposicionais, na busca constante de Durkheim por uma ordem voluntarista resultante de ações morais, ou seja, na vinculação subjetiva dos indivíduos com a coletividade, que não expressasse, portanto, uma contradição entre o aumento de importância de ambos os polos. Nesse sentido, argumentamos que a busca por uma solução a essa preocupação de Durkheim nesse início de carreira envolve diretamente a compreensão de um ideal que represente uma orientação intelectual para a problemática, mas também enquanto um princípio que oriente a ação social normativa, capaz de articular o indivíduo e a ordem. Consideramos que essa tensão é resolvida em sua proposta do individualismo moral, que busca garantir o equilíbrio entre o indivíduo e a ordem. Nesse caminho para encontrar o ideal característico da modernidade, Durkheim desenvolve as concepções de ideal enquanto noção teórica, vinculando aos seus demais conceitos de maneira direta. Consideramos que há uma precedência genética em sua preocupação pelo ideal *específico* da modernidade (*um* ideal), mas uma anterioridade lógica em sua definição teórica do conceito *geral* (*o* ideal) para então entender sua forma particular.

4.2.1 Período anterior a *Da Divisão do Trabalho Social*

Weiss (2010, p. 173–178) inicia seu mapeamento nos cursos de filosofia lecionados por Durkheim no liceu de Sens em 1884, compilado nas anotações de André Lalande, apesar de não ser um texto diretamente escrito por Durkheim. A autora destaca a menção a dois aspectos que se mantêm presentes mesmo na sociologia madura do autor: a dimensão reflexiva do ideal, relacionado às ideias que o direcionam, e o paralelo com o sagrado, que apesar de não estar sustentado em uma teoria propriamente, como veremos mais adiante, já demonstra indícios

importantes. Ao mesmo tempo, Durkheim (2004b) também já vinculava o elemento desejável da moral, o bem, ao ideal moral, estabelecendo um avanço em relação a Kant, seu principal interlocutor nas aulas, ao considerar outros elementos para além do dever racional e a compreensão intelectual, em especial a dimensão do bem.

Enquanto reflete sobre essa definição conceitual do ideal, Durkheim trata das discussões específicas, expondo formalmente a problemática citada anteriormente do determinismo e do livre arbítrio, em textos de 1885 e 1886, respectivamente, na resenha ao texto de Alfred Fouillée, *A propriedade social e a democracia* e *Estudos de Ciências Sociais*, mobilizados por Alexander. No primeiro, se coloca em defesa do individualismo enquanto tendência histórica de expansão democrática das liberdades individuais. No segundo, o foco está na necessidade de uma maior regulação social que evita a instabilidade, criticando a posição individualista, pois: “eles foram tomados de tal forma pela liberdade que eles não compreendem e negam a necessidade [...] de solidariedade.” (ALEXANDER, 1982, p. 89, tradução nossa)⁹³. Essa é uma contradição que não se resolve nesse momento inicial por não ser desenvolvida uma concepção da ordem em termos mais teóricos, mas manter essa problemática no nível da instabilidade social. Ainda assim, aponta o caminho para tratar cientificamente das questões da solidariedade e da moral.

O próximo texto exposto pelos autores é o já mencionado *A Ciência Positiva da Moral na Alemanha*, no qual Durkheim trata do ideal, mas o faz em críticas e definições negativas, ao mesmo tempo em que expõe claramente a contradição observada por Alexander:

Com o progresso, os seres humanos se distinguem cada vez mais do mundo social e físico que os cerca e desenvolvem um sentido mais forte de si mesmos: a liberdade de que desfrutam aumenta na mesma velocidade que suas obrigações sociais. Trata-se de um fenômeno obscuro e aparentemente contraditório, que, na nossa opinião, ainda não foi explicado. O progresso social tem dois lados que parecem se excluir mutuamente, embora geralmente só vejamos um deles. No entanto, não há dúvida de que a ação do Estado se expande cada vez mais e que não é possível atribuir a ela um limite definitivo. (DURKHEIM, 2006, p. 60–61).

Nesse sentido, na busca pelo ideal específico da modernidade, Durkheim se coloca em debate com o socialismo e com o solidarismo francês, um debate que se manterá até a publicação de sua tese, visando a síntese entre o controle coletivo e a escolha voluntária:

Se Durkheim criticava os movimentos socialistas contemporâneos por serem muito autoritários, por ignorar o movimento histórico em direção ao individualismo, ele criticou duramente o solidarismo francês por ser muito individualista e por subestimar

⁹³ Trecho original: “they are so taken with liberty they misunderstand and deny the need [...] for solidarity”.

o movimento de longo prazo em direção ao coletivismo e ao controle. (ALEXANDER, 1982, p. 85, tradução nossa)⁹⁴.

A diferença de focos entre os mapeamentos é explicitada na abordagem da obra *Os Princípios de 1789 e a sociologia*, cuja importância é ressaltada por ambos os autores, mas por motivos diferentes. Weiss (2010) considera o principal texto desse momento inicial, pois a ideia é vinculada ao ideal, com a diferença do segundo possuir uma carga emocional elevada ao não ser uma criação individual, tampouco uma formulação do conhecimento racional, ainda que possam ser objeto do estudo científico. Esse estudo é possível pelos ideais serem sustentados no real: nos sentimentos, nas expectativas e nas necessidades. Em relação à sua noção da dualidade da natureza humana, Durkheim vincula esses elementos que sustentam o ideal no real como parte social da consciência, que diferencia o indivíduo da formulação utilitária que o vê como um todo autônomo, pois:

[...] ele tem ideias e sentimentos que não vêm de si mesmo, mas daqueles ao seu redor; ele tem preconceitos e crenças; ele está sujeito a regras de ação que ele não fez, mas que, no entanto, ele respeita. Ele tem aspirações de todo tipo e muitas outras preocupações além de manter seu orçamento economicamente. (DURKHEIM, 1973, p. 38, tradução nossa)⁹⁵.

Alexander, por outro lado, vê essa citação como a consolidação, antes variável, do seu determinismo sociológico, ao tratar de fontes externas que exercem uma pressão sobre o sujeito. O mesmo ocorre na aproximação dos valores da *Revolução Francesa* com artigos de fé, que Durkheim o faria de maneira reducionista em relação à religião, considerando-a como uma resposta às necessidades reais. De fato, Durkheim não tem uma teoria da religião bem desenvolvida nesse momento, desconsiderando alguns aspectos que se tornariam centrais na sua formulação posterior. Apesar disso, nossa divergência de leitura em relação a Alexander está em considerar essas necessidades, expectativas e sentimentos como elementos externos, quando, ao passo que consideramos que Durkheim reforça seu aspecto subjetivo logo no início do texto: os ideais da *Revolução Francesa* movem profundamente as massas. Ou seja, ao lermos passagens em isolado, Durkheim enfatiza elementos ora deterministas ora voluntaristas em reflexo à tradição com a qual dialoga. No caso desse texto, ao se confrontar com um

⁹⁴ Trecho original: “If Durkheim was critical of contemporary socialist movements for being too authoritarian, for ignoring the historical movement toward individualism, he sharply criticized French solidarism for being too individualistic and for underestimating the long-term movement toward collectivism and control”.

⁹⁵ Trecho original: “[...] he has ideas and feelings which come not from himself but from those around him; he has prejudices and beliefs; he is subject to rules of action which he did not make but which he nevertheless respects. He has aspirations of all sorts and many concerns other than keeping his budget economically”.

individualismo absoluto do utilitarismo, o aspecto social é demarcado. Por outro lado, ao lermos sob a ótica do ideal, suas características subjetivas, mais voltadas aos sentimentos, crenças, ficam evidentes como algo que move as pessoas de maneira profunda, não mecânica.

4.2.2 *Da Divisão do Trabalho Social*

Com essa definição de ideal mais geral, Durkheim se direciona para uma primeira análise concreta da sociedade moderna, que resulta em sua tese de doutorado. Com isso, essa fase inicial delimitada por ambos os autores em seus mapeamentos chega ao seu último objeto: *Da Divisão do Trabalho Social*. Nessa obra, Durkheim vincula os ideais com explicações mecânicas, como a densidade e a morfologia, que permitem delimitar sua tendência no interior da dinâmica social. Essas questões materiais são o meio, que, inevitavelmente, tem um impacto enquanto a base estrutural sobre a qual as transformações do plano espiritual ocorrem.

Nesta obra, Durkheim segue de maneira mais próxima à posição solidarista francesa⁹⁶, dando ênfase na noção de solidariedade como um aspecto indispensável da moral, cuja investigação se propõe entender as causas e consequências da divisão do trabalho (MÜLLER, 1994). A obra é composta por três livros: o primeiro trata das relações causais-funcionais da divisão do trabalho e da solidariedade; o segundo dá uma explicação causal da divisão do trabalho; e o terceiro vê as suas formas patológicas ou anormais.

O aspecto mais restrito da consciência coletiva⁹⁷ aparece no primeiro momento. Nele, ela é a associada a um sistema de valores baseados na semelhança, cuja forma jurídica – enquanto fenômeno analisável dessa relação – é o direito repressivo, ou seja, as violações aos preceitos dessa consciência são punidas por representarem uma ofensa à ordem coletiva. Com isso, a solidariedade que se estabelece é do tipo mecânica no sentido da similitude dos sentimentos e crenças presentes nas consciências dos indivíduos (DURKHEIM, 2004a, p. 39–83). Nesse sentido, a moral é evidente: há deveres em relação aos valores e às crenças da

⁹⁶ Müller e Schmid (2019) oferecem uma leitura dessas diferentes tradições em disputa: o utilitarismo, especialmente nas figuras de Adam Smith e Herbert Spencer; o socialismo, desde sua versão marxiana até os chamados socialistas de cátedra; e, finalmente, o solidarismo francês, especialmente Saint-Simon e seu discípulo, Auguste Comte. Para cada uma dessas tradições, Durkheim estabelece continuidades e rupturas estabelecendo sua própria compreensão da moral moderna.

⁹⁷ O conceito de consciência coletiva é utilizado de forma próxima ao de representações coletivas, mas no escopo mais direcionado à moral. No entanto, no processo de amadurecimento do seu quadro teórico, Durkheim escolhe abandonar o conceito de consciência coletiva, que estava muito associado à solidariedade mecânica e a um tipo de integração não moderno. Desse modo, as representações coletivas ocupam o espaço teórico-analítico deixado pela consciência coletiva e sustentam sua sociologia e, como veremos, o seu diagnóstico sociológico.

consciência coletiva – cuja violação desperta sentimentos passionais e sanções punitivas -, mas essa consciência também coloca como um bem ao promover solidariedade e coesão social.

Ainda assim, a grande questão de Durkheim é como essa relação moral coletiva se transforma em um processo de crescente individualização. Em suas palavras, no prefácio da primeira edição:

Quanto à questão que originou este trabalho, é a das relações entre a personalidade individual e a solidariedade social. Como é que, ao mesmo passo que se torna mais autônomo, o indivíduo depende mais intimamente da sociedade? Como pode ser, ao mesmo tempo, mais pessoal e mais solidário? Pois é inconteste que esses dois movimentos, por mais contraditórios que pareçam, seguem-se paralelamente. É este o problema que nos colocamos. Pareceu-nos que o que resolvia essa aparente antinomia é uma transformação da solidariedade social, devida ao desenvolvimento cada vez mais considerável da divisão do trabalho. Eis como fomos levados a fazer desta última o objeto de nosso estudo. (DURKHEIM, 2004a, p. L).

Essa questão traduz o problema da ordem (ALEXANDER, 1989; MÜLLER, 1994), no qual a solução durkheimiana é a manutenção e continuidade da moral enquanto fenômeno coletivo fundante. Para isso, a solidariedade orgânica é central (DURKHEIM, 2004a, p. 85–110). Esse tipo se dá nas condições estruturais de mudança com o aumento do volume e da densidade material e moral. Com isso, a consciência coletiva deixa de ter uma unicidade, pois se multiplicam os grupos, seus segmentos e, portanto, seus ideais internos. Para pensar essas relações morais, Durkheim define diretamente o ideal: “[...] o que é um ideal, se não uma representação antecipada de um resultado desejado, e cuja realização só é possível graças a essa própria antecipação?” (DURKHEIM, 2004a, p. 352). Ou seja, são contempladas nessa breve frase a dimensão representacional, enquanto aspecto reflexivo-cognitivo, e a dimensão volitiva, enquanto sentimento que mobiliza a ação.

Durkheim analisa empiricamente a configuração moderna na formação do direito cooperativo, no qual a reparação é a sanção principal, pois os desvios não são mais vistos como um ataque à consciência coletiva, mas uma ruptura de um equilíbrio que precisa ser restituído. A solidariedade orgânica se mantém, nesse contexto, nas relações complexas da divisão do trabalho, marcada pela interdependência funcional. Não obstante, a divisão do trabalho, ainda que primordial, é uma das possíveis fontes de vínculo social. A outra é mais próxima da consciência coletiva, mas como há uma maior especialização e diversificação das personalidades, o elemento que se mantém semelhante é o mais primordial: a humanidade (WATTS MILLER, 1996). Ou seja, a condição de pessoa é o ideal coletivo que mantém e orienta as relações da vida coletiva moderna, que é ancorado na divisão do trabalho, que inter-relaciona as atividades individualizadas, produzindo solidariedade. Müller e Schmid nos

apresentam essa relação entre divisão do trabalho e ideal humano como a solução do problema da ordem, que mencionamos anteriormente:

A diferenciação social caracteriza a estrutura social das sociedades modernas e é também a fonte de um novo vínculo social, a solidariedade orgânica. A solidariedade orgânica cria a necessária integração social e coesão social, ao mesmo tempo que se alimenta de uma cultura moral, que dá ao indivíduo a liberdade necessária para o autodesenvolvimento pessoal. (MÜLLER; SCHMID, 2019, p. 194, tradução nossa)⁹⁸.

Durkheim produz, portanto, uma leitura otimista da divisão do trabalho, mas mais do que a análise desse fenômeno em si, Durkheim considera ter identificado a dinâmica subjacente da sociedade moderna, o chamado normal, nesse processo de diferenciação e individualização. Apesar de não ser nosso argumento criar essa relação entre as proposições descritivas e normativas, o normal permite melhor compreender o individualismo moral de Durkheim, mas também o próprio ideal em seu diálogo com essa lógica:

Na verdade, uma parte essencial do projeto durkheimiano é tentar compreender tais padrões em termos de uma lógica subjacente, de modo que uma esperança essencial seja que a agenda e o centro de gravidade da política moral moderna possam avançar, em direção a uma realização republicana dessa lógica. (WATTS MILLER, 1996, p. 249, tradução nossa)⁹⁹.

Ao retratar as formas patológicas da divisão do trabalho, Durkheim explora um conceito indispensável para considerar a noção de normal: a anomia. A anomia se caracteriza pela distância entre as regras de vínculo coletivos (moral) e dos vínculos sociais (solidariedade), quando há uma incompatibilidade entre ambas ocorre o estado transitório, até que se formem novas regras ou relações, de anomia. A falta de regulamentação (desejada por Spencer) leva a uma anomia. Ao relacionarmos isso com o ideal, é possível observar essa ausência de uma dimensão supraindividual como a causa, pois a ação do indivíduo perde sentido enquanto elemento social, restando somente seu interesse, algo que não basta – sendo, posteriormente, uma das formas do suicídio (DURKHEIM, 2000).

De maneira geral em relação à obra, Alexander considera que as questões de volume e densidade são mais do que o pano de fundo material, as questões de densidade e volume dos

⁹⁸ Trecho original: "Soziale Differenzierung charakterisiert die Sozialstruktur moderner Gesellschaften, und sie ist auch die Quelle für ein neues soziales Band, die organische Solidarität. Die organische Solidarität stiftet die notwendige soziale Integration und den sozialen Zusammenhalt, zugleich speist sie sich aus einer moralischen Kultur, welche dem Individuum die nötigen Freiräume zur persönlichen Selbstentfaltung eröffnet".

⁹⁹ Trecho original: "Indeed, an essential part of the Durkheimian project is to try to understand such patterns in terms of an underlying rationale, so that an essential hope is that the agenda and centre of gravity of modern moral politics can move on, towards a republican realization of the rationale".

indivíduos em uma sociedade são definidoras do modelo social de Durkheim. Assim, nas sociedades arcaicas ainda é possível uma dimensão moral, mas sob o custo da autonomia individual, esquema que se inverte nas sociedades modernas em que se tem uma autonomia, mas não uma ordem moral, pois as vinculações se dão de maneira instrumental na interdependência das funções. Argumentamos que essa redução é negada em diversos momentos do livro ao reforçar que não se elimina a moral coletiva em benefício da troca, relação que está nas críticas ao utilitarismo, mas também explicitada na inserção de um sistema de interdependência morais:

Toda sociedade é uma sociedade moral. Sob certos aspectos, esse caráter é até mais pronunciado nas sociedades organizadas. Como o indivíduo não se basta, é da sociedade que ele recebe tudo o que lhe é necessário, como é para ela que ele trabalha. Forma-se, assim, um sentimento fortíssimo do estado de dependência em que se encontra: ele se acostuma a estimar-se por seu justo valor, isto é, a só se ver como parte de um todo, o órgão de um organismo. Tais sentimentos são capazes de inspirar não apenas esses sacrifícios cotidianos que garantem o desenvolvimento regular da vida social cotidiana, mas também, eventualmente, atos de renúncia completa e de abnegação exclusiva. Por seu lado, a sociedade aprende a ver os membros que a compõem não mais como coisas sobre as quais tem direitos, mas como cooperadores que ela não pode dispensar e para com os quais tem deveres. É erroneamente, pois, que se opõe a sociedade que deriva da comunidade das crenças à que tem por base a cooperação, concedendo à primeira apenas um caráter moral e não vendo na segunda mais que um agrupamento econômico. Na realidade, a cooperação também tem sua moralidade intrínseca. (DURKHEIM, 2004a, p. 218–219).

Aqui novamente a dualidade ideal de Durkheim é sentida, pois os elementos não contratuais do contrato são as dimensões coletivas, o que poderia justificar uma leitura determinista. Apesar disso, o contrato é um bom exemplo do aspecto voluntarista por se estabelecer de maneira espontânea entre os indivíduos, no sentido dessas dimensões extraindividuais serem sentidas e aceitas – não diretamente impostas - no nível subjetivo. Ao mesmo tempo, a infraestrutura que garante esses acordos não é de natureza mecânica, mas normativa e jurídica, aumentando sua relevância. Desse modo, realiza justamente a questão inicial de Durkheim, expressando o aumento simultâneo tanto da autonomia individual para realização dos contratos quanto a presença social que garante os elementos não contratuais.

Também é relevante para a argumentação durkheimiana a questão do ideal moderno. Tentamos demonstrar como, enquanto melhor define conceitualmente o ideal, Durkheim também pensa sua forma moderna: o individualismo moral. Ou seja, são processos simultâneos de diferenciação social e individuação moral, nos quais a divisão do trabalho tem grande importância, se coloca como uma de suas fontes, mas não de forma exclusiva.

No entanto, simultaneamente enfatiza outro tipo de individualismo, agora em diálogo com os liberais e socialistas, que permeia essas relações materiais e dão um conteúdo mais decisivo. Ele se estabelece com o culto do indivíduo enquanto centro da consciência coletiva, que, apesar de perder generalidade quanto aos tipos de sentimentos, ainda se coloca enquanto potência moral, sentida internamente. Nesse sentido, enquanto Alexander considera o capítulo 5 do livro I a exceção da obra, nós o colocamos como crucial, por articular de forma mais autônoma a questão do ideal específico da sociedade moderna, que se estabelece no valor da pessoa humana.

Utilizamos a interpretação de Müller (2019d) para caracterizar esse momento de passagem de Durkheim para uma visão mais sistemática sobre o ideal (de acordo com Weiss) ou de ruptura radical com o mecanicismo, de acordo com Alexander. Müller fala de uma transição cultural. Para o autor, a *Divisão do Trabalho* abre dois caminhos possíveis complementares de investigação: uma análise dos laços profissionais em relação à solidariedade orgânica, pensando a ordem social nas diversas áreas da sociedade moderna ou a estrutura e o desenvolvimento dos sistemas de valor. Aceitamos essa perspectiva do autor, mas consideramos que o elemento principal que leva destaque nessa fase mais madura é o ideal, ou seja, falamos em *transição moral*, na qual há uma maior sistematização de elementos já apontados desde sua juventude mapeados até aqui.

4.2.3 Período anterior a *As Formas Elementares da Vida Religiosa*

As próximas formulações diretas sobre o ideal só aparecem depois de 1900 segundo interpretação de Weiss, considerando esse período intermediário como um momento de consolidação profissional e intelectual, realizando algumas obras de especial relevância para seu projeto sociológico (*Regras* e *Suicídio*). É interessante que, por outro lado, esse período é importante para Alexander por expressar a mudança como resultado da frustração com a *Divisão do Trabalho*. Não entraremos em detalhes nessa hipótese, pois não pretendemos adentrar o debate da centralidade mecanicista desta obra, pois essa marcação não é a principal para nossos propósitos. No entanto, algumas observações ainda são relevantes.

A primeira delas é sobre a definição do fato social nas *Regras do Método Sociológico*, que, muitas vezes lembrada por suas características exteriores e coercitivas, deixam de compreender outras características definidoras: ele também engloba modos de pensar, sentir e agir (DURKHEIM, 2007). Ou seja, resultam de uma relação social externa ao indivíduo, mas são sentidos e aceitos internamente afetando o universo de suas crenças e suas práticas

(ALEXANDER, 1982, p. 1–14). Essa configuração é cristalizada no artigo sobre o *Socialismo*, no qual o autor mostra sua solução das questões sociais e do problema da ordem no individualismo moral, algo que se solidifica no *Individualismo e os Intelectuais*. O *Suicídio* é crucial para a compreensão científica da moral que centraliza o ideal enquanto a desejabilidade: “A ordem social que resulta desta associação de atores não racionais é aderida de forma voluntária, não apenas porque as ideias dominantes são atraentes para aqueles que ajudaram a produzi-las, mas, mais profundamente, porque essas ideias fazem parte dos próprios atores.” (ALEXANDER, 1982, p. 226, tradução nossa)¹⁰⁰.

Em segundo lugar, mas ainda mais marcante, é a importância da aproximação de Durkheim com o trabalho de Robertson Smith sobre a religião. É um momento importante para apontar a direção religiosa como um aspecto elementar da sociedade e da moralidade. Ainda assim, tal como afirma o próprio Alexander, apesar de Durkheim dar muita ênfase como momento definidor, já havia uma corrente interna da sua obra que se direcionava para essa questão, mas ao contrário do intérprete americano, não observamos essa corrente desde a *Divisão do Trabalho*, mas desde suas formulações iniciais do ideal. Ou, nos termos de Müller mencionados anteriormente, é um fator que faz parte da transição moral. No entanto, consideramos que essa influência seja comparável à publicação dos estudos etnográficos australianos por Walter Spencer e Francis Gillen, que também são definidores ao possibilitar a pesquisa sobre as sociedades australianas como base das *Formas Elementares*, sem, apesar disso, estabelecer uma ruptura radical (WATTS MILLER, 2013).

Além dessas investigações, Alexander dá atenção às análises da sociedade moderna, aplicando esse esquema teórico moral para observar essas dinâmicas específicas. Ambas as rotas são fundamentais para compreendermos o individualismo moral de Durkheim, pois, ao resultarem nos mesmos conceitos, vemos a aproximação que propõe Durkheim da moral religiosa e da secular, algo já presente no seu artigo sobre os *Princípios de 1789*, cujos ideais eram colocados próximos de artigos de fé. Durkheim passa a desenvolver essa aproximação, que culmina em uma investigação empírica, *As Formas Elementares*.

Por uma questão de ordem cronológica, iniciemos pelas considerações da moral em um contexto secular, seguindo Alexander, que são expressas na compilação de suas aulas nas *Lições de Sociologia*, que apesar da sua publicação póstuma, dizem respeito às anotações de aulas proferidas na década final do século XIX, depois repetidas em diversas ocasiões até o fim

¹⁰⁰ Trecho original: “The social order that results from this association of nonrational actors is adhered to in a voluntary way, not simply because the dominant ideas are attractive to those who helped produce them but, more profoundly, because these ideas are part of the actors themselves”.

da sua vida. Durkheim propõe leituras sobre as questões morais em diversas áreas da vida moderna: o estado, o direito, a educação, os grupos ocupacionais, a economia, a família. O esquema de Alexander nos fornece uma perspectiva de como isso é expresso na vida moderna, sem adentrar na temática do individualismo. A primeira divisão mostra-se entre um mundo moral e um mundo amoral, dentro do mundo moral estão os diversos meios sociais que são baseados nesses princípios, posicionados em um espectro entre o particularismo e o universalismo, sendo a família a instituição mais particular, e o estado junto ao direito as mais universais – ainda que seja um registro intrassocial. Em alteração ao esquema de Alexander, temos o ideal como núcleo cultural da sociedade, que informa a própria cultura e os demais meios sociais, no sentido de atingir o nível mais universal desse esquema, pois representa os aspectos mais sagrados – ou seja, invioláveis e basilares – de dada cultura ou sociedade.

Outro elemento relevante dessa compilação de aulas diz respeito à aproximação com Kant, que ocorre de maneira direta, no subtítulo original: *Física dos costumes e do direito*, em alusão clara à obra kantiana da *Metafísica dos costumes e do direito*, mas em uma ênfase científica. Müller (2019e) vê, para além do título, a centralidade na questão das regras que são formadas conforme os diversos níveis analisados por Durkheim, algo que guia sua definição da moral, enquanto o outro polo, para além do ideal. Essa relação será aprofundada ao tratarmos do individualismo moral, que incorpora mais elementos kantianos em um movimento de secularização e sociologização desses conceitos, como a autonomia, por exemplo.

Seguindo o mapeamento, é possível examinar as aparições mais sistemáticas do ideal na obra de Durkheim, já em uma posição profissional e intelectual mais consolidada. Nesse período de maior maturidade, Weiss (2010, p. 186–199) destaca o já mencionado *A Educação Moral* e a compilação das anotações de Georges Davy das aulas de Durkheim, *Ideal Moral, Consciência Coletiva e Forças Religiosas*. Além disso, no ano anterior à publicação de *As Formas Elementares*, Durkheim publica uma fala sua intitulada *Juízos de Valor e Juízos de Realidade* [1911], na qual há uma questão epistemológica de fundo que envolve diretamente uma classificação ampla dos ideais.

Em *Educação Moral*, como foi explorado, Durkheim define mais claramente o que entende por moral. Na sua concepção, a moral consiste no dever e no bem. O ideal é essa dimensão desejável da moral, que também dá o sentido para a formação das regras. Nesse texto, novamente fica clara a sua formação com características intelectuais e sentimentais. As primeiras estabelecem o conteúdo do ideal, enquanto as segundas direcionam as vontades, no sentido de incitar a ação, para esse fim moral:

Com efeito, o que é um ideal senão um corpo de ideias que planam acima do indivíduo, solicitando energicamente sua ação. Ora, a sociedade, que apresentamos como o objetivo de nossa conduta, ultrapassa infinitamente o nível dos interesses individuais. Por outro lado, aquilo que nós devemos amar nela particularmente, aquilo a que devemos nos apegar acima de tudo, não é seu corpo, mas sua alma; o que poderia ser aquilo a que chamamos de alma de uma sociedade, a não ser um conjunto de ideias que o indivíduo isolado jamais poderia conceber, que transbordam sua própria mentalidade, e que se formam e vivem tão somente pelo concurso de uma pluralidade de indivíduos associados? De outro lado, mesmo sendo tudo tão essencialmente idealista, essa moral goza de um realismo próprio. Afinal, o ideal que ela nos propõe não está fora do tempo e do espaço; ele está vinculado ao real, faz parte do real, ele anima esse corpo concreto e vivente que nós vemos e tocamos, por assim dizer, em cuja vida nós também participamos: a sociedade. Tal idealismo não corre o risco de degenerar-se em meditações inativas, em delírio puro, estéril. Porque ele não nos vincula apenas a coisas puramente interiores, que podem ser contempladas pelo pensamento, mas também a coisas que também estão fora de nós, que regozijam e sofrem como nós, que precisam de nós assim como precisamos delas, e que, por conseguinte, exercem um apelo sobre nossa ação. (DURKHEIM, 2008, p. 126).

Esse trecho é especialmente relevante para observar essas questões da moral, como sua sustentação no real – na sociedade –, mas também fica evidente a natureza dual do ser humano, que nos permite observar como o vínculo com o ideal ocorre interiormente, mas também externamente como uma força superior à consciência individual, no sentido de uma síntese e interdependência.

Adicionamos, como formalização dessas definições, o artigo *A determinação do fato moral* [1906], no qual a relação da moral em torno do dever e do bem é reforçada ao considerar que sociedade possui uma autoridade moral, mas também se coloca como um bem para os indivíduos. No pertencimento aos grupos sociais, o indivíduo se liga a um ideal social, que se coloca como um fim superior (DURKHEIM, 2010b). Ao mesmo tempo, Durkheim enfatiza como essa relação não se dá numa imposição ou determinação social sobre um indivíduo que se adapta mecanicamente às condições, mas diferencia entre dimensões objetivas e subjetivas da moral:

A realidade moral aparece sob dois aspectos diferentes que devem ser claramente distinguidos: o objetivo e o subjetivo. Cada povo, em um determinado momento de sua história, tem uma moralidade, e é em nome dessa moralidade dominante que os tribunais condenam e a opinião julga. Para um determinado grupo, existe uma moralidade claramente definida. Postulo, então, com base nos fatos, que existe uma moralidade geral comum a todos os indivíduos pertencentes a uma coletividade. Agora, além dessa moralidade, há uma multidão indefinida de outras. Cada consciência moral individual expressa a moralidade coletiva à sua maneira. Cada um vê e entende de um ângulo diferente. Nenhum indivíduo pode estar completamente em sintonia com a moralidade de seu tempo, e pode-se dizer que não há consciência que não seja imoral em alguns aspectos. Cada mente, sob a influência de seu meio [*milieu*], educação ou hereditariedade, vê as regras morais por uma luz diferente. Um indivíduo sentirá profundamente as regras da moralidade cívica, mas não tão fortemente quanto as regras da moralidade doméstica, ou vice-versa. Outro que sente apenas ligeiramente os deveres da caridade pode ter um profundo respeito pelo

contrato e pela justiça. Os aspectos mais essenciais da moralidade são vistos de maneira diferente por pessoas diferentes. (DURKHEIM, 2010b, p. 19, tradução nossa)¹⁰¹.

Já no outro texto mobilizado por Weiss, *Ideal Moral, Consciência Coletiva e Forças Religiosas*, essa vinculação com os conceitos desenvolvidos nas *Formas Elementares* já está explicitada ao tratar diretamente das dimensões de entusiasmo coletivo (efervescência) que dá as possibilidades da criação do ideal enquanto a pluralidade *sui generis* dessas consciências individuais em contato, portando uma força particular acima dessas. Coloca de maneira definitiva a sociedade como a formadora e portadora do ideal, pois ao ser coletiva tem uma capacidade de influenciar as ações mediante sua energia supraindividual.

No último texto, Durkheim (2010a) trata, de uma perspectiva sociológica, da distinção entre juízos de fato e juízos de valor como algo central para a prática científica. Apesar de possuírem características distintas, ambos podem ser investigados objetivamente. Os juízos de valor, para o autor, parecem surgir naturalmente, pois se ignora a potência moral da sociedade como “legisladora” desses juízos. Apesar da fonte comum, há uma heterogeneidade radical na forma dos diferentes grupos e das diferentes experiências da vida moral que resulta nos ideais como parte do real e, portanto, passível de investigação pela sociologia. Ao mesmo tempo, os juízos de fato, expressos em conceitos, também são construções mentais coletivas. A distinção entre as duas formas de juízo se dá nos tipos de ideais em questão: alguns expressam a realidade (conceitos) e outros transfiguram a realidade (valor). Um faz o objeto de compreensão e outro de ser compreendido. Com isso, Durkheim afirma:

Os principais fenômenos sociais, religião, moralidade, direito, economia e estética, nada mais são do que sistemas de valores e, portanto, de ideais. A sociologia se move desde o início no campo dos ideais - que é seu ponto de partida e não o fim gradual de suas pesquisas. O ideal é, de fato, seu campo de estudo peculiar. (DURKHEIM, 2010a, p. 51, tradução nossa)¹⁰².

¹⁰¹ Trecho original: “Moral reality appears to us under two different aspects that must be clearly distinguished: the objective and, the subjective. Each people at a given moment of its history has a morality, and it is in the name of this ruling morality that tribunals condemn and opinion judges. For a given group there is a clearly defined morality. I postulate, then, supported by the facts, that there is a general morality common to all individuals belonging to a collectivity. Now, apart from this morality there is an indefinite multitude of others. Each individual moral conscience expresses the collective morality in its own way. Each one sees it and understands it from a different angle. No individual can be completely in tune with the morality of his time, and one could say that there is no conscience that is not in some ways immoral. Each mind, under the influence of its milieu, education or heredity sees moral rules by a different light. One individual will feel the rules of civic morality keenly, but not so strongly the rules of domestic morality, or inversely. Another who feels only very slightly the duties of charity may have a profound respect for contract and justice. The most essential aspects of morality are seen differently by different people”.

¹⁰² Trecho original: “The principal social phenomena, religion, morality, law, economics and aesthetics, are nothing more than systems of values and hence of ideals. Sociology moves from the beginning in the field of

O papel da ciência se coloca como a forma de analisar e explicar esses diferentes ideais em questão, não de construí-los. Assim, em *As Formas Elementares*, o autor segue essa perspectiva e explicita as fontes sociais da moralidade.

As reflexões anteriores nos permitem sustentar uma posição geral sobre o que é um ideal (como um bem tanto reflexivo quanto volitivo, vinculado internamente ao indivíduo) e com base no qual o problema da ordem é resolvido (em um equilíbrio entre autonomia e determinismo). Nesse sentido, andaram de maneira paralela essas considerações teóricas sobre as características dos ideais e as discussões de compatibilidade de uma ordem coletiva moral e uma ação teórica voluntarista. No período mais maduro, Durkheim toma o caminho dos fenômenos religiosos como base nessa discussão, por seus elementos permearem a moral, seja ela propriamente religiosa ou secular, e explicarem as formações dos ideais, internalizados enquanto parte do indivíduo, mas dotados de uma força e energia superior a ele, por serem criações coletivas, capazes de incitar sua ação visando à realização desse ideal. Ao esclarecer essas dimensões, podemos elucidar como o individualismo moral é, simultaneamente, um diagnóstico, um prognóstico e uma terapia na obra de Durkheim, nos quais a noção teórica de ideal é de suma importância.

4.2.4 *As Formas Elementares da Vida Religiosa*

Durkheim dá indícios, em seu maior contato com a religião e seus estudos, da sua conceituação dos ideais como tipos de representações que vão além da vontade individual e dos aspectos materiais, capazes de formar vínculos sociais a nível moral. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosas* essa característica é vista como fundada na propriedade sagrada que estabelece em relação aos valores enquanto fins. Ao examinarmos essa marca distintiva dos ideais perpassaremos por esses conceitos fundamentais para sua compreensão e abordaremos em mais detalhe essa última grande obra de Durkheim. Apesar do foco em fenômenos religiosos, a aproximação da moral e da religião é um movimento constante na obra de Durkheim, atingindo seu ponto alto nesse escrito. Em um momento histórico anterior, o autor considera que os dois não são claramente diferenciados: ambos se direcionam aos membros de uma comunidade, tem sanções e sentimentos semelhantes em reação às violações. Essa é a noção de consciência coletiva, discutida anteriormente, que se aproxima da moral enquanto a

ideals—that is its starting-point and not the gradually attained end of its researches. The ideal is in fact its peculiar field of study”.

dimensão que incorpora essas sanções e sentimentos. Essas representações coletivas, distintas dos seus tipos individuais, compõem a moral orientando tanto a disciplina quanto a solidariedade. Vale ressaltar que nessa busca pelas relações desses diversos conceitos mobilizados na obra em si, compreendemos *As Formas Elementares* no sentido proposto por Watts Miller (2006, 2013): enquanto um projeto, ou seja, é um processo intelectual que inicia mais de uma década antes da sua publicação e se estende nos esforços posteriores de divulgação de Durkheim, no qual o autor esclarece suas intenções e definições.

O sagrado é fundamental para a compreensão da religião, mas a ultrapassa se vinculando às demais representações coletivas da sociedade. Tal como o ideal, o conceito de sagrado não é definido explicitamente por Durkheim, mas sua concepção se refere a uma propriedade que investe às coisas um caráter excepcional com o qual não se pode entrar em contato livremente por ser algo respeitado e temido. Ao pensarmos os fenômenos religiosos, essa dimensão é evidente (na figura de Deus, especialmente), entretanto, enquanto conceito sociológico, Durkheim o amplifica ao nível de princípio organizador da vida social, pois além de marcar as diferentes coisas (objetos e ideias) ele também separa dois tempos da coletividade, o cotidiano (profano) e os eventos de reunião (sagrado). O ideal moral é composto pelo sagrado enquanto característica definidora, como uma ideia (uma representação individual) que é sacralizada. Oposto a ele estão as coisas profanas, que não possuem essa propriedade excepcional, não sendo respeitadas ou temidas em seu estatuto moral e, mais do que isso, não podem se aproximar das coisas sagradas. São dimensões heterogêneas.

A propriedade sagrada não está inerente à coisa: não é qualquer cruz que é sagrada para o cristianismo, por exemplo. Mas essa carga superior é formada enquanto uma representação por forças coletivas em processos de efervescência, quando ocorre um processo de idealização, apresentado mais adiante. De acordo com Durkheim, são representações inquestionáveis que são protegidas pelo interdito da crítica. Ou seja, tal como mencionado em relação ao ideal, há uma relação direta com o real – são as ideias e objetos reais que são perpassados por isso, mas o sagrado o ultrapassa devido à sua carga psíquica superior. O sagrado é, portanto, uma dimensão necessária para compreender o ideal.

Com essa compreensão, podemos seguir a obra de Durkheim e destrinchar os demais conceitos para explicar a formação dos ideais, suas características principais, que permitem que passemos para a sua forma específica da modernidade, o individualismo moral.

O sagrado aparece na definição básica de religião de Durkheim, se diferenciando de outras duas concepções dos fenômenos religiosos. De forma resumida, a primeira considerava o elemento necessário a relação com o sobrenatural, no sentido de dar sentido a dimensões

incompreensíveis da vida humana. Durkheim rejeita essa perspectiva por ver a religião muito mais próxima das explicações da ordem mundana, como os movimentos dos astros, as mudanças de estações etc. A segunda forma é sobre a concepção deísta da religião, algo que é prontamente rebatido pelo caso do budismo e do jainismo. Nesse sentido, há ritos religiosos que não se vinculam à ideia de deus, mais voltados às interdições, mesmo em religiões teístas. Os elementos centrais, para Durkheim, são justamente as dimensões das crenças e dos ritos enquanto representações e modos de ação:

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. (DURKHEIM, 1996, p. XVI).

Ou seja, o sagrado permeia toda a discussão sobre a religião e, como expomos, também caracteriza o ideal moral. Assim, enquanto a moral depende desse elemento religioso, o contrário também é verdadeiro, pois, para além das crenças e das práticas, é preciso que se forme um sistema solidário de pessoas unidas em uma comunidade moral, de modo a distinguir da magia, que se dá isoladamente e um caráter mais utilitário de troca de serviços. Para compreender esses fenômenos, Durkheim analisa os relatos etnográficos do totemismo australiano, especialmente de Spencer e Gillen, cujos estudos são sua principal referência (WATTS MILLER, 2013). Ainda assim, as suas discussões não seguem diretamente a análise dos etnógrafos, mas há uma reinterpretação dos dados, o que produz contribuições originais e também problemas ao não ter entrado em contato direto com os fenômenos tratados. Assim, não entramos nos méritos empíricos do totemismo, que possui diversos problemas (MÜLLER, 2019d), mas investigamos as conclusões teóricas que também dizem respeito à sociedade moderna e ao seu diagnóstico.

Com isso, podemos avançar em direção aos esclarecimentos sobre a origem comum entre o sagrado e o ideal moral – enquanto ideia sacralizada – na sociedade, que se coloca como a fonte, nos processos de efervescência coletiva, e o fim moral, como dotada de uma autoridade e uma deseabilidade.

Isso é tratado por Durkheim ao observar o chamado princípio totêmico, que se coloca nas pessoas e nas coisas sob a forma de animal ou vegetal como algo superior. Tal como enfatizamos em relação ao sagrado, essa propriedade distintiva não é resultado das coisas em

si, pois se refere a diversos objetos, variando em cada grupo. A resposta de Durkheim é que esse princípio representa o próprio clã:

O totem é sua bandeira, o sinal pelo qual cada clã se distingue dos demais, a marca visível de sua personalidade, marca que se estende a tudo que faz parte do clã de uma maneira ou outra, homens, animais e coisas. Portanto, se ele é, ao mesmo tempo, símbolo de deus e da sociedade, não é que o deus e a sociedade são uma coisa só? (DURKHEIM, 1996, p. 210).

A sociedade, tal como um deus, impõe regras, restrições e sacrifícios aos indivíduos, não devido à sua superioridade física, mas de uma autoridade moral resultado de uma carga emocional *sui generis* superior à individual. Ao mesmo tempo, essa força social é também sentida internamente nas consciências individuais enquanto um acréscimo de energia que flui para o individual:

É que ele sente dentro de si como que uma plethora anormal de forças que transbordam e tendem a se espalhar ao redor; às vezes, inclusive, dá a impressão de ser dominado por uma força moral que o ultrapassa e da qual é apenas o intérprete. É nesse traço que se reconhece o que seguidamente foi chamado de demônio da inspiração oratória. Ora, esse acréscimo excepcional de forças é muito real: vem-lhe do grupo mesmo ao qual se dirige. (DURKHEIM, 1996, p. 215).

É com esse último aspecto que podemos avançar para a dimensão dos ritos, em especial para os conceitos de efervescência coletiva e de dinamogenia enquanto momentos de criação e fortalecimento dos aspectos sagrados dos grupos sociais, em especial dos ideais morais.

Em um dos seus textos de divulgação das *Formas Elementares*, Durkheim considera que esse aspecto dinamogênico das religiões é um dos seus argumentos centrais (DURKHEIM, 2012). É curioso que apesar dessa ênfase posterior, Durkheim não utiliza o termo nenhuma vez na *Formas Elementares*, entretanto, Watts Miller (2005) considera ser um termo comum no contexto intelectual francês. Ele diz respeito à agitação que aumenta a energia dos indivíduos, essa agitação se dá nos momentos excepcionais de aproximação, que caracterizam a efervescência coletiva, expressão que Durkheim escolhe utilizar também de forma inédita:

De certo modo, a efervescência e a *dynamogénie* têm a mesma história durkheimiana. A efervescência foi repentinamente atingida e "descoberta" no processo de escrever *As Formas Elementais*¹⁰³. Mas é equivocado presumir o uso de um empréstimo de algum indivíduo em particular. Estava no domínio público, disponível para o grupo durkheimiano como um recurso cultural geral e como uma alternativa para a

¹⁰³ Em diversas obras, Watts Miller defende uma mudança no título da principal obra de Durkheim, de “formas elementares” [elementary forms] para “formas elementais” [elemental forms]. Não adentraremos esse debate por não considerarmos relevantes para a análise que aqui pretendemos, apesar de importante para investigações específicas da obra em si.

surexcitation. Na verdade, já estava presente há quase trezentos anos, enquanto a *surexcitation* há quase cem. (WATTS MILLER, 2005, p. 29, tradução nossa)¹⁰⁴.

São nesses momentos que as consciências se fundem, possibilitando estados de excitação que não acontecem em circunstâncias normais. Forma-se um mundo *sui generis* que só é possível enquanto em aproximação, que não pode ser acessado livremente. Nesse momento, coisas e ideias podem ser consagradas, de modo a representar essa energia coletiva. Durkheim esboça essas questões no artigo sobre a revolução, pensando os ideais da *Revolução Francesa* de 1789 como artigos de fé (DURKHEIM, 1973). Nas crenças religiosas, considera-se que essa força coletiva teria origem divina, mas Durkheim afirma que eles são ideais coletivos personificados, ou seja, a sociedade transfigurada. Deus é a forma hipostasiada da coletividade, não que a coletividade seja um deus (WEISS, 2013b). Weiss (2010) nos faz lembrar que esse processo de criação também possui um substrato estrutural, desenvolvido na *Divisão do Trabalho*, ainda que não de maneira determinista.

Além de um momento de criação, a efervescência e os seus resultados simbólicos servem como manutenção da energia. Nesses momentos se revivem as forças que produziram essa realidade *sui generis*, por isso a importância das datas comemorativas, dos símbolos e das festas que visam rememorar esses momentos. Esse é um processo necessário, na visão do autor, mesmo nos ideais seculares, que precisam de situações nos quais o sentimento da efervescência seja revivificado e celebrado. Sem isso, o ideal perde sua força.

Com isso, perpassamos os principais conceitos que se relacionam com o ideal. Em direção à conclusão, Müller vê três hipóteses centrais na obra:

1. A religião é determinada socialmente; essa é a hipótese causal;
2. A religião incorpora representações da realidade social; isto se refere à hipótese interpretativa;
3. A religião tem consequências funcionais; que descreve a hipótese funcional. (MÜLLER, 2019d, p. 164, tradução nossa)¹⁰⁵.

Já tratamos da hipótese causal e interpretativa ao retratar os aspectos rituais da formação religiosa e também moral, bem como as consequências representativas, respectivamente. Mas

¹⁰⁴ Trecho original: “In a way, effervescence and dynamogénie have a same Durkheimian history. Effervescence was quite suddenly hit on and ‘discovered’ in the process of writing *The Elemental Forms*. But it is just wrong to assume a borrowing from some particular individual. It was there in the public domain, available to the Durkheimian group as a general cultural resource and as an alternative to *surexcitation*. Indeed, it had been around for almost three hundred years, *surexcitation* for almost a hundred.”

¹⁰⁵ Trecho original: “1 . Religion ist sozial bestimmt; das ist die kausale Hypothese; 2 . Religion verkörpert Repräsentationen der sozialen Wirklichkeit; das verweist auf die interpretative Hypothese; 3. Religion zeitigt funktionale Konsequenzen; das umschreibt die funktionale Hypothese”.

o autor explicita uma conclusão interessante da segunda, bem como trata dessa terceira hipótese, que se relaciona com a moral.

No segundo ponto, Müller considera que as representações podem ser de caráter cognitivo (a religião como representação reconstrutiva da sociedade) ou expressiva (a religião como dramatização simbólica da sociedade). É no primeiro sentido, enquanto dimensão cognitiva da religião, que a secularização a substitui, ou seja, suas explicações causais não são mais hegemônicas. Por outro lado, em sua segunda acepção, a religião é uma expressão em torno do belo e do sublime, não da verdade. Nesse sentido, ao tratar do sentido no mundo, ela se mantém presente.

No terceiro ponto, há consequências funcionais em um nível macrossocial e microssocial. Em um nível macro, a religião estabelece a comunicação entre os membros como força de integração e de coesão. Müller vê nesse sentido a formação de uma cultura que, adicionamos, é sustentada em um núcleo dos seus valores e ideais morais. Do lado micro, as consequências são uma intensificação da conduta de vida, resultado das forças dinamogênicas coletivas que impulsionam à ação. Assim, Durkheim afirma que o religioso pode mais:

O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. (DURKHEIM, 1996, p. 459).

Ou, mais dramaticamente, em um texto posterior:

O crente não é somente um homem que vê, que sabe coisas que o descrente ignora: é um homem que *pode* mais. Os fiéis podem representar-se inexatamente o poder que eles atribuem a si mesmos, o sentido no qual este se exerce. Entretanto, esse poder, em si mesmo, não é ilusório. Foi o que permitiu que a humanidade vivesse. (DURKHEIM, 2012, p. 27).

Com isso podemos finalizar a exposição dos principais aspectos do ideal, enquanto conceito-base da sociologia durkheimiana e, principalmente, abrir o caminho para tratarmos do ideal característico da modernidade, de acordo com Durkheim, o individualismo moral. O ideal moral, portanto, diz respeito aos fins coletivos, formulados de maneira intelectual enquanto ideias, mas não se limita a esse aspecto ao incorporar uma dimensão sentimental que incita à ação. Ademais, esse tipo de representação é marcado por uma propriedade sagrada, que o alça a uma situação *sui generis*, que orienta a sociedade a um fim. O ideal moral inerente à lógica

das sociedades modernas, para Durkheim, é o individualismo moral, que, novamente, se vincula a esses diversos momentos e conceitos da obra do autor, como veremos a seguir.

4.3 A DEFINIÇÃO DO IDEAL MORAL

Vimos como Durkheim, ao longo da sua obra, coloca o ideal como um tipo especial de ideia ou representação dotado de uma energia superior. Inicialmente há um intercâmbio entre esses dois termos, mas há uma diferenciação com a maior maturidade. Durkheim passa a ver as ideias enquanto fenômenos individuais, vinculados ao intelecto e ao próprio sujeito, que podem ser alteradas e repensadas ao desejo do indivíduo ao fazerem parte de suas compreensões cognitivas (WEISS, 2012a). A abordagem de Durkheim, marcada pelo foco estrutural das relações, não vê esses fenômenos como objetos da investigação sociológica (DURKHEIM, 2007). Nesse sentido, ainda que a ideia possa ser coletivizada, esse processo sempre resulta em uma realidade *sui generis*, ou seja, que não pode ser reduzida a esse componente individual, mas se sustenta na interação. Na sua terminologia posterior, a ideia equivale à representação individual. Weiss (2012a) nos mostra o processo mediante o qual uma ideia transforma-se em ideal coletivo, cuja diferença reside no estatuto sagrado que adquire coletivamente. Nesse sentido, as representações individuais, em analogia, também são passíveis de coletivização, formando as representações coletivas:

Se não há nada de extraordinário no fato de que representações individuais, produzidas pela ação e reação entre elementos neurais, não sejam inerentes a esses elementos, não há nada de surpreendente no fato de que representações coletivas, produzidas pela ação e reação entre mentes individuais, que formam a sociedade, não derivam diretamente desta e, conseqüentemente, as superam. (DURKHEIM, 2010c, p. 10, tradução nossa)¹⁰⁶.

O resultado dessa interação não são fenômenos físicos, mas psíquicos que, não obstante, se colocam para além do desejo do indivíduo. Nesse sentido, nas palavras de Durkheim, enquanto as representações individuais denotam um caráter espiritual da vida do indivíduo, a vida social, composta de representações coletivas, recebe um estatuto de hiperespiritualidade (DURKHEIM, 2010c, p. 15). Apesar de não ser um texto particularmente tardio, publicado originalmente em 1898, o caráter idealista é expresso de forma clara e direta na centralidade da

¹⁰⁶ Trecho original: “If there is nothing extraordinary in the fact that individual representations, produced by the action and reaction between neural elements, are not inherent in these elements, there is nothing surprising in the fact that collective representations, produced by the action and reaction between individual minds that form the society, do not derive directly from the latter and consequently surpass them”.

vida representacional. É preciso ter em mente que o ideal moral é um tipo particular de representação coletiva que, portanto, não esgota suas possibilidades, pois ela também contempla as relações científicas (PICKERING, 1999), estéticas (RILEY; PICKERING; WATTS MILLER, 2013) e culturais (ALEXANDER, 1988).

Com esse preâmbulo, podemos adentrar na definição do objeto deste capítulo: o ideal moral. Articularemos seus elementos com as discussões empreendidas até aqui. De nossa discussão sobre a moral, concluímos uma primeira característica do ideal específico da moral: ser um bem, ou seja, o elemento da desejabilidade da moral. Por um lado, o ideal é possível pelo prazer da vida coletiva, como característica ontológica dos seres humanos, como uma criação coletiva que pressupõe o vínculo a esse grupo produtor do ideal. Por outro, o ideal moral também se coloca como um devir, um estado de coisas desejado, que nos faz agir em sua realização de algo tido como bom ou certo. Desse modo, o ideal moral compõe uma parte essencial da moral, que não se sustenta somente enquanto mandamento e disciplina, mas necessita desse aspecto de ideal amado vinculado a sentimentos e a vontades (DURKHEIM, 2008).

Weiss nos oferece uma definição que fornece os elementos fundamentais para entender o conceito em sua complexidade:

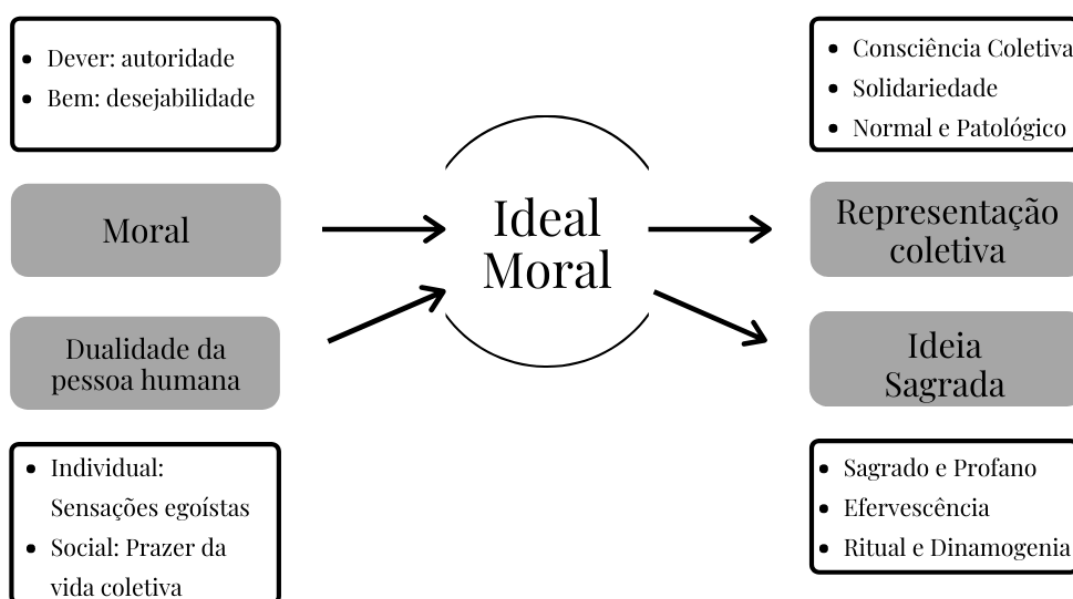
[...] os ideais são tipos especiais de representação, que articulam uma dimensão reflexiva [ideias] e uma dimensão volitiva que incita à ação [sentimento], e, nesse sentido, aproximam-se muito da crença, pois uma vez criados aparecem aos indivíduos como sendo dotados de uma autoridade que lhes é muito superior. São representações “sagradas”. No caso particular dos ideais morais, eles dizem respeito ao domínio dos fins, pois são representações de um estado de coisas que se espera realizar, dizem respeito àquilo que se acredita ser bom e desejável. (WEISS, 2010, p. 198–199).

Como afirma a própria autora, até as suas formulações tardias, Durkheim utiliza como sinônimos o ideal e o ideal moral, quando insere a distinção de um ideal intelectual. O ideal moral, portanto, diz respeito a fins desejáveis em torno do bom, enquanto sua forma intelectual se refere aos conceitos, que não serão tratados aqui.

Como síntese das considerações das últimas seções, podemos complementar a conceituação de Weiss na explicitação do vínculo com os demais conceitos da obra de Durkheim, bem como mobilizar as contribuições dos demais intérpretes. Na definição da autora, temos o ideal enquanto tipo especial de representação coletiva e como ideia sagrada. A primeira parte nos permite relacionar, evidentemente, à noção de representações coletivas, retomando as primeiras concepções de consciência coletiva e seus correlatos na solidariedade

mecânica e orgânica, especialmente presente em *Da Divisão do Trabalho Social*. O ideal, enquanto núcleo moral dessas formações coletivas, orienta e é orientado pelo normal, ou seja, a dinâmica estrutural subjacente da sociedade, em oposição às situações patológicas. A segunda parte do conceito, sua dimensão sagrada, retoma a sociologia da religião do autor, notadamente em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. O ponto de partida é o dualismo sagrado e profano identificado pelo autor para além das dinâmicas religiosas, mas enquanto propriedades alocadas coletivamente a pessoas e coisas, no caso do ideal, uma ideia consagrada. Esse processo de sacralização ocorre mediante reuniões coletivas cuja carga emocional proporciona uma experiência *sui generis*, na qual o indivíduo “[...] sente em si mesmo como um excesso anormal de forças que transbordam seu ser e que tendem a escoar para fora dele. Ele chega mesmo a ter a impressão de que é dominado por uma potência moral que o ultrapassa e da qual é apenas o intérprete.” (DURKHEIM, 1996). O conceito utilizado por Durkheim para pensar esses momentos é o de dinamogenia, que corresponde à agitação dos indivíduos e ao aumento das energias presentes em reunião. Assim, as consciências se colidem, possibilitando estados de excitação extraordinários, como um mundo *sui generis* inacessível em outras condições. Isso possibilita a consagração de coisas e ideias como forma de anexar essa energia coletiva em aspectos específicos. É em seu aspecto sagrado que essas representações tocam os indivíduos em seu sentido emocional, para além de uma prescrição disciplinar, mas um sentimento de ligação ao grupo (WATTS MILLER, 1996).

FIGURA 4 – O IDEAL MORAL E OS DEMAIS CONCEITOS DE DURKHEIM



Fonte: elaborado pelo autor (2021).

Assim, conceituamos e vinculamos a noção de ideal moral com os principais elementos da obra durkheimiana. O autor toma como objeto o ideal em suas diferentes características, oferecendo bases sociológicas para se pensar esse tema crucial da filosofia. Isso permite que avancemos em direção ao seu diagnóstico de época como um ponto de chegada da aplicação desse arcabouço teórico-analítico para a compreensão da modernidade emergente.

5 O INDIVIDUALISMO MORAL EM DURKHEIM

O individualismo moral, ou ideal humano, é um diagnóstico de época central de Émile Durkheim, cujo núcleo consiste nas relações morais da sociedade moderna, analisadas com aportes dos seus estudos de sociologia da religião. Nesse sentido, sua característica primordial é o estatuto sagrado da pessoa humana dotado pela coletividade como uma realidade simultaneamente superior e interna aos indivíduos:

A pessoa humana [...] possui alguma coisa dessa majestade transcendente que as igrejas de todos os tempos emprestam a seus deuses [...]. Qualquer um que atente contra a vida de um homem, sua liberdade ou sua honra, provoca-nos um sentimento de horror, exatamente análogo àquele que experimenta o crente que vê seu ídolo ser profanado. Tal moral não é simplesmente uma disciplina higiênica ou uma sensata economia da existência, mas uma religião em que o homem é, ao mesmo tempo, o fiel e o Deus. (DURKHEIM, 2017, p. 45).

Para a sociedade moderna, caracterizada pela crescente diferenciação estrutural-funcional, Durkheim considera que o único elemento que se mantém comum entre seus membros é a própria humanidade. Ou seja, no contexto em que a divisão do trabalho se complexifica e personalidades mais autônomas são formadas, os laços mecânicos de solidariedade dos valores comuns – determinados diretamente pelos coletivos sobre os indivíduos – não bastam para garantir a coesão societal. Portanto, Durkheim observa a emergência de um novo tipo de substrato moral que forma vínculos mesmo entre indivíduos heterogêneos, caracterizado pela sacralização da pessoa humana.

Como vimos anteriormente, a obra de Durkheim é perpassada pela definição teórica do ideal moral, desde a sua gênese coletiva, pelas interações com a dimensão material, até suas propriedades como crenças e práticas sagradas. Com isso, analisaremos o individualismo moral enquanto ideal propriamente moderno, considerando suas principais características e sua sustentação enquanto diagnóstico. Vale destacar que Durkheim caracteriza o individualismo moral como a lógica moral subjacente das sociedades modernas. Essa afirmação se vincula ao conceito de normal como essas conexões necessárias em cada sociedade com suas próprias dinâmicas internas normais em oposição às patologias possíveis. Dessa maneira, esse conceito também carrega uma concepção normativa do real como parâmetro de avaliação do ideal em sua realização empírica (WEISS, 2010). Assim, para além de uma descrição, a sua realização se coloca como um processo necessário e desejável para Durkheim, tanto no sentido de uma previsão (prognóstico) quanto no sentido normativo (terapia) como forma mais compatível com a sociedade contemporânea.

Neste capítulo, abordaremos as especificidades desse diagnóstico de época durkheimiano em conexão com suas possibilidades contemporâneas, uma articulação geralmente ausente nos textos dos nossos intérpretes-privilegiados. Dessa forma, afirmamos a posição de Durkheim como clássico da sociologia da moral para além do sentido fundacional, mas com potencialidades analíticas que permanecem atuais em três dimensões principais do individualismo moral: conceitual, diagnóstico e normativo. No primeiro nível discutiremos como o individualismo moral se relaciona com o ideal moral e, como consequência do último capítulo, com o esquema lógico-conceitual de Durkheim. Junto a isso, debateremos a disputa atual entre a sociologia da moral e a antropologia da moral em torno das possibilidades de um programa durkheimiano da moral baseado nesse modelo (5.1). No segundo nível tomamos a formulação teórica de pessoa para o diagnóstico de Durkheim, enquanto oposição e continuidade, respectivamente, ao utilitarismo e ao kantismo, e observamos seus desenvolvimentos posteriores no pensamento de Hans Joas, no qual o debate durkheimiano é revisitado e atualizado enquanto processo de sacralização da pessoa humana (5.2). Finalmente, no terceiro nível, observamos a conexão das dimensões de prognóstico e terapia do individualismo moral com sua face propositiva, observando suas reverberações nas discussões atuais do pós-secularismo, enquanto um projeto sociológico e normativo (5.3). Com essas compreensões, podemos solidificar uma interpretação da obra do autor que sustenta a centralidade e a relevância dos aspectos morais da sociedade e observar contribuições pertinentes para discussões contemporâneas.

5.1 O INDIVIDUALISMO MORAL COMO IDEAL: A DIMENSÃO CONCEITUAL

Para melhor compreender o diagnóstico de época de Durkheim, adentraremos as relações do individualismo moral com a noção de ideal moral e, conseqüentemente, com os demais conceitos do autor. Os ideais morais são representações sagradas, com características simultaneamente intelectuais e sentimentais, que dizem respeito aos fins buscados coletivamente em relação ao bem. Durkheim remete repetidamente às influências filosóficas – portanto, intelectuais – do individualismo moral, na forma do liberalismo de Kant e Rousseau. Ainda assim, elas são incorporadas e mobilizadas no mundo com aspectos emocionais:

Pois o liberalismo do século XVIII que, no fundo, é o objeto do litígio, não é simplesmente uma teoria de gabinete ou uma construção filosófica, uma vez que se transportou aos fatos, penetrou nas instituições e nos costumes, entrou totalmente em nossa vida. Caso nos livrásssemos dele, seria preciso, no mesmo ato, reconstruir toda nossa organização moral. (DURKHEIM, 2017, p. 45).

Nesse contexto, Durkheim considera que esse ideal humano é simbolizado, na prática, nos processos da *Revolução Francesa*, especialmente nos seus valores de liberdade, igualdade e fraternidade. No âmbito teórico, por ser um ideal específico, podemos elucidar o individualismo moral na sua relação com o restante da obra de Durkheim e seus principais conceitos. Com isso, abrimos caminho para a discussão do arcabouço teórico durkheimiano para os estudos contemporâneos da moral.

Na divisão entre dever e bem, definidora da moral para Durkheim, o bem que orienta as ações, na modernidade, é a valorização da pessoa humana, que, para o autor, são representados nos valores da *Revolução Francesa*, cujo lema clama por essa dignidade e respeito da pessoa. Assim, há uma carga sagrada atribuída a esse ideal, justamente por sua formulação coletiva em momentos criativos de efervescência, nesse caso, revolucionárias. Essa questão se traduz nos novos deveres morais estabelecidos, objetos observáveis que permitem ao autor estabelecer essa leitura. Durkheim (2008) explicita como há aumento das sanções aos crimes contra as pessoas e suas propriedades, cujo caso exemplar seria do assassinato, que não era objeto de muita comoção pública em outras épocas, mas um assunto do âmbito particular. O mesmo em relação à propriedade, que é contagiada pelo atributo sagrado da pessoa e também adquire essa característica, sendo protegida pelos mesmos interditos (MÜLLER, 2019e). Além disso, podemos apontar como o individualismo moral se ancora nas reflexões ontológicas de Durkheim sobre a dualidade humana. Enquanto a parte individual e autônoma se desenvolve, ela é internalizada como uma dinâmica social que a valoriza e a protege. Nesse sentido, Durkheim distingue a sua leitura do individualismo egoísta ao recuperar essa base e formação intrinsecamente social da personalidade e do ideal moral. Ou seja, ainda que falem em individualismo, os indivíduos se colocam sempre em interação social, mesmo em suas características internas. Com essas considerações iniciais, podemos adentrar as relações do individualismo moral como o restante do arcabouço conceitual de Durkheim.

O ideal humano mantém a dimensão hiperespiritual da vida social, denotado por Durkheim, ao ser uma representação coletiva especificamente moderna. Ou seja, trata-se de um fenômeno psíquico (espiritual), mas que se coloca para além dos desejos e vontades do indivíduo por ser uma produção social e não individual. Essas representações coletivas de tipo moral são agrupadas no conceito de consciência coletiva. Porém, como mencionado anteriormente, essa formulação só é utilizada nas obras iniciais do autor, preferindo a própria ideia de representações coletivas em um momento posterior. Em *Da Divisão do Trabalho Social*, Durkheim trata da transição dos tipos de consciência coletiva, que deixa de ser

predominante sobre as condutas individuais com o advento da diversificação da divisão do trabalho, que ocasiona uma maior diferenciação funcional e complexificação da personalidade individual. Com isso, o individualismo moral ganha um substrato material em torno da divisão do trabalho e das mudanças como densidade e volume - o crescimento da população e da intensidade das relações materiais e morais, respectivamente. Com isso, há uma variedade dos grupos internos à sociedade, cada qual com seus próprios sagrados. Para manter a sociedade coesa nesse contexto de maior desenvolvimento da autonomia e das personalidades individuais, Durkheim vê a emergência de uma interdependência funcional – oriunda da divisão do trabalho, enquanto a solidariedade orgânica – e do próprio individualismo moral, que se mantém como o ideal mais amplo (a própria condição de humano) capaz de agregar os diversos grupos sob uma legislação moral comum:

Isso não quer dizer, de resto, que a consciência comum esteja ameaçada de desaparecer totalmente. Mas ela consiste cada vez mais em maneiras de pensar e de sentir muito gerais e indeterminadas, que deixam o espaço livre para uma multidão crescente de dissidências individuais. Há um lugar em que ela se consolidou e se precisou: aquele pelo qual ela vê o indivíduo. (DURKHEIM, 2004a, p. 155).

Como mencionado, o caminho de investigação seguido por Durkheim em relação a esses dois elementos de coesão, a divisão do trabalho e o individualismo moral, é a compreensão do segundo, dando uma ênfase cultural-religiosa na sua obra (MÜLLER, 2019a).

Assim, Durkheim reforça como a sociedade diferenciada não leva ao fim da moral, mas ela exige um novo tipo, mais disperso e flexível para lidar com as individualidades. Nesses primeiros conceitos da obra de Durkheim já é possível identificar como o individualismo moral é uma tendência moral da sociedade moderna, mas, ao mesmo tempo, é uma configuração desejável por Durkheim, pois permite estabelecer o equilíbrio e a coesão social apesar da autonomização dos indivíduos e das suas personalidades. Isso é traduzido no seu conceito de normal, mobilizado na fase inicial da sua obra, que é justamente a lógica subjacente da sociedade – discutido na seção 3.3. No caso moderno, a individualização (e diferenciação) é um processo contínuo em paralelo com o ganho de autonomia e respeito das pessoas humanas.

Nesse sentido, mais tardiamente, Durkheim desenvolve novos conceitos mediante suas investigações religiosas, que são essenciais para a sua sociologia da moral e seu diagnóstico de época, como a efervescência, a dinamogenia e o dualismo entre sagrado e profano. O individualismo moral, como uma representação coletiva sagrada, é perpassado por essas características definidoras. A efervescência diz respeito aos momentos de aproximação coletiva, em que se sente uma excitação e uma energia diferenciada e, com isso, forma-se uma

realidade *sui generis* resultante dessa interação, mas superando as representações individuais. Os momentos efervescentes se diferenciam, portanto, da vida cotidiana, marcando tanto um tempo quanto um espaço extraordinário (WATTS MILLER, 2013). Mais do que esse sentimento, essa agitação dos corpos em efervescência é o que Durkheim (2012) chama de dinamogenia, que é resultado dessa aproximação e leva à ação guiada por essas propriedades coletivas. É justamente nesse contraste marcante em relação à vida cotidiana que as relações formadas em efervescência são dotadas de uma propriedade superior, chamado do sagrado, oposto ao profano. As ideias ou objetos consagrados coletivamente nesses rituais se tornam simultaneamente respeitados e temidos. Retomando o argumento principal do capítulo anterior, os ideais são as ideias, ou seja, representações intelectuais, que são consagradas coletivamente nesses momentos de efervescência, dotando-as de uma carga afetiva e supraindividual. São, portanto, ideias sagradas que passam a orientar as ações com uma carga energética. A energia produzida nesses momentos de reunião coletiva se esgota durante o afastamento (a vida profana) e precisa ser recarregada em novas aproximações de efervescência. Desse modo, a efervescência coletiva garante a criação e a manutenção da vida em sociedade:

Em todo caso, seu impulso é que as energias tumultuadas que criam o sagrado simultaneamente criam a sociedade e no processo a transfiguram. Aqui o sagrado ainda é visto como uma expressão do social, mas agora a razão é que ele expressa a sociedade desde que envolvido na sua criação. Ou melhor, é uma expressão simbólica da sociedade, pois a sociedade é possibilitada pelas energias criativas e transfigurativas da efervescência. (WATTS MILLER, 2013, p. 241, tradução nossa)¹⁰⁷.

Todos esses elementos estão presentes no diagnóstico de época durkheimiano, bem como permeiam sua sociologia da moral, como veremos mais adiante. Assim, o individualismo moral se coloca inicialmente como uma ideia filosófica de origem iluminista¹⁰⁸, mas ela é dotada de uma carga emocional e sagrada nos momentos de efervescência coletiva, especialmente no período da *Revolução Francesa*. Mais do que um ritual pontual, Durkheim caracteriza esse momento como uma “efervescência geral”:

¹⁰⁷ Trecho original: “In any case, its thrust is that the tumultuous energies creating the sacred simultaneously create society and in the process transfigure it. Here the sacred is still seen as an expression of the social, but now the reason is that it expresses society since involved in creating it. Or rather, it is a symbolic expression of society since society is made possible by the creative and transfigurative energies of effervescence.”

¹⁰⁸ Joas (2013) tensiona essa origem puramente filosófica da sacralidade da pessoa humana, algo que será discutido em 3.2, mobilizando as discussões religiosas, especialmente do protestantismo norte-americano. Não obstante, se mantém a dupla formação do ideal humano com cargas cognitivas e emocionais – contrária a interpretações racionalistas, como de Boudon (2010), por exemplo – ainda que a origem específica tenha sido simplificada por Durkheim.

Além desses estados passageiros ou intermitentes, há outros mais duráveis em que essa influência tonificante da sociedade se faz sentir com mais continuidade e muitas vezes até com mais impacto. Há períodos históricos em que, sob a influência de uma grande comoção coletiva, as interações sociais tornam-se bem mais frequentes e ativas. Os indivíduos se procuram, se reúnem mais. Disso resulta uma efervescência geral, característica das épocas revolucionárias ou criativas. Ora, essa superatividade tem por efeito uma estimulação geral das forças individuais. Vive-se mais e de outra forma do que em tempos normais. As mudanças não são apenas de nuances e de graus; o homem torna-se outro. As paixões que o agitam são de tal intensidade que não podem se satisfazer senão por atos violentos, desmesurados: atos de heroísmo sobre-humano ou de barbárie sanguinária. É o que explica, por exemplo, as Cruzadas e tantas cenas, sublimes ou selvagens, da *Revolução Francesa*. Sob a influência da exaltação geral, vemos o burguês mais medíocre ou mais inofensivo transformar-se ou em herói ou em carrasco. E todos esses processos mentais são tão claramente os que estão na raiz da religião, que os próprios indivíduos com frequência representaram sob uma forma expressamente religiosa a pressão à qual cediam assim. (DURKHEIM, 1996, p. 216).

Assim, o ideal da dignidade da pessoa humana passa a ser algo respeitado enquanto um ideal moral, portanto, sagrado. Esse estatuto é transmitido a símbolos materiais (a bandeira francesa, por exemplo) e é reafirmado – ou recarregado – em novas ocasiões de reuniões, como datas comemorativas, que relembram os momentos de efervescência criativa. Na leitura de Durkheim, a *Revolução Francesa* seria um tempo de efervescência que produziu uma religião secular, cujo culto central é a sociedade não transfigurada. Ou seja, enquanto no caso de muitas religiões tradicionais essa energia coletiva sentida é simbolizada em uma realidade transcendente, com o advento do individualismo moral, há uma divindade imanente, que advém da coletividade, representada na pessoa humana.

A validade teórica desse diagnóstico em torno da pessoa humana será avaliada na próxima seção, por ora, trataremos das discussões das articulações desses conceitos como sociologia durkheimiana da moral enquanto programa de pesquisa viável para análises contemporâneas. Com isso, argumentamos que o diagnóstico durkheimiano e o esquema conceitual do qual origina se mantêm atual para a investigação da moral, ainda que com algumas considerações. Essas ressalvas são resultado do diálogo crítico que será detalhado na sequência.

Elas dizem respeito, em primeiro lugar, ao foco durkheimiano na coesão social, secundarizando as rupturas e disputas internas. Em segundo lugar, as conceituações do social de Durkheim podem ter uma amplitude totalizante, restringindo e até mesmo anulando qualquer espaço individual criativo. Não obstante, o modelo durkheimiano fornece instrumentos e conceitos que permitem flexibilizar essas rigidezes. Nesse sentido, as principais análises potenciais sob a ótica de Durkheim dizem respeito à sequência do seu diagnóstico da diferenciação moral e a tensão entre a ordem social e a autonomia nas sociedades

contemporâneas. Assim, é possível pensar os diferentes núcleos morais enquanto todos coletivos e observar suas dinâmicas e ideais internos, bem como a maneira que interagem e tensionam entre si, sem, entretanto, esquecer as discussões morais sobre o que mantém esses diferentes grupos em uma mesma configuração social.

Isso posto, retomamos a importância do que Watts Miller (1996) chama de sociologia do risco de Durkheim, sem aceitar, contudo, as suas soluções. Durkheim via uma resolução natural desses processos patológicos com o tempo. Assim, ao pensar os diversos grupos moralmente diferenciados juntamente com as patologias – ou seja, ausência de equilíbrio entre o indivíduo e a sociedade – permite que o arcabouço durkheimiano seja utilizado para questões contemporâneas. Na linha do que afirmamos sobre a diversificação moral, Rosati e Weiss (2015) delimitam unidades e categorias de análise, diferenciando entre os diversos grupos com seus próprios núcleos de “máximos postulados sagrados”, que representariam os ideais últimos desse coletivo, cujo questionamento levaria a uma contestação da autoridade moral (ROSATI; WEISS, 2015, p. 131–134). Ainda que o termo indispensável para a sociologia de Durkheim seja a sociedade, muitas vezes compreendida como o conjunto desses grupos, as dinâmicas discutidas pelo autor dizem respeito aos diferentes tipos de coletividade. Nesse sentido, é possível investigar, sob bases durkheimianas, tanto o substrato moral interno dos grupos quanto a moralidade mais ampla da sociedade como um todo. Essa discussão será concretizada na seção 5.3 ao tratar o contexto das sociedades pós-seculares. Por ora, retomemos as críticas a essa proposta.

Atualmente, portanto, há disputas quanto às possibilidades de ser um dos paradigmas contemporâneos, ainda que haja consenso quanto à importância fundadora de Durkheim para os estudos da moral. As principais questões são levantadas nas discussões da antropologia da moral, com destaque para Laidlaw (2002), que sintetiza a posição antagônica à tradição durkheimiana da moral. Laidlaw considera que Durkheim desenvolve sua noção de moralidade de forma paralela a Kant em relação à noção de dever e respeito, entretanto, desconsidera a discussão sobre a liberdade individual envolvida. Dessa forma, ao retirar esse caráter, a moralidade se confunde com a coletividade, cuja deificação e desejabilidade desta se torna inevitável. Disso resulta que as “pessoas, nessa visão, podem ser levadas a se comportar de um jeito ou de outro ao colocá-las em arranjos sociais apropriados, e as regras éticas são uma parte integrada desse sistema causal mais amplo” (LAIDLAW, 2002, p. 314, tradução nossa)¹⁰⁹. A proposta de Laidlaw para a reconstrução de uma antropologia da moral é rejeitar Durkheim,

¹⁰⁹ “People, in this vision, can be caused to behave one way or another, by placing them in appropriate social arrangements, and ethical rules are a seamless part of this broader causal system.” (LAIDLAW, 2002, p. 314)

pelos motivos expressos acima, e com isso, também preferir Kant como fundação desse campo, preferindo as figuras de Nietzsche e Foucault. Esse movimento também é realizado por Lambek (2010), ainda que este prefira retomar a filosofia moral aristotélica, apoiando-se na argumentação de Laidlaw ao rejeitar as bases durkheimianas (especialmente na leitura do que chama de intérpretes britânicos¹¹⁰ de Durkheim) e kantianas para o estudo da moral. Em resumo, o que é rejeitado pelos autores é o sentido mais amplo de sociedade – paralelo com o sentido de nação –, que restringe as possibilidades individuais.

Nessa linha da avaliação, Zigon (2007) busca discutir de forma mais teórica como uma antropologia da moral deveria encarar esse fenômeno, afastando-se do autor francês. Essa posição privilegiada no campo não é gratuita, uma vez que Durkheim teria o mérito de retirar o aspecto universal e a priori do pensamento kantiano, atribuindo aos fatos morais um marcador fortemente social e histórico. Como dito anteriormente, os autores que compartilham essa crítica a Durkheim postulam uma nova compreensão da moralidade, baseada em Aristóteles e Foucault, em que a moral seria formada como capacidades disposicionais. Ou seja, não seria pela obediência de normas e regras ou pela concepção de um bem (perspectiva durkheimiana), mas na conformação de certas práticas que são pensadas como retorno à normalidade, ou seja, um estado inconsciente e irrefletido de moral.

Essa leitura da moral na antropologia se torna hegemônica no campo (BALBI, 2016), mas há controvérsias, com destaque para os questionamentos da rejeição de Durkheim. Yan (2011) resume essa questão considerando que as conceituações do autor, dada sua originalidade e vanguarda do tratamento das questões morais em um paradigma científico, ainda marcam os estudos contemporâneos, inclusive do próprio Zigon, que em sua noção de colapso moral (*moral breakdown*) se aproxima muito das ideias durkheimianas de anomia. Assim, mesmo que as conclusões de Durkheim em relação a esses fenômenos sejam insuficientes, no sentido de que para o autor seria um processo natural a recuperação da normalidade, seus instrumentos conceituais-analíticos se mantêm úteis. Yan também reitera a importância do social para a compreensão da moral, ainda que não haja uma moral totalizadora, mas diversos sistemas de valor, Durkheim oferece os elementos para a compreensão desses sistemas em suas dimensões internas para além das disposições individuais.

¹¹⁰ Destaca-se, aqui, os trabalhos sobre a sociologia durkheimiana surgidos a partir dos anos 70 em torno de certas figuras, grande parte delas britânicas: Steven Lukes, com uma biografia de Durkheim: William Pickering, responsável pelo *British Centre for Durkheimian Studies* na Universidade de Oxford; bem como William Watts Miller e Susan Stedman Jones, colaboradores desse centro (WEISS; BENTHIEN, 2017, p. 23-25).

Essa conclusão é seguida por Balbi (2016): é preciso ter em mente o social ao falar de moralidade, evitando reduzir essas compreensões a questões individualistas – como teria feito Zigon. Ao mesmo tempo, o conceito de social de Durkheim também envolve coletividades em um sentido mais geral, tratando, dessa forma, dos agrupamentos e suas dinâmicas morais específicas. Assim, a moral é equiparada ao social em Durkheim, mas esse social não é necessariamente uma generalização totalizante, mas qualquer tipo de agrupamento (a própria família, por exemplo). Além disso, o autor considera pertinente que se mantenha as noções de bem e dever como definidores dos fenômenos morais justamente por permitir esse caráter mais amplo (cultural e social) de análise. Em conclusão, por mais que as afirmações de Durkheim reduzam as dimensões dos conflitos em torno da moral a uma disputa histórica de um conservadorismo contrário ao individualismo moderno, cuja realização é esperada, em seu aparato conceitual há elementos que permitem pensar os diferentes grupos e orientações de ações individuais com base nos seus ideais morais de cunho sagrado. Ou seja, ainda que Durkheim não trate substancialmente desse conflito, o que é uma lacuna importante, sua sociologia da moral nos permite avançar nesse sentido sem reducionismos individualistas.

Diretamente tratando dessas possibilidades conceituais, temos a contribuição de Shilling e Mellor (1998) na conexão das noções de força religiosa, efervescência¹¹¹ e coesão e dissolução social. Dessa forma, a ordem normativa seria formada na efervescência, que liga as experiências emocionais formando ideais, cujos efeitos precisam ser recarregados de energia. Esse é um ponto que os autores consideram ausente nas discussões contemporâneas. Ao mesmo tempo, a efervescência não diz respeito somente à ordem, mas tem uma capacidade destrutiva no sentido da anomia e do suicídio:

A vida social é “vida moral” para Durkheim quando as dimensões individual e coletiva, emocional e cognitiva do homo duplex alcançam uma espécie de comunhão no vitalismo da efervescência coletiva (Durkheim 1995 [1912]: 434). Isso não exclui conflitos, ou violência, entretanto, pois a efervescência pode ter consequências sociais altamente ambivalentes; uma ambivalência cristalizada na distinção de Hertz (1960) entre uma esquerda sagrada desviante e ameaçadora associada à morte e forças malévolas, e uma direita sagrada consagrada alinhada com o poder e a ordem. (SHILLING; MELLOR, 1998, p. 203, tradução nossa)¹¹².

¹¹¹ Especificamente sobre o conceito da efervescência, mas também indiretamente sobre a sua parente próxima, a dinamogenia, temos a reflexão empírica de Aubrée (2013) sobre o catolicismo e o evangelismo no Brasil e na França, na qual esses conceitos durkheimianos ainda são capazes de esclarecer mesmo fenômenos que a autora chama de “ultramodernos”.

¹¹² Trecho original: “Social life is 'moral life' for Durkheim when the individual and collective, emotional and cognitive, dimensions of the homo duplex achieve a kind of communion in the vitalism of collective effervescence (Durkheim 1995 [1912]: 434). This does not preclude conflict, or violence, however, as effervescence can have highly ambivalent social consequences; an ambivalence crystallized in Hertz's (1960) distinction between a deviant and threatening left sacred associated with death and malevolent forces, and a consecrated right sacred aligned with power and order.”

Desse modo, o modelo durkheimiano que resulta no individualismo moral ainda se mantém útil para investigações sociológicas sobre a moral. No entanto, isso não diz respeito ao diagnóstico em si, mas aos seus enquadramentos teórico-conceituais. Para tratar do ideal humano, trataremos da dimensão da sacralidade da pessoa.

5.2 A PESSOA HUMANA COMO OBJETO SAGRADO: A DIMENSÃO DIAGNÓSTICA

Em sequência à discussão sobre o ideal, o individualismo moral também se sustenta sobre reflexões críticas de Durkheim em relação ao socialismo marxista, utilitarismo e kantismo. A crítica ao marxismo, como exposto no capítulo anterior, se coloca por essa tradição enfatizar uma configuração social na qual a ordem é exterior e determinista, restringindo, conseqüentemente, as liberdades individuais. Essa relação pressuposicional se traduz principalmente no plano político-normativo, no qual Durkheim recusa o socialismo marxista como uma alternativa política por seu caráter autoritário. Nesse sentido, a crítica diz mais respeito às dimensões de prognóstico e terapia do que propriamente de diagnóstico. Em sua forma descritiva, Durkheim rejeita a leitura socialista da desintegração moral com o advento da divisão do trabalho, preferindo seguir o solidarismo na manutenção das relações morais mesmo na crescente diferenciação social, ainda que por outra fonte: o individualismo moral. Mais relevante para tratar disso no pensamento durkheimiano é a oposição direta ao utilitarismo e a sociologização da posição kantiana. O ponto de partida comum dessas críticas é a rejeição de concepções a priori, ou seja, Durkheim visa observar cientificamente as dimensões do individualismo como um diagnóstico de época e não baseado em derivações filosóficas de um princípio.

Ao observarmos esses diálogos, pretendemos esclarecer uma diferenciação fundamental para a compreensão do individualismo moral: a diferença entre indivíduo e pessoa. Ela diz respeito justamente, em primeiro lugar, a uma oposição ao utilitarismo por sua valorização do indivíduo enquanto átomo que busca seus próprios interesses de forma livre de constrações exteriores e, em segundo lugar, uma continuidade crítica à formulação kantiana de pessoa, que apesar de superar essa noção individualizante em prol de uma concepção mais impessoal e universal, envolvendo a centralidade da autonomia, se sustenta em noções metafísicas, como deus e alma imortal, que Durkheim visa substituir pela própria coletividade enquanto objeto observável cientificamente. Com isso, o individualismo moral compreendido como a sacralidade da pessoa humana nos possibilita estabelecer conexões com a obra recente de Joas,

no qual a temática da pessoa e dos ideais são discutidos em uma chave contemporânea. Embora sustente uma posição crítica em relação a aspectos importantes, sobretudo ao ampliar as fontes da base da sacralização da pessoa, há, em sua teoria, uma influência direta de Durkheim.

Para adentrarmos nas formulações de Durkheim sobre a temática é importante retomar, brevemente, o contexto em torno do caso Dreyfus, no qual Durkheim participa de forma pública e ativa em defesa do oficial do exército francês condenado injustamente, Alfred Dreyfus. A importância para nós se dá em como o processo que desencadeou a escrita de *O Individualismo e os Intelectuais* [1898], no qual Durkheim marca sua oposição ao utilitarismo, na forma do individualismo egoísta, e se coloca em defesa do individualismo moral como a realidade subjacente da sociedade moderna. Para essa contextualização, seguimos a apresentação da edição brasileira da obra (CONSOLIM; OLIVEIRA; WEISS, 2017), que além de recontar os principais acontecimentos também fornece uma bibliografia extensa sobre a relação de Durkheim com o caso Dreyfus.

Mesmo antes dos acontecimentos que desencadearam o posicionamento de Durkheim, o contexto turbulento da Terceira República dividiu a França em três grandes grupos políticos: os monarquistas, que rejeitavam os valores da *Revolução Francesa* e faziam uma defesa da centralidade da igreja católica e do exército; os radicais, que propunham uma nova ruptura revolucionária em direção ao socialismo; e os republicanos, em defesa dos ideais democráticos e das heranças da *Revolução Francesa*. Durkheim se coloca decididamente na última posição, considerando que a sustentação moral da sociedade moderna só seria possível nessa orientação republicana. Outro aspecto relevante é a crescente de ataques à população judaica, com marco simbólico na condenação de Dreyfus, mas ainda anteriormente no popular livro de Édouard Drumont (que também fundara a liga antissemítica francesa) publicado em 1886, no qual culpava a “raça judaica” pela decadência da religião e do exército na França.

Nesse ambiente, em 1894, ocorre a acusação de Dreyfus por alta traição baseada na interceptação de uma mensagem contendo segredos de estado à embaixada alemã, enviada por algum membro do alto escalão do exército francês. Dreyfus foi condenado à prisão e ao exílio na Guiana Francesa, onde permaneceu até 1899. O antisemitismo permeava grande parte das posições públicas sobre o caso, que não recebera centralidade até 1896 quando, não só descobrem que a letra do espião pertencia a outro oficial, Charles-Ferdinand Walsin Esterhazy, mas também o exército, com intuito de negar qualquer revisão do caso, produz provas falsas contra Dreyfus. Em 1897 ocorre uma verdadeira efervescência coletiva em torno da condenação com a manifestação de diversas personalidades – com destaque para o texto de Émile Zola, *J'accuse*, criticando as ações do exército e do estado francês. Com isso, uma nova fracção

política ocorre, separando os defensores de Dreyfus dos que o condenavam, respectivamente, os *dreyfusards* e os *antidreyfusards*. O grupo republicano promoveu, notadamente, o manifesto dos intelectuais e a Liga dos direitos do homem, dos quais Durkheim era signatário. Do lado contrário a Dreyfus, o principal evento, que culmina na escrita de *Individualismo e os intelectuais* [1898], foi a publicação do texto de Ferdinand Brunetière, que criticava o individualismo como um todo, bem como a posição dos intelectuais na sua promoção, que levaria à decadência do país. Com isso, podemos avançar para as considerações de Durkheim sobre a questão, que nos permite diferenciar a sua leitura do individualismo moral do individualismo de matriz utilitária, o que sustenta a diferença entre indivíduo e pessoa. A título de fechamento da explanação, Dreyfus foi perdoado em 1899 pelo presidente e em 1906 teve sua inocência reconhecida, retomando sua posição no exército.

Assumindo publicamente a posição de *dreyfusard*, Durkheim (2017) vê o caso como uma representação da oposição mais ampla entre os defensores e os opositores do individualismo, para além do processo político-jurídico entre condenação e absolvição. No entanto, é preciso ter em mente que não se trata de qualquer individualismo, mas daquele que se coloca como a lógica da sociedade moderna, o individualismo moral. O outro tipo de individualismo, o egoísta, de acordo com Durkheim, já não possui muitos defensores, pois ele já se tornou incompatível com a ordem social. Assim, há uma primeira diferenciação no que diz respeito ao diagnóstico de época: o individualismo moral, valorizado positivamente por Durkheim, diz respeito à modernidade, enquanto o individualismo utilitário refere-se ao passado (WATTS MILLER, 2010b, 2017). Entretanto, Watts Miller reforça como Durkheim sempre vê essas realizações da lógica do mundo social como um duplo movimento, pois também, em oposição a ela, se realizam as patologias. No desenvolvimento do ideal do individualismo moral e do culto da pessoa, podem surgir patologias individualistas no sentido do culto egoísta e anômico do ser concreto, situação vivenciada durante o caso Dreyfus.

Mais especificamente, essa posição de raiz utilitária rejeita qualquer tipo de regulação social, considerando que as relações se dariam com base no interesse egoísta dos indivíduos, que resultaria na maior felicidade coletiva. Por mais que haja esse ideal, ele não orienta os indivíduos como fim moral, mas é um resultado mecânico das ações auto interessadas cotidianas. Nesse sentido, se perde qualquer aspecto sagrado da realidade social, pois tudo é passivo de profanação em favor do interesse individual. Para além disso, essa perspectiva resulta em uma visão reducionista da ordem social, negando sua expansão, pois ela se tornaria um empecilho para os interesses individuais. Como mencionamos, Durkheim rejeita essa posição por considerar imprescindível a existência de uma regulação coletiva apoiada nos ideais

morais, portanto, de uma presença marcante das dimensões sagradas enquanto fins últimos da vida social. O autor francês enfatiza isso logo nas primeiras páginas do seu manifesto, se referindo às críticas de Brunetière:

Para criticar mais facilmente o individualismo, confundem-no com o utilitarismo estreito e com o egoísmo utilitário de Spencer e dos economistas. Isso significa facilitar a questão. Com efeito, é tão fácil denunciar como sendo um ideal sem grandeza esse mercantilismo mesquinho que reduz a sociedade a não ser mais do que um vasto aparelho de produção e de troca, pois está bastante claro que toda vida comum seria impossível se não existissem interesses superiores aos interesses individuais. [...] Mas o que é inadmissível é que se pense como se esse individualismo fosse o único existente ou possível. Ao contrário, ele vem se tornando cada vez mais uma raridade e uma exceção. (DURKHEIM, 2017, p. 41).

Assim, apesar de haver uma equivalência do termo “individualismo” em ambas as posições, Durkheim diferencia a sua por uma centralidade na categoria de pessoa abstrata ao invés do indivíduo concreto. Watts Miller (1996) demonstra essa questão em uma dualidade presente desde a tese de doutorado de Durkheim, na qual o autor descreve os desenvolvimentos simultâneos de duas identidades, a diferenciada do indivíduo (ou concreta) e a comum da pessoa (ou abstrata). A divisão do trabalho ocasionaria nessa diferenciação social, marcando a distinção entre a pessoa e o indivíduo. A união desses dois elementos forma, para Watts Miller, o *self* orgânico. Porém, novamente reforçando sua ênfase idealista, Durkheim dá prioridade ao seu elemento enquanto pessoa, que diria respeito justamente à noção sagrada dessa dualidade. A dimensão da variação da identidade individual, não obstante, se coloca como uma condição para que essa moral ampla surja. Assim sendo, para tratar da pessoa, há uma relação com a herança kantiana, mas em uma abordagem sociológica. Durkheim considera que os indivíduos concretos são os símbolos encarnados do ideal humano no seu sentido impessoal e amplo em torno da pessoa. O que caracteriza a pessoa na modernidade é sua dimensão sagrada, cuja dignidade e direitos são perpassados por essa propriedade fundada coletivamente que a garante uma excepcionalidade que não pode ser confrontada livremente. Nesse processo histórico que Durkheim nomeia de individualismo, a pessoa torna-se o centro moral que é respeitado e amado.

O que marca essa pessoa em seu estatuto moderno, para além da impessoalidade e universalidade, é o atributo da autonomia, que possibilita um diálogo mais direto com Kant. Em *A Educação Moral*, Durkheim trata a autonomia como o terceiro elemento constitutivo da moral. Não é, apesar disso, parte da conceituação teórica, mas seu componente propriamente moderno, já indicando seu diagnóstico de época em torno da moral. Ao tratar disso, há um diálogo direto com Kant, que vê a autonomia marcada na racionalidade, que em sua

impessoalidade se conecta com a autonomia. A vontade é submetida, na concepção kantiana, aos preceitos da razão, que deixa de ser coercitiva por ser aceita racionalmente. No entanto, Durkheim considera que a própria razão se submete à autoridade moral, não sendo algo independente, como via Kant. Além disso, os seres humanos são compostos pela dimensão racional, mas também pela sentimental, não sendo somente baseados na racionalidade que tomam as decisões. As concepções morais não surgem do indivíduo isolado, mas das forças supraindividuais da sociedade, experienciadas enquanto sentimentos. A noção de autonomia de Durkheim considera que agora não basta respeitar a disciplina ou aderir a um grupo, é preciso ter consciência das razões da nossa conduta. É essa consciência que confere a autonomia. A moral precisa ser livremente desejada e livremente aceita. Para isso, a ciência tem um papel central para investigar e explicar as dimensões morais da vida social. Não se trata de uma dedução filosófica, mas de análises que determinem esses sentidos. A autonomia é a característica diferencial da moral laica, no qual os fenômenos morais sejam passíveis de apreensão pela razão. Uma moral que resulta de Deus é inapreensível pela ciência, uma relação que se manteve durante muitos séculos. Mas nessa ruptura religiosa seria possível explicá-la de maneira científica.

Durkheim recorre à sociedade para substituir a concepção kantiana de deus sobre a fonte da moral:

Chegamos então à conclusão de que se existe uma moralidade, ou sistema de obrigações e deveres, a sociedade é um ser moral qualitativamente diferente dos indivíduos que ela compreende e da agregação da qual ela deriva. A semelhança entre este argumento e o de Kant em favor da existência de Deus será notada. Kant postula Deus, pois sem esta hipótese a moralidade é ininteligível. Nós postulamos uma sociedade especificamente distinta dos indivíduos, já que de outra forma a moralidade não tem objeto e o dever não tem raízes. Acrescentemos que este postulado é facilmente verificado pela experiência. (DURKHEIM, 2010d, p. 25, tradução nossa)¹¹³.

Para substituir o deus kantiano enquanto a fonte e o centro da moralidade são mobilizados a sociedade (enquanto fonte) e a pessoa (enquanto centro). Assim, a sociedade em si não pode ser o ideal, mas ela postula e sacraliza os ideais que acabam por substituir deus.

¹¹³ Trecho original: “We arrive then at the conclusion that if a morality, or system of obligations and duties, exists, society is a moral being qualitatively different from the individuals it comprises and from the aggregation from which it derives. The similarity between this argument and that of Kant in favour of the existence of God will be noted. Kant postulates God, since without this hypothesis morality is unintelligible. We postulate a society specifically distinct from individuals, since otherwise morality has no object and duty no roots. Let us add that this postulate is easily verified by experience.”

Deus representaria a esperança para Kant. A solução de Durkheim está na crença da dinâmica social em movimento. E nesse movimento a pessoa é posta como sagrada.

Ao mesmo tempo, a fé não desaparece na ética secular, uma vez que a religião em Durkheim envolve elementos emotivos e práticos, não só cognitivos. O intelectualismo de sua época determinava que esses elementos irracionais desapareceriam, algo com o qual ele não concorda. O processo de laicidade, para o autor, ocorreria na substituição da fundação religiosa para uma fé secular humanista. Deus é a sociedade transfigurada em Durkheim. Kant teria colocado Deus no desejo da esperança, dos esforços não serem em vão. A sociedade em Durkheim é esse símbolo e metáfora de esperança.

Ao secularizar essas dimensões, Durkheim pensa a república como a forma que se baseia nesse estatuto total de pessoa e cidadão. A república seria a única lógica na qual a autonomia tomaria a forma desse aceite iluminado e também autorreflexivo na centralidade das pessoas como sagrado: "Uma república implica diferenças contínuas em torno destas e outras ideias-chave, uma necessidade de elaborar linhas coletivas sobre elas, e também uma necessidade de manter o respeito pelas pessoas - incluindo sua própria liberdade – por meio de sentimentos e símbolos de dignidade". (WATTS MILLER, 1996, p. 239, tradução nossa)¹¹⁴. No sentido kantiano, há um horizonte utópico de realização da lei moral. Porém, para Durkheim a história se coloca como a realização das próprias características da sociedade. A república é o ideal de realização da dinâmica moderna: "Para manter a crença no ideal humano, precisamos ter esperança na vinda, um dia e apesar de tudo, da república. [...] Podemos ter esperança porque acreditamos. Podemos acreditar porque temos esperança". (WATTS MILLER, 1998, p. 77, tradução nossa)¹¹⁵.

Dessa forma, Durkheim ultrapassa uma descrição da situação moderna, marcada pela distinção entre indivíduo e pessoa, mas se relaciona com proposições normativas para construção de uma sociedade na qual a lógica da sacralização da pessoa humana se concretize.

Mais de um século depois dessas formulações de Durkheim, Joas (2013) define o processo histórico do surgimento e consolidação dos direitos humanos enquanto um ideal universal como a sacralidade da pessoa humana em diálogo direto, mas também crítico, com o autor clássico francês. Não se trata, evidentemente, do único intérprete possível¹¹⁶, mas

¹¹⁴ Trecho original: "A republic entails continuing differences around these and other key ideas, a need to work out collective lines on them, and also a need to sustain respect for persons—including their freedom itself—through sentiments and symbols of dignity."

¹¹⁵ Trecho original: "To sustain belief in the human ideal, we need to have hope in the coming, one day and despite everything, of the republic. [...] We can hope because we believe. We can believe because we hope"

¹¹⁶ Para uma reconstrução, especialmente sobre o aspecto político do individualismo, ver Weiss (2011b).

consideramos que há um diálogo com as pesquisas de Joas e a nossa proposta. Essa relação se dá no tratamento do autor do individualismo moral como um diagnóstico, algo não muito comum na literatura secundária, ao mesmo tempo que oferece uma atualização explícita, em um programa de pesquisa próprio, de elementos do arcabouço durkheimiano. Além disso, como veremos, o autor também interpreta criticamente a obra de Weber em seus aspectos moral-religiosos.

Para tratar da sua contribuição, também é fundamental a leitura que Joas (2000) faz sobre os ideais na obra de Durkheim em comparação com outras perspectivas, que sustenta sua discussão sobre a sacralidade da pessoa humana em um contexto contemporâneo. Joas, tal como Durkheim, oferece-nos uma leitura descritiva sobre o processo de sacralidade ou sacralização, no que se refere como uma genealogia afirmativa. Contudo, Joas não vê a sua realização como um prognóstico inevitável, ao interpretar um determinismo no conceito de normal de Durkheim, mas como um acontecimento em curso que também conta com forças contrárias. Próximo do autor francês, Joas também aponta dimensões aqui chamadas de terapia, no sentido de fortalecimento e consolidação dessa tendência histórica simbolizada nos direitos humanos:

As conquistas da sacralização da pessoa não são de forma alguma reconfortantemente seguras, nem podemos assumir que serão mais amplamente difundidas no futuro. Se levarmos a sério os obstáculos e ameaças, é evidente que, em termos da minha tríade de práticas, valores e instituições, as conquistas da sacralização da pessoa só podem ser asseguradas se três coisas ocorrerem. [...] se os direitos humanos forem apoiados por instituições e pela sociedade civil, defendidos por meio da argumentação e encarnados nas práticas da vida cotidiana. (JOAS, 2013, p. 190–191, tradução nossa)¹¹⁷.

Mais do que uma coincidência terminológica, pretendemos demonstrar os diálogos teóricos estabelecidos com Durkheim que justificam afirmar a atualidade da leitura durkheimiana sobre a pessoa enquanto diagnóstico de época, que é um dos diálogos principais na proposta de Joas.

Como passo anterior para discutir o ideal específico da sacralidade da pessoa, como mencionado, Joas (2000) trata da gênese dos valores, como sinônimo do que chamamos de ideal até aqui, de maneira geral em diferentes tradições filosóficas e sociológicas. Sua conclusão é que os valores se constituem em formação e de transcendência do *self*, um tópico fundamental

¹¹⁷ Trecho original: “The achievements of the sacralization of the person are by no means comfortingly secure, nor can we assume that they will be more widely disseminated in the future. If we take obstacles and threats seriously it is evident that, in terms of my triad of practices, values, and institutions, the achievements of the sacralization of the person can be secured only if three things occur. [...] if human rights are supported by institutions and civil society, defended through argument, and incarnated in the practices of everyday life”.

para os autores clássicos, mas que foi negligenciado posteriormente, como tratamos na introdução. Para Joas, Durkheim não propõe as formações do *self* que permitem produzir ideais, mas tem uma perspectiva da transcendência como resultado da sua sociologia religiosa, especialmente nos relatos da efervescência coletiva quando os indivíduos são tomados por uma força superior qualitativamente:

A experiência da autoperda no êxtase do coletivo - Durkheim fala de uma "efervescência coletiva" - é ao mesmo tempo a experiência de uma força - um poder extraordinário que mantém o indivíduo em seu poder e o transporta para outro mundo. Esta força é indubitavelmente eficaz; ela é altamente real. Para Durkheim, nada mais é do que o efeito de os indivíduos se unirem para formar uma força coletiva (JOAS, 2000, p. 58, tradução nossa)¹¹⁸.

Tal como na discussão teórico-conceitual anterior, Joas reafirma a crítica da ausência das possibilidades de variação dos indivíduos na teoria durkheimiana, colocados como parte de uma entidade social totalizante. Como consequência disso, o autor francês não dispõe de categorias para tratar da reflexividade desses atores, algo central para os pragmatistas ao tratar da formação do *self*. Argumentamos, novamente, em concordância com essa crítica, porém considerando que é possível encontrar elementos no arcabouço durkheimiano que permitem lidar com essas questões. Anteriormente demonstramos isso em relação às restrições individuais e ao suposto caráter totalizante. Agora mobilizamos Rosati e Weiss (2015) no sentido de observar apontamentos implícitos de Durkheim sobre a formação do *self* em sua teoria. Para isso, os autores retomam as aulas do *A Educação Moral* para sistematizar equivalências individuais às características de dever e bem, constitutivas da moral. Do lado do bem é o espírito de adesão do grupo, na relação do prazer na vida coletiva, possibilitando que os indivíduos sintam os valores morais. Para isso, é importante um grau de altruísmo, que seria desenvolvido com a educação:

Do ponto de vista do desenvolvimento do eu, isso é importante, porque nessa tradição um indivíduo só pode desenvolver plenamente seu potencial quando leva uma vida coletiva, quando tem interações sociais significativas que o ajudam a definir seus papéis sociais e desfrutar os sentimentos positivos produzidos pela efervescência coletiva. (ROSATI; WEISS, 2015, p. 126).

¹¹⁸ Trecho original: "The experience of self-loss in the ecstasy of the collective - Durkheim himself speaks of a 'collective effervescence' - is at the same time the experience of a force - an extra-ordinary power which holds the individual in its sway and transports him to another world. This force is indubitably efficacious; it is highly real. For Durkheim, it is nothing more than the effect of the individuals uniting to form a collective."

Na questão do dever é preciso aceitar e compreender os limites que os autores caracterizam como um *pathos* da limitação, que previne um sofrimento mais profundo: o *pathos* do infinito, no qual os objetivos ilimitados, sem quaisquer regulações, nunca são atingidos.

Desse modo, retomando a conclusão da seção anterior sobre a atualidade do pensamento durkheimiano, consideramos que Durkheim fornece um esquema teórico-conceitual que apresenta subsídios para pensar fenômenos contemporâneos, desde que releituras sejam realizadas, de modo a explicitar elementos muitas vezes secundários para o autor.

Com essa primeira leitura, podemos avançar para a discussão sobre a sacralidade do indivíduo. Nela, Joas (2013) postula sua própria tese sobre os fenômenos, combinando criticamente diversos autores. No entanto, consideramos que a influência durkheimiana é primordial. Assim, ainda que Durkheim não seja suficiente para pensar toda a dinâmica da formação dos valores, seu aparato conceitual permite não só observar a existência de uma dinâmica em torno do dualismo sagrado e profano – análoga às formações religiosas – em processos seculares, como principalmente identificar o objeto de sacralização, a pessoa humana, em sua complexidade formativa de diversas fontes (racionais e emocionais, ou filosóficas e religiosas) e suas nuances da diferença com o culto do indivíduo.

O objetivo de Joas é estabelecer uma reflexão sobre o processo que culmina nas declarações dos direitos humanos, que não se sustenta inteiramente em formulações filosóficas e nem religiosas, sem que isso culmine em um relativismo, mas que esse ideal seja generalizado e universalizado como reflexo dessa gênese multifacetada de sacralização da pessoa: “Se um compromisso com os valores não se desenvolve a partir de considerações racionais, argumentos puramente racionais podem talvez desestabilizar os compromissos de valor ou provocar a reinterpretação de conceitos existentes de si e do mundo, mas eles próprios não podem gerar a força inerente aos compromissos de valor.” (JOAS, 2013, p. 6, tradução nossa)¹¹⁹. As compreensões centrais de Durkheim sobre os ideais morais encontram respaldo nessa citação de Joas, no sentido da sua multicausalidade, que envolve dimensões cognitivas e emocionais. Esse *insight* durkheimiano é traduzido na investigação de Joas, que busca compreender as formulações e interpenetrações entre esses dois polos representados em sua reconstrução histórica pela filosofia iluminista e pelo protestantismo norte-americano, seguindo a tese de Jellinek:

¹¹⁹ Trecho original: “If a commitment to values does not grow out of rational considerations, purely rational arguments may perhaps unsettle value commitments or prompt the reinterpretation of existing concepts of self and world, but they cannot themselves generate the force inherent in value commitments.”

Em resumo, minha tese é que, longe de suas origens na França, os direitos humanos surgiram na América do Norte; que embora o espírito do Iluminismo fosse significativo para sua gênese, não era de forma alguma necessário no sentido de um iluminismo antirreligioso; e que a filosofia de Kant não representa a justificação racional inevitável dos direitos humanos, mas é, ao contrário, a talvez mais impressionante expressão de uma mudança cultural, embora sua filosofia articule essa mudança de formas altamente problemáticas. (JOAS, 2013, p. 11, tradução nossa)¹²⁰.

Para compreender esse processo, o direito é um signo da mudança, outro aspecto comum em Joas e em Durkheim. Joas observa as discussões sobre a proibição da tortura e da pena de morte, movimentos inseridos no contexto de uma maior inclusão, explicação contrária à tese individualista de autores iluministas, bem como à disciplinarização considerada por Foucault. Em relação à primeira explicação, Joas descarta as leituras que apontam sujeitos célebres (Cesare Beccaria e Frederico I da Prússia) que iniciam o movimento de valorização da pessoa humana, por considerar que o sucesso de suas tentativas se deu por já existir, ainda que implicitamente, uma maior sensibilidade para a questão no restante da sociedade, enquadrando como um processo coletivo mais amplo. Já em relação a Foucault, há uma transformação na relação do poder, no qual o alvo da disciplina passa ser o comportamento e a mente, não mais o corpo. Joas considera isso uma superestimação do processo, que não explicaria as reformas penais de maior inclusão, da qual a disciplina é um facilitador, não uma oposição. Assim, para o autor é justamente essa maior inclusão na categoria de pessoa que marca o processo da consolidação dos direitos humanos. Sua definição do fenômeno está de acordo com a proposta por Durkheim – e apresentada na seção anterior: não é um individualismo de defesa do egocentrismo em oposição à coletividade, mas uma localização das pessoas na sociedade, na qual a socialização moral é fundamental. Esses processos de inclusão não se dão somente em experiências positivas, mas também em experiências de violência que são transformadas em compromissos positivos com valores. No caso da sacralização da pessoa o movimento antiescravidão é um exemplo paradigmático para Joas, que envolve elementos religiosos (escravidão como um pecado), cognitivos (expansão da atribuição de responsabilidade moral) e organizacionais (projetos transnacionais de negação).

No entanto, Joas também avança em relação a Durkheim, demonstrando como há outras formas de sacralização concorrentes à da pessoa, marcadas por alternativas políticas como o fascismo (sacralização da nação étnica) e o comunismo (sacralização da sociedade sem classes).

¹²⁰ Trecho original: “In a nutshell, my thesis is that, far from their origins lying in France, human rights emerged in North America; that while the spirit of the Enlightenment was significant to their genesis, it was by no means necessary in the sense of an antireligious enlightenment; and that Kant’s philosophy does not represent the inevitable rational justification of human rights but is instead the perhaps most impressive expression of a cultural change, though his philosophy articulates this change in highly problematic ways.”

Durkheim também observara essa concorrência, mas, na linguagem de Joas, não as leva a sério, considerando inevitável a vitória do individualismo moral:

As esperanças dos filósofos do Iluminismo, assim como as de Émile Durkheim, giravam em torno das consequências civilizadoras da modernização econômica: aumento da prosperidade e da educação. Durkheim já sabia que o controle democrático do poder era um pré-requisito adicional. Agora que o século XX terminou, fica claro para nós que a sacralização da pessoa permanece sempre e em todos os lugares sob risco. (JOAS, 2013, p. 62–63, tradução nossa)¹²¹.

Em conclusão, Joas fornece uma maior sustentação histórico-empírica e maior profundidade analítica para o diagnóstico durkheimiano do individualismo moral, exemplificado na gênese dos direitos humanos. O esquema conceitual da sociologia de Durkheim é central para essas investigações, permitindo, inclusive, pensar fenômenos que não foram tratados diretamente pelo autor clássico, como as experiências de formação do *self*, os conflitos morais com base nas reflexões sobre os demais ideais sagrados e as possíveis patologias do processo. Com isso, podemos analisar o último nível de contemporaneidade do diagnóstico durkheimiano, mais voltado para sua normatividade e aplicabilidade para questões empíricas atuais, aqui, as sociedades pós-seculares.

5.3 O IDEAL E A RELIGIÃO: A DIMENSÃO NORMATIVA

Durkheim define o individualismo moral enquanto a descrição analítica da moral da sociedade moderna, mas, ao mesmo tempo, apresenta-o como uma configuração normativa, que teria potencial de realização como a lógica interna da sociedade moderna, e também é o que deve orientar a resolução de eventuais patologias que desviam desse curso. Nos termos utilizados aqui, o individualismo moral é simultaneamente um diagnóstico de época, um prognóstico e uma terapia. Como afirma Weiss: “[...] Durkheim [...] tomou parte em debates sobre a importância do laicismo, que aderiu à república, que assumiu posição como dreyfusard, que participou em discussões defendendo o pacifismo, que criticou a Guerra” (WEISS, 2010, p. 30). Podemos derivar essas posições da sua defesa da expansão do individualismo moral enquanto a forma característica da sociedade moderna. Assim, há uma aproximação da sua ciência e da prática política. De modo a esclarecer essas diferentes dimensões do individualismo

¹²¹ Trecho original: “The hopes of the Enlightenment philosophers, as well as those of Émile Durkheim, revolved around the civilizing consequences of economic modernization: increasing prosperity and education. Durkheim already knew that the democratic control of power was an additional prerequisite. Now that the twentieth century is over, it is clear to us that the sacralization of the person remains always and everywhere at risk.”

moral apresentaremos nessa seção a sua face propositiva, enquanto uma parte importante da sua formulação. Para isso, é preciso relacionar o individualismo moral com a distinção entre normal e patológico, que guia suas propostas normativas em torno dos grupos intermediários, da educação moral, resultando no que Müller (2019f) chama de política moral do individualismo. Especialmente relevante para a discussão nesta seção é a dimensão da laicidade, sua vinculação com seu diagnóstico de época e com os debates contemporâneos pós-seculares.

Watts Miller (1996) argumenta centralmente que é por meio da identificação da lógica subjacente dos processos modernos, justamente o que Durkheim (2007) chama de normal, que o autor clássico consegue construir a ponte entre o descritivo e o normativo. Ou seja, Durkheim vê o real e a sua lógica como o bem moral, responsável pelo equilíbrio e a coesão da sociedade. Isso é feito em uma analogia com a oposição entre saúde e doença, algo que poderia ser atestado nas próprias sociedades com análises científicas: as sociedades têm uma versão saudável, que corresponde ao normal, que deve ser identificada (cientificamente) e preservada. Os desvios em relação a isso são as patologias, que devem ser curadas na reafirmação da própria lógica. Vale ressaltar, seguindo Watts Miller, como tanto a saúde como a doença são processos internos à própria sociedade, permitindo que os desvios não sejam vistos como anomalias externas, mas desvios resultantes de uma complexa interdependência dos fenômenos, que podem resultar nessas variações: “Uma dinâmica pode ser resistida, desacelerada, distorcida, até mesmo destruída por causas ‘acidentais’, ou por ‘contradições’ e ‘crises’ internas, ou por uma combinação destas.” (WATTS MILLER, 1996, p. 67, tradução nossa)¹²². Não se trata somente da questão da generalização como critério para a normalidade. Mas ela se relaciona com as condições gerais e os estágios de desenvolvimento da sociedade. Trata-se de uma análise de longo prazo para observar esses desenvolvimentos e novos surgimentos. No caso moderno, o ideal a ser realizado é o desenvolvimento e o culto da pessoa humana. Desse modo, o individualismo moral, para Durkheim, é uma constatação científica e prático-normativa:

Sua solução envolve dois pontos de vista. Do ponto de vista da razão teórica científica e do mundo sensível, estamos sujeitos a sua causalidade. Do ponto de vista da razão prática e do mundo inteligível ou supersensível, estamos livres - não condicionados pela causalidade do mundo empírico, mas com um poder causal para agir sobre ele e por meio dele. (WATTS MILLER, 1996, p. 259, tradução nossa)¹²³.

¹²² Trecho original: “A dynamic can be resisted, slowed down, distorted, even destroyed by ‘accidental’ causes, or by internal ‘contradictions’ and ‘crises’, or by a combination of these.”

¹²³ Trecho original: “His solution involves two standpoints. From the standpoint of scientific theoretical reason and the sensible world we are subject to its causality. From the standpoint of practical reason and the intelligible or supersensible world we are free—unconditioned by the empirical world’s causality, yet with a causal power to act on and through it.”

A discussão do normal é vinculada diretamente com o ideal na conclusão de Durkheim de que o normal é um parâmetro de avaliação do ideal, que possibilita apontar se ele contradiz a lógica social. A distinção da moral e do normal é bem exemplificada na discussão sobre o crime: ele é imoral, porém normal, por sua função na evolução da moral e do direito. Na sua tese sobre Montesquieu, a chamada tese latina, Durkheim afirma que a ciência é a única capaz de distinguir entre normal e patológico, pois a lógica subjacente não é algo evidente, mas que deve ser investigado. A posição ética em torno do normal de Durkheim, retoma Watts Miller, é a rota do ser para o dever ser, em que o real e a sua lógica – no caso moderno, a sacralidade da pessoa humana – são o bem.

Nas seções anteriores já explicitamos alguns problemas com a ideia de normal, que subestima a discussão de dinâmicas problemáticas estruturais, classificando-as no amplo campo da patologia. Ao mesmo tempo, os conflitos e tensões oriundos dessas dinâmicas não são alvo da atenção de Durkheim, apesar de que as categorias para isso estejam presentes no seu arcabouço teórico, há uma ênfase insuficiente:

O que isto mostra é que falta a Durkheim um relato das relações entre idéias e instituições, valores e interesses, grupos e estratificação, e estrutura de poder. O desequilíbrio que resulta em sua escrita sociológica do excessivo peso dado à regulamentação moral e à subvalorização do poder e dos interesses de grupo também é responsável pela curiosa relação em seus escritos políticos entre normalidade e patologia, e pelo resultado paradoxal de que o "normal" é, em termos empíricos, raro e excepcional, enquanto que os desenvolvimentos "patológicos" são, empiricamente, típicos. (MÜLLER, 2014, p. 103, tradução nossa)¹²⁴.

Com investigações que indiquem essas situações específicas, Durkheim considerava ser possível propor reformas, mas com certas limitações. O autor não considerava que a sociologia seria responsável pela implementação dessas mudanças, se distanciando das proposições saint-simonianas de caráter tecnocrata:

Suas sugestões normativas são de natureza mais geral, estrutural e institucional, que deixam uma grande margem para a implementação empírica. Quanto mais geral for uma proposta de reforma sociológica, maior será o grau de liberdade deixado à sociedade e ao governo na realização e implementação de suas ideias fundamentais. (MÜLLER, 2019f, p. 192, tradução nossa)¹²⁵.

¹²⁴ Trecho original: “What this shows is that Durkheim lacks an account of the relationships between ideas and institutions, values and interests, groups and stratification, and power structure. The imbalance which results in his sociological writing from the excessive weight given to moral regulation and the undervaluing of power and group interests is also responsible for the curious relationship in his political writings between normality and pathology, and for the paradoxical result that the ‘normal’ is, in empirical terms, rare and exceptional, while ‘pathological’ developments are, empirically, typical.”

¹²⁵ Trecho original: “Seine normativen Anregungen sind allgemeiner struktureller und institutioneller Art, die der empirischen Implementation einen großen Gestaltungsspielraum lassen. Je allgemeiner ein soziologischer

Gostaríamos de destacar duas propostas que são constantes na trajetória de Durkheim em diálogo direto com as problemáticas na França de sua época, os grupos intermediários e a educação moral laica, que se articulam com a realização do individualismo moral. Mais do que isso, pretendemos demonstrar como essas orientações normativas têm ressonância nos debates pós-seculares contemporâneos em uma releitura da posição durkheimiana sobre o secularismo.

Os grupos intermediários, ou secundários, são a resposta de Durkheim (2004a) para um desequilíbrio de poder entre os indivíduos e o Estado, como instâncias que atuam na política e permitem que as demandas individuais sejam representadas coletivamente:

Nosso mal político está ligado, portanto, à mesma causa que nosso mal social: à ausência de quadros secundários intercalados entre o indivíduo e o Estado. Já vimos que esses grupos secundários são indispensáveis para que o Estado não seja opressor do indivíduo; vemos agora que eles são necessários para que o Estado seja suficientemente liberado do indivíduo. E entende-se, com efeito, que eles são úteis para os dois lados; pois, de um lado e de outro, há interesse em que essas duas forças não estejam em contato imediato, embora estejam necessariamente ligadas uma à outra. (DURKHEIM, 2002, p. 134).

Essas associações foram, em sua maioria, extintas pela *Revolução Francesa*, ação que Durkheim considerava contribuir para a crise moral vivenciada na terceira república. Na sociedade moderna, Durkheim considera que esses grupos se formam na própria divisão do trabalho, sendo os portadores da solidariedade orgânica, nesse sentido também são tratados enquanto grupos profissionais (BELLAH, 1973) ou grupos ocupacionais (ALEXANDER, 1982). Ainda que essa dinâmica com o mundo do trabalho, foco de Durkheim, permita discussões interessantes sobre como esses grupos são um meio de produção de sentido e da identidade para os indivíduos nas suas profissões, como aponta Müller (2019b), consideramos os grupos intermediários de maneira mais ampla, de modo a englobar as diversas coletividades que medeiam a relação entre estado e indivíduo: “Inter-relacionando crenças abstratas e associação prática, as ocupações constituem, dessa forma, um meio que é formalmente paralelo ao religioso. Em cada ocupação, Durkheim escreve: “prevalecem certas ideias, certas práticas, certos modos de ver isto.” (ALEXANDER, 1982, p. 269, tradução nossa)¹²⁶.

Reformvorschlag ausfällt, desto höhere Freiheitsgrade in der Realisierung und Umsetzung seiner Grundideen werden der Gesellschaft und Regierung gelassen.“

¹²⁶ Trecho original: “Interrelating abstract beliefs and practical association, occupations constitute, in this way, a milieu that is formally parallel to the religious one. In each occupation, Durkheim writes, ‘certain ideas, certain practices, certain modes of viewing this, prevail.’”

Na linha da qual criticamos em relação à dualidade entre o normal e o patológico, é possível considerar que ao vincular essa dimensão aos grupos profissionais há novamente uma lacuna na dimensão do conflito:

[...] do lado dos grupos profissionais, Durkheim vê como reguladores pacíficos das relações industriais. Mas, historicamente, é justamente o conflito que regulou as demandas dos trabalhadores, nas formas de greves e disputas, prevenindo a anomia e fazendo a manutenção da ordem moral, ambas desejadas por Durkheim. (MÜLLER, 2014, p. 103).

Bellah (1973) considera essa proposta como o socialismo de Durkheim. Seria socialismo no sentido de conectar as funções econômicas em centros dirigentes e conscientes da sociedade, havendo uma troca entre economia e estado. Os grupos intermediários seriam comunidades com vida intensa constituídos por diversas dimensões (educacionais, recreativas e estéticas), em síntese, um ambiente de justiça. É uma aproximação do sindicalismo, independente do estado, mas em comunicação com ele. O estado hipertrofiado levaria a uma opressão dos indivíduos, ao mesmo tempo que um estado inexistente levaria à anomia: “Uma nação só pode ser mantida se, entre o Estado e o indivíduo, houver uma série de grupos secundários intercalados suficientemente próximos aos indivíduos para atraí-los fortemente em sua esfera de ação e arrastá-los, desta forma, para a torrente geral da vida social.” (BELLAH, 1973, p. xxxiii, tradução nossa)¹²⁷.

A discussão de Bellah vincula diretamente o teor normativo dos grupos profissionais com as dinâmicas do Estado, que apesar de não ser uma das temáticas centrais de Durkheim, são pertinentes na compreensão da contemporaneidade do seu diagnóstico. Nesse sentido, esse elemento político se incorpora na perspectiva de uma política moral do individualismo, observando as dimensões ideais do Estado. Dessa forma, sua compreensão se dá em conexão com sua sociologia religiosa, considerando aspectos como a associação, energia coletiva e representação (DURKHEIM, 2002). Ou seja, o Estado moderno ainda é perpassado por sentimentos religiosos, mas agora eles sacralizam o indivíduo, sendo responsável pela execução desse ideal em um território específico. Nas situações normais o poder do Estado também seria proporcional a esse respeito do indivíduo. Caso contrário, ocorrem os casos patológicos, como o particularismo coletivo e a tirania estatal. No primeiro há um grupo dominante que se sobrepõe ao Estado, enquanto no segundo não há forças paralelas. O equilíbrio se daria com

¹²⁷ Trecho original: “A nation can be maintained only if between the State and the individual, there is intercalated a whole series of secondary groups near enough to the individuals to attract them strongly in their sphere of action and drag them, in this way into the general torrent of social life.”

os grupos secundários e o estado democrático. Dessa forma, a democracia é ideal para o desenvolvimento da autonomia individual ao se basear nesse equilíbrio de poder e comunicação entre os grupos, que permitem a ascensão do individualismo moral. Müller (2014) exemplifica esses problemas em diálogo com outros clássicos. O normal para Durkheim é, para outros autores clássicos, justamente as formas patológicas descritas por ele. Em Marx o Estado é sempre a cúpula da classe dominante (o que seria tirania estatal para Durkheim). Em Weber as instituições políticas são arenas de lutas eternas entre seus rivais para dominar o poder estatal (o que seria particularismo coletivo para Durkheim). Ainda assim, Müller admite em relação às configurações estatais que:

É uma sutil ironia da história, e talvez nenhuma coincidência, que nem a sociedade socialista de Marx como o "reino da liberdade" nem a visão sombria de Weber de ossificação burocrática em uma nova "gaiola de servidão" se tornou uma realidade, mas os elementos do reformismo de Durkheim, incluindo a economia regulada, os Estados de bem-estar modernos e a moralidade individualista, tornaram-se a realidade institucional de quase todas as sociedades industriais da Europa Ocidental, e passaram a ser vistas como Durkheim as via: o cumprimento das obrigações coletivas. (MÜLLER, 2014, p. 104, tradução nossa)¹²⁸.

Além disso, Müller (1988) defende a relevância das concepções morais de Durkheim para questões atuais da legitimidade do Estado. Durkheim, apesar de não desenvolver uma sociologia política, vincula a economia e o Estado, o estado e a educação moral, os profissionais e os indivíduos, ou seja, incorpora o sistema cultural, a ordem institucional e a conduta individual em uma ideia de religião civil. Nessa pluralidade de relações, há deveres específicos (seculares) que são regulados por deveres morais (sagrados):

Assim, ordens sociais secularizadas ainda sacralizam o núcleo de uma cultura que, por sua vez, define a identidade social da sociedade e especifica as normas reguladoras para a integração social de seus membros. Para Durkheim, então, a sacralização é (para usar o termo Parsons) um "universal evolucionário", um componente constante no desenvolvimento da sociedade humana, quer haja tradição ou modernidade. (MÜLLER, 1988, p. 141, tradução nossa)¹²⁹.

¹²⁸ Trecho original: "It is a subtle irony of history, and perhaps no coincidence, that neither Marx's socialist society as the 'kingdom of freedom' nor Weber's sombre vision of bureaucratic ossification in a new 'cage of servitude' has become a reality, But the elements of Durkheim's reformism, including regulated economics, modern welfare States and individualistic morality, became the institutional reality of almost all the industrial societies of Western Europe, and have come to be seen as Durkheim saw them: the fulfillment of collective obligations."

¹²⁹ Trecho original: "So secularized social orders still sacralize a culture's core, which in turn defines the social identity of society and specifics the regulating norms for the social integration of its members. For Durkheim, then, sacralization is (to use Parsons' term) an "evolutionary universal," a constant component in human societal development whether there is tradition or modernity".

Dessa forma, a discussão político-estrutural de Durkheim sobre o Estado e os grupos secundários têm como pano de fundo a validação do individualismo moral como ideal característico da modernidade e a maneira com que interage com esses órgãos e os indivíduos. Desse modo, os elementos morais-religiosos mantêm-se presentes em um contexto secular. Sendo assim, na discussão sobre a pós-secularidade, a dinâmica do estado e da religião toma centralidade, no qual a laicização é um processo de substituição do sagrado primário. Ao mesmo tempo, a existência de grupos secundários é desenvolvida nessa tradição contemporânea, compreendendo os diversos microcosmos das sociedades e seus sagrados particulares. Tal como para Durkheim, conectado com a discussão científica dessas novas configurações sociais, há uma perspectiva normativa de busca por um equilíbrio e uma coexistência entre os múltiplos sagrados e as diversas personalidades em contexto de alta diferenciação social.

Desse modo, o pós-secularismo é uma perspectiva normativa de superação da supressão e privatização das religiões, objetivos da secularização, mas no sentido de copresença das diversas tradições e seus sagrados, religiosos ou seculares, na esfera pública. Vale ressaltar que o conceito de pós-secular é recente, assim como a continuidade com a obra de Durkheim, que foi um defensor da laicidade em seu sentido mais estrito. Não obstante, consideramos, na linha de Rosati, que o clássico francês deixa essa possibilidade em aberto. Assim, na pluralidade de grupos específicos, ressurgem a questão durkheimiana de como é possível que a sociedade se mantenha coesa quando se reivindica a existência e participação de múltiplos sagrados na sociedade de modo geral. Seria o individualismo moral, nas palavras de Weiss (2017a), um mínimo sagrado comum viável no contexto pós-secular?

Antes disso, entretanto, trataremos da segunda proposta normativa de Durkheim, que é o projeto da educação moral laica, debate muito presente no contexto da Terceira República francesa, no qual a posição tomada pelo autor é moderada quanto à profundidade dessa secularização. As reflexões a esse respeito, somadas às anteriores e ao individualismo moral como um todo, permitem considerar aspectos de coincidência e contribuição com o debate pós-secular, que também se coloca como um projeto normativo que abarca considerações e pesquisas sociológicas.

Novamente é relevante retomar o contexto da Terceira República para compreender a posição de Durkheim sobre essa problemática. Seguindo a interpretação de Weiss (2017b) temos constantes disputas e mudanças de relação entre o Estado e a igreja católica na França, quando no marco da concordata de 1801 o catolicismo se torna a religião oficial do território, só sendo revogada em 1905. Durante esse período, houve diversos debates sobre a participação efetiva da religião na vida pública, por exemplo, na educação, em que a base religiosa era

predominante. A mudança de perspectiva com a Terceira República é que é preciso instaurar uma cultura republicana para caminhar em direção a uma separação, algo que deveria ser ensinado na escola. Durkheim toma parte diretamente nesse projeto considerando a necessidade de uma educação moral laica, projeto em constante debate entre os filósofos neokantianos. Renouvier, em especial, além do impacto teórico e filosófico na obra do autor, foi uma grande influência para pensar as contribuições à construção com uma base científica em valores humanistas. A moralidade laica é independente de uma realidade extramundana, algo que muitos outros autores tentaram na França da sua época. A educação universal era central para isso, muitos queriam tratar da filosofia de Kant, mas acabavam justificando filosoficamente valores católicos (WEISS, 2013a). Uma diferenciação importante feita por Durkheim é entre um ensino laico da moral e o ensino de uma moral laica: sua proposta é a segunda, que romperia com os espiritualismos da primeira. Além disso, busca ir além da discussão hegemônica, que opunha uma moral puramente racional e uma moral religiosa. Para isso, considera que há ambos os elementos na moral laica. Para sua proposta, Durkheim (2008) vê a necessidade uma educação que lide com a moralidade em sua constituição básica, dever e bem, ensinando o espírito da disciplina e o espírito da adesão, mas também, e aqui se enquadra a parte laica, o espírito da autonomia, no sentido de um aceite esclarecido da moralidade fundamentado na transparência racional da origem social e da finalidade moral. Essa moral laica deveria estar baseada em ideias, sentimentos e práticas justificados pela razão, sendo um objeto real. Para isso é necessário: “buscar, no próprio seio das concepções religiosas, as realidades morais que ali estão perdidas e dissimuladas; é preciso decantá-las, descobrir em que consistem, determinar sua própria natureza e exprimi-la em uma linguagem racional.” (WEISS, 2010, p. 58–59). Com isso, Durkheim tem uma proposta de laicidade que não busca substituir e nem negar a importância da religião, tratando dos seus aspectos que permeiam a realidade secular.

Essas considerações, somadas às discussões anteriores sobre o estado e os grupos intermediários, nos permitem adentrar a literatura pós-secular e suas interlocuções com a perspectiva durkheimiana. Como mencionamos, a noção de pós-secularidade é recente, mas sua formulação retoma as questões da secularização. A sua contribuição estaria na preconização da copresença entre o secular e o religioso, sem a supressão do segundo pelo primeiro, desde o nível institucional até das próprias mentalidades. As possibilidades durkheimianas para essa discussão são explicitadas por Rosati e abrem uma alternativa para a questão da laicização, explícita na obra do autor e ressaltada em leituras posteriores.

A primeira semelhança, já mencionada, é da dupla conotação, descritiva e normativa, dessas propostas. Tal como o individualismo moral, o pós-secularismo trata histórico-

sociologicamente do processo de permanência das religiões no contexto da modernidade tardia, mas o faz de maneira mais radical. Ao mesmo tempo, indica um estado desejável de coexistência e equilíbrio entre instituições religiosas e seculares, com características como a reflexividade, a desprivatização e participação da vida pública, o pluralismo religioso e formas transcendentais e imanentes de sagrado (WEISS, 2017b). Os grupos secundários são importantes para além da divisão do trabalho, mas na consideração de comunidades que medeiam a relação do indivíduo e da sociedade mais ampla – ou do Estado -, como experiências mais próximas de efervescências e solidariedade. A multiplicação desses grupos resulta, conseqüentemente, em uma multiplicação dos sagrados, bem como uma maior possibilidade de tensão e conflito. Desse modo, tal como Durkheim afirmara em relação ao individualismo moral, o respeito à pessoa humana passa a ser o ideal que engloba todos os indivíduos, independente das demais orientações em grupos secundários.

Rosati (2009, 2015) é a principal referência nesse debate ao vincular diretamente a tradição durkheimiana à literatura pós-secular em investigações empiricamente orientadas. O conceito de pós-secular surge como consequência da insuficiência do diagnóstico das teorias da secularização, mas também como uma posição normativa que visa acomodar questões religiosas em instituições liberais. O autor distingue duas abordagens: 1) a religião é um conceito de primeira ordem dando significados específicos à base de práticas, crenças e experiências (sociopolítica, vinculada a Habermas); 2) a religião como práticas e crenças centradas no sagrado, capaz de produzir solidariedade social (socioantropológica, durkheimiana presente em Seligman):

1) Para Habermas o pós-secular é quando a tradição secular e as doutrinas religiosas têm consciência pública de um processo de aprendizado complementar, no sentido de uma autorreflexão cognitiva. Mas para isso, contrapõe Rosati, o discurso religioso precisaria abrir mão do seu vocabulário e adotar a razão política, além disso, ao tratar as religiões em torno das suas crenças, desequilibraria para o lado cognitivo da relação.

2) Seligman mantém a reflexividade, mas não pensa uma razão neutra, pois a própria modernidade resulta de fontes cristãs e pós-protestantes. É central, portanto, a noção de tolerância que reconhece os externos baseado em fontes religiosas.

Rosati (2015) prefere uma terceira via: ainda liberal, com a reflexividade de Habermas mas que também incorpora a de Seligman, no sentido religioso. Algo possível na dimensão pós-secular, próxima da posição diagnóstico-normativa do próprio Durkheim, em relação ao individualismo moral. Dessa forma, a pós-secularidade diz respeito a:

- a. a copresença de visões seculares e religiosas do mundo;
- b. os movimentos religiosos desprivatizados que reivindicam o reconhecimento público de comunidades de fé que compartilham conjuntos de crenças e práticas particularistas;
- c. uma condição de pluralismo religioso vibrante (incluindo as religiões tradicionais, e não apenas os chamados novos movimentos religiosos), que força os movimentos religiosos a aumentar sua refletividade e impede a consolidação de fortes posições de monopólio;
- d. reflexividade, historicidade e agencialidade, ou seja, os três aspectos característicos de cada civilização Axial (Wittrock, 2005), aumentadas pelas condições a-c acima;
- e. os cidadãos e grupos seculares que, para citar novamente Habermas, "não estão fora de controle da verdade potencial nas concepções religiosas do mundo nem disputam o direito dos concidadãos crentes de fazer contribuições às discussões públicas que são redigidas em linguagem religiosa" (Habermas 2006a, 260);
- f. a presença de visões genuinamente axiais como expressões do sagrado. O sagrado não pode ser expresso apenas por símbolos cívicos (a bandeira, a constituição, as religiões políticas e assim por diante), e não pode assumir apenas formas imanentes. (ROSATI, 2015, p. 43, tradução nossa)¹³⁰.

Isso permite novos arranjos institucionais em um encontro entre seculares e religiosos em locais informais (micro), mas também eventos ritualizados em santuários pós-seculares (macro). Isso altera a consciência coletiva para um imaginário pós-secular, inclusive na própria sociologia:

Enquanto a tradição durkheimiana, bem como as perspectivas sócio-antropológicas que sustentam as premissas durkheimianas, enfatizavam o caráter constitutivo do ritual e do sagrado para todas sociedades, incluindo as sociedades ocidentais modernas, tanto em domínios seculares como religiosos, independentemente das transformações de tradições religiosas específicas que ocorrem na modernidade ocidental, sociólogos, cientistas sociais e filósofos políticos estavam moldando uma autocompreensão da modernidade ocidental que não deixava espaço para o ritual e o sagrado, exceto em termos do atraso dos enclaves residuais. (ROSATI, 2015, p. 45, tradução nossa)¹³¹.

¹³⁰ Trecho original: "a. the co-presence of secular and religious world-views; b. de-privatized religious movements claiming public recognition qua communities of faith who share particularistic sets of beliefs and practices; c. a condition of vibrant religious pluralism (including traditional religions, and not only the so-called new religious movements), that forces religious movements to increase their reflectivity and impedes the consolidation of strong positions of monopoly; d. reflexivity, historicity, and agentiality, namely the three features characteristic of each Axial civilization (Wittrock, 2005), increased by the conditions a-c above; e. secular citizens and groups that, to quote again Habermas, 'neither ney out of hand the potential truth in religious conceptions of the world nor dispute the right of believing fellow citizens to make contributions to public discussions that are phrased in religious language' (Habermas 2006a, 260); f. the presence of genuinely Axial visions as expressions of the sacred. The sacred cannot be expressed only by civic symbols (the flag, the constitution, political religions and so on), and it cannot take only immanent forms."

¹³¹ Trecho original: "While the Durkheimian tradition, as well as the socio-anthropological perspectives underpinning Durkheimian premises, emphasized the constitutive character of ritual and the sacred for every society, including modern Western societies, in secular as well as in religious domains, independently of transformations of specific religious traditions occurring in Western modernity, sociologists, social scientists and political philosophers were shaping a self-understanding of Western modernity that left no room for ritual and the sacred, except in terms of the backwardness of residual enclaves".

Assim, as discussões pós-seculares seguem a perspectiva durkheimiana presente em seu próprio diagnóstico, tanto no sentido descritivo quanto normativo. Para compreender essa permanência do arcabouço durkheimiano, observaremos suas atualizações teóricas nessa área de estudo, que também orientam pesquisas empíricas, como a do próprio Rosati (2015) na Turquia e de Cerva (2020) em Portugal.

Um primeiro conceito mobilizado nesses contextos é o de centro e de periferia sagrados, desenvolvida por Edward Shils e Roy Rappaport, em atualização das concepções durkheimianas. A noção geral é de que as sociedades contemporâneas teriam um centro: um sistema de valores centrais, no sentido de sagrado. Estes têm valores primários e secundários, que legitimam o sistema central institucional. Mas há sempre diversos centros que competem, com diversos valores e expressões simbólicas. Shils considerava o centro sempre positivo, mas isso é insuficiente, pois o sagrado apresenta os dois tipos que têm relação com os sistemas de valor. A periferia, em contrapartida, diz respeito ao campo do profano, separados desses valores.

Tal como na teoria durkheimiana, o profano pode se tornar o sagrado em momentos rituais. Esse centro se relaciona com os diversos grupos sociais, ou subsistemas na linguagem de Rappaport (1999), cada qual com seus máximos postulados sagrados que orientam axiomas cosmológicos, prescrições rituais, tabus, comandos e performances no interior desse grupo. Avançando pela lacuna da sociologia de Durkheim – e de Shils –, Rosati observa as possíveis disputas e conflitos da relação entre centro e periferia, desde uma perspectiva individual ou sistêmica, no qual o ritual tem um papel tanto afirmativo quanto de confronto em relação ao centro moral.

Com isso, observamos possibilidades em relação aos conceitos e ao diagnóstico de Durkheim enquanto inspiração para concepções contemporâneas que, tal como o individualismo moral, se baseia na tradição liberal da autonomia e dignidade da pessoa como propulsores normativos das análises. Além disso, tal como o autor clássico, a relação religião e secularidade mantém-se constante e seus conceitos e insights teóricos ainda são centrais para pensar a atualidade.

Ainda que a dimensão normativa se mantenha constante nesses diversos autores com relação a Durkheim, há lacunas teóricas do diagnóstico e dos demais conceitos durkheimianos, que geralmente são reinterpretados e atualizados. A primeira delas diz respeito à realização do individualismo moral, que no esquema evolucionista de Durkheim, sob a dualidade normal e patológico, é colocado como um prognóstico. Ou seja, há uma realização previsível no desenvolvimento da lógica interna das sociedades modernas. Como vimos na leitura de Joas,

ainda que concorde com esse processo histórico de sacralização da pessoa humana, sua realização é incerta, pois há diversas forças opostas que também disputam legitimidade, não sendo só manifestações do passado, como afirmara Durkheim, mas realidades presentes. Essa primeira problemática nos aponta para outra lacuna do diagnóstico de Durkheim: a compreensão dos conflitos morais. Ainda que, como afirmamos, o autor tenha conceitos – em especial a ideia de patologia – que possam lidar com essa questão, a coesão social ainda é seu foco analítico, secundarizando o conflito. Frente a isso, as discussões sobre o pós-secular levam em consideração os diversos sagrados, ou os máximos postulados sagrados, que coexistem nas sociedades contemporâneas e a maneira como são hierarquizados nas configurações sociais – com centros e periferias – e a relação conflituosa e de disputa que os coordena, no qual os rituais e a efervescência coletiva têm um papel fundamental de manutenção e resistência.

É possível concluir que a posição normativa de Durkheim ainda marca horizontes possíveis para autores contemporâneos. O individualismo moral como uma concepção liberal de projeto a ser realizado é reafirmado na discussão pós-seculares, que, tal como o autor clássico, não dissocia as análises das dimensões propositivas. Mais do que isso, como ressaltamos, as discussões de laicidade durkheimiana dão subsídios para compreender um processo mais moderado, envolvendo o respeito dos diversos grupos e seus sagrados.

CONCLUSÃO: DIÁLOGOS MORAIS ENTRE WEBER E DURKHEIM

Max Weber e Émile Durkheim possuem em seus arcabouços teóricos diversos elementos analíticos para a compreensão dos fenômenos morais. Exploramos algumas dessas possibilidades, especialmente em torno dos conceitos de valor e ideal e os diagnósticos de época deles resultantes. Com isso, observamos seus estatutos clássicos refletidos na complexidade das suas construções conceituais, bem como na possibilidade de oferecer subsídios para dialogar com temáticas e autores contemporâneos. Após o exame em isolamento desses aspectos em cada autor, sintetizaremos e discutiremos suas formulações em conjunto de modo a apontar semelhanças, contrastes e possibilidades das suas compreensões da moral.

Nas suas respectivas sociologias, a moral figura sob uma dupla conotação: em um sentido amplo, a moral é um elemento constitutivo das relações sociais como um todo, mas ela possui também um aspecto restrito, como um tipo de valor ou ideal específico sobre o bem. Sob essa base conceitual comum, os autores tomam diferentes focos investigativos. Para Durkheim, é central explicar os processos formativos e as características internas do ideal moral, especialmente seus aspectos coletivos. Já Weber toma as dimensões morais como o começo da sua análise, que se desenvolve para os seus efeitos e consequências nas ações, ordens e mudanças sociais, sem uma discussão tão densa sobre a origem e sobre as propriedades da moral. Essa diferença é traduzida na comparação entre o conceito weberiano de valor e o durkheimiano de ideal. No entanto, ao analisar essas noções em detalhes, observamos outras semelhanças e diferenças. Nas proximidades, suas características individuais e coletivas, os processos de criação e generalização. E mais distantes quanto às consequências dos conceitos, suas relações com a ciência e os indicadores empíricos. Já em relação aos diagnósticos, as diferenças de foco de ambas as sociologias ficam visíveis na visão conflituosa e trágica de Weber em contraponto a de Durkheim, que oferece um foco na coesão e na afirmação da lógica diagnosticada. No caso das atualizações, esses traços são balanceados de modo a compreender os processos modernos em seus diferentes aspectos contingentes.

A ÉTICA E A MORAL

No contexto da sociologia da moral, apesar de compartilharem a condição de fundadores dessa subárea, Weber e Durkheim ocupam posições opostas quanto às possibilidades de contemporaneidade dos seus escritos. Durkheim tem suas concepções, enquanto um conjunto, como contribuições pertinentes para a sociologia da moral, enquanto Weber é retomado em

discussões específicas. Um dos motivos é o fato de Durkheim ter explicitado um programa de investigação voltado para a moral, um dos grandes temas da sua sociologia. Já em Weber, além de não haver um direcionamento evidente do autor para essas temáticas, leituras contemporâneas retomam aspectos pontuais das suas contribuições, como a liberdade de valor e as distinções entre as éticas da convicção e da responsabilidade, sem apontar potencialidades do seu arcabouço teórico de forma mais ampla. Além disso, a discussão moral entre os dois autores permite algumas aproximações, desde que não se menospreze as oposições constituintes de suas obras (MÜLLER, 2019b).

Para Durkheim, a moral é constitutivamente social como um sistema de regras de conduta, que são simultaneamente obrigatórias e atraentes. Essas duas características são sintetizadas como polos da moral: o dever e o bem, respectivamente (DURKHEIM, 2008). O primeiro envolve o aspecto de respeito das normas morais, que são seguidas como algo compulsório sob pena de sanções, tanto internas (culpa) ou externas (punição). Desse modo, enquanto dever, a moral tem uma autoridade capaz de formar hábitos como forças internas para a ação (WATTS MILLER, 1996). Já o bem é o componente desejável da moral, que vincula os indivíduos à vida coletiva para além da obrigação, como atração positiva. Durkheim avança, nesse sentido, em relação ao kantismo e ao utilitarismo, que enfatizam em suas concepções morais somente um dos polos: o dever na ética kantiana e o bem na utilitária. Apesar de serem dois elementos não redutíveis, “o bem é a fonte da moralidade, pois o vínculo uns com os outros e com a sociedade enquanto fins está enraizado no nosso caráter como o elemento constitutivo central da própria moralidade” (WATTS MILLER, 1996, p. 150, tradução nossa)¹³². O ideal moral é esse bem, como o caráter desejável, um dever-ser de um dado grupo, que orienta suas normas e regras, visando a manutenção desse ideal.

A isso, Durkheim acrescenta um terceiro marcador da moral, a autonomia. Trata-se de uma dimensão característica da moral moderna, já avançando na direção da sua leitura diagnóstica. A autonomia se refere ao aceite esclarecido, à adesão voluntária da moral. É uma forma racional e consciente de compreender a natureza e as razões dos deveres e bens morais, algo que a ciência pode ajudar a esclarecer. Assim, Durkheim considera que a própria pessoa em sua capacidade autônoma é o ideal típico da modernidade. Apesar desse movimento reflexivo e racional, ao adentrar a dimensão moral, a autonomia passa a envolver dimensões sentimentais, pois são nas cargas emotivas das ações coletivas que essa noção é sacralizada.

¹³² Trecho original: “The good is the source of morality in that attachment to one another and a society as ends rooted as such in our character is the core constitutive element of morality itself.”

Conforme vimos, essa formulação teórica da moral em Durkheim dialoga diretamente com suas concepções ontológicas, mais especificamente, a dualidade da pessoa humana (ou *homo duplex*). O autor considera que somos compostos por uma parte individual, das suas sensações interiores, e uma parte coletiva, das representações coletivas internalizadas, que muitas vezes entram em conflito por exigirem diferentes demandas dos indivíduos. Por outro lado, ao evidenciar um componente social que é constitutivo dos seres humanos, Durkheim vê a justificativa para os sentimentos de prazer da vida coletiva, que subjaz à atração da moral. Ao ser um polo da nossa própria constituição enquanto seres humanos, a vida coletiva e seus ideais são sentidos não só como uma obrigação, mas como desejo que possibilita as relações de vínculo para além de qualidades individuais.

Rosati e Weiss (2015) oferecem uma proposta de leitura contemporânea dessas questões morais de Durkheim, como forma de atualização. Tomando como base essa concepção ontológica da moral, somada à noção do sagrado e aos demais conceitos da sociologia da religião, os autores oferecem um programa de pesquisa que aponta temas e categorias para análises de inspiração durkheimianas sobre a moral. Diferente da concepção original de investigar um único centro moral da sociedade, os autores propõem pensar as sociedades contemporâneas em suas multiplicidades de grupo e configurações morais. As categorias propostas pelos autores retomam a concepção durkheimiana da moral, em cinco elementos e suas subcategorias, em resumo: 1) busca compreender as fontes da autoridade moral (divindade, tradição, razão, esfera pública, razão transcendental, ego autêntico); 2) pensar o equilíbrio existente entre coletividade e individualidade (coletivismo pleno, sociedade civil equilibrada, individualismo pleno); 3) a validade na relação entre relativismo e universalismo (se se aplica só para o grupo, para além do grupo, entre os grupos); 4) a relação dos indivíduos quanto às expectativas (de empático, simpático, antipático e suas graduações); 5) os diversos tipos de ação moral (de totalmente moral, conformidade às regras, imorais e desvios). Desse modo, há uma mobilização dos instrumentos teórico-analíticos de Durkheim de forma ampla em atualizações contemporâneas, assim como uma base original articulada e explícita nas obras do autor.

Menos evidentes são as concepções morais de Weber¹³³, ainda assim, como argumentamos, são centrais para o pensamento do autor. Partimos do modelo explicativo weberiano (SCHLUCHTER, 2016) para selecionar três conceitos nucleares dessa discussão: a ética, o valor e a conduta de vida. Com isso, a moral em Weber é marcada por sua multidimensionalidade, ao também envolver influências materiais, e por seus múltiplos níveis

¹³³ Como mencionamos na introdução, há um elemento linguístico que dificulta essa equiparação e justifica tratar do conceito de ética como concepção mais amplas das normas, valores e princípios da vida social.

analíticos, perpassando tanto as ações quanto as ordens sociais. Pode-se inferir das obras do autor que ética é a forma ampla que compreende os valores, normas e princípios coletivos. Não é oferecida uma definição explícita como em Durkheim, uma vez que o foco de Weber está nas diferentes aparições empíricas desse conceito, notoriamente nas éticas religiosas e econômicas. Tal como em Durkheim, o autor discute com o utilitarismo e com o kantismo, mas avança para uma própria formulação, mais tardiamente, na distinção entre ética da convicção e ética da responsabilidade como diretrizes formais para a realização dos seus valores substantivos. A ética é concretizada nas ações dos sujeitos – inicialmente dos seus portadores específicos – por meio dos valores, tomados em sua validade.

Os valores são componentes da moral como ideias e sentimentos voltados a avaliações e preferências subjetivas. Possuem assim capacidades volitivas que, ao vincular suas ações aos valores, os sujeitos afirmam um sentido do seu agir. Ao serem máximas possíveis para orientação das ações, os valores podem coordenar as relações sociais e sustentar uma ordem social como o vínculo moral mais duradouro. Os valores morais, especificamente, retomam concepções normativas de bem, cujas ações buscam realizar um estado desejável – diferente assim dos valores cognitivos e estéticos. Na vinculação constante com os valores nas suas ações e comportamentos, Weber observa a noção da conduta de vida. Esse conceito se coloca como a dimensão individual sentida pelos sujeitos em relação direta com a personalidade, influenciando-a e por ela influenciada. É central para o autor compreender as características e transformações das condutas de vida de sujeitos orientados por certas éticas econômicas e religiosas.

Com isso, se completam os três conceitos morais principais da obra de Weber, em resumo: as éticas possuem valores que se vinculam a nível intelectual e sentimental ao indivíduo, orientando suas ações e relações sociais de modo a influenciar seus comportamentos cotidianos, sua conduta de vida. Por outro lado, por meio das consequências e transformações das ações morais ao serem aplicadas no mundo cotidiano, há uma mudança na própria ética e personalidade dos sujeitos.

Essas concepções sobre a moral também são assentadas em noções ontológicas. Para Weber, a vinculação dos sujeitos com a ética e com os valores se dá na demanda existencial da busca por sentido das suas ações e da sua conduta. Weber (1992) expõe essa necessidade nas perguntas de Tolstói sobre o que devemos fazer e como devemos viver. A moral é uma forma primordial de suprir essa necessidade ao sistematizar um esquema geral de sentido. Assim, é fundamental para Weber analisar os sentidos das ações, que remetem a esses contextos ideais compartilhados. Dessa maneira, as ações envolvem as dimensões intersubjetivas dos nexos de

sentido [*Sinnzusammenhängen*] como aspecto necessário da vida humana. Esse processo se vincula à moral por envolver uma valoração e hierarquização na apropriação desses sentidos partilhados.

As atualizações dessa faceta do pensamento de Weber não se dão em sua totalidade da discussão moral, mas em seus diferentes aspectos empíricos e conceituais isoladamente. Empiricamente há discussões voltadas para as diferentes éticas religiosas e econômicas investigadas por Weber, de modo a apontar as precisões e imprecisões de sua análise. Conceitualmente, se busca melhor explicitar as éticas formuladas por Weber (da convicção e da responsabilidade) e suas possíveis contribuições posteriores. No caso do valor, a presença contemporânea se dá no plano metodológico em debates sobre a pertinência da liberdade de valor [*Wertfreiheit*]. A conduta de vida, finalmente, também possui um debate autônomo vinculado a questões estruturais, da situação de classe e estilo de vida, como conceito profícuo para pensar questões contemporâneas.

Considerando esses aspectos, concluimos que ambas as leituras permitem pensar dois níveis da moral, enquanto um pressuposto constitutivo da sociedade e da ação social, vinculado às noções de ideal e valor, como veremos, mas também com um campo específico dessas concepções com suas próprias dinâmicas, que se distingue do cognitivo e estético, como parte das relações culturais. Vemos que apesar dos diferentes graus de sistematização, as noções de moral, em Durkheim, e de ética, em Weber, podem ser aproximadas como conjuntos de normas e valores que impelem os atores à ação como fins desejáveis (Durkheim) ou tidos como válidos (Weber). Weber desenvolve essas consequências agenciais em maior grau ao desenvolver uma tipologia da ação e das resultantes relações e ordens sociais. Em um nível anterior, vemos que a sustentação ontológica de ambos os autores na discussão da moral se dá na internalização necessária de aspectos sociais como parte constitutiva dos sujeitos. Para Durkheim, a sociedade é uma composição de ideias, crenças e sentimentos que se realizam por meio do indivíduo. Ela é externa, mas também interna como fonte da moralidade, da personalidade e da vida. Para Weber, as ações sociais envolvem uma carga de sentido, como forma compartilhada que guia e explica as condutas.

Um outro elemento contrastante das abordagens é o enfoque normativo possível de suas abordagens sociológicas sobre a moral. Weber parte da discussão ética sobre a possibilidade de juízos de valor na ciência para negar essa vinculação. Seguindo o princípio da liberdade de valor, Weber considera que a moral pode ser pensada como objeto de análise, mas não como fim do trabalho científico. Ou seja, o autor enfatiza exclusivamente uma sociologia *da* moral, posição chamada por Abend (2008) de ortodoxa no campo. Por outro lado, Durkheim afirma:

“O que reconcilia a ciência com a moral é a ciência da moral; pois, ao mesmo tempo que nos ensina a respeitar a realidade moral, ela nos fornece os meios de melhorá-la” (DURKHEIM, 2004a, p. XLVIII). Essa intenção é condensada no conceito de normal, que relaciona condições estruturais e morais como forma científica de delimitar o ideal correspondente de cada sociedade. Com isso, é possível vincular as intenções durkheimianas com a proposta de Vandenberghe (2015) de uma sociologia *moral*, que se aproxima da filosofia e enfatiza a origem normativa da sociologia em suas possibilidades propositivas.

Ao tratar da moral nas suas investigações, podemos distinguir entre dois focos: um que toma a moral como objeto e outro que parte dela para a compreensão dos fenômenos morais. Durkheim visa explicar a moral em suas características básicas, de modo a compreender as fontes da sua desejabilidade e autoridade, na sua relação com as forças coletivas, como processos criativos e de mobilização dos sujeitos, assim como com a configuração estrutural da sociedade, como um substrato que permite ou dificulta dada forma moral. Durkheim também oferece discussões no âmbito das consequências da moral, como nas questões de socialização e da educação moral para a formação de sujeitos e ações morais, mas são menos centrais. Weber, por outro lado, não discute em detalhes essas dimensões, herdando-as criticamente dos seus colegas filósofos neokantianos. Seu foco está no momento posterior de preencher essas formas com a substância das relações morais do mundo. Sua questão é como as ações e condutas de vida são influenciadas pelas éticas em seus variados tipos e quais são as transformações (não-premeditadas) desse movimento na história. Não obstante, Weber também mobiliza elementos sociológicos para pensar o surgimento da moral, no caso do carisma, mas não confere a isso a mesma centralidade. Como se repetirá no caso dos ideais e valores, vemos nos próprios conceitos a diferença de foco analítico entre os autores. Para Durkheim, a moral é o ponto de chegada da sua investigação, na qual ele busca explicar os elementos constitutivos, suas relações estruturais e os casos patológicos dessa construção. Weber, por outro lado, toma a ética como ponto de partida para compreender suas implicações nas ações e conduta de vida dos sujeitos. As dimensões estruturais são vistas sob a ótica da relação com os aspectos morais, não como anterioridade.

Para Durkheim, é fundamental pensar a gênese coletiva desses ideais morais (DURKHEIM, 2000), encadeando essas ideias com as representações coletivas que criam a noção do sagrado e do profano, algo desenvolvido e centralizado na sociologia durkheimiana da moral. Weber, por outro lado, incorpora os valores, sem discutir sua gênese, em uma teoria da ação mais complexa, utilizando-a para os debates mais abrangentes da formação do capitalismo e das consequências da modernidade (WEBER, 2004).

O VALOR E O IDEAL

As possibilidades exploradas por Weber e Durkheim em relação à moral podem ser expandidas para se pensar o valor e o ideal, respectivamente. Para Weber, o valor é uma noção dada, da qual são derivadas discussões metodológicas, sobre as ações sociais, sobre a dominação etc. Ou seja, o valor leva aos principais aspectos da sociologia weberiana. Para Durkheim, por outro lado, há uma investigação sobre o ideal como objeto empírico, de modo a compreender sua gênese e características como elemento essencial da vida coletiva. Dessa forma, as diferentes discussões teórico-conceituais de Durkheim levam ao ideal. São dois caminhos distintos, e não necessariamente excludentes, traçados pelos autores em suas trajetórias. Ao mesmo tempo, para ambos os autores, os ideais e os valores em seus aspectos morais são constitutivos da vida social como um todo, antes mesmo da sua sistematização enquanto uma esfera específica propriamente.

O valor se coloca para Weber como uma avaliação elaborada de ideias [*Wertideen*] e sentimentos [*Wertgefühle*], capazes de dotar a vida de sentido e orientar as ações dos indivíduos. O valor moral remete a um tipo específico voltado aos deveres e prescrições substantivas dos comportamentos em torno da noção de bem na conduta de vida dos sujeitos, que compete com suas contrapartes cognitivas e estéticas. Essa construção valorativa é indispensável para a atividade científica como forma de delimitação do objeto investigado, mas ainda mantém sua independência em relação à ciência, como esfera própria. Para compreender os fenômenos históricos, Weber decompõe a noção de valor, mais abstrata, em conceitos observáveis, como as éticas religiosas, os ideais e as máximas, que se relacionam mais diretamente com questões estruturais. Os valores são um tipo de orientação das ações, bem como forma de coordenação e legitimação em relações e ordens sociais. Ao assumirem essas formas concretas, há uma relação direta com as dimensões estruturais, como as condições socioeconômicas de classe e estamento, bem como nas relações de grupos portadores e seus próprios interesses. Os valores, como um tipo avaliativo [*wertenden*] de ideia, constituem imagens de mundo que alteram as condições de possibilidade das dinâmicas desses interesses.

Os ideais para Durkheim são representações sagradas, que envolvem ideias e sentimentos, percebidas como uma autoridade superior aos indivíduos. Os ideais morais são as representações que dizem respeito a um estado desejável a ser realizado (WEISS, 2010). Essa definição retoma diversos conceitos da obra do autor. Ao ser uma representação coletiva, o ideal é sentido por meio da associação entre pessoas em um plano espiritual, compondo a consciência coletiva de uma dada sociedade, que configura seus laços vinculativos de

solidariedade característicos. A ciência teria os mecanismos para investigar quais são essas representações resultantes da lógica estrutural e associativa de cada sociedade, identificando assim o “normal”, a configuração característica daquela coletividade, cujos desvios são patologias. O aspecto sagrado do ideal é explicado por Durkheim em suas investigações de fenômenos religiosos. Essa propriedade superior, oposta ao profano, é carregada emocionalmente às coisas de forma social, em momentos ritualísticos de efervescência coletiva, nos quais os indivíduos se sentem parte de algo maior em um estado dinamogênico de excitação coletiva. Enquanto objetos podem ser consagrados como símbolos desses momentos, as ideias sagradas são o ideal, como um bem para o grupo.

Logo de partida, apesar de usarem termos distintos, podemos identificar semelhanças no conceito nuclear da moral de ambos os autores. Há uma ênfase nas suas características ideacionais e emocionais ao tratar do plano subjetivo, que são generalizadas socialmente como algo que transcende, mas também atravessa os indivíduos.

O destaque emocional em ambos autores contraria a abordagem cognitiva de Boudon (2010) remetida a essas contribuições clássicas. Em uma teoria cognitiva da moral, considera-se que as pessoas assumem a posição mais forte, no sentido de ser fundada em razões (objetivas) válidas e subjetivamente fortes, sendo essas razões dependentes ou independentes do contexto. Para Boudon, Weber e Durkheim concordam quanto a essa perspectiva sobre os valores e sobre a moral, que envolveria em ambos os autores as noções de crescente racionalização e individualização, respectivamente. No entanto, conforme vimos, o aspecto emocional não se reduz ao cognitivo, mas se mantém como um elemento primário desde a vinculação com os sujeitos a nível subjetivo, quanto em sua generalização. Mesmo no contexto de racionalização e individualização, os autores não deixam de enfatizar esse aspecto. Para Weber é fundamental explicitar as bases “irracionais” que sustentam esses processos, como as próprias éticas religiosas, bem como enfatizar que na autonomização das esferas de valor, a escolha por um valor para guiar a própria vida não se dá inequivocamente na cognição dos atores. No caso de Durkheim, não só o ideal moral, mas os demais conceitos a ele vinculados oferecem explicitamente uma marca emocional, sem uma redução cognitiva. A criação dos ideais nos momentos de efervescência é marcada pela superação dos aspectos individuais intelectuais, mas envolve uma troca de energia e um vínculo superracional. Tal como em Weber, Durkheim enfatiza o caráter de escolha autônoma dos ideais na modernidade, não sendo mais impostos diretamente pela consciência coletiva, mas uma forma de aceite esclarecido. Não obstante, essa relação ainda necessita um vínculo supraindividual de caráter emocional. Trata-se de uma

conexão com a sociedade que, caso ausente, resulta em patologias egoístas (DURKHEIM, 2000).

Os conceitos morais de Weber e Durkheim também têm uma relação especial com as ideias. Para ambos, elas seriam a expressão individual e subjetiva, que quando generalizadas a um plano intersubjetivo ou social se tornam os valores e os ideais. Nesse sentido, é possível interpretar certas investigações de Weber como tentativas de compreender o impacto das ideias na história (SCHLUCHTER, 2014c), enquanto em Durkheim há elementos para explicar a transfiguração das ideias individuais em ideais coletivos (WEISS, 2012a). Essas diferentes abordagens ilustram a forma com que a moral é investigada por cada autor. Em Weber estão em jogo os efeitos das ideias nas ações dos atores sociais e, conseqüentemente, na história. Já para Durkheim, essas ideias são o objeto da própria análise, especialmente seus aspectos sociológicos de constituição e generalização social. Essa transição do individual para o coletivo é um ponto comum entre os autores, ainda que Weber não desenvolva esse aspecto tão profundamente como Durkheim. A chave da transformação são movimentos extraordinários e instáveis que precisam ser cristalizados para sobreviver ao cotidiano.

Isso é expresso em Weber nas suas considerações sobre o carisma, como aspecto extracotidiano de poder sobre-humano de uma personalidade. O portador do carisma é capaz de transformar os indivíduos “de dentro para fora”, num processo caracterizado por Weber como metanoia, de modo que concepções subjetivas sejam generalizadas por esse tipo de coerção carismática de caráter fortemente emocional e visto como sagrado. Weber analisa como essas mudanças ideacionais se tornam cotidianas, sem focar na sua criação, mas antes na internalização dessas ideias:

A profecia carismática converte-se [...] inevitavelmente em dogma, doutrina, teoria, regulamento, disposição jurídica ou conteúdo de uma tradição que vai se petrificando. Precisamente a união dos dois poderes, que em suas raízes são alheios entre si e inimigos, o carisma e a tradição, constitui um fenômeno regular nesse processo. (WEBER, 2004c, p. 332).

Já em Durkheim, as ideias são representações individuais, que, por meio do processo criativo de efervescência, são coletivizadas como ideais. A efervescência, tal como o carisma, é marcada pelo caráter extracotidiano, nos quais os atores se sentem em meio a forças que os superam e os dominam (DURKHEIM, 1996). Seguindo o argumento de Weiss (2012a), a formação do ideal em Durkheim depende de uma aproximação física entre as pessoas, em uma troca entre consciências, que, entretanto, é passageira. Para a manutenção dessa energia é preciso que ela seja revivida em cerimônias e rituais para ser normalizado. Assim, a noção de

efervescência é central por conceituar esses momentos de reunião e aumento das energias dos indivíduos.

Em síntese, sobre esses conceitos, podemos afirmar alguns pontos de aproximação e de distanciamento. Iniciando pelas semelhanças, temos a concepção básica subjetiva primeira do valor e do ideal, como compostos de ideias e sentimentos, que assumem sua posição de conceito sociológico ao serem generalizados em valores últimos para Weber ou em representações coletivas para Durkheim. Esse processo de maior amplitude é visto pelos autores como momentos extraordinários resultantes de processos coletivos específicos: o carisma e sua consequente rotinização e a efervescência e a sacralização dela resultante. O aspecto moral de ambos os conceitos pode ser observado em duas facetas. Em um sentido amplo, enquanto representações sobre a consideração da validade e a desejabilidade de um dado fim, os valores e ideais constituem os diferentes âmbitos espirituais da vida social. Em um sentido restrito, eles são localizados em um desses âmbitos: o valor ético para Weber e o ideal moral para Durkheim, que diferem dos demais, especialmente da sua contraparte cognitiva e estética. Essa marca comum nas concepções dos autores é bem ilustrada na discussão sobre juízos de fato e juízos de valor. Ambos concordam que afirmações sobre a realidade possuem um substrato moral ao envolverem uma relação com valores ou ideais, ou seja, com avaliações da validade objetiva dessas formulações. Temos, nesse sentido, o ideal como conceito para Durkheim (2010a) ou o valor em sua forma teórica (WEBER, 1922f). Trata-se, desse modo, de um juízo que visa exprimir a realidade, o que envolve essa característica moral mais abrangente como avaliação. Os juízos de valor também compartilham dessa base para os autores, não obstante, são formas de valorar e, conseqüentemente, transfigurar a realidade. É um ideal como um valor para Durkheim (WEISS, 2010) e, para Weber, um valor como um modelo *para* a realidade (SCHLUCHTER, 2014b), na qual a dimensão ético-moral adquire um contorno de tipo mais restrito no campo do dever-ser.

Já em relação às diferenças, mencionamos a interação dos valores e ideais com as condições materiais da sociedade. Weber acentua esse aspecto sob a ótica da classe e dos estamentos, que, com base em seus interesses e características internas, são colocados como portadores de certos valores. Esses grupos portadores são responsáveis pela generalização e institucionalização dessas noções por meio dos seus estilos de vida. Há, assim, um foco nas ações desses sujeitos específicos em relação a certos valores. Já em Durkheim, o ideal é vinculado a dimensões estruturais mais amplas, sem retomar diretamente as ações sociais. Para o clássico francês, são determinantes as medidas de volume e densidade de uma dada sociedade, ou seja, características morfológicas do número de pessoas e a proximidade entre elas,

respectivamente. A mudança desses fatores ocasiona diferentes condições para as relações morais, com mais ou menos conflitos explícitos e vínculos homogêneos. Essa diferença de abordagem é explicitada nas distintas consequências sociológicas entre os autores. Para Weber, os valores são centrais para se compreender a ação social e a conduta de vida dos sujeitos ao ser sua forma de orientação e coordenação. Em Durkheim, por outro lado, o fim analítico da noção de ideal é a compreensão dos vínculos sociais, do que mantém a sociedade unida, algo explícito nos conceitos de solidariedade. Com esses distintos objetivos, cada autor toma de referência marcadores empíricos que melhor apontem essas características. Para a sociologia weberiana o valor se traduz em máximas e ideais como formas mais concretas de referência para as ações dos indivíduos. Já em Durkheim, as leis e o direito de uma sociedade são um indicador central para compreender a moral em suas diferentes formas de punição, assim como a observação símbolos resultantes de processos de efervescência como indicadores das características ideais da coletividade. As diferenças se mantêm no plano da prática científica em relação aos valores ou aos ideais. Em Weber, os valores têm participação na delimitação do objeto ou propriamente como objeto da análise, mas não ocupam o plano dos resultados científicos, conforme o preceito de liberdade de valor [*Wertfreiheit*]. Sobre este aspecto, Durkheim oferece indicações contrárias em sua díade do normal e patológico. Para o autor, é possível julgar os ideais em suas relações com a composição estrutural e institucional de uma sociedade. Ao observar compatibilidades é possível identificar cientificamente o normal e nas incompatibilidades, o patológico.

Finalmente, já nos direcionando para considerações sobre as características específicas desses elementos morais na modernidade, podemos observar uma semelhança a nível contextual e uma diferença analítica. Como contexto, ambos autores se referem à crescente autonomização dos indivíduos frente à moral, resultado da ruptura da restrição a uma fonte única de moralidade de matriz religiosa, mas na multiplicação das possibilidades ideais. Porém, apesar de uma problemática comum, as leituras tomam direções opostas no plano analítico. Para Weber, essa diversidade é conflituosa e não poderia ser resolvida tampouco mediada de maneira inequívoca, somente sublimada no cotidiano, o que resulta no que chama de “luta eterna entre os deuses” (WEBER, 1922d, 1992). Já em Durkheim, há um esforço analítico de compreender esse ponto comum frente à diversidade moral contemporânea, algo que retoma, em um plano estrutural, a solidariedade orgânica ligada à divisão do trabalho (DURKHEIM, 2004a) e em um plano moral, a condição de pessoa humana vinculada ao individualismo moral (DURKHEIM, 2017).

QUADRO 3 - COMPARATIVO ENTRE VALOR E IDEAL

CONCEITO	VALOR (WEBER)	IDEAL (DURKHEIM)
CARACTERÍSTICA SUBJETIVA	Ideia e sentimento	Ideia e sentimento
CRIAÇÃO/GENERALIZAÇÃO	Carisma, imagens de mundo	Efervescência, sacralização
RELAÇÃO ONTOLÓGICA	Busca pelo sentido	Prazer da vida coletiva
RELAÇÃO MATERIAL	Classes e estamentos portadores	Volume, densidade e níveis organizacionais
CONFIGURAÇÃO GERAL	Valores Últimos	Ideais sociais
CONFIGURAÇÃO ESPECÍFICA	Valor ético	Ideal Moral
CONSEQUÊNCIAS	Ação e conduta de vida	Vínculo social e solidariedade
RELAÇÃO COM A CIÊNCIA	Delimitação do objeto	Delimitação do normal
INDICADORES EMPÍRICOS	Ideal, máximas religiosas	Tipo de lei, rituais e símbolos
JUÍZOS DE FATO E JUÍZOS DE VALOR	Valor teórico da realidade e Valor ético ou cultural para a realidade	Ideal como conceito e ideal como transfiguração
FORMA MODERNA	Autonomização, Multiplicidade conflituosa sem mediação	Autonomização, Ponto-limite comum

Fonte: elaborado pelo autor (2021).

Em diálogo direto com ambos os conceitos, podemos adentrar os diagnósticos de época em torno da moral realizados pelos autores para, novamente, esquematizar e oferecer elementos comparativos das suas propostas.

O POLITEÍSMO E O INDIVIDUALISMO

Investigamos as sociologias de Weber e Durkheim sobre as configurações morais da modernidade enquanto análises amplas desse período histórico ou diagnósticos de época. Os conceitos de valor e ideal são centrais para esses diagnósticos como o elo com as demais noções das sociologias dos autores. Retomaremos a seguir essas construções teóricas dos autores com o viés comparativo. A multiplicidade de máximas morais na modernidade e o consequente conflito entre elas é um ponto comum, bem como a posição mais autônoma dos sujeitos frente a esse contexto. Apesar disso, enquanto em Weber esse é o núcleo característico da sua leitura, a preocupação de Durkheim são os desdobramentos dessa posição, especificamente a manutenção de um ideal comum. Essa proposta durkheimiana, por outro lado, é recusada por Weber, que não vê a possibilidade de um substrato moral comum, mas justamente a disputa

inescapável a nível dos valores últimos. Retomaremos a seguir nossas leituras sobre os diagnósticos de cada autor com suas três dimensões centrais (conceitual, diagnóstica e normativa), assim como suas atualizações específicas.

O politeísmo de valores é a condição moderna observada por Weber originada da superação de um monopólio da orientação religiosa sobre o mundo, resultante de um processo de racionalização que culmina na autonomização das esferas de valor (economia, política, estética, ciência, além da própria religião) que se diferenciam em suas próprias dinâmicas internas. Esse processo de maior reflexividade culmina na ausência de uma fonte inequívoca de orientação das ações dos indivíduos, mas exige uma escolha entre esses diferentes valores últimos, ou “deuses” na analogia weberiana. Como mencionamos em relação à moral, o foco do autor não é compreender os valores em suas características internas, mas nas suas relações práticas com o mundo, desde os processos sociais que culminaram nessa diversidade axiológica, até as marcas e consequências dos conflitos na vida dos sujeitos.

A dimensão conceitual é mobilizada ao analisar os diversos valores últimos, como formas de avaliar generalizadas, enquanto forças impessoais, na qual a própria moral, em sentido restrito, passa a ser uma dentre as diferentes possibilidades, ao lado das esferas cognitivas e culturais. Em um nível metodológico, é devido à existência desse politeísmo que Weber justifica a liberdade de valor, pois os juízos de valor são relações éticas normativas, distintas em seu valor último e nas dinâmicas internas dos valores teóricos de compreensão da realidade. Já na dimensão teórica, o politeísmo oferece orientações variadas para a ação, bem como são interpretados e internalizados pelos sujeitos como condutas de vida. Por sua vez, essa ação regular em coordenação com outras, pode formar ordens sociais, variando suas chances de influência. Finalmente, o politeísmo moderno se diferencia da sua versão da mitologia grega antiga justamente no aspecto desencantado desses deuses. Desse modo, as noções de racionalização e desencantamento do mundo também adquirem centralidade conceitual nessa questão. A primeira envolve processos de racionalismo ético religioso de rejeição do mundo, o que leva a uma tensão com as esferas mundanas, mas também as próprias noções religiosas são racionalizadas – no caso moderno, a vocação religiosa se torna o dever profissional. Já a segunda, a conceituação de desencantamento do mundo, enfatiza a retração da religião da posição hegemônica, algo fundamental para o politeísmo moderno. O desencantamento do mundo remete à eliminação de elementos mágicos em dois movimentos, um religioso, que retira a magia das formas de salvação, enfatizando a importância da conduta de vida ética para esse fim; e um científico, que nega as visões religiosas extramundanas para dar sentido ao mundo, de modo que as outras esferas, também fontes de sentido, passam a contestá-la. Sobre a

pertinência dessa última questão na atualidade, mobilizamos um debate entre Hans Joas e Thomas Schwinn. A crítica de Joas é direcionada a imprecisões empíricas do conceito e, principalmente, à falta de contingência e contrapesos ao desencantamento, colocado em Weber como algo inevitável. Schwinn, por outro lado, considera que os movimentos de “reencantamento” são respostas internas ao mundo desencantado em seu caráter impessoal, sem romper sua lógica como tendência contrária.

Em relação ao diagnóstico do politeísmo dos valores em si, Weber considera uma condição absoluta, na qual só se é possível adaptar-se à realidade. É um pluralismo conflituoso que exerce uma pressão subjetiva nos sujeitos por meio de fontes imanentes. Cada uma dessas esferas possui suas próprias dinâmicas e legalidades internas que entram em conflito com as demais. Weber ilustra esse ponto com base nos conflitos em torno da religião. Com a economia a tensão se dá na marca do dinheiro como atributo abstrato e impessoal, que evita formação de vínculos, algo central para a religião. O mesmo se dá em relação à política, especialmente na relação estatal burocrática, mas também na sua face de violência necessária. O conflito também se dá com as esferas não-rationais, a estética e a erótica. Na primeira, a arte é combatida por seu caráter mágico de amor à forma, bem como ao oferecer como meio de salvação intramundana, retirando esse monopólio da religião. Já na segunda, a religião busca controlar racionalmente essas práticas eróticas, que busca se manter não-rotinizado. Finalmente, a esfera intelectual se põe em tensão com a religião no processo de desencantamento do mundo, na qual a prática científica passa a negar as possibilidades de orientação ética. No meio desses conflitos, é preciso que o indivíduo deva escolher os valores que dotam de sentido sua vida. Essas diferentes formas de interação entre as esferas é o caminho da atualização que seguimos, na figura de Schwinn. O autor considera que atualmente não é se tratar de, como fez Weber, pensar outros contextos nacionais como alternativas externas à modernidade, mas que essa condição já está generalizada, mas internamente há diferentes alternativas, ou seja, uma multiplicidade da modernidade. Assim, outros contextos culturais e estruturais oferecem outras configurações entre as esferas, como modernidades alternativas, mas o conflito se mantém como o núcleo constante que perpassa as outras formas.

Finalmente, o politeísmo de valores também enquadra possibilidades normativas, ainda que não sob a forma de uma terapia, como comumente é o caso ao se falar em diagnósticos de época, mas antes como formas de adaptação a essa realidade inexorável. Seleccionamos duas principais, a defesa da ética da responsabilidade e o postulado da liberdade de valor, o que também inclui uma dimensão metodológica à questão. No contexto do politeísmo absoluto, Weber considera que é necessário considerar os diferentes valores tomados pelos outros e as

possíveis consequências das suas ações frente a essa diversidade. A ética da responsabilidade exige uma escolha consciente com relação às consequências. Ela se diferencia da ética da convicção que justifica sua escolha no próprio valor “e deixa os resultados na mão de deus”. Já na liberdade de valor, a proposta novamente é nas adaptações necessárias para a condição do politeísmo. Uma vez que a ciência ocupa uma esfera distinta daquela dos valores éticos, há uma incompatibilidade última, que não pode ser superada. A ciência não pode exprimir juízos de valor sem cair em uma confluência da sua atividade. Assim, não se pode interferir nos valores desde a posição científica, no máximo analisá-los. Mobilizamos para esse debate a posição de Abend, de defesa da liberdade de valor, e de Vandenberghe, da sua negação, como ilustrações para o caso da sociologia da moral de uma questão que perpassa diferentes campos das ciências sociais. A oposição se coloca em torno da capacidade normativa da sociologia da moral, o que culminaria em uma aproximação ou afastamento da filosofia. Abend considera que essa relação seria prejudicial por comprometer a objetividade dos resultados científicos, enquanto Vandenberghe a considera positiva e necessária por permitir que novas perspectivas sejam tomadas de compreensão e transformação do mundo.

O individualismo moral de Durkheim também partilha dessas três dimensões e se coloca como a condição da sociedade moderna, na qual a pessoa humana é o ideal sagrado que se mantém comum apesar das diferenças entre os indivíduos e os grupos. Esse ideal é consagrado coletivamente e mantido nas experiências de efervescência coletiva, porém, ao invés de um objeto, é a pessoa que se torna esse centro moral. Ela se distingue do “indivíduo” ao dotar em seu conceito um maior grau de impessoalidade, que pressupõe a autonomia. Com base no conceito de normal, como a lógica subjacente de uma sociedade, Durkheim vê no individualismo tanto uma característica fundamental da sociedade moderna, quanto um horizonte normativo a ser realizado, justamente por compreender essa lógica interna. Nesse sentido, o individualismo moral é para Durkheim tanto diagnóstico quanto terapia.

O vínculo com os demais conceitos da obra se dá por meio da noção de ideal, uma vez que o individualismo moral é o ideal humano, a sua forma característica da modernidade. Dessa maneira, ele possui uma face tanto cognitiva como emocional marcada em sua constituição, tal como o ideal. Mais do que isso, ele possui uma dimensão sagrada que lhe é dotado coletivamente como uma propriedade extraordinária que a coloca acima dos demais. Foram necessários momentos de efervescência coletiva para que ele fosse firmado nas consciências dos sujeitos com esse bem coletivo. Nesse sentido, o individualismo moral se diferencia do individualismo egoísta por manter presente seu aspecto social, no qual a defesa da pessoa humana não se dá por suas motivações individualistas, mas nas interações sociais de

manutenção dos vínculos. O indicador empírico desse novo ideal são as sanções aumentadas aos crimes contra os indivíduos e – por contaminação do sagrado – de suas propriedades. Durkheim reforça o surgimento do individualismo moral no contexto de diferenciação funcional, que culmina numa maior diversificação da personalidade individual. As soluções sociais observadas por Durkheim para se manter a coesão são, num plano estrutural, a divisão do trabalho com sua interdependência, e no plano ideal, o individualismo moral como sagrado comum entre pessoas distintas. Esse tipo característico é mais flexível e abrangente de estabelecimento de solidariedade que a forma anterior marcada na consciência coletiva. Em analogia a suas investigações sobre a religião, Durkheim equipara as suas experiências de efervescência com as seculares. A diferença se dá no caráter imanente do individualismo, diferente de outros cultos que transfiguram a sociedade voltados para o transcendente. Nesse nível conceitual, mobilizamos a controvérsia em torno das possibilidades contemporâneas dos estudos da moral de inspiração durkheimiana. No campo da antropologia da moral, autores como Laidlaw, Lambek e Zigon consideram que o foco de Durkheim recai na dimensão da coesão social, sem considerar as rupturas e as disputas internas, tampouco a liberdade dos agentes nesses meios morais. Ainda que esses sejam aspectos presentes na obra do autor, outros intérpretes consideram que há também nos seus escritos possibilidades de se pensar outras perspectivas. Rosati e Weiss enfatizam a diversidade dos grupos na modernidade, de modo que a observar seus diferentes núcleos morais sob a noção de máximos postulados sagrados, que entram em relação conflituosa entre si. Yan e Balbi contrapõem a negação do conceito de sociedade, enfatizando sua importância como conjunto de sistemas morais múltiplos, para além das disposições individuais, que deve ser investigado nos estudos da moral.

O segundo aspecto investigado sobre o individualismo moral foi seu núcleo propriamente diagnóstico, que remete à configuração na qual a pessoa é o objeto sagrado e o ideal último. Durkheim diferencia sua proposta de outras formas de individualismo ao demarcar a pessoa como seu núcleo, não o indivíduo. Nessa relação de origem kantiana, a pessoa é o sujeito socializado e autônomo colocado em seu sentido impessoal, para além de um indivíduo em isolado. Durkheim enfatiza como esse individualismo de base egoísta não é mais viável na sociedade moderna, mas se coloca como uma expressão do passado. O ideal que se mostra compatível com essas novas configurações sociais é o individualismo moral. O caso Dreyfus, contexto no qual o manifesto de Durkheim está incluído, expressa formas patológicas em resposta às mudanças, nesse caso em forças conservadoras. A pessoa humana, assim, envolve uma identidade comum e abstrata entre os diferentes indivíduos. É esse estatuto humano generalizado que é sacralizado – coletivamente – em sua dignidade e direitos, mas

especialmente, na noção de autonomia dos sujeitos. Esse seria um componente fundamental da moral moderna, mas que deve ser considerada para além dos seus atributos racionais de matriz kantiana. Para Durkheim, a autoridade moral é central e precede a razão e se coloca como algo coletivo. A adesão ao grupo, nesse contexto, não se dá somente pelas noções de dever ou de bem, mas requerem a consciência, o aceite esclarecido, desse coletivo. Para que isso seja realizado em sua potencialidade, a república é a organização política essencial, na qual a autonomia e a reflexividade podem ser exercidas. Na atualização desse aspecto, mobilizamos as contribuições de Joas sobre a sacralidade da pessoa humana como um processo marcante da modernidade. Sua teoria se baseia diretamente nas concepções do individualismo moral de Durkheim, mas investiga suas origens para além da *Revolução Francesa*, ampliando o escopo histórico-empírico do autor, assim como enfatiza o caráter contingente desse individualismo, que não se realiza organicamente no interior da sociedade moderna, mas envolve movimentos e contra movimentos ativos para sua implementação.

Finalmente, o terceiro aspecto é a dimensão normativa, que constitui o individualismo moral, pois, ao ser a configuração normal da sociedade moderna, sua realização é também uma forma de terapia das patologias envolvidas, como a restauração de um estado desejável. Duas posições derivadas dessa perspectiva de Durkheim são a defesa dos grupos intermediários entre o Estado e os indivíduos e a questão da laicidade. A primeira envolve a defesa de uma instância para evitar o desequilíbrio de poder entre os níveis políticos, bem como para garantir a representatividade de demandas individuais no plano coletivo. Seriam principalmente os grupos profissionais, extintos na *Revolução Francesa*, que são centrais para produzirem sentido e formarem a identidade dos indivíduos junto às suas ocupações. Esses grupos teriam uma vida coletiva interna em diferentes aspectos de maneira independente do estado, mas em relação com ele. O segundo elemento normativo é a questão da laicidade, que apesar de uma posição firme a favor de uma forma mais estrita no início da sua carreira, Durkheim deixa em aberto sua posição quanto ao papel da religião no contexto de individualismo. Diferente de um ensino laico da moral, como defendiam seus contemporâneos, Durkheim propunha o ensino de uma moral laica, que envolve tantos elementos racionais – especialmente a autonomia – como religiosos – o dever e o bem. A religião se mantém presente, mas menos atuante. É nessa linha que o conceito de pós-secular é formulado por autores posteriores a Durkheim: se preconiza a copresença entre o secular e o religioso nas diversas esferas da vida. Rosati recupera a posição de Durkheim para esse debate, em uma proposta investigativa, mas também normativa em torno do pós-secular como uma alternativa à laicidade mais radical. A noção do equilíbrio entre as dimensões religiosas e seculares da vida é central tanto na proposta original, quanto para sua

atualização. A interpretação pós-secular permite expandir as considerações de Durkheim sobre os conflitos morais no contexto de diferenciação avançada, na qual há diversos sagrados em coexistência. A efervescência coletiva, nesse contexto, além de criar e consagrar os sagrados, também é responsável pela manutenção e resistência a outras máximas em questão. Temos, desse modo, uma mobilização contemporânea de Durkheim que avança pontos analíticos fundamentando uma proposição normativa.

Já adentrando algumas comparações, temos, para além do conteúdo dos diagnósticos de cada autor, alguns elementos contextuais que se cruzam. Conforme Junge (2016b), o caráter público é algo constante na formulação de diagnóstico, que busca essa maior interlocução ao tratar de questões amplas sobre as condições sociais de uma dada época, algo que justifica o interesse geral. No caso de Weber, a formulação do diagnóstico do politeísmo foi explicitada especialmente nesse contato mais amplo em sua palestra *Ciência como Vocação*, mas também em um debate da *Associação de Política Social*. Em Durkheim, seu escrito sobre o individualismo moral é uma carta pública de manifestação da sua posição em relação ao Caso Dreyfus. Como demonstramos, há uma conexão com os demais escritos e conceitos dos autores, mas é um dado importante que sua formulação última se dê nesse maior contato com o público.

Um bom ponto de partida para comparar Weber e Durkheim em torno dos seus diagnósticos de época, é questionar sobre a normatividade envolvida. Muitas vezes se considera que Weber não postula uma normatividade em seu diagnóstico, ainda que ele possa auxiliar em questões dessa ordem. Por outro lado, Durkheim é tido como um autor normativo, cujo projeto de sociologia envolve propostas de transformação do mundo. Assim, Durkheim segue a tradição neokantiana - com destaque para as reflexões de Renouvier - ao propor respostas para a constituição da nova República francesa. Weber, entretanto, formula seus diagnósticos com uma clara distinção entre os julgamentos de fato e os julgamentos de valor, a base da sua proposta de liberdade de valor. A ciência assim teria um papel de assistência nas formulações de soluções e propostas normativas, mas não mais que isso.

Müller (2019b) estabelece uma proposta de leitura convergente entre Weber e Durkheim sem deixar de enfatizar suas oposições em níveis básicos das suas formações sociológicas, em torno da questão dos valores na análise do destino do sujeito moderno. Na leitura de Müller, apesar das diferentes posições valorativas – Durkheim seria um moralista e Weber um relativista – há uma aproximação quanto a um questionamento: “Como ainda é possível uma conduta de vida moralmente inspirada em uma sociedade funcionalmente diferenciada?”

(MÜLLER, 2019b, p. 244–245, tradução nossa)¹³⁴. A resposta para isso seria comum entre os dois: a centralidade da profissão e seu papel de integração como um núcleo moral intermediário. Esse diagnóstico se dá apoiado na interpretação, do lado de Durkheim, da diferenciação funcional que marcaria as sociedades modernas, vinculando divisão do trabalho, solidariedade e moral, levando ao questionamento sobre a unidade moral, justamente na figura desses grupos profissionais; do lado de Weber, ao não tratar da diferenciação, há a noção de esfera de vida, cujo desenvolvimento capitalista e a crescente racionalização produzem uma maior autonomização das lógicas internas, fortalecendo um antagonismo dos valores nessas esferas, cuja solução estaria nas relações entre vocação, ética profissional e personalidade. Apesar de partirem e chegarem em pontos muito distintos, há uma concordância quanto a essa possibilidade de retomada de sentido (para Weber) e de integração moral (para Durkheim) na ideia dos grupos profissionais e da conduta de vida ética deles resultante.

Por outro lado, há diferenças entre os dois diagnósticos que refletem os próprios projetos intelectuais dos autores. Weber enfatiza o conflito e a ausência de uma mediação entre os valores, o que exige uma posição quase heroica dos sujeitos frente a essa escolha. Já para Durkheim, é do seu interesse desde uma fase inicial da sua pesquisa compreender esse ponto comum que sustenta a sociedade moderna frente à diferenciação funcional e a diversificação das personalidades e dos seus ideais últimos. No entanto, diferente de suas análises sobre valores que podem ser entendidas como focos complementares, a possibilidade de uma moral comum que subjaz as demais diferenças é algo negado por Weber, que observa uma luta eterna dos valores. Conforme vimos nas atualizações dessas perspectivas, o foco de Durkheim na coesão social é complementado, por meio de aportes do próprio autor, com questões sobre o conflito. Para isso, é central compreender os múltiplos sagrados em jogo que compõem uma sociedade que se relacionam de múltiplas formas entre si. No caso do individualismo, é preciso investigar também suas descontinuidades e rupturas no processo, ou, nos termos de Durkheim, tratar as patologias como movimentos autônomos de uma ordem diferente do normal. Esse mesmo aspecto pode ser afirmado sobre o diagnóstico weberiano, que apesar de considerar as alternativas externas à condição moderna, vê uma continuidade interna, mas, diferente de Durkheim, trata-se de uma tragédia na qual as pessoas se veem presas, mas não podem superar, pois isso envolveria trair a si mesmas, cuja personalidade, conduta de vida e, mais amplamente, seus valores últimos são originados dessa configuração específica da modernidade.

¹³⁴ "Wie ist eine moralisch inspirierte Lebensführung in einer funktional differenzierten Gesellschaft noch möglich?" (MÜLLER, 1992, p. 51).

Levando em conta essas três discussões principais empreendidas até aqui – em torno da moral, dos valores e dos diagnósticos –, consideramos que Weber e Durkheim possuem um marco sociológico aprofundado em torno da moral. Essa relevância é histórica pela forma inovadora como trataram esses fenômenos, mas também é contemporânea por meio de diferentes atualizações dos seus pensamentos. Não se trata, contudo, de uma transposição acrítica dessas contribuições para o tempo presente, mas uma ponderação informada das potencialidades e limites desses arcabouços clássicos. Consideramos, nesse sentido, que as discussões weberianas e durkheimianas não só sustentam, como podem contribuir para os debates recentes dos estudos sobre a moral e sobre os diagnósticos de época a partir dos seus conceitos, das suas análises do tempo presente e das suas posições normativas.

REFERÊNCIAS

ABEND, G. Two main problems in the sociology of morality. **Theory and Society**, v. 37, n. 2, p. 87–125, abr. 2008.

ABEND, G. What's New and What's Old about the New Sociology of Morality. In: HITLIN, S.; VAISEY, S. (Eds.). **Handbook of the Sociology of Morality**. New York: Springer, 2010. p. 561–584.

AGEVALL, O.; SWEDBERG, R. **The Max Weber dictionary**: key words and central concepts. Stanford: Stanford Social Sciences, 2016.

ALEXANDER, J. **Twenty lectures**: sociological theory since world war II. New York: Columbia University Press, 1987.

ALEXANDER, J. Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today. In: ALEXANDER, J. (Ed.). **Durkheimian sociology**: cultural studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 1–22.

ALEXANDER, J. Morality as a Cultural System: On Solidarity Civil and Uncivil. In: JEFFRIES, V. (Ed.). **The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity**. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

ALEXANDER, J. **Theoretical logic in sociology**: the antinomies of classical thought - Marx and Durkheim. Berkeley: University of California Press, 1982. v. 2

ALEXANDER, J. Rethinking Durkheim's Intellectual Development: On the Complex Origins of a Cultural Sociology. In: ALEXANDER, J. (Ed.). **Structure and meaning**: relinking classical sociology. New York: Columbia University Press, 1989. p. 123–155.

AUBRÉE, M. Gênese e atualidade da noção durkheimiana de efervescência. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 10, n. 19, p. 15–30, 2013.

BALBI, F. A. A moral como parte integral da produção da vida social: uma leitura heterodoxa dos escritos de Émile Durkheim. **Sociologia & Antropologia**, v. 6, n. 3, p. 755–778, dez. 2016.

BELLAH, R. Introduction. In: DURKHEIM, É. (Ed.). **On morality and society**: selected writings. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973. p. ix–lv.

BOLDA, B. A ordem social na teoria de Max Weber. **Revista de Ciências Sociais**, v. 52, n. 1, p. 391–426, 2021.

BOUDON, R. The cognitive approach to morality. In: HITLIN, S.; VAISEY, S. (Eds.). **Handbook of the Sociology of Morality** New York: Springer, 2010. p. 15–33.

BRUHNS, H. 59 Zur Politik im Weltkrieg (1914–1918). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 250–255.

BRUUN, H. H. **Science, values and politics in Max Weber's methodology**. Aldershot: Ashgate, 2007.

CERVA, A. **Força do exemplo de Isabel de Aragão: reflexões sobre catolicismo, condição postsecular e gênero em Portugal**. Doutorado em Sociologia—Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 274, 2020.

CHALCRAFT, D. Introduction. In: CHALCRAFT, D. J.; HARRINGTON, A. (Eds.). **The Protestant ethic debate: Max Weber's replies to his critics, 1907-1910**. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

COLOGNESI, L. 52 Die römische Agrar geschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht (1891). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 210–214.

CONSOLIM, M.; OLIVEIRA, M.; WEISS, R. Apresentação do volume. In: DURKHEIM, É. (Ed.). **O individualismo e os intelectuais**. Biblioteca Durkheimiana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017. p. 17–34.

DURKHEIM, É. The principles of 1789 and sociology. In: DURKHEIM, É. (Ed.). **On morality and society: selected writings**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973. p. 34–42.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, É. **O suicídio: estudo de sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DURKHEIM, É. **Lições de sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, É. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

DURKHEIM, É. **Durkheim's Philosophy Lectures: Notes from the Lycee de Sens Course, 1883–1884**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004b.

DURKHEIM, É. The Dualism of Human Nature and its Social Conditions. **Durkheimian Studies**, v. 11, n. 1, p. 35–45, 2005.

DURKHEIM, É. **Ética e sociologia da moral**. São Paulo: Landy Editora, 2006.

DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DURKHEIM, É. **A educação moral**. Petrópolis: Vozes, 2008.

DURKHEIM, É. Value judgment and judgments of reality. In: DURKHEIM, É. (Ed.). **Sociology and philosophy**. Abingdon: Routledge, 2010a. p. 42–51.

DURKHEIM, É. The determination of moral facts. In: DURKHEIM, É. (Ed.). **Sociology and philosophy**. Abingdon: Routledge, 2010b. p. 16–31.

DURKHEIM, É. Individual and collective representations. In: DURKHEIM, É. (Ed.). **Sociology and philosophy**. Abingdon: Routledge, 2010c. p. 1–16.

DURKHEIM, É. **Sociology and philosophy**. Abingdon: Routledge, 2010d.

DURKHEIM, É. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. **Debates do NER**, v. 2, n. 22, p. 27–62, 21 dez. 2012.

DURKHEIM, É. **O individualismo e os intelectuais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

EISENSTADT, S. Multiple modernities. **Daedalus**, v. 129, n. 1, p. 1–29, 2000.

ENDRESS, M. 11 Ethik (Gesinnungs- und Verantwortungsethik). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 67–69.

ETTRICH, F. 41 Sozialismus und soziale Frage. In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 161–166.

FABRIS, C. **A solução weberiana para a oposição micro-macro na sociologia**: análise do modelo explicativo da obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais)—Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 59, 2018.

FACTOR, R. A.; TURNER, S. P. The Limits of Reason and Some Limitations of Weber's Morality. **Human Studies**, v. 2, n. 4, p. 301–334, 1979.

FANTA, D. **A neutralidade valorativa**: a posição de Max Weber no debate sobre os juízos de valor. Doutorado em Sociologia—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

FASSIN, D. Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology. In: FASSIN, D. (Ed.). **A companion to moral anthropology**. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012. p. 1–18.

FITZI, G. 62 Politik als Beruf (1917/1919). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 265–270.

GHOSH, P. 66 Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-1905; 1920). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 294–304.

HENNIS, W. **Max Webers Fragestellung**. Studien zur Biographie des Werkes. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.

HERMANN, D. Bilanz der empirischen Lebensstilforschung. **Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie**, v. 56, n. 1, p. 153–179, 2004.

HERMANN, D. Back to the roots! Der Lebensführungsansatz von Max Weber. In: ALBERT, G.; SIGMUND, S.; STACHURA, M. (Eds.). **Aspekte des Weber-Paradigmas**: Festschrift für Wolfgang Schluchter. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006. p. 238–257.

HITLIN, S.; VAISEY, S. (EDS.). Back to the future: reviving the sociology of morality. In: **Handbook of the Sociology of Morality**. New York: Springer New York, 2010. p. 3–14.

JOAS, H. **The genesis of values**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

JOAS, H. **The sacredness of the person: a new genealogy of human rights**. Washington, D.C: Georgetown University Press, 2013.

JOAS, H. **The power of the sacred: an alternative to the narrative of disenchantment**. New York: Oxford University Press, 2021.

JUNGE, M. (ED.). **Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016a.

JUNGE, M. Einleitung. In: JUNGE, M. (Ed.). . **Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016b. p. 1–6.

KRÄHNKE, U. Die Zeitdiagnose als Fingerzeig der Sozialwissenschaftler: zur Heuristik metaphorischer Gesellschaftsbeschreibungen. In: JUNGE, M. (Ed.). **Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016. p. 7–20.

LAIDLAW, J. For An Anthropology Of Ethics And Freedom. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, n. 2, p. 311–332, jun. 2002.

LAMBEK, M. Introduction. In: LAMBEK, M. (Ed.). **Ordinary ethics: anthropology, language, and action**. 1st ed ed. New York: Fordham University Press, 2010. p. 1–36.

MORAES, P. **Racionalidade e condução da vida: visões contemporâneas de Max Weber**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo, p. 89, 2015.

MÜLLER, H. Work and the Conduct of Life: Weber's Legacy. **Max Weber Studies**, v. 6, n. 1, p. 119–145, 2006.

MÜLLER, H.-P. Social structure and civil religion: legitimation crisis in a late Durkheimian perspective. In: ALEXANDER, J. (Ed.). **Durkheimian sociology: cultural studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 129–158.

MÜLLER, H.-P. Social differentiation and organic solidarity: The division of labor revisited. **Sociological Forum**, v. 9, n. 1, p. 73–86, 1994.

MÜLLER, H.-P. Sinn deuten: Über soziologische Zeitdiagnostik. **Merkur**, v. 51, n. 577, p. 352–357, 1997.

MÜLLER, H.-P. Lebenschance und Lebensstile. Die kulturelle Dimension sozialer Schichtung. In: SIGMUND, S. et al. (Eds.). **Soziale Konstellation und historische Perspektive: Festschrift für M. Rainer Lepsius**. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008. p. 177–206.

MÜLLER, H.-P. Durkheim's political sociology. In: TURNER, S. P. (Ed.). **Émile Durkheim: sociologist and moralist**. London: Routledge, 2014. p. 93–108.

MÜLLER, H.-P. Lebensführung. Eine systematische Skizze im Anschluss an Max Webers Forschungsprogramm. In: SCHWINN, T.; ALBERT, G. (Eds.). **Alte Begriffe-neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. p. 249–269.

MÜLLER, H.-P. Émile Durkheims Moraltheorie. In: MÜLLER, H.-P. (Ed.). **Das soziologische Genie und sein solides Handwerk: Studien zu Émile Durkheims Forschungsprogramm**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019a. p. 127–155.

MÜLLER, H.-P. Gesellschaftliche Moral und individuelle Lebensführung: ein Vergleich von Émile Durkheim und Max Weber. In: MÜLLER, H.-P. (Ed.). **Das soziologische Genie und sein solides Handwerk: Studien zu Émile Durkheims Forschungsprogramm**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019b. p. 241–262.

MÜLLER, H.-P. Einführung: Études durkheimiennes. In: MÜLLER, H.-P. (Ed.). **Das soziologische Genie und sein solides Handwerk: Studien zu Émile Durkheims Forschungsprogramm**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019c. p. 1–5.

MÜLLER, H.-P. Religions- und Erkenntnistheorie als Kultursoziologie. In: MÜLLER, H.-P. (Ed.). **Das soziologische Genie und sein solides Handwerk: Studien zu Émile Durkheims Forschungsprogramm**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019d. p. 157–184.

MÜLLER, H.-P. Soziologischer Kantianismus: Die Physik der Sitten und des Rechts. In: MÜLLER, H.-P. (Ed.). **Das soziologische Genie und sein solides Handwerk: Studien zu Émile Durkheims Forschungsprogramm**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019e. p. 101–125.

MÜLLER, H.-P. Die Moralpolitik des Individualismus. In: MÜLLER, H.-P. (Ed.). **Das soziologische Genie und sein solides Handwerk: Studien zu Émile Durkheims Forschungsprogramm**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019f. p. 185–208.

MÜLLER, H.-P. 47 Wert(e), Wertdiskussion, Wertkonflikt. In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020a. p. 184–188.

MÜLLER, H.-P. 26 Lebensführung. In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020b. p. 114–117.

MÜLLER, H.-P. 61 Wissenschaft als Beruf (1917/1919). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020c. p. 259–264.

MÜLLER, H.-P.; SCHMID, M. Differenzierung und integration: Arbeitsteilung und solidarität. In: MÜLLER, H.-P. (Ed.). **Das soziologische Genie und sein solides Handwerk: Studien zu Émile Durkheims Forschungsprogramm**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019. p. 61–100.

MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (EDS.). **Max Weber-Handbuch**. 2. ed. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020.

PFLÄFFLE, L. 46 Weltbilder. In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 180–183.

PICKERING, W. (ED.). **Durkheim and Representations**. London: Routledge, 1999.

PIERUCCI, A. F. O. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2013.

PRISCHING, M. Zeitdiagnosen: Alle Probleme dieser Welt. **Soziologische Revue**, v. 42, n. 3, p. 347–360, 9 ago. 2019.

RAPPAPORT, R. **Ritual and Religion in the Making of Humanity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

REESE-SCHÄFER, W. **Deutungen der Gegenwart: Zur Kritik Wissenschaftlicher Zeitdiagnostik**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2019.

RILEY, A.; PICKERING, W.; WATTS MILLER, W. (EDS.). **Durkheim, the Durkheimians, and the arts**. New York: Berghahn, 2013.

RINGER, F. **Max Weber's Methodology: the Unification of the Cultural and Social Sciences**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

ROSATI, M. **Ritual and the Sacred: a neo-durkheimian analysis of politics, religion and the self**. Farnham: Ashgate, 2009.

ROSATI, M. **The Making of a Postsecular Society: a durkheimian approach to memory, pluralism and religion in Turkey**. Burlington: Ashgate, 2015.

ROSATI, M.; WEISS, R. Tradição e autenticidade em um mundo pós-convencional: uma leitura durkheimiana. **Sociologias**, v. 17, n. 39, p. 110–159, ago. 2015.

ROTH, G.; SCHLUCHTER, W. **Max Weber's vision of history: ethics and methods**. Berkeley: University of California Press, 1984.

SCHÄFER-LICHTENBERGER, C. 73 Das antike Judentum (1917–1919; 1921). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 332–339.

SCHLUCHTER, W. **The rise of western rationalism: Max Weber's developmental history**. Berkeley: University of California Press, 1985.

SCHLUCHTER, W. **Religion und Lebensführung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. v. 1

SCHLUCHTER, W. Einleitung. In: MOMMSEN, W. J.; SCHLUCHTER, W.; MORGENBROD, B. (Eds.). **Wissenschaft als Beruf, 1917/1919; Politik als Beruf, 1919**. Gesamtausgabe / Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. p. 1–48.

SCHLUCHTER, W. **Paradoxes of Modernity**: culture and conduct in the theory of Max Weber. Stanford: Stanford University Press, 1996.

SCHLUCHTER, W. **Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt**. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.

SCHLUCHTER, W. Os conceitos sociológicos fundamentais: a fundamentação da sociologia compreensiva de Max Weber. In: SCHLUCHTER, W. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014a. p. 193–221.

SCHLUCHTER, W. O desencantamento do mundo: a visão da modernidade em Max Weber. In: SCHLUCHTER, W. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014b. p. 33–56.

SCHLUCHTER, W. ‘How Ideas become Effective in History’ Max Weber on Confucianism and Beyond. **Max Weber Studies**, v. 14, n. 1, p. 11–31, 2014c.

SCHLUCHTER, W. Politeísmo de valores. Reflexiones a partir de Max Weber. In: MORCILLO, Á.; WEISZ, E. (Eds.). **Max Weber en Iberoamérica**: nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción. México, D.F: Centro de Investigación y Docencia Económica, 2015a. p. 95–122.

SCHLUCHTER, W. **Grundlegungen der Soziologie**: eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht. 2. Auflage ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015b.

SCHLUCHTER, W. A Dualidade entre Ação e Estrutura. **Política & Sociedade**, v. 15, n. 34, p. 18–42, dez. 2016.

SCHWINN, T. Die Vielfalt und die Einheit der Moderne - Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogramms. In: SCHWINN, T. (Ed.). **Die Vielfalt und Einheit der Moderne**: kultur- und strukturvergleichende Analysen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006. p. 7–35.

SCHWINN, T. Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. **Zeitschrift für Soziologie**, p. 454–476, 2009.

SCHWINN, T. Aspekte und Probleme eines pluralen Moderne-Verständnisses. **Österreichische Zeitschrift für Soziologie**, v. 38, n. 4, p. 333–354, 2013a.

SCHWINN, T. Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne: Säkularisierung, Differenzierung und multiple Modernitäten. **KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie**, v. 65, n. S1, p. 73–97, dez. 2013b.

SCHWINN, T. Cultura, estructura, comparación. Modernidades múltiples y la actualización de la sociología de Max Weber. **Sociologia Histórica**, v. 7, n. 1, p. 211–232, 2017a.

SCHWINN, T. Paths to Modernity and the Secularization Issue. **Analyse & Kritik**, v. 39, n. 2, p. 357–372, 2017b.

SCHWINN, T. „Die Macht des Heiligen“ als eine Alternative zur Entzauberung? Zu Hans Joas' Religionstheorie. **Berliner Journal für Soziologie**, v. 29, p. 127–149, 2019.

SCHWINN, T. 68 Zwischenbetrachtung (1915; 1920). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020a. p. 309–313.

SCHWINN, T. 48 Wertsphären und Lebensordnungen. In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020b. p. 189–192.

SCHWINN, T. 82 Von der okzidentalen Moderne zur multiplen Moderne? In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020c. p. 415–420.

SELL, C. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

SELL, C. Weber no Século XXI: Desafios e Dilemas de um Paradigma Weberiano. **Dados**, v. 57, n. 1, p. 35–71, mar. 2014.

SELL, C. O Brasil e as variedades do moderno: aportes à partir do teorema weberiano da diferenciação social. **Congresso Latinoamericano de Teoría Social**, n. 1, p. 1–20, 2015.

SELL, C. E. Weber, Max. Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917 [Sociologia compreensiva e controvérsia sobre os valores. Escritos e Alocuções: 1908-1917]. **Tempo Social**, v. 30, n. 3, p. 321–334, 2018.

SHILLING, C.; MELLOR, P. A. Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action. **The British Journal of Sociology**, v. 49, n. 2, p. 193–209, jun. 1998.

STACHURA, M. 71 Hinduismus (1916/17; 1921). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020a. p. 324–327.

STACHURA, M. 72 Buddhismus (1916/17; 1921). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020b. p. 328–331.

SWEDBERG, R.; AGEVALL, O. **The Max Weber dictionary: key words and central concepts**. Stanford: Stanford Social Sciences, 2016.

VAN ESS, H. 70 Konfuzianismus und Taoismus (1915; 1920). In: MÜLLER, H.-P.; SIGMUND, S. (Eds.). **Max Weber-Handbuch**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 317–323.

VANDENBERGHE, F. Metateoria, teoria social e teoria sociológica. **Cadernos do Sociofilo**, v. 3, p. 14–48, 2013.

VANDENBERGHE, F. A Sociologia como uma Filosofia Prática e Moral (e vice-versa). **Sociologias**, v. 17, n. 39, p. 60–109, ago. 2015.

WATTS MILLER, W. **Durkheim, morals and modernity**. Montreal: McGill-Queens University Press, 1996.

WATTS MILLER, W. Durkheim, Kant, the immortal soul and god. In: ALLEN, N. J.; PICKERING, W. S. F.; WATTS MILLER, W. (Eds.). **On Durkheim's Elementary forms of religious life**. London: Routledge, 1998. p. 66–77.

WATTS MILLER, W. Dynamogénique and Élémentaire. **Durkheimian Studies**, v. 11, n. 1, p. 18–32, 2005.

WATTS MILLER, W. A Note on Durkheim's Creation of Les Formes Élémentaires. **Durkheimian Studies**, v. 12, n. 1, p. 3–7, 2006.

WATTS MILLER, W. Investigando o projeto de Durkheim para a constituição de uma ciência social. In: MASSELLA, A. B. et al. (Eds.). **Durkheim: 150 anos**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010a. p. 39–68.

WATTS MILLER, W. Durkheim and Individualism. In: COTTERRELL, R. (Ed.). **Émile Durkheim: justice, morals and politics**. International library of essays in the history of social and political thought. Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2010b. p. 315–341.

WATTS MILLER, W. The creation and problematic achievement of Les Formes Élémentaires. In: HAUSNER, S. (Ed.). **Durkheim in dialogue: a centenary celebration of the elementary forms of religious life**. New York: Berghahn Books, 2013. p. 233–256.

WATTS MILLER, W. “O individualismo e os intelectuais” de Durkheim. In: DURKHEIM, É. (Ed.). **O individualismo e os intelectuais**. Biblioteca Durkheimiana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017. p. 107–121.

WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921. v. 3.

WEBER, M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922a. v. 1p. 17–206.

WEBER, M. **Wirtschaft und Gesellschaft**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922b.

WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922c. v. 1.

WEBER, M. Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922d. p. 451–502.

WEBER, M. Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. In: WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922e. p. 1–145.

WEBER, M. Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: WEBER, M. (Ed.). **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922f. p. 146–214.

WEBER, M. Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In: WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922g. p. 215–290.

WEBER, M. R. Stammers “Ueberwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung. In: WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922h. p. 291–359.

WEBER, M. **Wirtschaft und Gesellschaft**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922i.

WEBER, M. Vorbemerkung. In: WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922j. v. 1p. 1–16.

WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923. v. 2.

WEBER, M. Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. In: WEBER, M. **Gesammelte politische Schriften**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 1–25.

WEBER, M. **Wissenschaft als Beruf, 1917/1919 ; Politik als Beruf, 1919**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

WEBER, M. Weber’s First Reply to Felix Rachfahl, 1910. In: CHALCRAFT, D. J.; HARRINGTON, A. (Eds.). **The Protestant ethic debate: Max Weber’s replies to his critics, 1907-1910**. Studies in social and political thought. Liverpool: Liverpool University Press, 2001. p. 61–85.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004a.

WEBER, M. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. São Paulo: Editora UNB, 2004b. v. 1.

WEBER, M. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. São Paulo: Editora UNB, 2004c. v. 2.

WEBER, M. Carta a Else Jaffé de 13 de setembro de 1907. **Plural**, v. 12, p. 123–131, 2005.

WEBER, M. O Estado nacional e a política econômica. In: COHN, G. (Ed.). **Max Weber**. São Paulo: Ática, 2006a. p. 58–78.

WEBER, M. **Max Weber**. São Paulo: Ática, 2006b.

WEBER, M. **Max Weber: collected methodological writings**. London ; New York: Routledge, 2012.

WEISS, R. **Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade**. Doutorado em Filosofia—São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 280, 2010.

WEISS, R. Émile Durkheim e a revolução copernicana no conceito de moral. In: OLIVEIRA, M.; WEISS, R. (Eds.). **David Émile Durkheim: a atualidade de um clássico**. Curitiba: Editora UFPR, 2011a. p. 114–139.

WEISS, R. Perspectivas sobre a Política na Teoria de Émile Durkheim. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 71, p. 45–67, 2011b.

WEISS, R. From Ideas to Ideals: Effervescence as the Key to Understanding Morality. **Durkheimian Studies**, v. 18, n. 1, 1 jan. 2012a.

WEISS, R. O sagrado, a dualidade humana e a natureza social da religião: apresentação às traduções. **Debates do NER**, v. 2, n. 22, p. 17–26, 21 dez. 2012b.

WEISS, R. A relação entre o sagrado e a moralidade laica na teoria durkheimiana. **Pós Ciências Sociais**, v. 10, n. 19, p. 47–68, 2013a.

WEISS, R. Max Weber e o problema dos valores: as justificativas para a neutralidade axiológica. **Revista de Sociologia e Política**, v. 22, n. 49, p. 113–137, mar. 2014.

WEISS, R. Apresentação do dossiê: Sociologia e Moral. **Sociologias**, v. 17, n. 39, p. 16–24, ago. 2015.

WEISS, R. A teoria sociológica como área de pesquisa: justificativa e formas de atuação. In: ROBERTT, P. et al. (Eds.). **Metodologia em Ciências Sociais Hoje: Perspectivas Epistemológicas, Reflexões Teóricas e Estratégias metodológicas**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. v. 1.

WEISS, R. Durkheim, um “intelectual” em defesa do “ideal humano”. In: DURKHEIM, É. (Ed.). **O individualismo e os intelectuais**. Biblioteca Durkheimiana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017a. p. 95–106.

WEISS, R. Émile Durkheim: de ideólogo da laicidade a precursor das teorias pós-seculares. **Política & Sociedade**, v. 16, n. 36, p. 428–448, 17 out. 2017b.

WEISS, R. A. Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado. **Mana**, v. 19, n. 1, p. 157–179, abr. 2013b.

WERNECK, A. Sociologia da moral, agência social e criatividade. In: OLIVEIRA, L.; WERNECK, A. (Eds.). **Pensando bem: estudos de sociologia e antropologia da moral**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014. p. 21–43.

YAN, Y. How far away can we move from Durkheim - Reflections on the new anthropology of morality. **Anthropology of this Century**, v. 2, 2011.

ZIGON, J. Moral breakdown and the ethical demand: A theoretical framework for an anthropology of moralities. **Anthropological Theory**, v. 7, n. 2, p. 131–150, 2007.

**APÊNDICE A – OBRAS CONSULTADAS DE MAX WEBER E AS
RESPECTIVAS TRADUÇÕES EM PORTUGUÊS, QUANDO DISPONÍVEL**

OBRA ORIGINAL	ANO DE PUBLICAÇÃO	VERSÃO CONSULTADA	TRADUÇÃO (PT)
Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter	1889	WEBER, M. Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter: nach südeuropäischen Quellen. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1988. p. 312–443.	
Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats	1891	WEBER, M. Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats. Amsterdam: P. Schippers, 1962.	WEBER, M. História agrária romana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
Die ländliche Arbeitsverfassung	1893	WEBER, M. Die ländliche Arbeitsverfassung. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1988. p. 444–469.	
Die Börse	1894	WEBER, M. Die Börse (1894). In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 256–322.	
Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter	1894	WEBER, M. Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1924. p. 470–507.	
Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik	1895	WEBER, M. Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 1–25.	WEBER, M. O Estado nacional e a política econômica. In: COHN, G. (Ed.). . Max Weber: Sociologia.

			São Paulo: Ática, 2006. p. 58–78.
Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung (Vorlesungen)	1895-1898	WEBER, M. Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung: Vorlesungen 1895-1898. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2009.	
Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur	1896	WEBER, M. Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1924. p. 289–311.	WEBER, M. As causas sociais do declínio da cultura antiga. In: COHN, G. (Ed.). . Max Weber: Sociologia. São Paulo: Ática, 2006. p. 37–57.
Zur Gründung einer National-Sozialen Partei	1896	WEBER, M. Zur Gründung einer National-Sozialen Partei. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 26–29.	
Grundriss zu den Vorlesungen über allgemeine („theoretische“) Nationalökonomie	1898	WEBER, M. Grundriss zu den Vorlesungen über allgemeine („theoretische“) Nationalökonomie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.	
Stellungnahme zur Flottenumfrage der Allgemeinen Zeitung (München)	1898	WEBER, M. Stellungnahme zur Flottenumfrage der Allgemeinen Zeitung (München). In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 30–32.	
Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie	1903-1906	WEBER, M. Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. p. 1–145.	WEBER, M. Roscher e Knies e os problemas lógicos de Economia Política Histórica. In: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez Editora, 2001. v. 1, p. 1–106.
Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommißfrage in Preußen	1904	WEBER, M. Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommißfrage in Preußen. In: WEBER, M. (Ed.). .	

		Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 323–393.	
Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnts	1904	WEBER, M. Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnts. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1988. p. 470–507.	
Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis	1904	WEBER, M. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. p. 146–214.	WEBER, M. A "Objetividade" do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. In: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez Editora, 2001. v. 1, p. 107–154.
Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus	1904-1905 [1920]	WEBER, M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. v. 1, p. 17–206.	WEBER, M. A ética protestante e o "espírito" do capitalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
Debatterede auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Mannheim 1905	1905	WEBER, M. Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik (1905, 1907, 1909, 1911). In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 394–430.	
Debatterede zu dem Vortrag G. Schmollers über das Verhältnis der Kartelle zum Staat auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Mannheim 1905	1905	WEBER, M. Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik (1905, 1907, 1909, 1911). In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und	

		Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 394–430.	
Debatterede zu den Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Mannheim 1905 über das Arbeitsverhältnis in den privaten Riesenbetrieben	1905	WEBER, M. Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik (1905, 1907, 1909, 1911). In: WEBER, M. (Ed.). Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 394–430.	
Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik	1906	WEBER, M. Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. p. 215–290.	WEBER, M. Estudos Críticos sobre a Lógica das Ciências da Cultura. In: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez Editora, 2001. v. 1, p. 155–210.
Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus	1906	WEBER, M. Rußlands Übergang zur Scheinkonstitutionalismus. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 69–111.	WEBER, M. A transição da Rússia a um regime pseudoconstitucional. In: Estudos políticos: Rússia 1905 e 1917. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2005.
Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland	1906	WEBER, M. Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 33–68.	WEBER, M. Sobre a situação da democracia constitucional da Rússia. In: Escritos políticos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 37–96.
R. Stammlers "Ueberwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung (und Nachtrag)	1907	WEBER, M. R. Stammlers "Ueberwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. p. 291–359.	WEBER, M. Stammler e a superação da concepção materialista da história. In: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez

			Editora, 2001. v. 2p. 211–261.
Verfassung und Verwaltungsorganisation der Städte	1907	WEBER, M. Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik (1905, 1907, 1909, 1911). In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 394–430.	
The Protestant Ethic Debate	1907-1910	CHALCRAFT, D. J.; HARRINGTON, A. (EDS.). The Protestant ethic debate: Max Weber's replies to his critics, 1907-1910 . Liverpool: Liverpool University Press, 2001.	
Die Grenznutzlehre und das psychophysische Grundgesetz	1908	WEBER, M. Die Grenznutzlehre und das psychophysische Grundgesetz. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. p. 360–375.	WEBER, M. A teoria sobre o Limite do Aproveitamento e a “Lei fundamental psicofísica”. In: Metodologia das Ciências Sociais . São Paulo: Cortez Editora, 2001. v. 2p. 281–291.
Georg Simmel als Soziologie und Theoretiker der Geldwirtschaft	1908	WEBER, M. Georg Simmel als Soziologie und Theoretiker der Geldwirtschaft. In: WEISS, J.; FROMMER, S. (Eds.). . Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit . Gesamtausgabe / Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2018. p. 101–110.	
Methodologische Einleitung für die Erhebungen des Verein für Sozialpolitik über Auslese und Anpassung (Berufswahl und Berufsschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Großindustrie	1908	WEBER, M. Methodologische Einleitung für die Erhebungen des Vereins für Sozialpolitik über Auslese und Anpassung (Berufswahl und Berufsschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Großindustrie. In: WEBER, M. (Ed.). .	

		Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 1–60.	
Zur Psychophysik der industriellen Arbeit	1908-1909	WEBER, M. Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. In: WEBER, M. (Ed.). Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 61–255.	WEBER, M. A psicofísica do trabalho industrial. São Paulo: Alphagraphics, 2009.
Carta para Ferdinand Tönnies de 19.02.1909	1909	FANTA, D. A neutralidade valorativa: a posição de Max Weber no debate sobre os juízos de valor. Doutorado em Sociologia—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.	
Agrarverhältnisse im Altertum	1909	WEBER, M. Agrarverhältnisse im Altertum. In: WEBER, M. (Ed.). Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1924. p. 1–288.	
Debatterede zu den Verhandlungen über die Produktivität der Volkswirtschaft auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik	1909	WEBER, M. Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik (1905, 1907, 1909, 1911). In: WEBER, M. (Ed.). Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 394–430.	FANTA, D. A neutralidade valorativa: a posição de Max Weber no debate sobre os juízos de valor. Doutorado em Sociologia—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.
Debattereden auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über »Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden«	1909	WEBER, M. Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik (1905, 1907, 1909, 1911). In: WEBER, M. (Ed.). Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 394–430.	
Energetische Kulturtheorien	1909	WEBER, M. Energetische Kulturtheorien. In: Gesammelte Aufsätze zur	WEBER, M. Teorias culturais “energéticas”. In:

		Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. p. 376–402.	Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez Editora, 2001. v. 2p. 293–311.
Geschäftsbericht der Deutschen Gesellschaft für Soziologie	1910	WEBER, M. Geschäftsbericht und Diskussionsrede auf den deutschen soziologischen Tagungen. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 431–491.	
Zum Vortrag von Alfred Ploetz - Die Begriffe Rasse und Gesellschaft und einige damit zusammenhängende Probleme	1911	WEBER, M. Geschäftsbericht und Diskussionsrede auf den deutschen soziologischen Tagungen. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 431–491.	
Zum Vortrag von Andreas Voigt - Wirtschaft und Recht	1911	WEBER, M. Geschäftsbericht und Diskussionsrede auf den deutschen soziologischen Tagungen. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 431–491.	
Zum Vortrag von Ernst Troeltsch - Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne	1911	WEBER, M. Geschäftsbericht und Diskussionsrede auf den deutschen soziologischen Tagungen. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 431–491.	
Zum Vortrag von Werner Sombart - Technik und Kultur	1911	WEBER, M. Geschäftsbericht und Diskussionsrede auf den deutschen soziologischen Tagungen. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 431–491.	

Diskussionsrede auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Nürnberg 1911 zum Thema - Probleme der Arbeiterpsychologie unter besonderer Rücksichtnahme auf Methode und Ergebnisse der Vereinserhebungen	1912	WEBER, M. Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik (1905, 1907, 1909, 1911). In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 394–430.	
Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie	1913	WEBER, M. Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. p. 403–450.	WEBER, M. Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva. In: Metodologia das Ciências Sociais . São Paulo: Cortez Editora, 2001. v. 2p. 313–348.
Zum Vortrag von Ferdinand Schmid - Das Recht der Nationalitäten	1913	WEBER, M. Geschäftsbericht und Diskussionsrede auf den deutschen soziologischen Tagungen. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 431–491.	
Zum Vortrag von Franz Oppenheimer - Die rassentheoretische Geschichtsphilosophie	1913	WEBER, M. Geschäftsbericht und Diskussionsrede auf den deutschen soziologischen Tagungen. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 431–491.	
Zum Vortrag von Paul Barth - Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung	1913	WEBER, M. Geschäftsbericht und Diskussionsrede auf den deutschen soziologischen Tagungen. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 431–491.	
Bismarcks Außenpolitik und die Gegenwart	1915	WEBER, M. Bismarcks Außenpolitik und die Gegenwart. In: Gesammelte politische Schriften .	

		Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 112–129.	
Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen	1915-1921	WEBER, M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. v. 1-3	WEBER, M. Ética econômica das religiões mundiais. Petrópolis: Vozes, 2016. v. 1-3.
Der Berliner Professoren-Aufruf	1916	WEBER, M. Der Berliner Professores-Aufruf. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 155–156.	
Der verschärfte U-Boot-Krieg	1916	WEBER, M. Der verschärfte U-Boot-Krieg. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 146–154.	
Deutschland unter den europäischen Weltmächte	1916	WEBER, M. Deutschland unter den europäischen Weltmächten. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 157–177.	
Deutschlands weltpolitische Lage	1916	WEBER, M. Deutschlands weltpolitische Lage. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 563–564.	
Zur Frage des Friedensschließens	1916	WEBER, M. Zur Frage des Friedensschließens. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 130–141.	
Zwischen zwei Gesetzen	1916	WEBER, M. Zwischen zwei Gesetzen. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 142–145.	WEBER, M. Entre duas leis. In: Escritos políticos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 97–102.
»Bismarcks Erbe in der Reichsverfassung«	1917	WEBER, M. »Bismarcks Erbe in der Reichsverfassung«. In: Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 241–244.	

Bayern und die Parlamentarisierung im Reich	1917	WEBER, M. Bayern und die Parlamentarisierung im Reich. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 233–240.	
Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften	1917	WEBER, M. Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. p. 451–502.	WEBER, M. O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas. In: Metodologia das Ciências Sociais . São Paulo: Cortez Editora, 2001. v. 2p. 361–398.
Deutschlands äußere und Preußens innere Politik	1917	WEBER, M. Deutschlands äußere und Preußens innere Politik. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 178–191.	
Die Abänderung des Artikels 9 der Reichsverfassung	1917	WEBER, M. Die Abänderung des Artikels 9 der Reichsverfassung. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 222–225.	
Die Lehren der deutschen Kanzlerkrise	1917	WEBER, M. Die Lehren der deutschen Kanzlerkrise. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 216–221.	
Die siebente deutsche Kriegsanleihe	1917	WEBER, M. Die siebente deutsche Kriegsanleihe. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 226–228.	
Ein Wahlrechtsnotgesetz des Reichs	1917	WEBER, M. Ein Wahlrechtsnotgesetz des Reichs. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 192–196.	
Rußlands Übergang zur Scheindemokratie	1917	WEBER, M. Rußlands Übergang zur	WEBER, M. A transição da Rússia

		Scheindemokratie. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 197–215.	a uma pseudodemocracia. In: Estudos políticos: Rússia 1905 e 1917 . Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2005.
The Russian Revolution and the Peace	1917	WEBER, M. The Russian Revolution and Peace. In: WELLS, G.; BAEHR, P. (Eds.). . The Russian revolutions . Cambridge: Polity Press, 1997. p. 261–266.	
Declaration	1917	WEBER, M.; SOMBART, W. Declaration. In: BRUUN, H. H.; WHIMSTER, S. (Eds.). . Max Weber: collected methodological writings . London ; New York: Routledge, 2012. p. 302–303.	
Vaterland und Vaterlandspartei	1917	WEBER, M. Vaterland und Vaterlandspartei. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 229–232.	
Wahlrecht und Demokratie in Deutschland	1917	WEBER, M. Wahlrecht und Demokratie in Deutschland. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 245–291.	WEBER, M. Sufrágio e democracia na Alemanha. In: Escritos políticos . São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 103–166.
Wissenschaft als Beruf; Politik als Beruf	1917-1919	WEBER, M. Wissenschaft als Beruf, 1917/1919 ; Politik als Beruf, 1919 . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.	WEBER, M. Ciência e política: duas vocações . São Paulo: Cultrix, 2011.
Das neue Deutschland	1918	WEBER, M. Das neue Deutschland. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 484–487.	
Der Sozialismus	1918	WEBER, M. Der Sozialismus. In: WEBER, M. (Ed.). . Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik .	WEBER, M. O socialismo. In: Escritos políticos . São Paulo: WMF

		Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. p. 492–518.	Martins Fontes, 2014. p. 343–382.
Die nächste innerpolitische Aufgabe	1918	WEBER, M. Die nächste innerpolitische Aufgabe. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 444–446.	
Innere Lage und Außenpolitik	1918	WEBER, M. Innere Lage und Außenpolitik. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 292–305.	
Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland	1918	WEBER, M. Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 306–443.	WEBER, M. Parlamento e governo na Alemanha reorganizada. In: Escritos políticos . São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 167–342.
Waffenstillstand und Frieden	1918	WEBER, M. Waffenstillstand und Frieden. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 447.	
Bemerkungen zum Bericht der Kommission der alliierten und assoziierten Regierungen über die Verantwortlichkeit der Urheber des Krieges	1919	WEBER, M. Bemerkungen zum Bericht der Kommission der alliierten und assoziierten Regierungen über die Verantwortlichkeit der Urheber des Krieges. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 571–586.	
Der Reichspräsident	1919	WEBER, M. Der Reichspräsident. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 498–501.	WEBER, M. O presidente do Reich. In: Escritos políticos . São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 383–388.
Deutschlands künftige Staatsform	1919	WEBER, M. Deutschlands künftige Staatsform. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B.	

		Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 448–483.	
Die wirtschaftliche Zugehörigkeit des Saargebiets zu Deutschland	1919	WEBER, M. Die wirtschaftliche Zugehörigkeit des Saargebiets zu Deutschland. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 565–570.	
Zum Thema der »Kriegsschuld«	1919	WEBER, M. Zum Thema der »Kriegsschuld«. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 488–497.	
Zur Untersuchung der Schuldfrage	1919	WEBER, M. Zur Untersuchung der Schuldfrage. In: Gesammelte politische Schriften . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. p. 502–504.	
Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus	1920	WEBER, M. Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. v. 1, p. 207–236.	WEBER, M. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: Ensaio de sociologia . Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 347–370.
Vorbemerkung	1920	WEBER, M. Vorbemerkung. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. v. 1, p. 1–16.	
Die Rationalen und Soziologischen Grundlagen der Musik	1921	WEBER, M. Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik . München: Drei Masken Verlag, 1921.	WEBER, M. Os fundamentos racionais e sociológicos da música . São Paulo: Editora USP, 1995.
Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft	1922	WEBER, M. Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft: eine soziologische Studie. Preußischen Jahrbüchern , v. 187, p. 1–12, 1922.	WEBER, M. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, G. (Ed.). Max Weber: Sociologia . São Paulo: Ática, 2006. p. 128–141.

Wirtschaft und Gesellschaft	1921-1922	WEBER, M. Wirtschaft und Gesellschaft . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.	WEBER, M. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva . São Paulo: Editora UNB, 2004. v. 1-2.
Letters (Excerpts)	1897-1920	WEBER, M. Letters (Excerpts). In: BRUUN, H. H.; WHIMSTER, S. (Eds.). . Max Weber: collected methodological writings . London ; New York: Routledge, 2012. p. 371–410.	
Notes and Manuscripts	1902-1908	WEBER, M. Notes and Drafts. In: BRUUN, H. H.; WHIMSTER, S. (Eds.). . Max Weber: collected methodological writings . London ; New York: Routledge, 2012. p. 411–422.	