

A atualidade

de

MAX

WEBER

e a presença de

MARIANNE

WEBER

Orgs: Breilla Zanon

Emil Albert Sobottka

Gustavo Cunha

Lorena Fleury

Mariana Chaguri

Este livro é resultado do seminário "A atualidade de Max Weber" ocorrido em setembro de 2020 pela Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), em parceria com o Centro de Estudos Europeus e Alemães (CDEA - PUCRS e UFRGS).

O livro reúne os textos apresentados e debatidos no seminário e a isso somam-se três traduções originais de textos de Max e Marianne Weber: duas comunicações inéditas do autor da *Ética protestante* e o "espírito" do capitalismo entre membros de seu círculo intelectual ou no âmbito da (então jovem)

Sociedade Alemã de Sociologia e um excerto selecionado do livro mais influente de Marianne Weber, "Esposa e mãe no desenvolvimento jurídico", que fica disponível em português pela primeira vez no Brasil.

Refletindo sobre a presença de Marianne Weber, bem como levantando questões em torno da weberiana nas Ciências Humanas, da epistemologia e do paradigma Weber, o livro é um convite para que leitores/as descubram ou redescubram a obra de Max Weber.



A atualidade de Max Weber e a presença de Marianne Weber

Série Humanidades e interdisciplinaridade

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

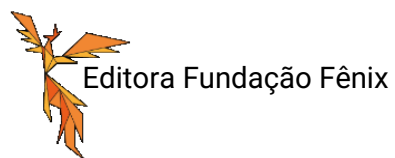
Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Breilla Zanon
Emil Albet Sobotka
Gustavo Cunha
Lorena Fleury
Mariana Chaguri

(Organizadores)

A atualidade de Max Weber e a presença de Marianne Weber



Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Concepção da Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Sociedade Brasileira de Sociologia com o apoio do Centro de Estudos Europeus e Alemães

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD).



Série Humanidades e Interdisciplinaridade – 04

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ZANON, Breilla. et al. (Orgs).

ZANON, Breilla. et al. (Orgs). *A atualidade de Max Weber e a presença de Marianne Weber*.
Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

Recurso On-line (206p.)

ISBN – 978-65-81110-55-0

 <https://doi.org/10.36592/9786581110550>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Sociologia. 2. Atualidade. 3. Ciência Política. 4. Max Weber. 5. Marianne Weber.

Índice para catálogo sistemático – Ciências sociais – 300

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Breilla Zanon; Lorena Fleury; Luiz Gustavo Cunha; Mariana Chaguri 9

1. MAX E MARIANNE WEBER: ATUALIDADE, IMPORTÂNCIA, ESQUECIMENTO

Emil A. Sobottka; Luiz Gustavo da Cunha de Souza 11

2. FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA E SOCIOLOGIA: FUNDAMENTOS DE UMA SOCIOLOGIA COMPREENSIVA

Wolfgang Schluchter 25

3. A SÍNTESE MACRO-MICRO-MACRO NA SOCIOLOGIA DE WEBER: UM BALANÇO DA DISCUSSÃO

Carlos Eduardo Sell 41

4. COMENTÁRIOS SOBRE MARIANNE WEBER: VIDA, OBRA, POLÍTICA, IMPACTO

Rita Aldenhoff-Hübinger 59

5. DOMINAÇÃO RACIONAL LEGAL NA SOCIOLOGIA DO DIREITO DE MARIANNE WEBER: APONTAMENTOS

Giulle Vieira da Mata 67

6. SEIS TESES SOBRE A ATUALIDADE DA METODOLOGIA DE MAX WEBER

Gert Albert 75

7. A TIPOLOGIA DA AÇÃO E A GÊNESE DO MODERNO SEGUNDO MAX WEBER

Marcos César Seneda 91

8. OBSERVAÇÕES SOBRE A RECEPÇÃO DE MAX WEBER NA CIÊNCIA POLÍTICA NA ALEMANHA

Hinnerk Bruhns 109

9. HERMANN LÜBBE E A FILOSOFIA POLÍTICA WEBERIANA NA ERA DOS EXTREMOS

Sérgio da Mata 129

10. APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO

Carlos Eduardo Sell 157

11. A ASCESE PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO

Max Weber 167

12. O DIREITO NATURAL ESTÓICO-CRISTÃO E O DIREITO NATURAL PROFANO

Max Weber 169

13. ESPOSA E MÃE NO DESENVOLVIMENTO JURÍDICO – EXCERTOS

Marianne Weber..... 181

APRESENTAÇÃO

Este livro é resultado do seminário *A atualidade de Max Weber* ocorrido em setembro de 2020 pela Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), em parceria com o Centro de Estudos Europeus e Alemães (CDEA - PUCRS e UFRGS).

Realizado de modo virtual, o seminário reuniu pesquisadores e pesquisadoras do Brasil e da Alemanha que revisitaram a obra de Max Weber no ano do centenário de sua morte, indagando sobre a atualidade de suas proposições teóricas e metodológicas, bem como de seus diagnósticos sobre a modernidade e a política. O seminário também debateu a recepção da obra de Weber nos contextos intelectuais alemão, brasileiro e, mais genericamente, a consolidação de sua figura como uma das grandes referências sociológicas do século 20. Se, por um lado, esses são temas algo canônicos na discussão weberiana - e tanto mais em uma efeméride - o evento também, por outro lado, se ocupou da obra e da trajetória de Marianne Weber, intelectual cuja atuação foi decisiva para os rumos da circulação transnacional da obra de Weber, colaborando com diferentes movimentos de consagração do autor em diferentes partes do mundo. Mais ainda: Marianne Weber foi autora de relevantes contribuições à sociologia do direito e das relações de gênero. Embora ainda pouco conhecidas e debatidas na paisagem intelectual brasileira, a obra de Marianne Weber é tema de reflexões na Europa, especialmente na Alemanha, e parte integral dos estudos weberianos. Não por outro motivo que sua grandeza intelectual própria, o trabalho da autora tem recebido cada vez mais atenção e, nesse sentido, este livro tem a honra de apresentar a primeira tradução direta de um texto da autora para o português. Também por essa razão, mas especialmente porque a realização do seminário manifestou de modo inequívoco a parceria intelectual e as contribuições de Marianne Weber a um paradigma weberiano de análise da sociedade, do título original do seminário o título do livro foi expandido para sua versão atual: *A atualidade de Max Weber e a presença de Marianne Weber*.

Todas as sessões estão disponíveis para acesso gratuito do canal da SBS no YouTube e contam com tradução simultânea, num esforço da SBS para colaborar com a circulação e divulgação do conhecimento científico na área de Sociologia.

Este livro é, então, também resultado desses esforços e reúne os textos apresentados e debatidos no seminário, com as revisões e ampliações dos/as autores/as. A isso somam-se três traduções originais de textos de Max e Marianne Weber: duas comunicações inéditas do autor da *Ética protestante e o "espírito" do capitalismo* entre membros de seu círculo intelectual ou no âmbito da (então jovem) Sociedade Alemã de Sociologia e um excerto selecionado da livro mais influente de Marianne Weber, *Esposa e mãe no desenvolvimento jurídico*. Com isso, para além dos temas já mencionados, também constam do livro contribuições inéditas a respeito de um tema que, ao longo do século 20, inevitavelmente ficou associado ao nome de Max Weber, a relação entre a prática ascética de inspiração protestante e o consolidação dessa forma historicamente específica a que chamamos capitalismo.

Refletindo sobre a presença de Marianne Weber, bem como levantando questões em torno da weberiana nas Ciências Humanas, da epistemologia e do paradigma Weber, o livro é um convite para que leitores/as descubram ou redescubram a obra de Max Weber.

Breilla Zanon (SBS).

Lorena Fleury (UFRGS).

Luiz Gustavo Cunha (UFSC).

Mariana Chaguri (Unicamp).

1. MAX E MARIANNE WEBER: ATUALIDADE, IMPORTÂNCIA, ESQUECIMENTO



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-01>

*Emil A. Sobottka*¹

*Luiz Gustavo da Cunha de Souza*²

Seja para enaltecer a obra de autores *atualmente* considerados muito relevantes, seja como tentativa de resgatar do esquecimento autores e obras que, na perspectiva atual, ainda teriam muito a contribuir se fossem suficientemente conhecidos, a academia tem um hábito salutar de criar oportunidades com essas duas finalidades. Datas ou mesmo anos que recordam celebrativamente nascimento ou falecimento de autores, publicação de determinadas obras... motivações em geral não faltam e, em sua insuficiência, podem sempre ser criadas.

Para o seminário *A atualidade de Max Weber*, realizado em 2020, a Sociedade Brasileira de Sociologia tomou como álibi o centenário da morte daquele autor clássico. A ênfase colocada na *atualidade* da obra desse autor se traduziu num diálogo intenso entre estudiosos de vários países, facilitado em certa medida pela conexão de contatos pessoais anteriores aliados ao uso mais intensivo de tecnologias informacionais como suporte de atividades a distância a que a pandemia da Covid-19 de certa maneira a todos forçou. As contribuições para o seminário compõem os capítulos do presente livro e estão disponíveis e quatro vídeos.³

Menor destaque recebeu naquele seminário a pergunta pela *importância* de Max Weber para as ciências sociais em geral, e em particular a sociologia, no Brasil. Para leitoras e leitores brasileiros isso pode surpreender, porquanto, num levantamento feito entre intelectuais brasileiros pouco antes do final do século 20

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Pucrs) Porto Alegre, RS, Brasil.

² Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc), Florianópolis, SC, Brasil.

³ Ver: A atualidade da sociologia de Weber: o paradigma Weber ><https://youtu.be/BBh20nOpP2M><; A presença de Mariane Weber ><https://youtu.be/BW9kh5AafUI?t=11><; A epistemologia de Max Weber ><https://youtu.be/atB55RTwa7I><; Weber e a tradição weberiana nas Ciências Humanas ><https://youtu.be/hYKo00a2Sko><. Observação: A despeito de algumas falas iniciais em outros idiomas, as palestras são todas traduzidas ao português.

pela Folha de São Paulo,⁴ *A ética protestante e o espírito do capitalismo* e *Economia e sociedade* foram apontados como respectivamente o primeiro e terceiro livro mais importantes daquele século para o Brasil. Essa constatação inspira em certa medida as reflexões que se seguem, mais para chamar a atenção para uma temática que ainda demanda pesquisas em nosso país, do que para preencher essa lacuna adequadamente.

Atualidade e importância de autores podem muito bem andar juntas, mas não precisam; e não são equivalentes. E possivelmente poucos exemplos se adequariam melhor para demonstrá-lo que a obra de Marianne Weber. Muito provavelmente a esmagadora maioria de sociólogas e sociólogos no Brasil, nós inclusive, tenha tido conhecimento dessa autora basicamente como esposa, biógrafa e organizadora da obra póstuma de Max Weber. Um *esquecimento* constrangedor pairou longamente sobre a obra intelectual própria e a intensa atuação política dessa autora, cuja *importância* multifacética tanto para movimentos sociais, para a sociologia jurídica como para a metodologia foi e é considerável, mesmo que sua *atualidade* só gradativamente venha sendo resgatada.⁵ Os excertos de uma de suas obras mais importantes, traduzidos por Giulle Vieira da Mata, bem como os textos de Rita Aldenhoff-Hübinger e da própria Giulle Vieira da Mata neste livro mostram convincentemente o quanto os movimentos sociais e as ciências sociais perderam com o esquecimento da atuação política e da obra acadêmica própria de Marianne Weber.

No contexto de uma discussão sobre o pensamento social alemão, com especial foco no desafio que para diversos autores representou a análise da modernidade, Glauca Villas Bôas (2008) no seu texto *Reverendo o lugar da sociologia alemã no Brasil: do uso instrumental à pesquisa da recepção*, anotou que “a fecundidade da sociologia alemã no pensamento sociológico brasileiro pode ser posta à prova, se distinguirmos três modalidades de leitura e apropriação de sociólogos alemães nos circuitos intelectuais brasileiros interessados na pesquisa e reflexão sobre a vida social”. Essas modalidades seriam: (a) a “leitura de autores

⁴ Ver O século de Max, *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais, 11 abr. 1999.

⁵ Para uma breve visão panorâmica, ver *O legado de Marianne Weber: entre proto-sociologia e práxis política*, de Giulle Vieira da Mata. <https://www.horizontesaosul.com/single-post/2020/08/17/o-legado-de-marianne-weber-entre-proto-sociologia-e-praxis-politica>. Último acesso: 7 fev. 2022.

alemães reinterpretados e utilizados na reflexão e na pesquisa sociológica”, valendo-se deles com um propósito instrumental para acolher ideias, teorias e conceitos; (b) a utilização da sociologia alemã como objeto de reflexão e (c) aquilo que a própria autora tem feito com grande competência, estudo da recepção da sociologia alemã, com o intuito de “conhecer a lógica que define a leitura, a apropriação e a reelaboração de ideias provindas daquela tradição de pensamento” (2008, 31). Essa colocação à prova, mesmo que restrita à obra de Max Weber, não é possível nos limites do presente texto. Ainda assim, o que se pretende com ele é trazer algumas indicações sobre como tanto a dimensão metodológica como uma série de temas e conceitos teóricos presentes na obra de Max Weber reverberaram no Brasil.

A interpretação do Brasil apoiada em Max Weber

No seu já referido texto sobre o lugar da sociologia alemã no Brasil, Villas Bôas (2008) observa que prevaleceu por muito tempo no Brasil uma convicção de que a sociologia local seria sobretudo uma combinação “da teoria sociológica francesa com o empirismo da pesquisa norte-americana”. Ela não detalha essa afirmação, mas não é difícil perceber que a referência é feita à influência das missões francesas no surgimento das universidades brasileiras, sobretudo em São Paulo (Novais, 1994), e de autores como Paul Felix Lazarsfeld e Talcott Parsons e uma diversidade de professores estadunidenses que atuaram temporariamente no país. Na avaliação de Villas Bôas, no entanto, “agora parece que é a vez da sociologia alemã ocupar lugar de destaque” (2008, 31), não em substituição, senão que ampliando o rol de autores influentes com origens diversas, incluindo ainda a italiana e a espanhola. Ainda assim, é interessante observar que dos cinco livros que ocupam as primeiras colocações como sendo os mais importantes do século 20 para o Brasil, na enquete da Folha de São Paulo mencionada acima, quatro são de autores alemães: além dos dois de Max Weber, *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer em segundo; *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, o quinto. Outros livros e outras obras daquele país ainda povoam fartamente a lista, acompanhados de perto por autores austríacos. O único livro de um autor brasileiro entre os 100 primeiros é *Os sertões*, de Euclides da Cunha, na

posição 72. Convém por óbvio observar que esse tipo de enquete sempre é limitado em sua capacidade informativa e datado no tempo.

A entrada das obras de Weber no meio universitário brasileiro já foi analisada muitas vezes (Fernandes, 1956; Villas Bôas, 2014). Dias (1974) destaca a presença de Weber na sociologia brasileira no terceiro quartil do século 20 e credita essa presença maior como combinação de maior atenção às obras de Weber em outros países – EUA e México são citados –, e com a disponibilização de traduções de seleções de textos para o inglês e em especial a de *Economia e sociedade* para o espanhol, em 1944, tradução essa destacada igualmente por Villas Bôas (2014). Sobre essa obra, desde então mais acessível a um círculo maior de acadêmicos brasileiros, Dias afirma que, em meio aos debates influenciados por correntes teóricas vindas dos EUA e à antropologia cultural, de origem francesa, *Economia e sociedade*, depois de um primeiro assombro com sua forma compacta e intrincada de argumentar, passa “a ser uma das bíblias do moderno sociólogo brasileiro”.

Como terceiro e “mais relevante” fator para a maior presença de Weber, Dias destaca que as formulações de Weber “se prestaram, adequadamente [...] como ferramentas de trabalho intelectual para reflexão dos especialistas, em torno da realidade brasileira em mudança.” A presença mais intensa de Weber no Brasil teria forte relação com a constatação de que o próprio surgimento da sociologia como tal nesse país teria sido impulsionada no contexto da pergunta pela identidade brasileira específica, busca na qual a sociologia foi utilizada “como instrumento para compreender o Brasil”. A isso se poderia acrescentar exigências internas do mundo acadêmico: a nascente universidade brasileira, e dentro dela as ciências sociais, precisavam realçar a cientificidade de seus procedimentos, tarefa que podia ser, sem muita dificuldade, reforçada com a obra weberiana.

A influência de Emílio Willems, um dos impulsionadores da institucionalização da sociologia na universidade brasileira, foi sem dúvida fundamental para a maior presença da obra de Weber na academia brasileira, embora também tenha sido dele a decisiva influência para a recepção intensa de Karl Mannheim. A influência de Willems para a presença mais marcante tanto de Max Weber quanto de Karl Mannheim é curiosa também pela diferença teórica entre os dois intelectuais. Um dos textos marcantes, que contribuiu nas análises sobre o Brasil desde os anos 1940 foi

Burocracia e patrimonialismo (Willems, 1945; cf. Villas Bôas, 2003) que, como já indica o título, contrasta dois tipos ideais de gestão. Outra grande influência foi a resenha de *Economia e sociedade* feita por Guerreiro Ramos (1946), de forte penetração na área de administração. Ela tornou Max Weber um clássico indispensável nos currículos daquela área do conhecimento.

Um pouco surpreendente nesse contexto é a afirmação de Dias (1974) segundo a qual “Florestan Fernandes é o sociólogo brasileiro mais próximo do paradigma de Weber como realização pessoal e política”, guardadas as não desprezíveis diferenças de época e contexto. Uma afirmação assim é surpreendente porquanto Fernandes era muito influenciado por suas leituras de Karl Mannheim, incentivado por Emílio Willems. Em favor do argumento de Dias se pode acrescentar que tanto Mannheim como Parsons, outra grande influência de Fernandes expressa, por exemplo, na tese da *demora cultural*, eram competentes intérpretes de Weber. Por outro lado, muito frequentemente se associa Fernandes à teoria marxista, em especial depois do Seminário sobre Marx, que a partir de 1958 reuniu um pequeno, mas influente grupo de intelectuais em torno das obras daquele autor em São Paulo, e de lá irradiou suas (re)interpretações de Brasil (Schwarz, 1998).

A grande e decisiva influência de Weber na escola paulista de sociologia não excluiu que um grande, senão o maior dos contraentes de Fernandes nas disputas entre as escolas sociológicas de São Paulo e do Rio de Janeiro, Guerreiro Ramos, fosse igualmente um grande intérprete de Weber, muito além da resenha de *Economia e sociedade*, já mencionada. Guerreiro Ramos, no entanto, colocava menos ênfase nas contribuições metodológicas de Weber; sua predileção foi por dar seguimento, ainda que com instrumental científico bem mais sofisticado, à tradição de intérpretes do Brasil que encontraram na teoria weberiana categorias que permitissem, em oposição às advertências explícitas de Weber (Weber, 1995a), dotar de normatividade os tipos ideais que representariam *modernidade e racionalização* da gestão pública ou da conduta de vida, em oposição a formas tradicionais das mesmas, expressas em condutas pré-capitalistas, patrimonialistas ou religiosamente orientadas.

Proposições classificações e tipos ideais: entre metodologia e normatividade

Em sua fundamentação da sociologia como ciência, Weber defendeu com ênfase a tese de que uma ciência social não pode se conduzir por preferências e valores. Mas com igual ênfase ele defendeu que pesquisadoras e pesquisadores têm um dever ético para com seu contexto vivencial. Nesse sentido, no editorial escrito, segundo informação dada por Marianne Weber, para assinalar que ele e seus colegas Werner Sombart e Edgar Jaffé assumiriam a partir daquela edição de 1904 a direção do periódico *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Max Weber (1995a, 113; cf. Sobottka 2005) enfatiza: “A capacidade de *diferenciação* entre conhecer e julgar, e o cumprimento tanto do dever científico de ver a verdade dos fatos, quanto do dever prático de se engajar em favor dos próprios ideais é aquilo com que nós queremos novamente nos habituar mais firmemente”.⁶ No mesmo texto, ele defendeu que a ciência social também não é neutra politicamente nos seus resultados e nas suas consequências (cf. Bunk e Sobottka, 2022).

O texto sobre a “objetividade” das ciências sociais é um dos lugares clássicos a partir dos quais se retira a descrição de como Max Weber define o que é e como se constroem tipos ideais. Essa técnica metodológica é, a nosso ver, provavelmente uma das mais importantes e controversas ferramentas metodológicas que, explicita ou implicitamente, tem sido apropriada por autores brasileiros, por vezes inclusive, nas palavras de Villas Bôas (2014), em suas “proposições classificatórias de caráter generalizante”. A mesma concepção sobre a relação entre os valores professados e a metodologia do trabalho acadêmico do cientista social voltou a ser tratada por Max Weber anos mais tarde em dois outros textos bem conhecidos no Brasil. O primeiro é *O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas* (1995b), texto originalmente escrito em 1913 para servir de introdução a uma discussão no *Verein für Sozialpolitik* (Associação em prol de políticas sociais), um dos lugares de engajamento de Max Weber; o segundo é o clássico *Ciência como vocação* (1982), originalmente uma palestra para estudantes feita em 1917 na livraria Steinicke, em

⁶ O texto em português desvirtua ligeiramente o compromisso de se retomar, no contexto do periódico, o hábito de *separar* o conhecer e o julgar e, ao mesmo tempo, de *combinar* os *deveres* de rigor científico e de engajamento por ideais que são caros ao e à cientista. O texto original em alemão pode ser encontrado em: <http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+M+sozialpolitischer+Erkenntnis> (acessado em 1º mar. 2022).

Munique. Em ambos é tratada também a importante, mas espinhosa questão do posicionamento político de docentes em sala de aula.

Na recepção e apropriação da obra de Max Weber pela sociologia brasileira, ao lado da questão da objetividade e da neutralidade axiológica, a questão dos tipos ideais e seu uso permaneceu controversa. Dias (1974, 197) destaca que “em geral, autores brasileiros apegam-se a um aspecto do esquema metodológico de Weber: o da construção de tipos ideais. Raramente alguma referência a outros ângulos”. Florestan Fernandes, em 1967, em seu livro *Fundamentos empíricos da explicação sociológica* (1980), apresenta uma das mais sólidas descrições dos tipos ideais feita durante a fase de consolidação da sociologia no Brasil, e destaca sua relevância para a pesquisa empírica. Por outro lado, Villas Bôas (2014), referindo-se ao período de 1940-1980, afirma que “os pressupostos da construção ideal típica weberiana foram recusados em favor de proposições classificatórias de caráter generalizante”. A controvérsia já vem de há muito, e provavelmente foi Maria Sylvia de Carvalho Franco (1997) quem melhor colocou os termos da discussão. Ainda assim, na leitura de muitas obras que se apoiam em leituras de Max Weber para interpretar o Brasil ou aspectos particulares dentro da sociedade brasileira, uma pergunta fica em aberto: os conceitos chave weberianos empregados pelos autores e autoras seriam conceitos apropriados por livre associação, seriam recursos usados especificamente em sua dimensão metodológica, tal como enfaticamente preconizado por Weber, sobretudo no texto sobre a “objetividade” das ciências sociais? Ou a adjetivação dos tipos ideais deixaria de expressar o modo como o recurso foi construído no contexto da metodologia de pesquisa empírica, para assumir uma *dimensão normativa* sobre como o objeto pesquisado *deveria* ser formatado?

A suspeita que se pode levantar, e que mereceria um estudo aprofundado, é a de que já desde os escritos de caráter mais ensaísta, como *Raízes do Brasil* (Holanda, 1995), e também durante a institucionalização das ciências sociais em diversas universidades brasileiras, a análise do objeto muito frequentemente continha, para além de sua descrição, uma forte dimensão normativa, expressa por um ou mais conceitos que, ainda que similares a tipos ideais weberianos, cumpriam a função avaliativo-prescritiva que Weber explicitamente excluía. Também *Os donos do poder*, de Raymundo Faoro (2001), traz essa conotação normativa embutida em sua análise.

Racionalização no contexto da ideologia desenvolvimentista e burocracia sobretudo na análise de processos de gestão são outras construções que podem servir de exemplos para esse frequente procedimento de conversão da análise em prescrição normativa. A prudência que o rigor científico requer frequentemente era (e talvez ainda seja) sacrificada no altar em que se cultua o legítimo desejo de participar, com o trabalho intelectual, da solução de problemas coletivos, ao sobrepor dois momentos – o afazer científico do intelectual e seu desejável engajamento social e político em prol dos próprios ideais – que, na concepção de Weber, deveriam permanecer sagradamente distintos.

Além do tipo ideal, muitos conceitos weberianos serviram de suporte para autores brasileiros em suas pesquisas empíricas. Na impossibilidade de fazer aqui um levantamento exaustivo, gostaríamos de mencionar representativamente três autores e, da ampla gama de conceitos usados, ilustrativamente apenas um: a questão da *situação de classe* em Florestan Fernandes, notadamente em suas pesquisas sobre o negro; o *carisma* nos estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre messianismos; e patrimonialismo nos diversos estudos de Juarez Rubens Brandão Lopes. Sobre esse último autor, Dias, no já citado estudo, afirma: “Juarez Rubens Brandão Lopes não constitui, por certo, o único, mas o mais típico exemplo de utilização de conceitos weberianos em pesquisas sociológicas no Brasil”.

Nas primeiras décadas em que a obra de Max Weber adquiriu significativa relevância na universidade brasileira, tudo indica que aquele livro que foi considerado o mais importante do século 20 no Brasil – *A ética protestante e o espírito do capitalismo* – não teve grande relevância. Cândido Procópio Ferreira de Camargo, um estudioso do espiritismo e religiões com ele aparentadas, é mencionado como autor que faz uso da ideia de *racionalização* naquela família religiosa. Esse uso adquire uma relevância significativa porque a forma como Camargo estuda o fenômeno explora mais a flexibilidade de uma abordagem histórica que a rigidez da sistematização; Camargo vê alguma racionalidade nas religiões de matriz espírita, mas não constata nos seus adeptos uma conduta racionalizada da vida cotidiana, que é para Weber a especificidade das variantes do protestantismo que ele destaca na mencionada obra.

Também é interessante observar quais temáticas weberianas foram encontradas nos programas das disciplinas de sociologia. Para além da presença do

autor como um dos grandes clássicos, com sua sociologia compreensiva, conceitos como *estratificação social* em contraponto à teoria marxista de classes sociais, *burocracia* como tópico nos cursos de administração e a *abordagem histórica* de Weber na sociologia urbana faziam parte da formação humanista da juventude universitária brasileira. Dias (1974), no entanto, ressalta que menções a Weber não se encontram na literatura mais representativa do âmbito escolar, mesmo que sociologia tenha sido matéria obrigatória até a década de 1940. Provavelmente essa ausência tenha relação com a já mencionada tardia disponibilização de obras do autor em idiomas mais acessíveis a muitos leitores brasileiros. Sua presença em dicionários e livros de introdução inicia basicamente depois da mudança curricular que excluiu sociologia nas escolas. De qualquer modo, a descoberta de Weber no Brasil se deva muito à intensa atividade acadêmico-literária de Emílio Willems, incluindo aí sua edição do *Dicionário de sociologia*, com muitos verbetes expondo conceitos fortemente influenciados pela sociologia weberiana.

O recorte temporal do estudo de Dias não lhe permitiu incluir obras com o clássico *Raízes do Brasil*, que por afinidade eletiva interpreta o Brasil até a década de 1930 com uma combinação, mais implícita que manifesta, de tipos ideais weberianos tomados normativamente com a hermenêutica histórica que Weber considera a metodologia adequada à sociologia. Surpreendente é também a exclusão, através de uma nota de rodapé, de *Os donos do poder*, de Raimundo Faoro, sob o argumento de que se trataria “de trabalho de historiografia” (Dias, 1974, n. 11). O argumento não é de todo falso, porquanto a abordagem de Faoro é preponderantemente histórica; mas desconsidera que Max Weber concebe a sociologia justamente como uma disciplina metodologicamente muito aparentada com a história e que, assim se poderia dizer, a abordagem de Faoro segue muito claramente uma perspectiva sociológica.

Sobre religião e religiosidades

Enquanto nos estudos até aqui mencionados a racionalização era referida sobretudo como o espelho anteposto a práticas sociais institucionalizadas de modo tradicional na vida secular – na gestão pública, na organização da vida econômica e em relações privadas –, foi só nas últimas décadas do século 20 que outro conceito

weberiano, o de *desencantamento* do mundo (Pierucci, 2003; cf. 2000) se tornou um apoio significativo para pesquisas no Brasil. A gênese do desencantamento do mundo pressupõe, na interpretação de Nobre (2008, 143–44), “o nascimento e a edificação das religiões monoteístas, notadamente o judaísmo e o puritanismo, nas quais se vê a presença de uma sistemática teológica e uma rotinização de condutas autoconscientes calcadas nas máximas de um ‘dever ser’, em franca oposição às superstições, à pragmática e à excelência de ações extracotidianas (ritos) típicas das religiosidades mágicas”. Na concepção de Weber, o culto ao Deus único teria desvalorizado radicalmente a administração de graça por vias sacramentais institucionalizadas e substituído a mediação tradicionalmente oferecida por formas de relação direta do fiel com seu Deus. Ainda assim convém observar que Weber (2004, 1:384) já tenha feito a ressalva de que no islã, a despeito da ideia de predestinação, não se suprimiu a tolerância à magia na religião do povo.

Curiosamente, o conceito de desencantamento do mundo entra com maior vigor na pesquisa brasileira – em sociologia e em outras áreas como as ciências da religião – sobretudo quando se constata empiricamente que, no lugar de uma religião na qual se é inserido por tradição familiar ou à qual se adere e por ela se orienta eticamente, predominam no Brasil *religiosidades* pessoalmente construídas a partir da livre combinação de elementos colhidos pragmática e aleatoriamente. Essa bricolagem sincrética de elementos sagrados como forma de vida difere amplamente do processo de racionalização da vida cotidiana relacionada a um desencantamento do mundo, como constatado por Weber em estudos sobre grandes religiões mundiais em diversos continentes.

Nesse sentido é interessante uma dimensão do desencantamento e sua contraparte, a racionalização. Classicamente, sobretudo valendo-se do conceito de secularização (cf. Pierucci, 2000), tem-se interpretado a racionalização como uma totalidade abrangente que em seu conjunto cria a Modernidade, que vai da condução da vida cotidiana do indivíduo à gestão do estado e dos empreendimentos, passando pelas artes e, obviamente, sobretudo pela dimensão religiosa. Racionalização implica em substituir a atribuição causal ao imponderável na busca por uma compreensão explicativa de fenômenos e acontecimentos pela convicção da existência de relações causais adequadas, passíveis de serem conhecidas se assim se desejar. Nobre (2008,

153), no entanto, chama a atenção que para Weber cada esfera teria sua racionalidade que, vista de outra esfera, pode parecer irracional. Considerando que para Weber os fins são injustificáveis racionalmente, o espaço para a racionalização se desloca para os meios necessários para atingi-los. Ou seja: uma vez fixado o fim, ato esse que se opera a partir dos valores e das concepções éticas pessoais, racionaliza-se a procura e o estabelecimento de uma via adequada para sua obtenção. Mais, para Nobre (2008, 155), o pluralismo de valores coloca a ciência abaixo do “destino” – este sim impossível de ser devidamente racionalizado e calculado.

Se essa interpretação estiver correta, ela não apenas reforça o equívoco das tradicionais concepções de secularização, como também coloca em xeque as tradicionais interpretações do desencantamento do mundo. Mas – e isso é particularmente relevante para nossa reflexão aqui –, como um todo essa interpretação do desencantamento do mundo através de racionalizações específicas em cada esfera no âmbito dos meios para fins escolhidos subjetivamente a partir de valores contribuiria para uma explicação “weberiana” da substituição da adesão a uma determinada religião por grande parte da população brasileira e sua preferência pela construção pessoal de *religiosidades* com elementos livremente escolhidos. Poder-se-ia então compreender muitas formas tão peculiares de vivência religiosa como expressões da via racional para cumprir um “destino”. Escolhido um fim a partir dos valores pessoais – incluindo-se aí o dobrar-se a um destino definido externamente, como, por exemplo, por uma entidade ou divindade –, a construção de uma religiosidade mediante a combinação de elementos tidos como mais promissores pode ser um *meio* mais racional do que a adesão estrita a um conjunto doutrinal relativamente racional. Desencantamento e racionalização poderiam estar então sendo combinados em grau otimizado, distinguindo fins orientados por valores de meios racionalizados para atingi-los. As religiosidades plurais, por vezes vistas vistas como subsistência de ou um retorno a modos tradicionais de vida, se revelariam como ações racionais voltadas a valores, uma condução “moderna” da vida numa sociedade em que as formas de vida se pluralizaram e não cabem mais em padrões institucionalmente controlados. E a sociologia da religião de Max Weber poderia ganhar uma vitalidade completamente nova.

Max Weber e o grande repositório que sua obra já representa em recursos metodológicos e conceitos teóricos que a sociologia e as ciências sociais em geral têm à disposição seguem, pois importantes e atuais também no e para o Brasil. Diante de novos desafios que a realidade social em transformação apresenta, pode-se recorrer a eles em busca de “ferramentas”, tanto teóricas como metodológicas, para levar a cabo a vocação de cientista social que ele descreveu e vivenciou como se fosse revestida de uma aura mágica. E ainda nos resta, para o enriquecimento das ciências sociais no Brasil, o desafio de superar o esquecimento da atuação e da obra acadêmica própria de Marianne Weber.

Referências

Bunk, Benjamin, e Emil A. Sobottka. 2022. Sobre a atualidade política da Teoria Crítica: ciências sociais entre alienação e emancipação. *Civitas - Revista de Ciências Sociais* 21 (1): e-42718.

Dias, Fernando Correia. 1974. Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea. *Revista de Administração de Empresas* 14 (4): 47–62. <https://doi.org/10.1590/S0034-75901974000400003>.

Faoro, Raymundo. 2001. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 3º ed. São Paulo: Editora Globo.

Fernandes, Florestan. 1956. Die soziologische Entwicklung der Soziologie in Brasilien. *Sociologus* 6 (2): 100–115.

Fernandes, Florestan. 1980. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. 4º ed. São Paulo: T. A. Queiroz.

Franco, Maria Sylvia de Carvalho. 1997. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4º ed. Biblioteca básica. São Paulo: Fundação Ed. da Unesp.

Holanda, Sérgio Buarque de. 1995. *Raízes do Brasil*. 26º ed. São Paulo: Cia. das Letras.

Nobre, Renarde Freire. 2008. Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. In *A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão*, 143–68. Porte Alegre: Edipucrs.

Novais, Fernando A. 1994. Fernando Novais: Braudel e a “missão francesa”. *Novos estudos* 8 (22): 161–66.

Pierucci, Antônio Flávio. 2000. Secularização segundo Max Weber. In *A atualidade de Max Weber*, organizado por Jessé Souza, 105–62. Brasília: Editora UnB.

Pierucci, Antônio Flávio. 2003. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34.

Ramos, Alberto Guerreiro. 1946. A sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria e a prática da Administração. *Revista do Serviço Público* 3 (2–3): 129–39.

Schwarz, Roberto. 1998. Um seminário de Marx. *Novos Estudos - Cebrap* 50 (99–114). http://novosestudos.com.br/wp-content/uploads/2017/05/15_um_seminario_de_marx.pdf.zip.

Sobottka, Emil Albert. 2005. Pesquisa, paixão e engajamento. In: *Dizer a sua palavra: educação cidadã, pesquisa participante, orçamento público*, organizado por Danilo R. Streck, Edla Eggert, e Emil Albert Sobottka, 41–54. Pelotas: Seiva.

Villas Bôas, Glaucia. 2003. Entre fronteiras: a contribuição de Emílio Willems. In *Sociologia, pesquisa e cooperação*, organizado por Clarissa Eckert Baeta Neves e Emil A. Sobottka, 129–46. Porto Alegre: Editora da Ufrgs.

Villas Bôas, Glaucia. 2008. Revendo o lugar da sociologia alemã no Brasil: do uso instrumental à pesquisa da recepção. In *A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão*, 21–36. Porto Alegre: Edipucrs.

Villas Bôas, Glaucia. 2014. A recepção controversa de Max Weber no Brasil (1940-1980). *Dados* 57 (1): 5–33. <https://doi.org/10.1590/S0011-52582014000100001>.

Weber, Max. 1982. A ciência como vocação. In *Ensaios de sociologia*, traduzido por Waltensir Dutra, 5º ed, 55–89. Rio de Janeiro: Guanabara.

Weber, Max. 1995a. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In *Metodologia das ciências sociais*, 107–54. São Paulo: Cortez.

Weber, Max. 1995b. O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas. In *Metodologia das ciências sociais*, 361–98. São Paulo: Cortez.

Weber, Max. 2004. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva I*. Traduzido por Régis Barbosa. 4º ed. Vol. 1. São Paulo: UnB.

Willems, Emilio. 1945. Burocracia e patrimonialismo. *Administração Pública* 3 (3): Separata.

2. FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA E SOCIOLOGIA: FUNDAMENTOS DE UMA SOCIOLOGIA COMPREENSIVA¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-02>

Wolfgang Schluchter²

“Max Weber não ensinava filosofia alguma; ele era uma filosofia”

(Karl Jaspers, 1932)

A original perspectiva de Dieter Henrich

Nos anos 1949-50, um jovem filósofo buscou isentar um “indivíduo extraordinário”, conforme se pode ler na divisa de seu escrito, de uma compreensão filosófica inadequada. Ele estava preocupado com o papel do neokantismo, especialmente aquele de Heinrich Rickert, na epistemologia de Max Weber. Ele buscou mostrar que a abordagem de Weber foi, de fato, formulada a partir da terminologia de Rickert, como ilustram a distinção entre ciência natural e cultural ou conceitos como *continuum* heterogêneo, relação de valor e individualidade histórica, entre outros. Mesmo assim, ele entende que Weber se manteve completamente independente da sua epistemologia, pois ainda que ele “trabalhasse em estreita conexão com a metodologia de Rickert, seus fundamentos distanciam-se completamente dele e da posição filosófica do neo-kantismo” (Henrich, 1952, p. 5).

O jovem filósofo, portanto, não negou, de modo nenhum, a influência de Rickert sobre Max Weber. Ele já estava familiarizado com a carta que Weber, de Florença, escreveu a Marianne Weber, em abril de 1902: “Terminei Rickert, ele é muito bom, e na maioria das vezes eu encontro nele o que eu mesmo penso, embora no meu caso de uma forma logicamente não tão bem elaborada” (MWG II/3, p. 826). Weber já havia afirmado algo semelhante em outro contexto. Quando, em 1896, após a aposentaria

¹ Tradução de Carlos Eduardo Sell.

² Professor Emérito, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Heidelberg, Alemanha.

de Alois Riehl, surgiu a questão do preenchimento da cadeira de filosofia em Freiburg, Weber tentou levar Rickert à cátedra mediante uma votação especial, argumentando que a publicação de partes dos *Limites da formação de conceitos científicos* (Rickert, 1902)³ eram de grande importância para sua posição na disputa metodológica na ciência econômica de língua alemã (MWG I/13, p. 572; Schluchter, 2020, p. 163). No entanto, em 1902-03, durante uma estada em Nervi, um lugar perto de Gênova, ele, de forma muito interessante, parece ter rompido com a teoria das relações de valor de Rickert (cf. MWG I/7, p. 623-626). Se esse foi realmente o caso – as afirmações tradicionais não são claras – então, é claro, isso estaria inteiramente de acordo com o argumento defendido pelo nosso jovem filósofo em sua dissertação.

Sua tese é que, enquanto Rickert funda a metodologia das ciências na epistemologia, Weber a retira deste contexto. No entanto, o fato de Weber enfatizar a mutabilidade dos pontos de vista do “*continuum* heterogêneo” com os quais uma ciência da realidade deve trabalhar, constitui apenas “um distanciamento inicial que, no final das contas, é o que viabiliza nossa aproximação ao real” e isso não representa, em princípio, nenhuma contradição. No que tange aos seus fundamentos últimos, as metodologias de Rickert e Weber estão perfeitamente de acordo. Weber não duvida da validade transcendente dos valores e a relação com valores não constitui, para ele, nenhum impedimento para a objetividade científica do conhecimento. Neste ponto Rickert e Weber seguem a mesma linha de pensamento, ainda que, ao final, seus esforços persigam, até certo ponto, objetivos diferentes (Heinrich, 1952, p. 34).⁴

O esforço de Weber não visa a uma epistemologia, mas a uma antropologia. Trata-se de uma teoria do ser humano entendido enquanto ser cultural e como ser racional destinado à liberdade, e isso em condições de um inevitável conflito de valores. Os textos aparentemente díspares, e em sua maioria incompletos, que Marianne Weber reuniu sob o título *Ensaios reunidos de teoria da ciência* formam, na verdade, uma unidade cuja raiz está na antropologia, e isso, de forma surpreendente – basta que pensemos no compromisso de Weber com a liberdade dos valores nas

³ Os primeiros três capítulos foram publicados em 1896, e os capítulos 4 e 5 somente na edição de 1902. Em sua carta Weber se refere aos capítulos 4 e 5, enquanto na indicação de Rickert para a cadeira de Freiburg ele se refere aos capítulos 1 a 3.

⁴ Heinrich, *Einheit*, p. 34, para a citação suprimida do original.

ciências empíricas – inclui ainda uma ética. Um ser de cultura, para tornar-se uma personalidade, deve vincular-se à valores supra-pessoais e levar uma vida com clareza, honestidade e coerência, caso queira mostrar-se à altura dos paradoxos em que uma vida conscientemente assumida necessariamente está enredada. Somente a ética confere unidade à concepção weberiana de ciência. Isso também mostra que a maiêutica de uma ciência cultural pode, sim, servir a imperativos éticos: “Portanto, para Max Weber, o ser humano enquanto ser racional, o ser humano enquanto personalidade moral e o ser humano enquanto sujeito e objeto de intelecção da ciência, são um só e mesmo conceito” (Heinrich, 1952, p. 109). Mas não é por esse motivo, evidentemente, que o racional é real e que o real é racional. Trata-se apenas de um movimento tendencial contra o qual movem-se poderosas forças contrárias, pois a tendência à razoabilidade está “entrelaçada, para o indivíduo real, com o perigo avassalador da irracionalidade” (Heinrich, 1952, p. 103). Não há garantia de que a luta pela razão e a luta pela liberdade tenham sucesso. No máximo, pode-se dizer: a razão torna-se concreta e a realidade torna-se razoável, como Hegel originalmente colocou a questão em sua preleção sobre a *Filosofia do Direito* de 1819-20 (Heinrich, 1952, p. 15). Na verdade, o intérprete viu que na epistemologia weberiana está em ação uma maiêutica que, a seus olhos, nos remete a Hegel.⁵

O jovem filósofo também viu que a teoria weberiana da ciência da realidade, bem como sua concepção de ciência livre de valores, estão em estreita conexão com uma ética. Ele a caracteriza como uma ética da evidência, semelhante à ética de Kant. É uma ética que formula o que é necessário para que seres racionais sejam intelectualmente honestos e estejam orientados por valores. Na verdade, Weber valorizava muito a necessidade de separar a dignidade dos valores éticos frente aos demais valores culturais. Os primeiros eram dirigidos ao nosso intelecto, os últimos ao nosso sentimento. Weber luta contra a “combinação de evolucionismo ético e

⁵ Heinrich afirma, em nota de rodapé (1952, p. 104) que “os princípios fundamentais de sua epistemologia e quase todas as proposições substantivas de sua metodologia estão, apesar de sua oposição declarada, em íntima conexão com o sistema de Hegel. Isso é particularmente claro no fato de que o conceito de razão de Weber pode ser perfeitamente descrito, nos termos de Hegel, como um espírito que transita do mero ser-em-si para a consciência de ser-para-si”. Apesar da opinião de Heinrich, tratam-se de oposições inconciliáveis, afinal a epistemologia de Weber se opõe não apenas contra a teoria de que o conhecimento é uma cópia da realidade, mas também contra o emanatismo de tipo hegeliano. Importante para entender a posição de Weber a este respeito é a dissertação de Emil Lask (1902).

relativismo histórico”, visão que era especialmente difundida na escola histórica da economia (cf. MWG I/7, p. 145ss), e não é por acaso que ele também se dirige a Kant como uma referência incontornável. Ao final da explicação do jovem filósofo, surge a tese da unidade da metodologia e da ética em Weber: “a ética integra a metodologia das ciências históricas. Pois todo o conteúdo da epistemologia pode ser resumido na ideia de que é apenas em sua dimensão moral e prática que a razão humana torna-se capaz de entender a história” (Heinrich, 1952, p. 131).

O jovem filósofo ao qual nos referimos era Dieter Heinrich. Então: um jovem filósofo pode salvar um não-filósofo da filosofia? Não resta dúvida de que essa tentativa de resgate justifica-se, já que Weber não se via como filósofo. Mas a defesa do não-filósofo pelo jovem filósofo mostra ao mesmo tempo que, apesar de tudo, na abordagem de Weber já está incluída uma dimensão filosófica. Liberá-lo de uma perspectiva filosófica significa, ao mesmo tempo, abri-lo para outra. A antropologia de Weber, ao mesmo tempo que necessita, também mostra-se perfeitamente capaz de abrir-se a uma base filosófica. A minha tese é que a filosofia de Dieter Heinrich presta-se facilmente para esta tarefa.

Para deixar isso ainda mais claro, deve-se primeiro descrever a situação atual da sociologia que, é claro, difere muito daquela que Dieter Heinrich discutiu em 1950. Atualmente, a sociologia compreensiva de Weber constitui apenas mais um entre vários outros programas de pesquisa sociológica. Tratarei primeiro de esquematizar o atual estado da arte da sociologia para, dessa forma, situar as características do programa de pesquisa de Weber.⁶ Em seguida, volto a uma possível base filosófica para a antropologia de Weber.

A situação atual da sociologia

Atualmente, o estado da sociologia pode ser caracterizado por duas linhas de conflito: 1. Teoria dos sistemas versus teoria da ação; 2. Na teoria da ação: teoria do sujeito versus teoria da intersubjetividade (tendencialmente: consciência versus filosofia da linguagem). Isso pode ser ilustrado com o seguinte esquema:

⁶ Desenvolvi extensamente este tema em Schluchter (2015).

Critérios	Posições	Afinidades
1. Sistema-ambiente ou Agente-situação	<div style="display: flex; justify-content: space-around;"> <div style="text-align: center;"><u>Teoria dos sistemas</u></div> <div style="text-align: center;"><u>Teoria da ação</u></div> </div>	Sentido, mutualismo, dupla contingência e compreensão
2. Pragmática transcendental ou teoria da consciência	<div style="display: flex; justify-content: space-around;"> <div style="text-align: center;"><u>Teoria da ação comunicativa</u></div> <div style="text-align: center;"><u>Teoria da ação subjetiva e significativa</u></div> </div>	Capacidade de agência e competência comunicativa, socialização (<i>Vergesellschaftung</i>), comunitarização (<i>Vergemeinschaftung</i>) como individuação, institucionalização e interpretação, análise de múltiplos níveis
3. Práxis ou poiesis	<div style="display: flex; justify-content: space-around;"> <div style="text-align: center;"><u>Teoria da ação orientada por regras</u></div> <div style="text-align: center;"><u>Teoria da ação orientada pelo cálculo de utilidade</u></div> </div>	Maximização de interesses ou idealizações

De acordo com esse esquema, entendo a sociologia de Weber como uma teoria da ação orientada por normas executadas no contexto de ordens sociais com configurações variadas. A chave para entender o nível micro é: (a) a diferença entre agir de acordo com regras e agir de acordo com as representações destas regras; (b) se a regularidade da ação advém da rotina ou baseia-se em normas; (c) se as consequências da ação estão, ou não, vinculadas à sanções.

O enfoque teórico subjetivo

Em sua *Psicologia das imagens do mundo*, Karl Jaspers (1960) desenvolveu o conceito de situação limítrofe, categoria que se tornou o princípio orientador das primeiras fases da chamada filosofia da existência. A situação limítrofe entende o ser humano a partir da divisão sujeito-objeto e nos aponta para a estrutura antinômica à qual a vida consciente está sujeita. De acordo com Jaspers, podemos escapar das tensões que isso cria fugindo para a experiência mística. Mas, enquanto permanece acordado, ou seja, enquanto permanece na cisão sujeito-objeto, nossa busca pelo

todo nos conduz “ao abismo das contradições”, ou seja, nos reconduz de volta para a antinomia.

Jaspers desenvolve a tese da estrutura antinômica com o intuito de refletir sobre a divisão sujeito-objeto. Conseqüentemente, a estrutura antinômica possui dois lados, o do objeto e o do sujeito. Ambos os lados se combinam para formar uma “vida compreendida como visão de mundo”. De acordo com Jaspers, em geral a vida segue seu curso habitual, sem que sua estrutura antinômica se torne consciente. Mas é notável o quão próximo Jaspers, com suas considerações sobre a divisão sujeito-objeto e sobre a estrutura antinômica, aproxima-se do pensamento de Weber. Basta pensar na “Consideração intermediária” ou em “Ciência como profissão” para se convencer claramente disso.

Na “Consideração intermediária”, Weber discute extensamente sobre as possíveis colisões de valores que podem surgir entre uma ética religiosa da fraternidade de tipo universalista e a legalidade própria das esferas de valores e das ordens de vida. Em “Ciência como profissão”, por sua vez, ele nos fala sobre um politeísmo moderno e desencantado no qual prevalece o conflito de valores.

Pode-se negar a autossuficiência do sujeito sem abrir mão da visão de que ele é sempre íntimo de si mesmo. E é justamente isso que Dieter Henrich, em suas penetrantes análises do fenômeno da subjetividade, demonstrou. O ponto de partida de sua reflexão é a garantia cartesiana de que mesmo na dúvida mais radical ainda está implicada a autorrelação do sujeito pensante. Disto se segue que a divisão sujeito-objeto não é uma relação de apenas dois, mas uma relação de três elementos. A relação com um objeto é desde sempre uma relação consigo mesmo.

Essa relação de elementos tem como base as reflexões de Dieter Henrich sobre a subjetividade. Ele interpreta esta constelação de elementos de forma dinâmica e pensa o desenvolvimento da subjetividade em interação com a consciência de si mesmo, bem como o conhecimento do mundo e o de ser pessoa em sua relação com um mundo habitado por outras pessoas. Dieter Henrich enfatiza que é importante diferenciar entre pessoa e sujeito. Vemo-nos “originalmente como um entre os outros e como únicos em relação ao mundo inteiro”. Pode-se também dizer: somos uma pessoa entre outras pessoas que compartilham o mesmo espaço e o mesmo tempo, mas também sujeitos com a nossa própria história, isto é, somos seres individuais e

especiais, fruto de um processo de singularização de um lado, e de individuação de outro.

Seguindo-se esta linha de pensamento, temos, enquanto pessoas, nosso próprio lugar no mundo, mas enquanto sujeitos somos radicalmente diferentes de tudo e de todos, incluindo até a nós mesmos como pessoas. A cisão sujeito-objeto é, portanto, dupla e ocorre tanto na relação entre sujeito e objeto, quanto no próprio sujeito, o que torna nossa relação conosco mesmos e com o mundo sempre dinâmica.

Mover-se na direção do mundo inclui tomar consciência dos outros seres humanos. Portanto o ser próprio é simultaneamente um ser-com. Mas isto significa que o seu ser-próprio resulta do ser-com, ou seja, seria a subjetividade um produto da intersubjetividade? É claro que uma abordagem de tipo subjetivo, tal como a adotada aqui, nega esta possibilidade. Quem interpreta o ser-próprio como resultado das interações sociais deixa escapar uma característica crucial da subjetividade: nós somos sempre íntimos de nós mesmos, ainda que nem sempre sejamos transparentes ao nosso eu; e mesmo e que, de diversos modos, estejamos desde sempre entrelaçados com os outros e com o mundo.

Isso não nega o fato de que qualquer sujeito necessita, ao longo de sua vida, adquirir primeiro uma série de competências, desde habilidades de linguagem até as habilidades morais. E isso só pode acontecer no entrelaçamento entre o ser-próprio e o ser-com. Mas isso não significa que o estar-com, em outros termos, que a “sociedade” deva ter prioridade no desenvolvimento da subjetividade. Significa apenas que é preciso mostrar como o desenvolvimento da subjetividade “deve se realizar nos modos do ser-com”.

Portanto, quando sustento que a sociologia weberiana possui uma orientação teórica subjetiva e possui seu fundamento na filosofia da consciência, são destas premissas acima que eu parto.

Esboços de uma teoria da ação, ordem e cultura

Uma sociologia weberiana é, portanto, incompatível com o interacionismo *a priori*. Ela também não é compatível com o naturalismo, aqui entendido como a explicação da subjetividade a partir de contextos físico-biológicos. Uma vez que toda

a subjetividade está corporalmente enraizada, não se nega que ela possui bases naturais. Mas isso não justifica uma visão reducionista, como aquela defendida por alguns neurocientistas que tentam, por exemplo, explicar a subjetividade em termos de processos neuronais.

Para Weber, a definição do conceito de ação requer sua demarcação em relação ao conceito de comportamento, além de exigir uma noção de sujeito que nos permita compreender o ator social como um ser cultural que se posiciona e dá sentido ao mundo, na mesma medida em que torna possível que ele compreenda e conheça a si mesmo. Consciência e percepção são, obviamente, duas coisas bem diferentes. O agente social pode conduzir sua vida com maior ou menor consciência, portanto, com maior ou menor liberdade frente a hábitos solidamente enraizados. Mas ele sempre permanece íntimo de si mesmo. Além disso, ao analisar a ação, devemos ter cuidado para não perder de vista a diferença entre motivos e fins: os impulsos permanecem separados da ação que, por sua vez, encontram uma “realização” na imaginação ou nos sonhos com a ajuda de imagens do mundo exterior.

Mas como diferenciar entre comportamento [*Verhalten*] e ação [*Handlung*]? Neste caso, Weber escolhe como critério de delimitação o conceito de sentido [*Sinn*]. O comportamento é reativo, inclui, assim, processos quase automáticos, de base fisiológica, como a respiração, ou mesmo processos socialmente induzidos, como o comportamento em massa. Mas, neste segundo caso, já podemos encontrar presentes elementos de uma orientação subjetiva, o que nos mostra que a transição do comportamento para a ação é, portanto, fluida. Em última análise, só se pode falar realmente de ação quando podemos demonstrar que o sujeito orienta seu agir em função do sentido. Portanto, a primeira distinção que a sociologia weberiana observa é aquela entre comportamento e ação com base no conceito de sentido.

O sentido, por sua vez, tem um significado quádruplo. Ou se trata do sentido visado subjetivamente ou do sentido objetivamente correto (às vezes também do metafisicamente verdadeiro), e esses dois últimos, por sua vez, podem ser individuais ou coletivos. De todo modo, tratar do sentido implica tratar igualmente da compreensão, e isso quer na perspectiva do observador, quer na perspectiva do participante. Este é o motivo pelo qual Max Weber definiu sua abordagem como uma sociologia *compreensiva*. Em contraste com os processos naturais, e mesmo em

oposição aos processos comportamentais, que o cientista só pode observar e explicar “de fora”, os processos de ação e os contextos de significado que os formam são acessíveis somente pela via hermenêutica, seja na forma da explicação compreensiva, seja ainda pela forma da interpretação do contexto de significado, ambos princípios norteadores tanto para a compreensão de si mesmo quanto para a compreensão do estar no mundo. Devemos, portanto, distinguir claramente entre a compreensão textual e a compreensão da ação: a primeira é uma forma de atribuição causal, enquanto a segunda constitui uma forma de interpretação.

Isso pode ser resumido da seguinte forma:

Comportamento	Ação	Contexto significativo
Reação	Sentido	Pré-interpretado
Estímulo-resposta	Fim e meio	Expressão simbólica
Explicação observadora	Compreensão explicativa	Interpretação

Uma sociologia weberiana tem como seu eixo a ação, mas isso não significa que ela possa negligenciar o comportamento e o contexto. Mas, uma vez que o foco está na ação, é claro que este aspecto deve ser o primeiro a ser aprofundado. Weber realiza isso submetendo as ações significativas a uma análise mais detalhada. Esse assunto nos leva àquelas distinções que, no final de sua vida, Weber formulou em seus “Conceitos sociológicos fundamentais”, a saber, entre ações sociais motivadas por fins, por valores, por afetos ou por hábitos (MWG I/23, p. 175, §2). Mas essas distinções devem ser novamente reagrupadas, isso porque tanto a orientação racional em relação a fins quanto a ação reacional em relação a valores podem ser rotinizadas, e, neste caso, devemos designá-las como ações orientadas para o êxito e ações orientadas por valores intrínsecos; e também porque a orientação afetiva pode se tornar significativa por meio da sublimação.

Mas como passamos das ações sociais para a análise das instituições, seja na forma de diferentes configurações de ordens sociais, seja na forma de associações

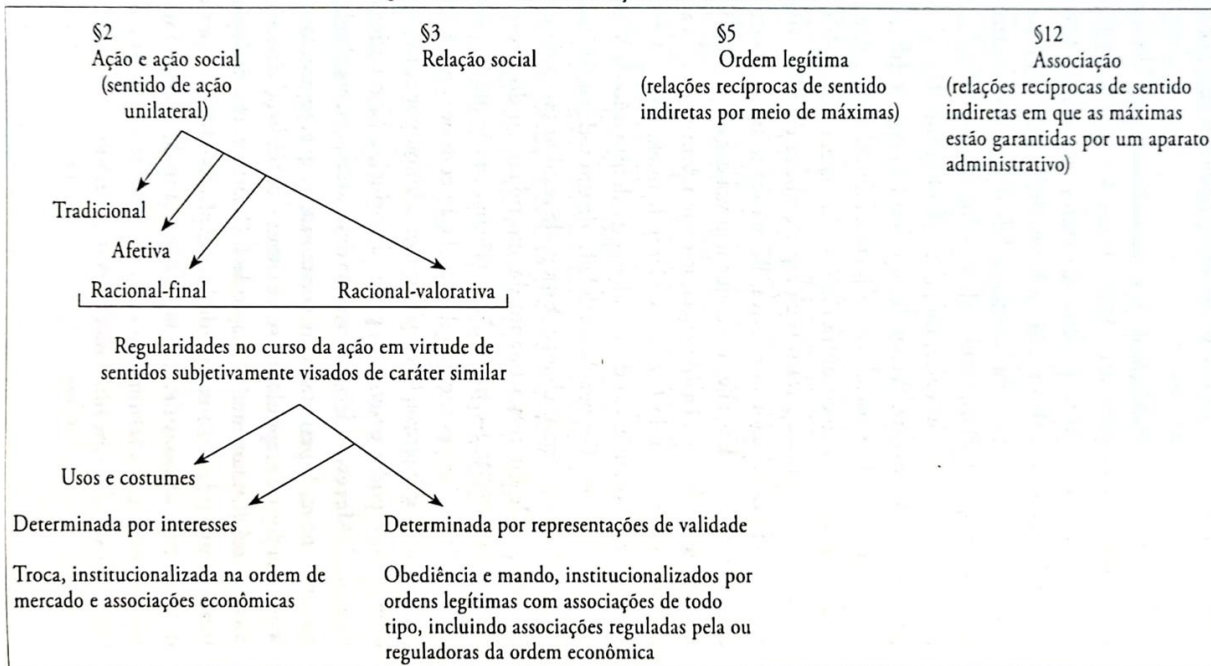
(organizações)? Este passo nos leva da ação e da ação social para o conceito de relação social – também se pode dizer: para o problema da coordenação da ação.

Weber define relação social como uma “conduta de uma pluralidade de indivíduos que orientam e *ajustam* reciprocamente suas ações a partir de um conteúdo de sentido que lhes serve de referência mútua” e que consiste “na *chance* de que se vai agir socialmente conforme um sentido esperado, independente em que se baseia esta chance” (MWG I/23, p. 177, §3). Um indivíduo pode ajustar sua conduta à de o outro de maneiras muito diferentes. O importante é que o significado que os atores atribuem às suas ações não tenha que ser o mesmo. Na sociologia atual este tema é tratado pelo problema da dupla contingência. A superação da contingência pode ser alcançado de duas maneiras fundamentalmente diferentes: ou pelo entendimento recíproco ou pela suposição. Nos primeiros trabalhos em que Weber se dedicou à elaboração de um método sociológico, ele deixou isso claro com a distinção entre “ação societária” [*Gesellschaftshandeln*] e “ação consensual” [*Einverständnishandeln*]. Ao contrário do que o termo, à primeira vista, parece sugerir, “agir pelo consentimento” nada tem a ver com consenso ou solidariedade, mas significa agir com a ajuda de uma suposição. Enquanto um tipo específico de coordenação de ação, a “ação societária” é baseada em um acordo explícito, geralmente um contrato, enquanto a “ação consensual” é baseada na suposição de que A assume que B espera algo dele, e ele age de acordo com essa expectativa. O mesmo se aplica para B em relação a A (MWG I/12, p. 389ss, especialmente Seções V e VI).

A interdependência entre as ações que, inicialmente, é individual e direta, pode tornar-se cada vez mais coletiva e indireta. Assim, partindo do conceito de relação social, Weber volta-se, a seguir, para os conceitos de uso (também modo), costumes, interesses, ordem, ordem legítima e organização. Mas, apesar de seguir esta sequência conceitual, ela não deve ser entendida geneticamente, mas logicamente, ou seja, um conceito implica o outro, mas não vice-versa (abstração progressiva). Em outras palavras: as relações sociais agregam-se e engendram estruturas sociais. Coloca-se, então, o problema micro-macro.

Podemos resumir essas considerações sobre a estrutura lógica dos “Conceitos sociológicos fundamentais” da seguinte maneira:

QUADRO 6.1 – TIPOS DE AÇÕES E ORDENS SOCIAIS



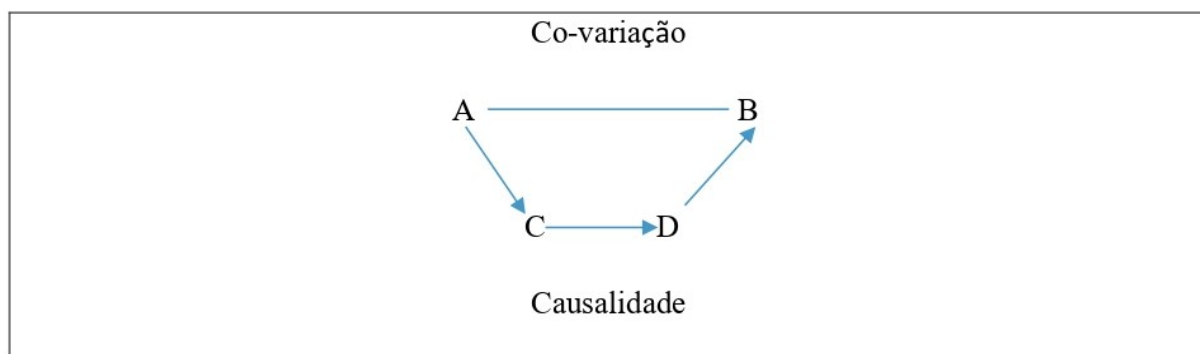
VI. Os conceitos sociológicos fundamentais

Isso levanta a questão metodológica de como esses níveis devem estar relacionados entre si. Acima de tudo: como deve ser interpretada aquela declaração de Weber na qual ele afirma defender um método individualista que evita todos os termos coletivos, rejeitando assim qualquer concepção substancialista de conceitos como estado, igreja, cooperativa e casamento? Quer dizer, então, que todos estes conceitos coletivos precisam ser reduzidos às ações sociais?

Um modelo bi-lateral e de múltiplos níveis

Eu compreendo a sociologia weberiana como uma sociologia compreensiva individualista-estruturalista ou sociologia relacional. O primeiro motivo para isso reside no fato de que parto da premissa, também aceita por muitos outros intérpretes, de que a sociologia não trabalha com leis macroestruturais (Opp, 2017, p. 69ss). Em um interessante ensaio, Karl-Dieter Opp (2017, p. 69) diferencia conceitualmente entre covariação e leis causais. A covariação é uma lei macroestrutural que, ao contrário das leis de nível micro, nos diz algo sobre coletivos, mas não sobre indivíduos,

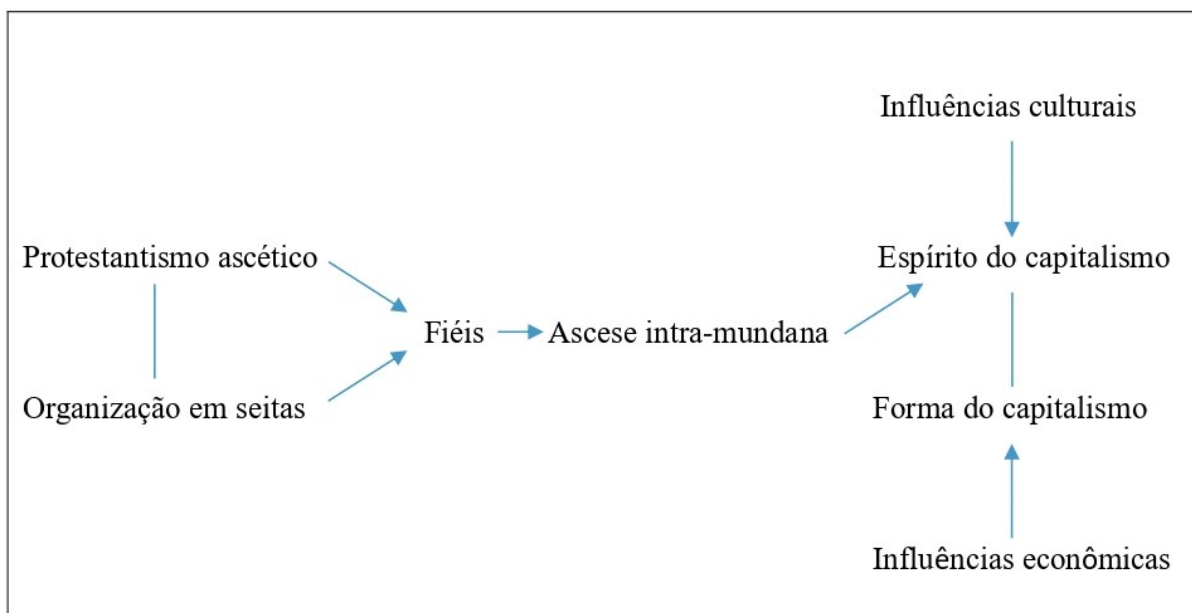
portanto, ela estabelece conexões entre macro-variáveis, mas não as explica. O fato de que podemos demonstrar somente correlações, mas nenhum efeito causal direto operando no nível macro, explica-se pelo fato de que o modelo micro-macro não prevê leis macroestruturais em seu desenho.



A distinção entre leis de covariação (em seu caso, leis macro) e leis causais (em seu caso, leis micro) é especialmente útil porque nos permite esclarecer o sentido de uma das mais famosas metáforas de Weber. Em vários momentos de sua obra, ele nos fala de afinidades eletivas, também de relações de adequação, ou seja, de uma conexão inicial firmemente estabelecida entre dois fatores que podem se dissolver por meio da adição de outros fatores ou mesmo levar ao reagrupamento, um processo que Goethe, em seu romance *Die Wahlverwandtschaften*, partindo da química, utiliza para descrever, de forma literária, a complexa constelação de relações existentes entre quatro pessoas. Weber percebe afinidades eletivas entre a forma e o espírito de uma estrutura social, mas também entre diferentes estruturas sociais. Portanto, estamos frente a uma reflexão que trata das relações entre entidades macrosociais e que aponta para a ideia de covariação. A explicação causal sobre a relação entre estas duas grandezas macroestruturais – pelo menos na medida em que esta correlação postule este tipo de explicação – deve ser procurada, de acordo com o método individualista, no nível micro.

Que Weber responda a tal exigência, pode-se deduzir claramente de seu estudo sobre *A Ética protestante e o espírito do capitalismo* (MWG I/18). Trata-se de uma pesquisa que busca investigar duas macroentidades culturais cuja relação é mediada por uma camada portadora formada por pessoas religiosas interessadas em sua

salvação. Mas, de forma deliberada, Weber não tratou do lado institucional deste processo. Ele queria fazê-lo depois, o que, como se sabe, não se concretizou. Em função disso, entendo sua abordagem como uma combinação entre um modelo de múltiplos níveis e um modelo bilateral, dado que ela requer uma distinção entre covariação e leis causais em ambos os aspectos da questão. (Traços denotam covariações, setas denotam causalidade).



Conclusão

Isso significa que Weber postula, na verdade, um individualismo metodológico, mas não se trata de um individualismo de tipo redutivo, e sim de tipo “emergentista”, pois o seu monismo ontológico admite o dualismo de propriedades (individual-coletivo). Esse modelo também permite que seja feita uma distinção entre diferentes formas de relação causal entre o nível micro e macro, já que tais relações podem ser “ascendentes” (*upward*) “descendentes” (*downward*) ou podem ocorrer ainda no “mesmo nível” (*same level*). Da mesma forma, podemos admitir tanto micro quanto macrocausalidades, sendo que as macrocasualidades podem ser descritas como leis de covariação no sentido de Opp. Microcausalidade, por sua vez, pode ser entendida como conjunto de leis de ação que, a seu lado, podem ser conceitualmente diferenciadas a depender de suas implicações para o surgimento de ações orientadas

para o sucesso, ações motivadas pelo valor intrínseco ou mesmo ações sublimadas. Trata-se, em todo caso, de agir de acordo com máximas (empíricas), ou seja, estamos frente a ações baseadas em regras que, por sua vez, operam como causas, ou seja, estabelecem as condições de possibilidade da regularidade das ações sociais.

Referências

JASPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. 5ª ed. Berlin: Springer, 1960.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Niederschrift*. Editado por Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

HENRICH, Dieter. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.

HENRICH, Dieter. *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952.

HENRICH, Dieter (org.). *Hegels Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819-20 in einer Niederschrift*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

LASK, Emil. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.

OPP, Karl-Dieter. Warum gibt es keine brauchbaren Makrogesetze in den Sozialwissenschaften? In: Gerhard Wagner. *Die Provokation der Reduktion: Beiträge zur Wissenschaftstheorie der Soziologie*. Wiesbaden: Harrassowits, 2017.

RICKERT, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Grundlegungen der Soziologie: Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht*. 2ª ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Mit Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919–1920. [MWG I/23]*. Knut Borchardt, Edith Hanke e Wolfgang Schluchter (orgs). Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

WEBER, Max. *Briefe 1895-1902. [MWG II/3]*. Rita Aldenhoff-Hübinger e Uta Hinz (orgs). Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

WEBER, Max. *Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik: Schriften und Reden 1895-1920*. [MWG I/13]. M. Rainer Lepsius, Wolfgang Schluchter, Heide-Marie Lauterer e Anne Munding (orgs). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*. [MWG I/18]. Wolfgang Schluchter e Ursula Bube (orgs). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

WEBER, Max. *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften: Schriften 1900-1907*. [MWG I/7]. Gerhard Wagner, Claudius Härpfer, Tom Kaden, Kai Müller e Angelika Zahn (orgs). Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

WEBER, Max. *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit: Schriften und Reden 1908-1917*. [MWG I/12]. Johannes Weiß e Sabine Frommer (orgs). Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

3. A SÍNTESE MACRO-MICRO-MACRO NA SOCIOLOGIA DE WEBER: UM BALANÇO DA DISCUSSÃO



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-03>

Carlos Eduardo Sell¹

Não basta apenas celebrar Max Weber. Mas como relê-lo crítica e produtivamente no horizonte da teoria sociológica contemporânea? Posto de outra forma: como tornar Max Weber atual? Esta foi a pergunta levantada em um encontro realizado em Heidelberg, em julho de 2003, ponto de partida de uma corrente intelectual que se propõe a reconstruir o pensamento weberiano à luz do estado atual da sociologia. Mais do que simplesmente destacar e retomar aspectos isolados da sua teoria, este movimento propõe uma nova leitura do conjunto de sua obra. Trata-se de buscar uma chave de acesso ao seu pensamento que, para além do objetivo restrito de colocar em evidência a atualidade deste ou daquele conceito em particular, almeja apresentar nada menos que um paradigma weberiano (Albert et al., 2009). Embora o estatuto do conceito de paradigma seja relativamente impreciso, o termo indica que estamos aqui frente a um modelo teórico amplo, ainda que a ideia de super-teoria procure ser evitada (Albert et al., 2006). Para além desta questão, o ponto fundamental é que este encontro inaugural não se propôs somente enfrentar a pergunta histórico-hermenêutica sobre o que Weber, *em sua época, quis exatamente dizer*, mas a questão teórico-sistemática sobre o que Weber, *hoje, ainda pode e deve nos dizer*. Mais do que prestar culto a Weber, o que esse movimento se propõe é colocar a história a serviço da teoria sistemática. Quais são, até agora, os resultados, problemas e desafios desse esforço de renovação e qual a imagem de Max Weber que este paradigma nos oferece?

Tomando como referência esta indagação, o balanço teórico-analítico aqui realizado está organizado da seguinte forma. Na primeira parte, a partir de alguns eventos e publicações chaves, reconstruo historicamente alguns momentos

¹ Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc), Florianópolis, SC, Brasil.

fundamentais na elaboração de uma leitura atualizada da sociologia de Max Weber. Na segunda parte proponho a sistematização temática e a revisão crítica de alguns estudos realizados nos marcos de um paradigma weberiano. Além de destacar suas principais contribuições teórico-analíticas, também chamo a atenção para certos défices e para algumas agendas ainda não devidamente aprofundadas no esforço de elaboração de uma nova versão da teoria de Weber. Na conclusão, pergunto em que medida a elaboração de um paradigma weberiano implica a preservação e retomada, por um lado, mas também rupturas e desdobramentos, por outro, em relação ao legado clássico da sociologia weberiana.

O Paradigma Weber: passos históricos

Se o Congresso da *Sociedade Alemã de Sociologia*, realizado em Heidelberg em 1964, e cujo tema foram os 100 anos de nascimento de Max Weber, teve um sabor ligeiramente amargo (tendo em vista que, no auge da Escola da Frankfurt, a maioria das abordagens foi essencialmente crítica), talvez o encontro de Heidelberg, realizado em julho de 2003, possa ser considerado uma segunda onda do renascimento weberiano e um novo ponto de partida para a sociologia weberiana. Mas, de que “neo” estamos falando?

Uma primeira resposta para essa pergunta pode ser extraída da publicação que reúne os textos apresentados naquele encontro. Organizada por Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund e Claus Wendt (2003) em cinco partes, esse escrito (1) apresenta as linhas gerais do paradigma weberiano, (2) discute seus pressupostos epistemológicos, (3) retoma sua teoria da ação social, (4) investiga sua teoria da cultura e, por fim, (5) aborda o tema da ordem e das instituições sociais. Essencialmente plural, este evento reuniu não apenas a velha guarda da sociologia weberiana na Alemanha e em outros países (como Wolfgang Schluchter, Mario Rainer Lepsius, Hans Albert, Stefan Breuer, Guenther Roth (Estados Unidos), Pietro Rossi (Itália) e Shmuel Eisenstadt (Israel), mas também jovens pesquisadores como Thomas Schwinn, Gert Albert e Agathe Bienfait, e mesmo pesquisadores que, ainda que não necessariamente weberianos ou weberólogos, discutem produtiva e criticamente sua teoria, como é o caso de Zenona Norkus e Harmut Esser (partidários

da teoria da escolha racional) ou mesmo de Herbert Schnädelbach (teoria da ação comunicativa). Contribuições de especialistas em áreas específicas (como Hans Kippenberg, Friedrich Wilhelm Graf e Hans Joas no campo da religião) ou de Hans-Peter Müller (estratificação social), além de Harald Wenzel e Karl-Siebert Rehberg, completam a nominata dos autores deste evento inaugural.

Em termos programáticos, o principal texto deste encontro foi apresentado por Wolfgang Schluchter que lançou 10 pontos-chaves para o desenvolvimento do que ele chamou, partindo de Imre Lakatos, de um *programa de pesquisa* weberiano: 1) racionalismo crítico, 2) tipos ideais, 3) compreensão explicativa, 4) racionalismo heurístico, 5) individualismo metodológico, 6) análise de múltiplos níveis, 7) ação orientada para por valores ou orientada pelo sucesso, 8) discussão valorativa, 9) conflitos de camadas e classes sociais e conflitos de ordens e organizações sociais, 10) Personalidade.²

À primeira vista, pode parecer que o programa de pesquisa weberiano desenhado por Wolfgang Schluchter restrinja-se apenas ao campo da teoria social [*Sozialtheorie*] e pouco tenha a dizer sobre a teoria da sociedade [*Gesellschaftstheorie*] propriamente dita, ou seja, estaria a lhe faltar o complemento de uma teoria da modernidade. Nos anos seguintes, porém, além de continuar aprofundar aspectos específicos da teoria sociológica weberiana (em particular as questões metodológicas), aspecto que retomaremos em detalhe mais à frente), ele também discutirá, a partir do conceito de era axial (Schluchter, 2017a), a atualidade do diagnóstico weberiano da modernidade. Seus trabalhos, portanto, continuam a apontar as diretrizes básicas do paradigma weberiano (ou de um programa de pesquisa, como ele prefere dizer) tanto no aspecto teórico-analítico quanto teórico-empírico.

Em 2006, um volume dedicado ao 70º aniversário de Wolfgang Schluchter representou uma importante ocasião para que uma nova geração de pesquisadores pudesse aprofundar e ampliar estas diretrizes. No texto organizado por Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund e Mateus Stachura (2006) discute-se a questão da emergência e do individualismo metodológico (Jens Greve), a concepção weberiana

² Este texto, de fundamental importância para o Paradigma Weber, encontra-se traduzido em português (Schluchter, 2020a).

dos tipos ideias (Gert Albert), a teoria da ação social (Mateusz Stachura) e a problemática da compreensão e dos valores (Peter Isenböck). Outra novidade foi a apresentação de estudos sobre campos mais específicos de sua teoria, como a sociologia econômica (Markus Pohlmann, Christoph Morlok, Jong-Hee Lee) ou mesmo a teoria weberiana das instituições (Agathe Bienfait, Dieter Hermann, Jürgen Kohl, Claus Wendt e Tobias Vahlpahl).

Neste mesmo espírito, no ano de 2008, nova coletânea, organizada por Gert Albert, Steffen Sigmund, Mateus Stachura e Agathe Bienfait (2008) foi dedicada à obra de Mario Rainer Lepsius, outra figura vital no desenvolvimento de um paradigma weberiano. Além dos textos honoríficos escritos por Johannes Weiss, Paul Nolte e Tilman Allert, o extenso livro contém 18 artigos, agrupados segundo quatro temáticas-chaves: 1) Ideias, interesses e instituições (Wolfgang Schluchter, Steffen Sigmund, Anton Sterbling, Heinz Sahner e Claus Wendt), 2) Dimensão cultural e desigualdade social (Hans-Peter Müller, Gangolf Hünbinger, Markus Pohlmann e Wolfgang Teckenberg), 3) Democracia na Europa e na Alemanha (Maurizio Bach, Edgar Wolfrum, Bernhard Giesen, Peter Graf Kielmansegg e Richard Utz) e 4) A situação da sociologia (Christian Vleck, Georg Vobruba, Hans Albert e Gert Albert).

Finalmente, no ano de 2014, desta vez por ocasião dos 150 anos de nascimento de Max Weber, um novo encontro foi promovido, reunindo, como de praxe, uma vasta rede de pesquisadores. Os trabalhos, reunidos sob o título de *Velhos conceitos, novos problemas*, abordaram, desta vez, cinco áreas de pesquisa: 1) Aspectos biográficos e culturais (M. Rainer Lepsius e Gert Albert), 2) Fundamentalismo religioso e secularismo (Hans Kippenberg e Wolfgang Schluchter), 3) As novas formas nacionais e internacionais de exercício da dominação (Andreas Anter e Ute Manger), 4) Capitalismo financeiro (Christoph Deutschmann e Elmar Rieger), 5) Sociologia da cultura (Wolfgang Schluchter e Elmar Rieger), 6) Conduta de vida (Hans-Peter Müller e Harald Wenzel), 7) Consumo e desigualdade (Jörg Rossel e Martin Gross), 8) Variantes modernas do carisma (Agathe Bienfait e Klaus Kraemer) e ainda 9) Gênese e diversificação da modernidade (Wolfgang Knöbl e Thomas Schwinn).

É claro que a produção teórico-bibliográfica sobre a obra ou o pensamento de Max Weber na Alemanha não se restringe apenas a estas coletâneas. Além de muitos outros escritos (que não poderemos levantar aqui) cabe, evidentemente, destacar a

importância fundamental que a publicação dos volumes da coleção *Max Weber Gesamtausgabe*³ representa para o chamado renascimento weberiano, além da coleção de estudos sobre o Paradigma Max Weber [*Studien zum Weber-Paradigma*],⁴ bem como o *Handbuch* sobre Max Weber organizado por Hans Peter-Müller e Steffen Sigmund, em 2014. Também estou consciente de que este elenco de eventos e obras não cumpre todas as exigências para uma análise histórico-social da evolução do autointitulado paradigma weberiano. A lista acima, aliás, sequer esgota todos os trabalhos individualmente produzidos pelos signatários dessa empreitada.

Mesmo assim, ela já nos permite derivar algumas conclusões, como o fato de que estamos aqui frente a um esforço (a) coletivo, (b) contínuo e (c) abrangente de retomada, revisão e renovação das premissas fundamentais do pensamento de Weber, permitindo-nos, adicionalmente, levantar a pergunta em torno do núcleo teórico deste empreendimento. Em função disso, não vejo porque não falar de uma verdadeira escola de pensamento que, tomando de empréstimo uma fórmula empregada por Stefan Breuer, bem poderia ser designada como a *Escola weberiana de Heidelberg*. Do ponto de vista de sua *forma*, ao invés de uma organização formal com fronteiras de inclusão ou exclusão definidas, esta escola é melhor compreendida se vista enquanto uma ampla rede sócio-intelectual cujos pontos nodais, em círculos que se desdobram, incluem, além das obras de Max Weber (no contexto do projeto *Max Weber Gesamtausgabe*), da Universidade de Heidelberg, da liderança intelectual de Wolfgang Schluchter e Mario Rainer Lepsius (já falecido) e de uma nova geração de pesquisadores a eles associados e, por fim, uma ampla gama de intelectuais, estudos e publicações, direta ou indiretamente, parcial ou globalmente, às vezes conscientemente e às vezes sem consciência direta, ligados a esta rede. Mas, o que

³ Neste ano de 2020, a coleção de obras completas de Max Weber publicou seu último volume. Organizada em três seções (Obras, cartas e escritos diversos), ela abrange um total de 52 volumes.

⁴ Tratam-se dos seguintes títulos: Declarações de guerra e constelações sociais: uma análise das decisões sobre declaração de guerra da Inglaterra e da Espanha (Brückler, 2016); O individualismo reducionista: programa e justificação de uma posição sociológica fundamental (Greve, 2015); A institucionalização da ação política: análises sobre a DDR, a reunificação e a União Europeia (Lepsius, 2013); Rentabilidade e abastecimento: teoria econômica e sociologia econômica em Max Weber e Friedrich von Wieser (Morlok, 2013); Alemanha e Estados Unidos na perspectiva de Max Weber (Kalberg, 2013); Para compreender a religião: a atualidade da sociologia da religião de Max Weber (Bienfait, 2011); O sentido das instituições: análise multidimensional e de análise de múltiplos níveis (Stachura, Bienfait, Albert e Sigmund, 2009); A morada da servidão: uma apreciação crítica do Mainstream multiculturalista (Bienfait, 2006).

realmente caracteriza esta rede é o *espírito* que a norteia, tendo em vista que sua marca é a busca decidida e corajosa de ir além da história para retomar, mas também questionar quando preciso, atualizar, mas também inovar quando necessário, o conjunto do legado weberiano. Em que termos, é o que discutiremos doravante.

Em busca da grande síntese

Contemplando os trabalhos produzidos sob a batuta dos pesquisadores de Heidelberg desde 2003 de modo retrospectivo, percebemos um amplo esforço de pesquisa, recobrando (a) aspectos lógico-epistemológicos, (b) metodológicos e, não menos importantes, ainda que aqui não contemplados, (c) empíricos da sociologia weberiana. No tópico abaixo procuro sistematizar e analisar criticamente esta produção. Por razões didáticas, vou apresentá-la em dois blocos, tratando o primeiro de seus aspectos epistemológicos e o segundo de seus aspectos metodológicos.

Por uma virada realista

Além de uma vasta gama de textos epistemológicos (sem paralelos com as contribuições de Marx ou Durkheim), fonte de uma rica tradição de estudos no qual a relação Rickert-Weber e seus tipos ideais constituem o aspecto central, o que Max Weber tem a oferecer para a filosofia *contemporânea* das ciências sociais? Neste ponto temos que reconhecer o trabalho fundamental do filósofo Hans Albert (1975) que, exatamente no momento de auge do furor crítico da Escola de Frankfurt contra o positivismo [na qual, erroneamente, Weber era incluído] manteve viva a atualidade da teoria weberiana do valor [*Wertheorie*]. Encontramos bela síntese de sua leitura de Weber na coletânea organizada ainda em 2003, na qual ele destaca as especiais afinidades entre o programa epistemológico de Max Weber e de Karl Popper, dado que ambos bebem da mesma fonte do criticismo kantiano. O falibilismo de Weber pode ser reconhecido tanto em sua teoria dos tipos ideais quanto em seu postulado da liberdade frente a valores, o que não impede Hans Albert de reconhecer as insuficiências e problemas da posição weberiana. Também para Wolfgang Schluchter a epistemologia weberiana pode ser lida como uma forma de racionalismo crítico de

raiz kantiana, ainda que reconheça que a distinção weberiana entre ciências naturais e ciências humanas necessita ser amplamente repensada.

Daí que o trabalho de reconstrução da epistemologia weberiana seria inviável sem uma adequada aproximação e síntese com as correntes filosóficas contemporâneas, como defende Gert Albert. Isso não quer dizer que ele abra mão de uma versão revisada de um programa unificado para o conjunto das ciências (Albert, 2012), levando-o a entender a distinção weberiana entre compreensão [*Verstehen*] e explicação [*Erklären*] como uma forma de “hermenêutica explicativa” (Albert, 2013a). Mas, se até aqui ainda estamos na continuidade das premissas epistemológicas de Max Weber, temos pelos menos dois pontos em que Gert Albert vai mais além da matriz weberiana.

O primeiro resulta de sua interessante releitura do conceito weberiano de tipos ideais, compreendido, à luz da filosofia de Robert Giere, como *non-statement views* (Albert, 2006 e 2020). Por este norte, temos que os tipos ideais possuem, além de sua dimensão idealizadora, uma dimensão causal-explicativa, na medida em que, ainda que não sejam diretamente falsificáveis, devem servir para a formulação de hipóteses causais. Além de situar Max Weber no conjunto da moderna filosofia da ciência, Gert Albert também recoloca o autor no atual debate entre realistas e antirrealistas. Contra uma leitura que tende a assimilar muito rapidamente Max Weber no campo do construtivismo, ele demonstra claramente os elementos realistas da epistemologia weberiana (Albert, 2016a). O autor postula um aprofundamento desta perspectiva, pois somente a assunção de premissas ontológico-realistas mais fortes que as do próprio Max Weber garante, para ele, a sustentação de uma teoria da verdade como aproximação.

Não surpreende, pois, a imersão de Gert Albert na recente onda de discussões sobre a ontologia social, do qual ele é, na sociologia alemã, o pioneiro. A novidade deste empreendimento consiste em apontar quais são os pressupostos ontológicos implícitos nas diferentes posições teóricas que, à luz do modelo macro-micro-macro, dominam o cenário contemporâneo da sociologia (Albert, 2008). Tal esforço tem levado o autor a aproximar-se das discussões ontológicas no campo da filosofia analítica (Albert, 2010). Longe de reduzir a realidade social a sua dimensão processual (como ocorre na sociologia relacional), ele defende, partindo de Max

Weber, sua complementaridade com uma ontologia de caráter substantivo (Albert, 2015), bem como a possibilidade de desenvolver ainda uma ontologia mereológica (que discute a relação entre o todo e suas partes) levando em conta o caráter intencional do método sociológico weberiano. Como se pode ver, estamos aqui frente a mares nunca antes navegados.

Enquanto a geração fundadora do Paradigma Weber – Wolfgang Schluchter e Hans Albert – responde ao conjunto de problemas postos no contexto da querela entre positivismo e teoria crítica (entre os anos 60 e 70), os trabalhos da geração mais recente ecoam o recente embate entre realismo e antirrealismo (dos anos 80 até o presente). Mas, ambas não se excluem, na medida em que a primeira geração fornece as premissas para a segunda. Mais importante, contudo, é destacar que a virada realista proposta pelo paradigma weberiano representa uma importante contribuição para questionar o relativismo pós-estruturalista que, aliado ao construtivismo radical de Luhmann, é hoje reinante nas ciências sociais. Nesse contexto, a retomada da proto-ontologia contida na sociologia de Weber, seja na sua dimensão individual (que nos remete para o tema da intencionalidade coletiva), seja na sua dimensão coletiva (que nos remete para a ontologia das instituições), não exclui, pelo contrário, requer ainda re-ler a teoria neo-kantina do valor à luz da filosofia contemporânea da ciência.

A dualidade macro-micro

A busca pela superação da oposição entre holismo metodológico e individualismo metodológico tornou-se uma das principais marcas da teoria sociológica contemporânea (Alexander, 1987). Rerler Max Weber à luz dessa problemática representou para o paradigma weberiano o enorme desafio de questionar o enquadramento convencional de sua teoria no campo do individualismo metodológico. O objetivo é demonstrar que o seu esquema metodológico já pode ser lido não apenas como uma antecipação (como aliás, já defendia o próprio Jeffrey Alexander), mas também como uma alternativa pertinente no interior do novo movimento teórico e sua busca por uma sociologia relacional.

O primeiro passo nessa direção pode ser detectado no trabalho de Thomas Schwinn (1993a), ainda que em sua tese de doutorado ele tenha analisado o problema

nos termos da nomenclatura objetivismo versus subjetivismo. No entanto, neste mesmo ano, ele já se referia a concepção weberiana do problema micro-macro (Schwinn, 1993b), defendendo a tese de que o centro de gravidade de seu esquema metodológico não era tanto o conceito de ação social, mas o conceito de relação social.⁵

No ano de 2000, o problema foi novamente retomado por Wolfgang Schluchter (2000, p. 86-103) que, adotando uma terminologia que nos lembra John Watkins (1957), nos apresenta a síntese weberiana em termos de um individualismo estruturalista. Nos anos seguintes esta interpretação será lentamente aperfeiçoada, agregando-se a ela sempre novos elementos teóricos.

No escrito de 2003 [*Handlung, Ordnung und Kultur: Grundzüge eines weberianischen Forschungsprogramm* e depois republicado no livro de 2005), Schluchter ainda distingue entre o individualismo metodológico pragmático, de um lado (2005, p. 24) e a análise de múltiplos níveis, de outro. Contudo, já em 2009, no contexto de sua análise dos *Conceitos Sociológicos Fundamentais* de Max Weber (realizada no livro *Die Entzauberung der Welt*), Schluchter menciona os trabalhos de Gert Albert e Jens Greve afirmando que Weber oscila entre um holismo metodológico moderado e um individualismo metodológico moderado. Recentemente, mas dessa vez servindo-se de uma terminologia inspirada em Anthony Giddens e Margaret Archer, Schluchter (2017b e 2016) caracterizará o método sociológico de Weber não em termos de um dualismo entre ação e estrutura, mas de dualidade entre ambas. Mais tarde, e um esforço de sistematização, (Schluchter, 2018), distanciando-se ligeiramente dos empréstimos conceituais anteriores, Schluchter é de parecer de que a síntese operada por Max Weber, tendo como referência sua análise de múltiplos níveis, deve ser entendida como uma integração entre as perspectivas individualista e holista. Logo, não se trata tanto de uma oscilação entre uma e outra abordagem, mas de sua utilização diferenciada a depender do nível de análise em questão, neste caso, do nível macro para o micro (holismo metodológico) e ou do nível micro para o macro (individualismo metodológico). Por fim, nesta mesma coletânea, Schluchter volta a falar que Weber defende “um individualismo metodológico, mas não se trata

⁵ Demais textos do autor, que prioriza o diálogo crítico com Niklas Luhmann, foram reunidos em Schwinn (2013).

de um individualismo de tipo redutivo, e sim de tipo ‘emergentista’ na medida em que “seu monismo ontológico admite o dualismo de propriedades (individual-coletivo)”.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, também Gert Albert (2008) serve-se do modelo de múltiplos níveis enquanto esquema metateórico. Porém, além dessa semelhança e da tentativa de situar Max Weber nos esforços da síntese teórica entre macro e micro, dois elementos singularizam sua pesquisa. Em primeiro lugar, o esforço por demonstrar os fundamentos ontológicos do esquema de múltiplos níveis (como já demonstramos acima). Em função dessa opção, ele protagoniza uma intensa utilização de aportes teóricos oriundos da filosofia da mente (em particular os conceitos de redução, superveniência, emergência e realizações múltiplas) que, nas últimas décadas, emprestaram um novo impulso ao debate macro-micro.

Seu trabalho pode ser dividido em dois momentos. No primeiro, tomando como base o individualismo não redutivo de Keit Sawyer, Albert (2005 e 2016b) distingue entre quatro paradigmas sociológicos, isso a depender de como cada um deles operacionaliza os conceitos de redução (forte ou fraca), emergência (forte ou fraca) e causalidade (ascendente, descendente ou *same-level causation*). A partir desses elementos teóricos, podemos diferenciar entre uma versão forte e outra fraca existentes tanto no holismo quanto no individualismo metodológicos. A novidade da pesquisa de Albert consiste em situar a sociologia de Max Weber no campo do holismo metodológico moderado, tendo em vista que, segundo ele, não se pode negar os elementos anti-reducionistas de sua teoria. Para sustentar seu ponto de vista, Albert recorre especialmente aos trabalhos empíricos de Max Weber, em particular aos seus estudos sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, bem como a sua sociologia política. Enquanto o primeiro nos ajuda a perceber como Weber tematizava a influência do nível macro sobre o nível micro (na medida que a ética protestante é resultado de um processo de socialização), as formas de dominação ilustram quais são as propriedades causais independentes existentes no nível macro-estrutural.

Embora não se possa apontar propriamente uma ruptura na trajetória intelectual de Albert, podemos detectar nos seus trabalhos seguintes uma importante modificação. Atualmente, a metodologia de Max Weber é considerada por ele como uma “terceira sociologia”, quer dizer, como uma alternativa teórica situada além do

individualismo e do holismo, tendo em vista que seu esquema metodológico integra tanto a micro quanto a macro-causalidade, rejeitando apenas a macro-determinação (Albert, 2011, 2013). Isso não quer dizer, contudo, que sua proposta interpretativa tenha ficado imune a oposições. Seu principal crítico é Jens Greve (2014), autor que assume as observações de Jaegwon Kim (1993) quanto ao fato de que, aceita a premissa da identidade substancial entre mente e cérebro (monismo), a tese da emergência não se sustenta. Consequentemente, não seria possível sustentar que a emergência pode ser simultaneamente forte e fraca: se o nível macro deve ser realizado sempre nos indivíduos (micro-determinação), não podemos aceitar também que o nível macro contenha propriedades independentes do plano dos atores sociais (macro-determinação): ambas as teses seriam contraditórias e excludentes. Discordando das novas leituras da obra de Weber, Greve entende que seu método deve ser devolvido aos marcos tradicionais do e interpretado como uma forma de individualismo reducionista.

O estimulante debate entre Gert Albert e Jens Greve, ainda que inconcluso, pode ser considerado um ponto alto dos debates teóricos quanto ao modo de compreender, em chave weberiana, o *link* macro-micro. Este talvez seja o ponto em que o paradigma weberiano mais tenha avançado, o que parece lógico, tendo em vista a centralidade dessa questão para a definição de qualquer programa sociológico. Mas, além de demonstrar que não existe um consenso absoluto quanto a leitura de Weber como teórico da síntese, esse debate também expõe a diversidade de estratégias adotadas, além de alguns impasses teóricos. Pela via histórico-exegética ou imanente (Schluchter), fica-se com a impressão de que a síntese weberiana entre macro e micro consiste na utilização eclética de estratégias teóricas, faltando esclarecer, contudo, em que bases elas, de fato, estão integradas. Já a via sistemática (ou transcendente, posto que emprega plataformas teóricas oriundas da filosofia da mente) acaba por transportar para dentro do paradigma weberiano as oscilações e ambivalências de conceitos extraídos de outro campo teórico. Também ela parece sugerir que a síntese weberiana consistem na mera combinação de duas estratégias, a saber, redução e emergência. Tanto em um como em outro caso, parece faltar explicitar o *tertium non datum* sobre o qual repousa a possibilidade da síntese. Mas, este problema, assim devemos reconhecer, é um dilema que está na raiz do novo

movimento teórico como um todo e, nessa medida, vai muito além do paradigma weberiano.

Conclusão: o sempre novo Max Weber

Vinho novo em odres velhos ou vinho velho em odres novos? Seria o paradigma weberiano apenas a tentativa de conferir nova linguagem conceitual para as clássicas formulações de Weber, ou ele representa também uma busca por ir além das premissas de seu pensamento? Quanto de ortodoxia e quanto de heterodoxia permite um programa de pesquisa orientado segundo Max Weber? Embora possamos localizar, neste movimento, perspectivas mais conservadoras e outras mais inovadoras, não há dúvida que um paradigma weberiano precisa determinar qual é seu núcleo teórico fundamental, levando-o a definir com a maior precisão possível o quanto pretende preservar e atualizar de sua herança clássica, que pontos precisam ser aperfeiçoados e complementados e, não menos importante, quais teses precisam ser abandonadas e reformuladas. Em direção similar ao que acontece na Escola de Frankfurt, também a Escola de Heidelberg vê se confrontada com o significado de esclarecer em que consiste seu programa re-constutivo, mas com uma vantagem adicional. Para retomar a bela fórmula de Rainer Lepsius, a sociologia de Max Weber é especialmente *Anschlussfähig*, ou seja, possui um grau interno de complexidade e elasticidade que a torna capaz de ligar-se e contribuir com outros programas teóricos, ao mesmo tempo em que possui suficiente capacidade de incorporar novas contribuições. Razão pela qual um paradigma weberiano terá sempre ancoragem direta na obra de Weber, mas também pode assumir faces variadas a depender do horizonte de problemas teóricos e sócio-político-culturais de cada geração que se propõe pensar à luz de sua obra. Nesse sentido, muitos Max Weber são possíveis. Também não está excluído o fato de que um paradigma weberiano deverá suportar, até o limite da não-contradição, algum grau interno de dissenso, permitindo leituras diferenciadas que confirmem dinamismo e criatividade ao debate, evitando-se assim a armadilha da dogmatização.

Feitas estas advertências, vale a pena perguntar: qual seria a versão de Max Weber que os estudos inspirados pela ideia de um paradigma weberiano hoje nos

oferecem? Em tentativa de grande síntese, e levando em consideração o modo como sistematizei os trabalhos acima, poderíamos dizer que se trata de um programa *lógico-epistemológico* comprometido com a retomada do (a) realismo ontológico e epistemológico. Sob o *aspecto metodológico*, a sociologia neo-weberiana serve-se do esquema de múltiplos níveis (macro-micro-macro) para inserir-se na busca por uma (b) síntese entre estratégias individualistas (reducionistas) e holistas (emergentistas) de explicação da realidade social. Quanto ao *aspecto conceitual*, o paradigma weberiano dispõe de uma (c) teoria da ação aberta e multidimensional capaz de dialogar com as principais tradições micro-sociológicas da atualidade (instrumental, normativo-valorativa, emocional e das práticas sociais), bem como uma especial afinidade eletiva com uma (d) teoria das instituições e da diferenciação social. Ao lado desse núcleo lógico-metodológico-conceitual, o paradigma weberiano dispõe ainda de importantes (e) modelos típico-ideias para a investigação empírica em campos específicos da sociologia, em especial na área da sociologia da religião (secularização), da política (tipos de dominação), da economia (forma e espírito do capitalismo moderno-global), da desigualdade social e dos estilos de vida. Para além dessas áreas particulares, o pensamento de Weber contém ainda as linhas essenciais para o desenvolvimento de uma (f) teoria da modernidade que antecipa, dada a sua particular capacidade de des-centramento analítico, o giro cosmopolita vigente na sociologia contemporânea. Sem ceder ao universalismo homogeneizante (sociedade mundial) ou ao particularismo identitário (pós-colonialismo), estão dadas as premissas para uma análise multidimensional das variações do moderno em escala local, nacional e global.

Estando correta esta imagem, coloca-se a questão de se, à luz de 17 anos de debates posteriores, os 10 pontos elencados por Wolfgang Schluchter no início das discussões sobre um paradigma weberiano ainda descrevem o estado da arte do que foi realizado até agora. Sem entrar em pormenores, entendo que, além dos elementos lógicos, metodológicos e conceituais, um programa de pesquisa weberiano precisa incluir, em seu núcleo teórico, também a dimensão teórico-empírica, seja em relação aos campos específicos da sociologia, seja em relação a uma teoria da sociedade moderna. Um paradigma weberiano (ou um programa *de pesquisa* orientado por Max

Weber) deverá ser tanto teoria social [*Sozialtheorie*] quanto teoria da sociedade [*Gesellschaftskritik*], sem esquecer ainda da crítica social normativa [*Sozialkritik*].

Para ser bem sucedido, tal programa, além de um núcleo teórico comum, precisa contar também com condições institucionais adequadas. Nessa mesma direção, a abertura do programa para horizontes e contribuições teóricas e sócio-culturais internacionais é outro imperativo condizente com o espírito da sociologia cosmopolita de Max Weber. Por fim, e mais importante, qualquer paradigma que se queira weberiano não nasce da preocupação de simplesmente preservar um legado histórico. Bem ao contrário, ele nasce da convicção da atualidade e pertinência de seu programa teórico. Esse *espírito*, depois de quase duas décadas após o lançamento do programa de pesquisa weberiano, e mesmo depois de 150 anos de falecimento de Max Weber, ainda continua a nos inspirar.

Referências

ALBERT, Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr, 1975.

ALBERT, Gert. Moderater methodologischer Holismus: eine weberianische Interpretation des Makro-Mikro-Makro-Modell. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. 57, n. 3, p. 387-413, 2005.

ALBERT, Gert. Max Webers non-statement view: ein Vergleich mit Ronald Gieres Wissenschaftskonzeption. In: *Aspekte des Weber-Paradigmas*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006. p. 49-79.

ALBERT, Gert. Sachverhalte in der Badewanne: zu den allgemeinen ontologischen Grundlagen des Makro-Mikro-Makro-Modells der soziologischen Erklärung. In: *Das Mikro-Makro-Modell der soziologischen Erklärung*. Jens Greve; Annette Schnabel; Rainer Schützeichel (orgs.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008. p. 21-48.

ALBERT, Gert; BIENFAIT, Agathe; SIGMUND, Steffen Sigmund; STACHURA, Mateusz. *Der Sinn der Institutionen: Mehr-Ebenen- und Mehr-Seiten-Analyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.

ALBERT, Gert. Warum und wann die verdinglichende Rede vom Sozialen richtig ist: eine realistische Alternative zum sozialontologischen Fiktionalismus. In: Gert Albert; Rainer Greshoff; Rainer Schützeichel (orgs.). *Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. p. 317-337.

ALBERT, Gert. Moderater Holismus: emergentistische Methodologie einer dritten Soziologie. In: Jens Greve e Anette Schnabel (orgs.). *Emergenz*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 2011. p. 252-285.

ALBERT Gert. Die objektive Geltung wissenschaftlicher Konstruktionen: Zu Problemen des Relismus und dessen Bedeutung für die Soziologie. In: Joachim Renn; Christoph Ernst; Peter Isenböck (orgs.). *Konstruktion und Geltung*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012. p. 64-89.

ALBERT, Gert. Jenseits von Atomismus und Kollektivismus: zur klassischen Traditionslinie relationaler Soziologie. *Denkformen. Festschrift für Dragan Jokavljovic*. Aleksandar Fatic (org.). Belgrad: Inst. za filozofiju pri Filozofskom fakultetu u Nikšiću, 2013. p. 253-291.

ALBERT, Gert. Erklärendes Verstehen bei Max Weber: Zu einer soziologischen Konzeption "Erklärender Hermeneutik". In: Luigi Cataldi Madonna (org.). *Naturalistische Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013^a. p. 69-92.

ALBERT, Gert. Weber Paradigma. *Handbuch soziologische Theorien*. In: Georg Kneer; Markus Schroer (orgs.). Wiesbaden: Springer VS, 2013b. p. 517-554.

ALBERT, Gert. Max Webers Grundbegriffe: Eine Revision unter Beachtung der Kategorie der sozialen Prozesse. In: Rainer Schüteichel e Stefan Jordan. *Formen, Dynamiken, Erklärungen*. Wiesbaden: Springer VS, 2015. p. 45-70.

ALBERT, Gert. Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Kulturgebundenheit und Zweckmäßigkeit der Begriffsbildung. In: Gert Albert e Thomas Schwinn (orgs.). *Alte Begriffe, neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016a. p. 31-60.

ALBERT, Gert. Holismo metodológico moderado: uma interpretação weberiana do modelo macro-micro-macro. *Política & Sociedade*, v. 14, n. 34, p. 43-76, 2016b.

ALBERT, Gert. A dimensão causal-explicativa dos tipos ideais: a contribuição metodológica de Max Weber para a sociologia contemporânea. *Política & Sociedade*, v. 19, n. 45, p. 56-82, 2020.

ALBERT, Gert; BIENFAIT, Agathe; SIGMUND, Steffen; STACHURA, Mateusz (orgs). *Das Weber-Paradigma: Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

ALBERT, Gert; BIENFAIT, Agathe; SIGMUND, Steffen; STACHURA, Mateusz. *Aspekte des Weber-Paradigmas: Festschrift für Wolfgang Schluchter*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

ALBERT, Gert; BIENFAIT, Agathe; SIGMUND, Steffen; STACHURA, Mateusz. *Soziale Konstellation und historische Perspektive*. Steffen Sigmund; Gert Albert; Agathe

Bienfait; Mateusz Stachura (orgs.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.

ALEXANDER, Jeffrey. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 2, n. 4, p. 5-28, 1987.

BIENFAIT, Agathe. *Im Gehäuse der Zugehörigkeit: Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

BIENFAIT, Agathe. *Religionen verstehen: Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 2011.

BRÜCKLER, Robert. *Kriegsentscheidungen in sozialen Konstellationen: Eine Analyse der Irakkriegsentscheidungen Großbritanniens und Spaniens nach Max Weber*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.

GREVE, Jens. *Reduktiver Individualismus: Zum Programm und zur Rechtfertigung einer sozialtheoretischen Grundposition*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2015.

KALBERG, Stephen. *Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers*. Wiesbaden: Springer VS, 2013.

KIM Jaegwon. *Supervenience and mind: selected philosophical essays*. Cambridge Univ. Press, 1993.

LEPSIUS, Mario Rainer. *Institutionalisierung politischen Handelns: Analysen zur DDR, Wiedervereinigung und Europäischen Union*. Wiesbaden: Springer VS, 2013.

MORLOK, Christoph. *Rentabilität und Versorgung: Wirtschaftstheorie und Wirtschaftssoziologie bei Max Weber und Friedrich von Wieser*. Wiesbaden: Springer VS, 2013.

MÜLLER, Hans-Peter e SIGMUND, Steffen (orgs.). *Max Weber-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: J.B. Metzler Verlag, 2014.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Handlungsgrund Strukturtheorie nach Max Weber. *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000. p. 86-103.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Handlung, Ordnung und Kultur: Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Werturteilsfreiheit und Wertdiskussion: Max Weber zwischen Immanuel Kant und Heinrich Rickert. In: *Das Ethische in der Ökonomie: Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans G. Nutzinger*. Thomas Beschorner e Thomas Eger, (orgs.) Marburg: Metropolis 2005. p. 39-65.

SCHLUCHTER, Wolfgang. A dualidade entre ação e estrutura: esboços de um programa de pesquisa weberiano. In: *Política & Sociedade*, v. 15, n. 34, p. 18-42, 2016.

SCHLUCHTER, Wolfgang. A modernidade: uma nova (era) cultura axial?. In: *Política & Sociedade*, v. 16, n. 36, p. 20-43, 2017a.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Zur Dualität von Struktur und Handlung: Umriss eines weberianischen Forschungsprogramms. In: *Theoriegeschichte in systematischer Absicht*. Hans-Peter Müller e Steffen Sigmund. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017b. p. 293-314.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Handeln im Kontext: Neue Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Ação, ordem e cultura: fundamentos de um programa de pesquisa weberiano. *Política & Sociedade*, v. 19, n. 45, p. 19-55, 2020a.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Mit Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020b.

SCHWINN, Thomas. *Max Weber und die Systemtheorie: Studien zu einer handlungstheoretischen Makrosoziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

SCHWINN, Thomas. *Jenseits von Subjektivismus und Objektivismus: Max Weber, Alfred Schütz und Talcott Parsons*. Berlin: Duncker & Humblot, 1993a.

SCHWINN, Thomas. Max Webers Konzeption des Mikro-Makro-Problems. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. 45, n. 2, p. 220-237, 1993b.

STACHURA, Mateusz, BIENFAIT, Agathe, ALBERT, Gert e SIGMUND, Steffen (orgs.). *Der Sinn der Institutionen: Mehr-Ebenen- und Mehr-Seiten-Analyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.

WATKINS, John. Historical explanation in the social sciences. *British Journal for the Philosophy of Science*, v. 8, n. 30, p. 104-117, 1957.

4. COMENTÁRIOS SOBRE MARIANNE WEBER: VIDA, OBRA, POLÍTICA, IMPACTO



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-04>

Rita Aldenhoff-Hübinger¹

Numerosos eventos a respeito do centenário do falecimento de Max Weber foram planejados para 2020; alguns puderam se transformar em eventos online, outros foram adiados. A finalização da *Max Weber Gesamtausgabe* (Obras completas de Max Weber) deu certo.² As cartas ali agora completamente editadas compõem a fonte central não apenas para a biografia científica e política de Max Weber, mas também para a vida e o impacto de Marianne Weber. Que a Sociedade Brasileira de Sociologia tenha escolhido Marianne Weber como tema de uma mesa, ainda na ocasião dos cem anos de falecimento de seu esposo, é um duplo sinal de sua “presença”. Marianne Weber é percebida, por um lado, como personalidade autônoma, como cientista e política; por outro lado, porém, é de se perguntar por que efetivamente não se tomou a própria comemoração dos 150 anos de seu nascimento como uma ocasião para o engajamento com seu trabalho? Em sua cidade natal, por exemplo, acaba de ser aberta uma trilha memorial para o seu nascimento, em 2 de Agosto de 1870.³ São impressionantes fotografias até então pouco conhecidas ou absolutamente desconhecidas, que mostram a jovem Marianne Schnitger com sua próspera família ou ainda em formato de retrato: aberta, confiante, forte.⁴

Em todos os níveis fundamentais da vida social e, originalmente, também privada Marianne Weber agiu criticamente e de modo não conformista frente às

¹ Europa-Universität Viadrina, Frankfurt an der Oder, Alemanha. Versão adaptada da contribuição para a mesa online “A presença de Marianne Weber”, promovida pela Sociedade Brasileira de Sociologia – SBS em 16 de setembro de 2020, durante a lembrança dos 100 anos de falecimento de Max Weber. Rita Aldenhoff-Hübinger é Professora de História moderna e contemporânea na Europa-Universität Viadrina, em Frankfurt an der Oder. Entre outras atividades, é editora e co-editora de diversos volumes das obras completas de Max Weber, a *Max Weber Gesamtausgabe* – MWG. Tradução: Gustavo Cunha e revisão de Giulle Vieira da Mata.

² <https://mwg.badw.de/das-projekt.html>, página acessada pela última vez em 24/09/2020.

³ https://www.nw.de/lokal/kreis_lippe/oerlinghausen/825_Ein-Erinnerungspfad-fuer-Marianne-und-Max-Weber.html, página acessada em 24/09/2020.

⁴ <https://www.lz.de/lippe/oerlinghausen/Marianne-Weberrauenrechtlerin-im-19.-Jahrhundert.html>, página acessada em 24/09/2020.

relações dadas: na parceria e no casamento; na ciência e na política. Marianne Weber assumiu conscientemente posições a respeito dos campos diversos do privado, do científico e do político. E ela retirou consequências prático-políticas dali – sob diversos aspectos mais consequentes do que as de seu marido, que entendia a si mesmo, acima de tudo como “estudioso”.⁵

Parceria e casamento

Marianne Schnitger, este seu nome original, veio de uma rica família de fabricantes; seu avô, Carl David Weber, era irmão do pai de Max Weber. Sua mãe morreu três anos após seu nascimento e seu pai, Eduard, padeceu de adoecimento psíquico. Ela cresceu junto à sua avó e à irmã de seu pai. Também entre os irmãos de seu pai se mostrava a doença psíquica da família Schnitger. Mais tarde ela foi instruída e formada em um internato adequado à sua classe social. Tudo isso é importante mencionar, pois, ao lado de suas origens privilegiadas (seu avó a instituiu como herdeira no lugar de sua falecida mãe), durante sua infância e juventude ela sofreu dolorosa perda, entrou em contato com pessoas seriamente adoentadas e experimentou a ameaça latente de, também de sua parte, se tornar vítima da doença familiar. Essa experiência de vida a marcou enquanto personalidade e a permitiu superar barreiras entre *milieus*, implodir convenções e resistir a críticas. Ela conheceu Max Weber na casa dos pais deste, Max Weber Sr. e Helene Weber, em Charlottenburg, Berlim. Não foi Max Weber quem a cortejou, mas ela a ele. Ela ousou confrontar Helene Weber, que gostaria de casá-la com um pastor em formação e amigo de Max Weber. O próprio Max Weber estava desprevenido e se portou de modo passivo. Durante o noivado e o matrimônio, ela enfatizou leituras, ao invés de corresponder às expectativas de um papel social e, fundamentalmente, aprender a cozinhar. Max Weber lhe sugeriu procurar seu próprio espaço na administração doméstica, entretanto, ela privilegiou o bestseller de August Bebel, *A mulher e o socialismo* e ela

⁵ A este respeito, veja-se sua (de Max Weber) carta de 14 de abril de 1920 ao político Carl Petersen, em *Max Weber-Gesamtausgabe*, Abteilung II, Briefe, Band 10, citada de modo abreviado como *MWG II/10*, p. 986.

também não recuou frente ao título *A maldição da masculinidade*.⁶⁷Sua postura era não-convencional e apontava para interesses culturais e sociais próprios. Por que ela se submeteu acriticamente, em 1893, a um contrato de casamento tão restritivo a si mesma?⁸ Neste contrato, negociado por seu avô e pelo pai de Max Weber, ou seja, os dois irmãos, a Max Weber foi concedido absoluto poder discricionário sobre os bens dela durante sua vida toda; em contrapartida, se viúva ela seria plenamente sustentada. Marianne concordou com isso e se submeteu à lógica da família, segundo a qual, no caso de sua morte prematura ou adoecimento psíquico, seu pai, adoecido dos nervos, seria ignorado e a herança deveria permanecer indivisa nas mãos da família Weber. Enquanto historiadora do direito, catorze anos depois, em seu trabalho *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* ela denunciaria porém este patriarcalismo como antiquado.

Ciência

Nas leituras de Marianne deixa-se identificar desde 1894 um crescente interesse por questionamentos filosóficos: com seus escritos, Friedrich Nietzsche, Soren Kierkegaard e o jovem docente berlinense Georg Simmel faziam parte desse interesse. A mudança para Freiburg, onde Max Weber lecionava desde 1894-95, ela utilizou para estudar filosofia com o neokantiano Heinrich Rickert e dele ouviu no semestre de 1895 a grande – com quatro horas de duração – palestra “Geschichte der neueren Philosophie (von der Renaissance bis Kant)” (“História da filosofia moderna (da Renascença a Kant)”. No semestre de inverno de 1896-97 ela participou como ouvinte no seminário de Rickert, e desta vez apresentou um trabalho. Após a realocação para Heidelberg, em 1897, ela ouviu apresentações de seu marido em economia política e novamente fez apresentações, desta vez no seminário de Paul Hensel. Paul Hensel, que também contava como parte do círculo mais amplo da

⁶ Nota da tradução: *Der Fluch der Mannheit*, no original, título de uma obra do evangelista inglês Henry Varley publicada originalmente em 1883 e ampliada em 1887, quando recebeu a tradução para o alemão.

⁷ Conf. as cartas de Max Weber a ela durante o período de noivado e durante o primeiro ano de casamento, em *MWG II/2*, p. 372, 393, 396, 400, 549 e ss.

⁸ Conf. minha “Introdução” in: *MWGII/2*, p. 30-32.

escola do neokatianismo no sudoeste alemão – mas, pessoalmente, era um forte discípulo de Fichte – a encorajou em seu plano de escrever um trabalho acadêmico sobre Johann Gottlieb Fichte e Karl Marx; este trabalho deveria ser apresentado, sob orientação de Rickert, como tese de doutorado em Freiburg, algo que, por razões externas, não foi possível. Marianne Weber não pôde apresentar o certificado do *Abitur*, obrigatório desde 1900.⁹ Assim, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin (O socialismo de Fichte e sua relação com a doutrina de Marx)* apareceu em 1900 em uma série de estudos de economia política editada, entre outros, por Max Weber. Logo a seguir, com novas reflexões e pesquisas sobre o movimento das mulheres, Marianne Weber prosseguiu com sua atividade de escritora e cientista. Daí se desenvolveu o estudo científico *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung (Esposa e mãe no desenvolvimento jurídico)*, que saiu em 1907. Max Weber acompanhou e incentivou ambos os trabalhos na medida em que lhe foi possível durante a fase de seu severo adoecimento entre 1899 e 1902. A partir de então ele viu também na pesquisa científica algo conector entre ele e sua esposa. *O intercâmbio intelectual se transformara em uma tábua de salvação para ambos em meio à crise existencial.*

O que conecta ambos os trabalhos científicos de Marianne Weber?

Em seu trabalho inicial, de 1900, ela deu atenção especial – como bem enfatiza Bärbel Meurer em sua biografia – aos procedimentos metodológicos (2010, p. 150ss). Enquanto Fichte teria medido a realidade em seu Ideal idealista de um socialismo nacional (em sua obra *Der geschlossene Handelstaat [O estado comercial fechado]*), Marx teria derivado seu esboço de uma sociedade socialista da crítica da sociedade civil existente. O ponto de vista dominante da análise de Marx teria sido, então, a ordem material das coisas. Do “desenvolvimento do substrato econômico da vida social” (Weber, 1925, p. 110) Marx teria feito o principal ponto de vista condutor do conhecimento em suas investigações, ao qual ele teria subsumido todos os outros fatores. Marianne Weber extraiu dessa perspectiva de Marx, sob estes questionamentos metodológicos, um novo impulso, embora ela recusasse o esboço marxista de sociedade como um todo enquanto “doutrina”. Por quê? Porque Marx

⁹ Todas as referências sobre as leituras e estudos de Marianne Weber até 1900: *MWG II/2*, p. 549, 551 e também *MWG II/3*, p. 82, 234, 452 e ss., 511, 542.

aplicava o método das ciências naturais à história, uma vez que ele se perguntava pelos efeitos de leis sobre a história e tomava essas leis não como hipóteses, mas como processos reais, societários. Segundo, porque ele mesmo – que decididamente recusara o idealismo alemão – estava, porém, ligado com sua perspectiva a determinados valores, a saber, à favorável “avaliação da futura sociedade socialista” e não havia refletido sobre esta correlação de medidas de valor e teoria econômica (Weber, 1925, p. V e 110).

Todavia, ao princípio metodológico do focar em um ponto de vista principal, Marianne Weber se conectou em sua obra mais ampla de um ponto de vista universal-histórico, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*. Seu problema não é apenas jurídico-histórico, mas jurídico-sociológico, e, efetivamente, sob uma consequente perspectiva feminina. Era buscado, por um lado, pelo “desenvolvimento histórico das normas jurídicas” na medida em que elas se relacionavam à posição da mulher e, por outro lado, pelo seu efeito retroativo, ou seja, pelo “significado prático (destas normas) para a situação da mulher” (Weber 1907, p. V – ênfases no original). Sob esse ponto de vista, Marianne Weber tabulou a tremenda quantidade de material começada com os “povos naturais” da pré-história, passando pelas ordens jurídicas da Antiguidade e pelo direito matrimonial americano até o Código Civil que entrou em vigor no Império alemão em 1900. Foi esse procedimento, a escolha de *uma* perspectiva, *um* ponto de vista para o ordenamento do material, que tornava correlações até então negligenciadas visíveis e que Max Weber favorecia em termos científicos e teóricos em suas explicações sobre o método das ciências culturais.¹⁰ Também se deixam reconhecer interseções materiais nas obras de Max e Marianne, como a crítica à teoria do matriarcado e sua incorporação por autores socialistas como Friedrich Engels e August Bebel. Quanto ao tema “Comunidade doméstica” (*Hausgemeinschaft*), a forma fundamental da vida em comum, Wolfgang J. Mommsen – em sua edição do texto sobre “comunidades”¹¹ – e Klaus Lichtblau (2004, p. 204-206) mostraram quão

¹⁰ Max Weber aceitava as “leis” marxistas como “construções típico-ideais” destinadas à comparação com a realidade, ou seja, como meios para o conhecimento da realidade e a eles atribui, então, um “significado eminentemente, de fato, singularmente *heurístico*”; ele alertava, porém, frente a seu “perigo” quando tomados como forças realmente efetivas. Cf. Max Weber, “Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis” (1904), in: *MWG I/7*, p. 221ss).

¹¹ *MWG I/22-1* (Volume 1 de *Economia e sociedade*), p. 108ss., 282ss.

firmemente entretecida foi a cooperação intelectual de Max e Marianne. Com suas investigações ricas em material e com a perspectiva metodológica de *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Marianne Weber também respondeu à pergunta colocada por Georg Simmel sobre se, e de que forma, contribuições femininas à cultura (material) “objetiva” seriam possíveis com um claro “Sim!”.¹²

Política

Não era a “estrutura lógica” das normas do direito que interessava a Marianne Weber, mas seu “significado prático para a situação da mulher” (1907, p. V). Seu problema jurídico-histórico compunha no presente também o ponto de partida para seu engajamento no movimento das mulheres. Teoria e prática compunham uma unidade. Aqui valia se ligar à luta pela ampliação do ideal “de liberdade política e social e de desenvolvimento em direção a uma personalidade humana interiormente livre” (1907, p. 503), um ideal, cuja realização até o momento apenas ao sexo masculino estaria reservada. O conceito de Marianne Weber tinha um traço fundamental idealista, pois a liberdade deveria servir à mulher não para a autorrealização, mas para a realização “em nome de valores culturais objetivos” (1907, p. 504). A associação *Frauenbildung-Frauenstudium*, por ela liderada em Heidelberg desde 1897, ilustra isso. Leituras de professores universitários de Heidelberg eram um passo na direção de garantir às mulheres maior acesso à formação mais elevada; demandas políticas, como a do direito ao voto para as mulheres, não estavam na agenda, entretanto – as ambições já eram bastante grandes, quando se leva em conta que as mulheres obtiveram acesso oficial à formação universitária em Baden após 1900 e na Prússia após 1908. Desde 1900 ela foi membro do conselho da Liga alemã de associações de mulheres e de, 1919 a 1924, sua presidente. Após a revolução de 1918 ela foi eleita para a elaboração de um novo regulamento republicano no Parlamento constituinte de Baden.

Junto às suas numerosas obrigações na organização guarda-chuva das

¹² Para a controvérsia entre Marianne Weber e Georg Simmel, ver Ingrid Gilcher-Holtey (2004, p. 29-58, esp. p. 33-39; 2019).

associações alemãs de mulheres (conferências, palestras, publicações), ela procurava, ainda assim, transcender também ao seu próprio círculo de educação burguesa. A agência de proteção aos direitos das mulheres (*Frauenrechtsschutzstelle*) que ela fundou em 1900 – junto com Camilla Jellinek, a esposa do jurista Georg Jellinek, de Heidelberg – direcionava-se diretamente às classes desfavorecidas, que necessitavam de informação e apoio jurídicos (Kempter, 2004, p. 111-126). E a Associação “Frauenbildung-Frauenstudium” estabeleceu, sob sua liderança e de Camilla Jellinek, a pré-condição para mulheres pudessem assumir tarefas políticas e comunitárias em Heidelberg (Meurer, 2004, p. 623).

Impacto

Marianne Weber exerceu impacto após 1920 como editora de obras de Max Weber em dez volumes, por vezes sob consulta de especialistas. Os méritos editoriais de Marianne Weber, apesar das deficiências, que hoje são mais visíveis do que antes graças à edição histórico-crítica da *Max Weber Gesamtausgabe*, ultrapassam em muito uma mera atividade de reunir e preservar. Trata-se de um esforço intelectual independente – como Edith Hanke enfaticamente revelou (2009; 2011) – e que ela somente, por ter estado em intercâmbio tão próximo com seu marido por décadas, poderia ter realizado com tal intensidade. Até 1926 ela redigiu, em paralelo, *Max Weber. Ein Lebensbild*, a biografia que, apesar de toda a hagiografia e das deficiências oferece até hoje as fontes mais importantes sobre a vida e a obra de Max Weber.¹³ Com justiça, em 1922, Marianne Weber recebeu da Universidade de Heidelberg o doutorado honorário por seu principal trabalho, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* e por sua atividade editorial.

Referências

GILCHER-HOLTEY, Ingrid. Modelle „moderner“ Weiblichkeit. Diskussionen im akademischen Milieu Heidelbergs um 1900. In: Bärbel Meurer (org.). *Marianne*

¹³ Edição em inglês: Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, with a new introduction by Guenther Roth, translated and edited by Harry Zohn, Reprint, New Brunswick, 1988. A introdução de Guenther Roth foi pioneira para a pesquisa sobre Marianne Weber e seu círculo.

Weber: *Beiträge zu Werk und Person*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. p. 29-58.

GILCHER-HOLTEY, Ingrid. Les «Compagnons-Époux»: Max et Marianne Weber. *Les Études Sociales*, v. 170, n. 2, p. 131-156, 2019. Disponível em Cairn.info.

HANKE, Edith. Max Weber's desk is now my altar. Marianne Weber and the intellectual heritage of her husband. *History of European Ideas*, v. 35, p. 349-359, 2009.

HANKE, Edith. In the shadow of Max Weber: Bärbel Meurer's portrait of Marianne Weber. *Max Weber Studies*, v. 11, n. 1, p. 141-146, 2011.

KEMPTER, Klaus. Camilla Jellinek und die Frauenbewegung in Heidelberg. In: Bärbel Meurer (org.). *Marianne Weber: Beiträge zu Werk und Person*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. p. 111-126.

LICHTBLAU, Klaus. Die Bedeutung von „Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung“ für das Werk Max Webers. In: Bärbel Meurer (org.). *Marianne Weber: Beiträge zu Werk und Person*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. p. 199-212.

MEURER, Bärbel (org.). *Marianne Weber: Beiträge zu Werk und Person*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

MEURER, Bärbel. *Marianne Weber: Leben und Werk*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

WEBER, Marianne. *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Tübingen: Paul Siebeck, [1900] 2. ed. 1925.

WEBER, Marianne. *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung: Eine Einführung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1907.

5. DOMINAÇÃO RACIONAL LEGAL NA SOCIOLOGIA DO DIREITO DE MARIANNE WEBER: APONTAMENTOS



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-05>

Giulle Vieira da Mata¹

Começo pelo duplo privilégio de falar depois da estimada Rita Aldenhoff-Hübinger. Sempre aprendo quando a ouço e quando leio o que ela escreve. E todos não de concordar que, depois de sua bela apresentação, temos elementos suficientes para apreciar uma outra dimensão da presença de Marianne Weber em relação à atualidade de Max Weber. Falo do significado do trabalho de Marianne para o que tem sido reconhecido como sociologia “weberiana” do direito. Mas, tal qual nos ensinam os Weber, começemos pelo “como chegamos até aqui”, a um painel dedicado exclusivamente à Marianne Weber quando o tema é a atualidade de Max, 100 anos depois de sua morte.

Iniciativas para restaurar a contribuição científica de Marianne têm aumentado e se fortalecido mutuamente pelo menos desde os anos 2000. Sua “presença”, por assim dizer, vem sendo gradualmente redimensionada e valorizada graças a pesquisadores como Günther Roth, Bärbel Meurer, a própria Rita Aldenhoff-Hübinger, mas também Edith Hanke, Stephan Buchholz, Theresa Wobbe, Klaus Lichtblau, Katja Eckhardt.

Fora da Alemanha, o mesmo interesse. Na Espanha, Montserrat Bascoy Lamelas (2012) revisitou a teoria do casamento de Marianne onde central seria a descrição da vida conjugal como negociação constante sobre poder e intimidade. Fernando Alvarez Uria (1999), por sua vez, cuidou de apresentar o Durkheim crítico de Marianne Weber. Na França, Michele Dupré e colaboradores (2016) têm enfatizado a importância de Marianne na abertura de caminho para “uma teoria sociológica do ponto de vista dos excluídos da lei, da cidadania, da vida pública e da política”. Nos EUA, Patricia Lengermann (2007) concentrou-se no modelo tripartite de análise da

¹ Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Ouro Preto, MG, Brasil.

mudança social que Marianne desenvolveu a partir da relação entre valores, condições objetivas e teoria da ação. Isso depois de Anne Rawls (2001) ter dedicado uma edição inteira de seu curso “Tópicos Seleccionados da Teoria Social” (na Wayne State University) à análise do pensamento de nossa autora. Ainda nos EUA, o nome do mais recente projeto de Lori Pearson fala por si: “Sexualidade e ordem social: Marianne Weber sobre religião e modernidade”.

Na América Latina, por outro lado, a curiosidade em relação ao impacto do argumento de Marianne no debate sobre os direitos das mulheres na atualidade tem justificado o investimento em traduções de livros e artigos no México, Argentina e Colômbia. Como Marianne entendeu a relação entre política e ciência? Como ela analisou as consequências do movimento pela “nova ética sexual”? O que podemos aprender com sua análise da problemática relação entre dominação e autonomia no casamento? E a partir de sua controvérsia com Georg Simmel sobre o conceito de cultura? O que dizer do seu conceito “casamento de parceria”? Ideal ou tipo ideal? Como Marianne encarou a insuficiência da igualdade formal? Tudo chama a atenção de quem lê Marianne Weber do ponto de vista latino-americano.

Mas hoje, eu gostaria de aproveitar a oportunidade para falar brevemente sobre o que chamou minha atenção em particular na obra dessa intelectual: a nuance que a concepção de dominação racional legal assume se comparamos sua teoria com a teoria da racionalização de Max Weber. Tomemos seu *opus magnum* “Esposa e Mãe no desenvolvimento do direito” (1907), uma obra que evidencia a perspectiva jurídico-sociológica da autora. Como foi ressaltado antes de minha fala, neste livro de quase 600 páginas temos acesso a algo muito além de uma descrição histórica do desenvolvimento da lei sobre o status das mulheres na história do direito ocidental. O que o *Esposa e mãe* nos fornece é sobretudo uma análise do significado prático do casamento civil e do direito de família para a condição feminina na Alemanha no início do século 20. Sua tese central: quando o direito finalmente se recusa a favorecer a *expansão da dominação masculina, ele passa a funcionar para enfraquecer a legitimidade da cultura patriarcal à medida que transvalora o casamento de “relação de poder” em “relação de direito”*.

Exemplos podem nos ajudar a identificar mais claramente essa espécie de “genealogia afirmativa” (Hans Joas) que Marianne faz do casamento civil enquanto

“relação de direito”. O reconhecimento do “princípio da presunção da paternidade” no interesse da criança, por exemplo, e conseqüentemente, a obrigação de pagar pensão alimentícia. Por força de lei, ao marido passou a ser negada a legitimidade jurídica da alegação de “abandono de lar” ou “doença mental incurável” como justificativa suficiente para o divórcio. Foi também por força de lei que o privilégio masculino de livre disposição sobre a herança da esposa e mesmo sobre o destino dos filhos foi sendo gradualmente minado. Todos exemplos de como foi possível colocar limites à arbitrariedade do marido e pai usando como meio a reforma da lei matrimonial e civil. Já a nulidade do casamento na ausência do consentimento livre e esclarecido da mulher; ou a equiparação dos direitos da filha em relação ao filho; a garantia do direito das mulheres de reter e dispor do próprio salário e de trabalhar fora sem depender do consentimento do “homem da casa”; reformas que ilustram como o direito poderia ser usado enquanto meio para expandir a esfera de livre ação das mulheres na vida conjugal e na família.

Essa série de exemplos concretos nos convida a encarar a dominação racional legal com “outros olhos”. Isso porque na sociologia *weberiana* de Marianne, “racional” é apenas *o que se coloca em função da liberdade da pessoa* como diria Helmut Schelsky décadas mais tarde; ou seja, somente o direito usado para fomentar e garantir mutuamente os limites das respectivas *esferas de ação autodeterminada dos indivíduos em interação*. Aplicado ao casamento, somente *quando e se* o direito matrimonial e civil se coloca em função do princípio de coexistência das liberdades na vida a dois podemos falar em racionalização no sentido de Marianne Weber.

Se é assim, podemos afirmar que estamos diante de uma autêntica *institucionalista*. Ao considerar os efeitos da reforma legal para os limites da esfera de livre ação das mulheres na família e no casamento, Marianne coloca em relevo uma perspectiva da realidade que vinha sendo menosprezada na ciência e na política de seu tempo. Na sociologia desta dedicada ativista pelos direitos da mulher, o estado (de direito) revela seu peso na proteção do direito de autodeterminação individual enquanto baliza para a administração da justiça. Ou, nas palavras de Marianne:

A tarefa do legislador deve ser mitigar as dificuldades e atritos nos casamentos, que em aspectos particulares *não* são o que uma consciência moral idealmente

desenvolvida requer, e garantir também neles uma esfera de independência pessoal para a mulher (Weber, 1907, p. 495).

Mais especificamente no caso do código civil, que em lugar de ser mantido a serviço da dominação patriarcal, deveria ser colocado em função da coexistência das liberdades de maneira que a distância entre o ideal de parceria na vida a dois e o instituto jurídico em si fosse significativamente reduzida. A estratégia enfatiza a relevância do fortalecimento institucional de um valor e também do princípio fundamental do liberalismo político alemão, qual seja, a importância do direito na proteção do indivíduo contra arbitrariedades (contra as arbitrariedades do grupo, inclusive).

Nota-se que a investigação de Marianne nos permite identificar oportunidades e traçar estratégias para deslegitimar o que seu marido apresentou como o exemplo mais bem acabado de dominação tradicional. Ao verificarmos se e *como* o direito coloca limites à ânsia de poder por parte do marido e pai podemos justificar como pauta, “o esforço para uma maior proteção [jurídica] da mulher contra o bárbaro arbítrio do marido” (Weber, 1919, p. 68). Sem essa proteção não há que se falar em “casamento” no sentido moderno (Weber, 1907, p. 52). E se é essa a tese de Marianne sobre o direito matrimonial e de família, não há como ignorar sua presença nos primórdios de uma sociologia do direito bastante específica e que viria a deitar raízes somente no pós-guerra. Uma *Rechtssoziologie* que parte do estado de direito enquanto base institucional especializada para defender a igual dignidade da pessoa humana.

Todavia, devemos ser capazes de imaginar a resistência que por um lado essa perspectivação da função do direito provocou. Isso, sem nos esquecermos da importância que Marianne atribuiu ao ideal de “casamento de parceria” enquanto sinônimo de coexistência das liberdades na vida a dois. Temos notícia dessa resistência dentro do próprio movimento feminino da época e podemos considerá-la também como fato no campo disciplinar tal qual ele viria a se constituir. Começamos pela aparente dificuldade do movimento feminino de identificar o potencial de *Esposa e mãe* na definição da estratégia de luta.

Os expressivistas, defensores entusiasmados da “nova ética sexual”, e os marxistas com seu elogio ao patriarcado dominavam a cena. As consequências desse protagonismo para o reconhecimento de uma perspectiva como a de Marianne definitivamente não foram boas. Tomada a devida distância no tempo, tem-se a impressão de que os diferentes grupos dentro do movimento, apoiados por perspectivas teóricas com ambições, digamos, mais “prescritivas”, constituíram cada qual um *front* de defesa apaixonada do próprio estandarte. De forma que nenhuma das agremiações conseguiu demonstrar “imaginação sociológica” suficiente para superar a tendência a reduzir instituição a força coercitiva e modernidade a decadência e dominação.

Tenho argumentado que, se quisermos entender o que levou à denegação do reconhecimento da “presença” de Marianne Weber, devemos investir em um ajuizamento menos apressado sobre aquelas divisões dentro da *Frauenbewegung* considerando inclusive o peso do caráter fragmentado do contexto de produção do conhecimento (histórico, social e jurídico) sobre a condição feminina na época. Sem dúvida, um contexto de vívida democratização, mas que parece ter deixado escapar a oportunidade de reconhecer o principal livro de Marianne como o que ele de fato é: uma análise dos efeitos práticos do desenvolvimento do direito enquanto *forma cultural aprimorada para favorecer a coexistência das liberdades na vida a dois*.

No que se refere ao silêncio da nossa disciplina em relação ao seu trabalho enquanto sociologia do direito, parece algo mais difícil de se justificar. Afinal, ao mesmo tempo que defendeu uma tese sobre o direito em função da liberdade da pessoa, Marianne chamou atenção para a necessidade de se observar com mais rigor os diferentes impactos no campo político e científico das diferentes perspectivas teóricas sobre condição feminina, casamento e direito. Para citar suas próprias palavras:

Apesar do caos que pode surgir da discussão entre aqueles que se opõem a esse tipo de crítica ao casamento, é a discussão que lança luz sobre a avaliação do papel do Estado e do direito face às relações conjugais, é a partir dela que se distinguem as exigências específicas a serem colocadas à legislação (Weber, 1907, p. 514).

Contudo, apesar da clareza de sua proposição e dos resultados de sua investigação, tenho a impressão de que a tendência continua sendo a de “instrumentalizar” Marianne para se chegar ao que realmente interessa ao cânone: o mito de Heidelberg. Em lugar da consideração sociológica sobre “como o ‘direito’ matrimonial se relaciona com o ‘ideal’” (Weber, 1907, p. 531), o olhar disciplinar parece enfeitiçado por um conceito. Ao que Marianne Weber responderia em viva voz se tivesse a chance:

Não são os ideais do individualismo ético em si, é claro, mas os meios para perseguir esses ideais que mudaram, ao menos em parte. Hoje, não podemos contar somente com a boa vontade do indivíduo. A era do capitalismo exige que sejam erguidas barreiras legais seguras contra o egoísmo individual. [...] Essa mudança nos meios, que a ordem jurídica precisa considerar, não altera em nada o fato de que, ainda hoje, o fim só pode ser a garantia da dignidade humana também para as mulheres, o que por sua vez só pode significar a ‘liberdade no cumprimento de um dever’ (Weber, 1907, p. 503).

Infelizmente, não temos dado ouvidos a esta mulher. Até porque quando se coloca a chance de ler o que ela escreveu, não são poucos os que preferem tecer comentários sobre seu “estilo”, deixar claro um certo incômodo com sua escrita, supostamente contaminada por um *pathos* que foge aos padrões acadêmicos dominantes e que tem sido desde sempre associado à atitude de quem sacrifica o intelecto. Algo “decepcionante”, especialmente se estamos falando da esposa do defensor da “ciência como vocação”, não é mesmo?

Referências

VIEIRA DA MATA, Giulle. O liberalismo esclarecido de Marianne Weber. Caderno Estado da Arte. *Estadão*, 3 jul. 2021. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/dossie-liberalismo-giulle-vieira/>
WEBER, Marianne. *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung: Eine Einführung*. Tübingen: Verlag von J.B. Mohr (Paul Siebeck), 1907.

WEBER, Marianne. *Frauenfragen und Frauengedanken. Gesammelte Aufsätze.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1919.

6. SEIS TESES SOBRE A ATUALIDADE DA METODOLOGIA DE MAX WEBER¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-06>

Gert Albert²

Finalmente, após um longo tempo de reconstrução da obra weberiana, abriu-se para nós a possibilidade de desenvolver, com o Paradigma Weberiano (*Weber-Paradigma*),³ uma sociologia explicativa e compreensiva apta para a análise de fenômenos sociais contemporâneos. No entanto, mobilizar a sociologia de Max Weber para uma análise realmente atual não seria viável caso não retomemos criticamente sua metodologia. Portanto, quem quer praticar uma sociologia weberiana atualizada necessita de uma metodologia entendida como heurística racional da pesquisa. No que se segue estabelecerei seis teses sobre a metodologia de Max Weber com vistas a apontar possibilidades atuais para se fazer pesquisa na perspectiva weberiana. Começo com o meu primeiro ponto:⁴

1. A metodologia de Weber não emerge somente de seus escritos metodológicos: parte dela deve ser reconstruída também a partir de seus trabalhos empíricos. Creio que ele mesmo não estava 100% consciente de tudo que ele havia alcançado metodologicamente. Além disso, ele também revisou suas posições ao longo do tempo. Inicialmente, com em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* e nos seus estudos sobre *A ética econômica das religiões mundiais*, ele defendia uma ciência realista de tipo *individualizante*. Porém, mais tarde, como podemos ver claramente em sua excepcional sociologia da dominação, fazer ciência implica, para ele, em construir tipos ideais *generalizantes*. Talvez a verdadeira razão pela qual ele não tenha formulado seu próprio ponto de vista de modo totalmente claro é que ele

¹ Tradução de Luiz Gustavo Cunha. Revisão de Carlos Eduardo Sell.

² Hans-Albert-Institut, Darmstadt, Alemanha.

³ Nota dos tradutores: uma visão panorâmica sobre as características do Paradigma Weber pode ser encontrada em Sell (2014).

⁴ Aqui vou manter a forma da apresentação e prescindir das referências bibliográficas (cf., adicionalmente, Albert 2006a, 2006b, 2007, 2008, 2009, 2016). Um caloroso agradecimento à SBS – Sociedade Brasileira de Sociologia e aos organizadores pelo convite a esse evento em homenagem a Max Weber!

não quisesse contradizer a si mesmo: a concessão de uma autocorreção pública provavelmente não lhe parece cabível. Pelo menos é o que se conclui quando se observa a veemência com que ele defendia suas posições. Mas a autocorreção real de rumo que podemos observar em sua epistemologia foi muito bem sucedida: tal ruptura o conduziu na direção a uma epistemologia autônoma, original e única.

Minha **tese 1**, então, é a que segue: A posição de Weber, ao fim de sua vida, pode ser definida da seguinte maneira: a superação de uma representação nomotética da lei científica em direção a um *novo método método generalizante* que consegue conectar explicações causais com a mutabilidade histórica dos seres humanos. Pode-se chamar este aspecto de suas posições de “*historicismo moderado*”.

2. Minha tese 2 é a seguinte: a doutrina dos tipos ideais de Weber se encontra em oposição a metodologias que se baseiam em leis universais. Ao invés disso, ele constrói tipos ideais.

Existem três diferenças entre a metodologia dos tipos ideais e aquelas que trabalham com leis: 1-) No modelo nomotético puro a aplicação da lei é tratada de modo inequívoco; já no modelo de ideal-típico seu escopo de aplicação necessita sempre ser inicialmente esclarecido. Um exemplo: a teoria da escolha racional postula ser válida para todo tipo de ação, enquanto no modelo ideal-típico determinar qual dos tipos ideais de ação de Weber é válido para este ou aquele tipo concreto de ação precisar ser esclarecido mediante pesquisa qualitativa. 2-) No modelo nomotético puro leis são hipóteses sobre a realidade, enquanto na metodologia dos tipos ideais as hipóteses emergem, antes, da aplicação dos tipos ideais. 3-) No modelo nomotético puro, as leis se encontram em uma relação absoluta umas com as outras, pois do contrário não se tratariam de leis. Tipos ideais não estão em relação absoluta uns com os outros: eles podem ser empregados em diferentes modos de conexão e mistura quando aplicados sobre a realidade.

3. Minha tese 3 é a seguinte: os tipos ideais de Max Weber podem ser definidos como modelos teóricos idealizados com o status de definição. Somente com a aplicação dos modelos teóricos, quer dizer, dos tipos ideais, sobre a realidade, é que emerge uma hipótese concreta. Ou, como em Weber: “Ele [o tipo ideal] não é uma hipótese, mas pretende orientar a direção da construção de hipóteses” (Weber, 1904,

p. 190). Aqui mostra-se uma clara semelhança para com a metodologia teórica da ‘non-statement view’ e seus representantes, Ronald Giere, nos EUA,⁵ e o falecido Wolfgang Stegmüller, na Alemanha. Nós vemos isso neste gráfico:

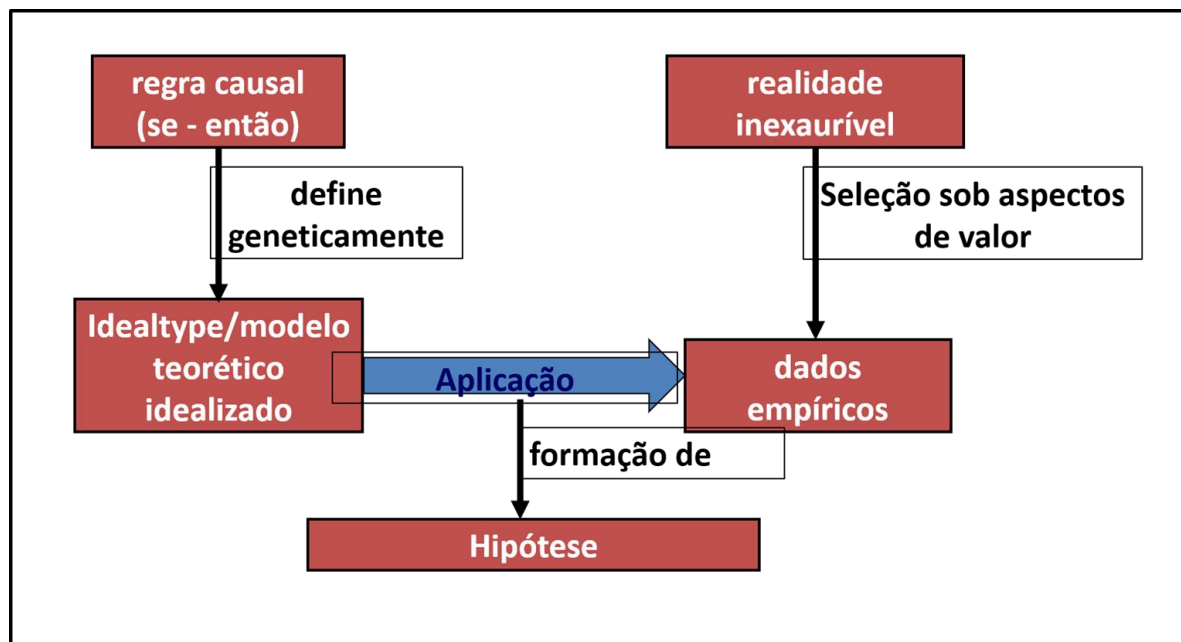


Gráfico 1: A definição genética dos tipos ideais e sua aplicação sobre a realidade

O cerne dos tipos ideais é constituído por regras causais que podem ser formuladas como leis com “construções do tipo ‘se-então’”. No entanto, trata-se aqui daquilo que Weber chama de “*definição genética*”: Por que Weber usou justamente essa definição? Possivelmente porque lhe interessava a gênese causal, isto é, a explicação dos fatores que dão origem aos fenômenos a serem esclarecidos. Portanto, os tipos ideais precisam ser definidos de modo “genético-causal”. O tipo ideal, ou modelo teórico, tem, pois, o simples caráter de uma definição que, de início, não pode ser verdadeira nem falsa. Entretanto, o tipo ou modelo pode, a seguir, ser aplicado sobre a realidade a partir de determinados dados empíricos. Se a aplicação for bem-sucedida, emerge daí uma hipótese. A hipótese expressa o fato de que o modelo/tipo ideal pode ser aplicado sobre dados empíricos, que ele pode, portanto, explicar estes dados. Os dados empíricos, na visão de Weber, são selecionados da

⁵ Nota dos tradutores: a respeito das semelhanças e diferenças entre Weber e a teoria do “non-statement view” veja-se a tradução, em português, do seguinte artigo de Albert (2020),

variedade inesgotável dos aspectos existentes na realidade a partir de pontos de vista valorativos.

Tomo como ilustração um exemplo da sociologia da dominação de Weber. Como se sabe, Weber diferencia três tipos puros de dominação: a dominação tradicional, a racional-legal e a carismática. Além disso, ele reconhece diversos subtipos, ampliações, variações entre eles. Tais tipos ideais da dominação são objetivamente dotados de um núcleo explicativo. Este, por sua vez, pode ser definido geneticamente com formulações do tipo 'se-então': a ideia fundamental de todos os três tipos de dominação é a de que: quando uma dominação tem uma forma determinada de legitimidade (carismática, tradicional, legal), ela também possui uma estrutura correspondente de organização. Da legitimidade da dominação emerge, portanto, a estrutura da dominação.

Quem conhece a sociologia da dominação de Weber sabe que dessa premissa relativamente simples podemos derivar ainda outros tipos ideias de dominação que são ainda mais complexos. Infelizmente não posso, a título de ilustração, expô-los aqui, pois isto seria excessivamente complicado. Porém, vou utilizar uma consequência da influência entre dominação legal e carismática como exemplo de como elas podem levar à destruição do estado democrático de direito.

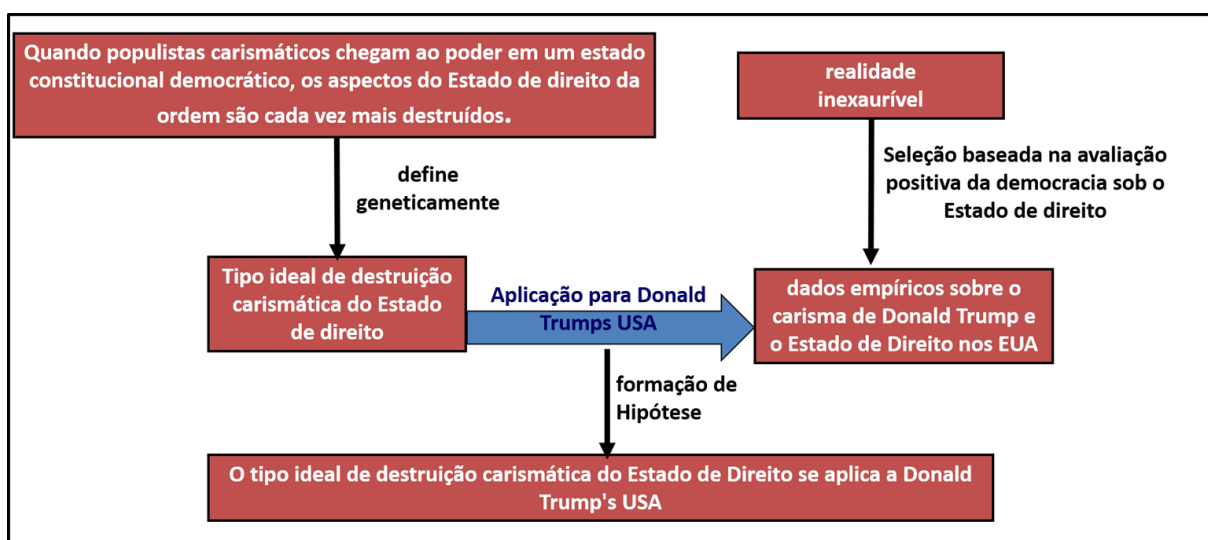


Gráfico 2: O tipo ideal da destruição do estado democrático de direito por meio de populistas carismáticos e sua aplicação aos EUA sob Donald Trump

Formularei a seguinte regra causal para a definição genética de um tipo ideal que segue a linha dos tipos ideais mais complexos formulados na sociologia da dominação de Weber: “Quando, em um estado de direito, populistas carismáticos chegam ao poder, os aspectos constitucionais das instituições são progressivamente destruídos”. Tal regra serve, pois, para a definição genética de um tipo ideal da destruição carismática de estados constitucionais. Agora posso procurar por uma aplicação deste tipo ideal e testá-lo através de um exemplo tirado de algum dos presidentes populistas que existem hoje. Tomarei como exemplo os EUA durante o governo Donald Trump.⁶ Inicialmente devo investigar tipologicamente o ordenamento institucional dos EUA e, para tanto, uma série de questões adicionais devem ser respondidas: em que medida os Estados Unidos são, de fato, um estado constitucional de direito? Donald Trump demonstra, pelo menos parcialmente, possuir uma legitimidade carismática? E Donald Trump tendeu a erodir o estado de direito norte-americano de maneira carismática? Responder a tais perguntas demanda, por sua vez, o levantamento de dados empíricos de caráter bastante específico. Isso ocorre porque, em última instância, meu interesse pela dominação política, bem como a seleção dos dados que quero aplicar a meu tipo ideal, estão fundados sobre valores. No caso em análise, por exemplo, avaliamos positivamente estados democráticos de direito e a destruição de estados democráticos de direitos foi considerada negativa. E como queremos investigar os efeitos negativos do populismo carismático sobre o estado democrático de direito, selecionamos, com base nas categorias da sociologia weberiana da dominação, os dados em vista da legitimidade e da organização do sistema político americano no governo Trump. Porém, mesmo que os dados têm sido selecionados, eles ainda assim refletem aspectos reais do mundo. Tal procedimento não implica nenhum tipo de anti-realismo, em particular o construtivismo radical.

Uma vez que a aplicação de nosso tipo ideal para o caso da política norte-americana tenha se mostrado bem sucedida, podemos formular a seguinte hipótese: o tipo ideal da destruição carismática do estado democrático de direito é aplicável ao

⁶ Aqui certamente se poderia usar também Jair Bolsonaro como exemplo, mas não o tomo como exemplo porque sei muito pouco sobre seu governo no Brasil.

governo de Donald Trump. Ou seja, nosso tipo ideal tem potencial analítico para explicar tendências de destrutivas para regimes democráticos.

4. Tendo tocado na questão do realismo, chego agora à minha **tese 4**. A ‘non-statement view’ representa uma certa forma de anti-realismo científico e Weber, por sua vez, apresenta uma posição cujo modelo teórico é “parecido” – mas não idêntico – com aquela da “non-statement view”. Em relação ao tema da causalidade Weber parece defender uma posição que, no sentido de Immanuel Kant, podemos chamar de transcendental, ou seja, neste ponto ele representa uma determinada forma de anti-realismo científico.

Este tema nos remete à questão da especificidade de definição genética. A pergunta que se coloca é a seguinte: a definição genética é apenas uma definição nominal? Neste caso ela implica uma posição anti-realista como na ‘non-statement view’. Ou se trata de uma definição real? Nesta segunda opção estaríamos, então, frente a um modelo teórico realista. Ademais, no caso das definições reais estamos também frente à proposições que podem ser verdadeiras ou falsas.

Minha tese 4 afirma, pois, que não é totalmente claro se Weber formulou a definição genética como definição nominal ou real. Como eu sustento um realismo mais forte do que o de Weber, eu a interpreto como uma definição real.

Talvez sua posição aqui seja realmente ambivalente. Se ele as formulou como definição real, definições genéticas são regras causais a serem entendidas de modo realista, ou seja, que valem *ceteris paribus*. Não me importa tanto, neste caso, como precisamente Weber entendia isso. Com efeito, eu que eu sustento um realismo mais forte e mais amplo do que aquele que Weber havia representado. Por isso, formulo a definição genética de tipos ideais como definição real não-essencialista, mesmo que Weber talvez não o tivesse feito. Em alguns pontos não compartilho a formulação de Weber. Quando se quer avançar criativamente sobre o trabalho de Weber, não se pode tomar dogmaticamente todas suas formulações que, em muitos aspectos, não estão suficientemente fundamentadas. O dogmatismo leva ao enrijecimento de programas de pesquisa.

O fato é que, quando se formula a definição genética como definição real estamos, então, frente a uma hipótese, a saber uma hipótese teórica *ceteris paribus*.

A hipótese abaixo seria, pelo contrário, de tipo empírico. Esta é, então, também minha posição.

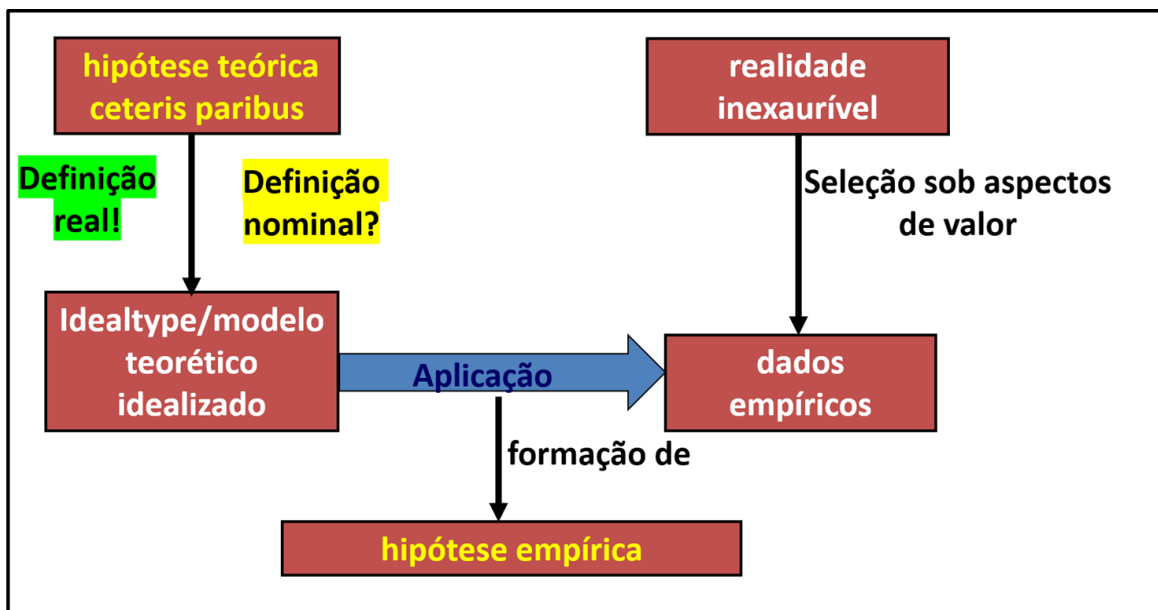


Gráfico 3: A definição genética como definição real ou nominal

Para finalizar esta tese 4 quero tratar do ponto da idealização que é uma característica de todas as ciências explicativas do real: nos tipos ideais trata-se, de fato, de modelos teóricos *idealizados*. A idealização tem por objetivo a construção de modelos teóricos obtidos em condições ideais, ou seja, ele pressupõe processos causais possíveis que ocorrem sem distúrbios de outros efeitos causais que não aqueles que nos interessam teoricamente naquele momento. Como exemplo poder-se-ia tomar a idealização do processo de observância de um tipo de ordem legítima, digamos, uma ordem puramente carismática ou puramente legal. O uso de pressupostos deste tipo é fundamental para a construção de teorias. Na realidade empírica, pelo contrário, temos que lidar, na maioria dos casos, com fenômenos que não são puros, ou seja, mistos. Exemplo disso é o regime de Trump nos EUA que, caso nossa tese estivesse certa, seria majoritariamente legal e apenas parcialmente carismático, mas com uma tendência de carismatização crescente.

5. Minha tese 5 afirma que a metodologia dos tipos ideais constitui um programa de uma sociologia de médio alcance (*Middle-range-Soziologie*). Weber

elabora modelos teóricos de médio alcance, nunca de alcance universal. Aliás, a sociologia de Max Weber é, provavelmente, a única perspectiva genuína de médio alcance de caráter explicativo em toda a sociologia.

É verdade que foi Robert Merton quem colocou essa ideia oficialmente em jogo. Mas, do ponto de vista metodológico, foi Max Weber, sozinho, quem concebeu realmente um programa de médio alcance, e isto exatamente através de sua teoria dos tipos ideais. Robert Merton se orientava fortemente por Max Weber, o que já se mostrava claramente em sua tese de doutorado no âmbito da sociologia científica. Merton entendeu Weber de modo bastante intuitivo e, a partir daí, pôde, pela primeira vez, formular tal ideia. Mas para Merton a teoria de alcance médio era apenas uma parada provisória no caminho para uma teoria geral, de caráter universal. Weber, pelo contrário, é genuinamente um sociólogo de médio alcance: sua concepção dos aspectos culturais e históricos da realidade humana conduz inequivocamente a uma metodologia e a uma sociologia genuinamente de médio alcance.

Na sociologia weberiana temos, no nível macrossociológico – como recém visto – tipos de dominação de médio alcance. Uma teoria geral do poder e da dominação procuraria uma teoria com aspiração universal para todos os fenômenos do poder ou da dominação. Weber, porém, toma o aspecto da organização da dominação e o coloca em conexão com a justificação cultural da dominação. Com isso, ele demonstra a dependência cultural de um fenômeno universal de dominação: ele desuniversaliza, assim, o fenômeno da organização da dominação.

Formulando de modo mais geral: via de regra, para explicar os fenômenos temos que lidar com uma realidade composta por esferas não-claramente separadas de fenômenos puros e mistos. Nos fenômenos razoavelmente puros, os tipos ideais puros funcionam; mas para o esclarecimento de fenômenos mistos devemos constituir diferentes formas de tipos mistos.

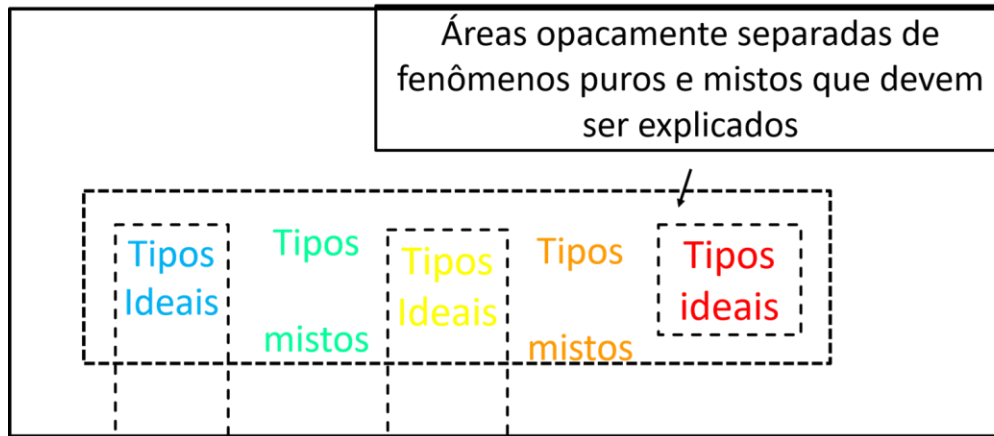


Gráfico 4: Tipos ideais e tipos mistos

Tipos ideais e tipos mistos, como sabemos, não foram formulados por Weber em apenas em sua macrosociologia dos tipos de dominação. Também seus tipos microsociológicos de ação foram pensados com a função de explicar casualmente – e, evidentemente, também para compreender – fenômenos puros e misturados da ação.⁷

Desde Talcott Parsons é comum a busca por uma *'general theory of action'*, uma teoria geral da ação. Mas isso nunca interessou a Weber. Ele constituiu quatro tipos ideais da ação e eles podem sobrepor-se e misturar-se uns com os outros das mais diferentes maneiras. Pode-se, por exemplo, apontar aspectos emocionais na ação racional ou decisões racionais orientadas por valores que levam em consideração as consequências da ação, como no caso das escolhas assentadas sobre uma ética da responsabilidade. E há muitos mais fenômenos mistos da ação. Uma teoria geral da ação nunca apreende a multiplicidade dos fenômenos mistos possíveis: ela acaba inserindo todos os quatro tipos de ação em um modelo fixo de regularidades, como o faz na Alemanha, por exemplo, a teoria de Hartmut Esser.⁸ No entanto, este modelo deixa escapar completamente fenômenos mistos da ação que poderiam ser facilmente construídos teoricamente. Desse modo, sua teoria já é falsificável mesmo no nível puramente hermenêutico. Weber estabelece, em oposição, modelos teóricos – inerentemente – de médio alcance.

⁷ Também não tratarei aqui da problemática da compreensão, pois já o fiz em outro lugar.

⁸ Nota dos tradutores: Para uma apresentação geral da teoria de Esser no Brasil, veja-se Sell (2019).

Daqui emerge um ponto interessante, que desempenha um papel fundamental em muitos fenômenos sociais: grupos de seres humanos são, na maior parte das vezes (a não ser que ocorra uma seleção especial), do ponto de vista motivacional, diferentes: lidamos, na maior parte das vezes, com populações compostas por atores heterogêneos. É desse fator que decorrem os típicos problemas de direcionamento que verificamos em nosso mundo contemporâneo. Podemos visualizar muito bem esta realidade olhando para o campo do ensino: basta observar a diferença substancial que existe entre estudantes intrinsecamente motivados, interessados pelos conteúdos de ensino e apaixonado por suas áreas de pesquisa, e estudantes extrinsecamente motivados e que se interessam apenas por notas e carreiras. Este é um enorme desafio didático: se olhamos um grupo estudantil de forma homogênea, acabaremos falhando em relação a todo o grupo. O difícil na caminhada didática está justamente no fato de que ela precisa mover-se sobre a corda bamba de estudantes intrínseca e extrinsecamente motivados.

6. Chego, por fim, à minha **tese 6**: a teoria dos tipos ideais tem como fundamento o fato de que o homem é um ser cultural. Mas, a passagem do natural ao cultural é sempre fluida e a metodologia de Weber reflete este fato. Como, ao contrário disso, as ciências nomotéticas exigem determinações categorias com delimitações claras, sabemos porque ela são incompatíveis com as ciências sociais.

Max Weber tem a convicção de que nossos motivos de ação são moldados culturalmente. Em sua *Ética econômica das religiões mundiais*, de modo exemplar, ele demonstrou como o hábito religioso é uma complexa estrutura motivacional estruturada religiosamente. Esta estrutura motivacional produz, conforme os diversos campos em que a vida social se organiza, ao predomínio de formas específicas de ação. É importante perceber, contudo, que a constituição cultural dos motivos da ação assenta-se justamente sobre a plasticidade dos impulsos concretos do agir humano. Portanto, a perspectiva de Weber representa uma interessante reação contra visões essencialistas da cultura. Os motivos da ação humana emergem na interação social em grupos – enfatiza Weber – e são fluídos, variáveis e mutáveis em função da dinâmica das culturas. A criatividade cultural, bem com a origem do novo, como no exemplo de revelações proféticas que surgem em comunidades religiosas, propicia a origem de novas estruturas motivacionais que moldam culturalmente a ação social.

Quero ilustrar isso com alguns gráficos feitos com base no estudo de Weber sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Construí aqui, de modo completamente fictício, e somente para a finalidade de ilustração, dois hábitos: aquele de um católico antes do surgimento do protestantismo e aquele de um calvinista, isto é, de um protagonista da ética protestante postulada por Weber:

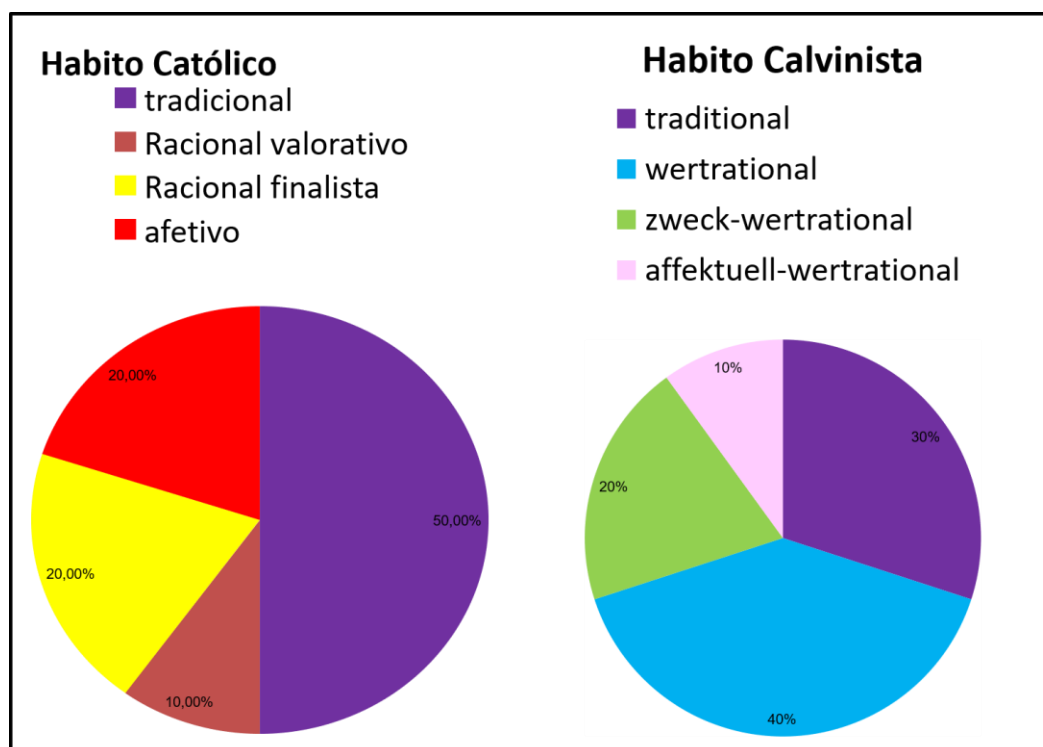


Gráfico 5: Uma construção ficcional de um hábito católico e um protestante, para ilustração

Se levarmos em consideração a regularidade de cada uma destas formas de ação, estes dois tipos de hábitos produzem consequências muito diferentes. O hábito católico contém, por assim dizer, 50% de ação tradicional, 20% cada de ação afetiva e racional com respeito a fins e 10% de ação racional com respeito a valores. O hábito da calvinista, pelo contrário, contém somente 30% de ação tradicional, 40% de ação racional com respeito a valores e, quanto a outros tipos de ação, é permeado de uma mistura com a racionalidade de valores: a 20% de ação racional finalista-valorativa e

10% de ação racional afetiva-valorativa. Assim, enquanto o calvinista é fortemente orientado por uma racionalidade valorativa, o católico é comporta-se, antes, de maneira tradicional. Como esta diferença pode ser explicada? Conforme conhecemos do texto de Weber, o hábito religioso transformou-se com o surgimento do calvinismo: as novas doutrinas religiosas criaram uma nova moldura motivacional, levaram, portanto, a um novo hábito, que antes não existia. Essa impregnação do hábito pela cultura religiosa é um tema central na *Ética econômica das religiões mundiais* de Weber. O hábito dos protestantes ascéticos contribuiu decisivamente para o surgimento e a expansão do moderno capitalismo. E foram os conteúdos das doutrinas religiosas, ou seja, conteúdos culturais, que moldaram, tanto em relação ao conteúdo quanto a estrutura, a motivação para a vida profissional.

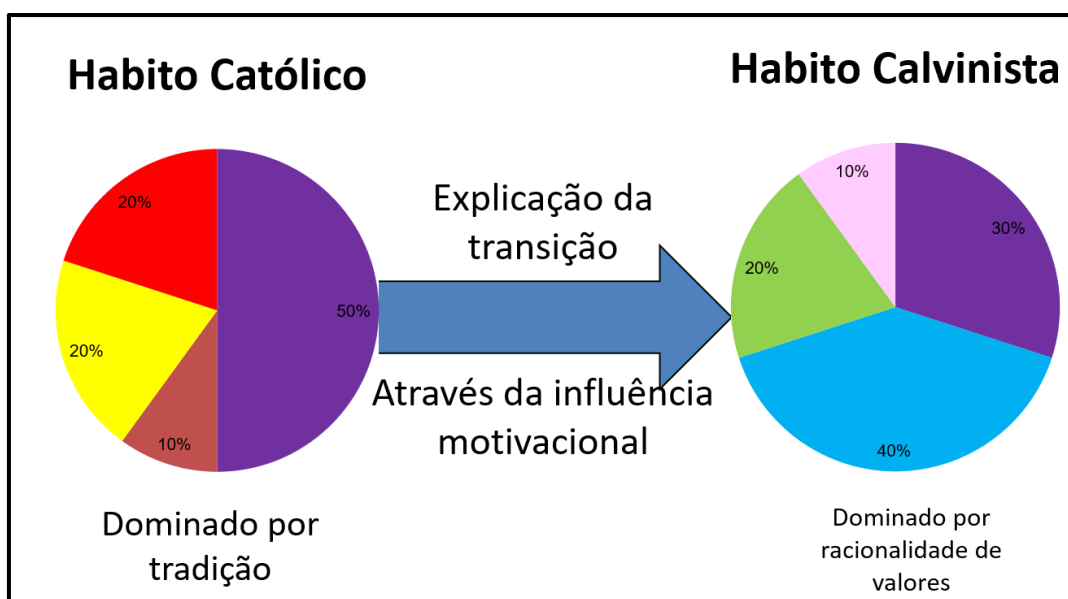


Gráfico 6: A mudança do hábito através da impregnação motivacional

Neste ponto podemos observar uma grande diferença de Weber em relação a outros autores de sua época; a começar, evidentemente, pela sua distância frente à negligência de Marx quanto à cultura que este último via como mera superestrutura. Mas também podemos encontrar diferenças significativas entre ele e autores atuais, como Pierre Bourdieu. Bourdieu, ao contrário de Weber, não analisa o papel da cultura a partir de seus conteúdos, mas de modo estrutural, como no caso do conceito de

capital cultural. Atualmente, a pseudo-sociologia da cultura de Pierre Bourdieu, que vista pelas lentes de Weber não é, objetivamente falando nenhuma sociologia da cultura, representa um empobrecimento radical da sociologia. Nesse ponto, Bourdieu permanece fica muito atrás de Weber.

Conclusão

Com isso chego à minha conclusão. Resumirei minha tese bastante globalmente da seguinte forma: em sua fase final, a metodologia weberiana se propunha, acima de tudo, superar a representação nomotética de leis em direção a um novo método generalizante que lograsse conectar explicações causais com a mutabilidade histórica e cultural dos seres humanos. A teoria weberiana dos tipos ideais está em completa oposição a metodologias que se sustentam em leis universais. Ele constrói, ao invés disso, tipos ideais. Tipos ideais são modelos teóricos idealizados com status de definição, cuja aplicação é inicialmente problemática. As concepções teóricas de modelo de Weber possuem, pois, forte semelhança com concepções teóricas de modelos da 'non-statement view'. Porém, não é necessário acompanhar seu anti-realismo. Eu mesmo, por exemplo, sustento um realismo mais forte do que Weber e a "non-statement view" o fazem.

A metodologia dos tipos ideais constitui, portanto, um programa para uma sociologia de médio alcance. A sociologia de Max Weber é, provavelmente, a única genuína teoria de médio alcance de caráter explicativo de toda a sociologia. Essa metodologia de médio alcance parte da premissa de que o ser humano é um ser cultural. Mas a transição do natural para o cultural é fluida e Max Weber, com sua teoria dos tipos ideais, procura levar esta dado em consideração.

Mas não é necessário acompanhar Weber em tudo, como no caso de sua tendência antirrealista, ou de algumas de suas concepções sócio-ontológicas, das quais não posso tratar aqui. Também não se deve imunizar seus resultados de pesquisa teóricos e empíricos contra críticas convincentes. Se quisermos avançar criativamente com o trabalho de Weber não devemos adotar dogmaticamente todas as suas concepções. Todo dogmatismo leva ao enrijecimento de programas de pesquisa.

De todo, nunca existiu até agora um programa de pesquisa weberiano que trabalhou de modo realmente consequente sua concepção típico ideal. Certamente já temos um longo esforço acumulado de reconstrução dos trabalhos de Weber. Mas agora é a hora de desenvolver um paradigma-Weber: um programa de trabalho que utilize tipos ideais de forma consequente, ou seja, que assuma os desafios do tempo presente sociologicamente e, não dogmatically, portanto, que elabore teoricamente novos tipos ideais, desenvolva os tipos weberianos mais antigos e, eventualmente, procure revisá-los e corrigi-los.

Max Weber esboçou um programa de pesquisa metodológico único. Mas, até agora, ele não foi consequente desenvolvido por ninguém. Hoje temos a chance de seguir este sóbrio programa cultural-sociológico de médio alcance. Ele é fundamental para explicar casualmente fenômenos sociais centrais de nossa época, indo muito além de uma perspectiva teórica universalista presunçosa e irrealista que, de fato, está completamente falida.

Referências

ALBERT, Gert. Max Webers non-statement view. Ein Vergleich mit Ronald Gieres Wissenschaftskonzeption. In: Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund, Mateusz Stachura (orgs.). *Aspekte des Weber-Paradigmas. Festschrift für Wolfgang Schluchter*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, 2006a. p. 49-79.

ALBERT, Gert. Zur Integration des Rational-Choice-Ansatzes in das Weber-Paradigma. *Erwägen - Wissen - Ethik*, v. 17, n. 1, p. 106-109, 2006b.

ALBERT, Gert. Idealtypen und das Ziel der Soziologie. *Berliner Journal für Soziologie*, v. 17, n. 1, 5, p. 51-75, 2007.

ALBERT, Gert. Soziologie mittlerer Reichweite. Die methodologischen Konzeptionen Robert K. Mertons und Max Webers im Vergleich. In: Steffen Sigmund, Gert Albert, Agathe Bienfait, Mateusz Stachura (orgs.), *Soziale Konstellation und historische Perspektive. Festschrift für M. Rainer Lepsius*, Wiesbaden: VS-Verlag, 2008. p. 445-467.

ALBERT, Gert. Weber-Paradigma. In: Georg Kneer, Markus Schroer (orgs.). *Soziologische Theorien. Ein Handbuch*. Wiesbaden: VS-Verlag, 2009. p. 517-554.

ALBERT, Gert. Holismo metodológico moderado: uma interpretação weberiana do modelo micro-macro. *Política & Sociedade*, v. 15, n. 34, p. 43-76, 2016.

ALBERT, Gert. A dimensão causal-explicativa dos tipos ideais: a contribuição metodológica de Max Weber para a sociologia contemporânea. *Política & Sociedade*, v. 19, n. 45, p. 56-82, 2020.

SELL, Carlos. Em busca do Grande Uno: Hartmut Esser e o modelo macro-micro-macro como síntese final da teoria sociológica. *Mediações*, v. 24, n. 2, p. 179-203, 2019.

SELL, Carlos Eduardo. Weber no século 21: desafios e dilemas de um paradigma weberiano. *Dados*, v. 57, n. 1, p.35-71, 2014.

7. A TIPOLOGIA DA AÇÃO E A GÊNESE DO MODERNO SEGUNDO MAX WEBER



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-07>

Marcos César Seneda¹

Uma descoberta marcante

Weber obteve ganhos epistemológicos únicos e próprios em sua tarefa de erigir uma ciência empírica da ação, e isso lhe assegurou um posicionamento ímpar no terreno do debate metodológico a partir de fins do século 19. A atualidade do seu pensamento advém em grande medida de sua contribuição ímpar no plano da epistemologia, que ainda aflora com força no solo científico em que operamos, pois se trata da contribuição de um homem que não era um metodólogo de profissão, mas um cientista que investigava profundamente os fundamentos epistemológicos que lhe estavam acessíveis com o fim de erigir uma ciência empírica da ação. Dentre essas contribuições extraordinárias e não esgotadas, gostaríamos de ressaltar três: 1) a separação entre evidência e validade; 2) a sobreobjetividade das ciências humanas em relação às ciências naturais; 3) e a construção de um querer hipotético para examinar o sentido da ação. Nessa ocasião gostaríamos de explorar um pouco apenas a terceira e grande contribuição de Weber, e como se trata, nesse momento jubilar, de um tributo ao autor, gostaríamos de abrir um pouco o ângulo de análise e examinar algumas implicações entre a concepção epistemológica do autor e o diagnóstico da nossa modernidade.

Já foi por nós examinado, em outro escrito (Seneda, 2008), o quanto a teoria da ação deliberada de Aristóteles poderia ser útil para se entender a teoria da ação racional em Max Weber. O parentesco entre Weber e Aristóteles está no uso das categorias de meio e fim a partir do expediente do querer deliberativo, que é aquele que se exerce sobre os meios que dependem de nós, aos quais devem estar circunscritos todos os cálculos daquele que delibera. Aristóteles se interessa por esse

¹ Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia (UFU), MG, Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Bolsista pesquisador do CNPq. Todas as traduções aqui apresentadas são nossas.

modelo de teoria da ação na medida em que ele permite construir uma imputação segura e aferir a conseqüente responsabilidade jurídica do agente. Weber se interessa por esse modelo de teoria da ação, inicialmente, por motivos metodológicos: em torno de 1903-06, Weber já havia percebido que ele é o que possibilita a ação deliberada maximamente racional, a qual permite o cálculo empírico de maior êxito analítico por parte do pesquisador.

Até esse momento, Weber era, de profissão, um historiador brilhante e renomado, e um metodólogo extraordinário, que começava a despontar com força. Mas ainda não tinha um esquema da ação racional, uma teoria das religiões comparadas e uma teoria da dominação acoplada inteiramente sobre o eixo da ação. É provavelmente a teoria da ação deliberada, sob o pressuposto de que há um indivíduo atomizado que se move por desejos deliberativos no interior da nossa modernidade, o expediente a partir do qual se desdobrou a unidade provisória e de fundamentos móveis da metodologia weberiana, mas igualmente o ponto central de onde se desdobraram sua teoria da dominação, sua sociologia da religião e seu diagnóstico da modernidade.

A especificação do caráter teleológico da ação

Weber percebe a determinidade da mesologia: todo meio traz implicações agregadas ao seu uso – o que Weber chama de afinidades eletivas (*Wahlverwandschaften*).² Isso implica que um meio usado hoje pode trazer conseqüências futuras para a cadeia da ação, não exatamente por causa da escolha, mas inclusive apesar dela. A teoria da deliberação opera o tempo todo e de modo rigoroso com uma causalidade linear e não linear. Para todo elo eleito na cadeia da ação, para que haja efetivamente deliberação, deve haver outros elos, concomitantes, refletidamente preteridos. Descartados por sua “inadequação” causal, eles formam

² Trata-se de um conceito científico importantíssimo da obra de Weber, e que, mesmo sendo apropriado nas letras por Goethe, foi por este inteiramente extraído da química do século 18, vindo a representar um recurso metodológico, e não só literário, notável na obra weberiana. Acerca disso, Andrew Koch observa: “Weber concluiu que havia um conceito que poderia explicar como dois fenômenos podem ter influência recíproca um sobre o outro sem, necessariamente, representar uma causalidade linear” (1993, p. 131). Muitos dos esforços metodológicos de Weber estão concentrados nisso, em instrumentalizar um modo de pesquisa rigorosa articulado por uma causalidade não linear.

um campo semântico, ao mesmo tempo efetivo e virtual, das possibilidades da ação; e do ponto de vista formal e substantivo, permitem uma efetiva aproximação da racionalidade que estava posta em jogo no momento da ação. Weber é um dos primeiros autores a perceber a força da teoria da deliberação para a construção de uma ciência empírica da ação, e a acolhê-la inteiramente no interior de uma metodologia talhada com esse escopo. Ao qualificar e circunscrever o que é o racional, ela se antecipa para isolar os *locis* onde a ação empírica foi preenchida por valores substantivos que se subtraem à mesologia explícita de uma teoria da deliberação, ou seja, ela permite isolar todas as conexões não-mesológicas da ação.

A teoria da ação racional em conformidade a fins, se não for bem interpretada, oblitera a intencionalidade da obra metodológica que lhe precedeu, porque a teleologia, nesse caso, tem de ser interpretada no contexto de uma estrita mesologia. É inútil pensar que desejar um fim seja uma coisa racional ou que racionaliza imediatamente a ação. Weber propõe, na verdade, algo muito diferente, a saber: uma teoria da escolha racional que é executável num trajeto teleológico. A teleoforiedade da agência weberiana só colateralmente reivindica os fins, porque diretamente ela se interessa pelos meios nomologicamente corretos e ontologicamente eficazes. Sem perceber o esforço titânico de Weber concentrado na mesologia, escapa a qualquer leitura o sentido preciso do que Weber nomeia de racionalidade. Se o desejável é o deliberado, e o deliberado é o executável, então a ação deliberada é o parente mais próximo, por afinidade eletiva, de qualquer cadeia executável teleomorficamente. O agente habita então um cosmos totalmente destituído de outros sentidos para controlar e orientar a conduta, a não ser aqueles já acolhidos na mesologia da ação deliberada. É esse tipo de racionalidade, a mesológica em vista de fins, que está sob o foco e a crítica de Weber.

Para termos mais ciência daquilo de que estamos falando, recuperemos o de que se trata. A tipologia da ação weberiana pode ser dividida em duas díades. De um lado, há as ações determinadas de modo *afetivo* e de modo *tradicional*, que estão no limite da ação com sentido. De outro lado, há as ações levadas a cabo de modo racional com respeito a fins e racional referente a valores, as quais têm sentido regulativo claro para o investigador que analisa os determinantes da ação, seja porque os meios são preteridos pelos valores eleitos, seja porque o desejo de êxito calcula

nomologicamente os meios disponíveis (Weber, 1980, WG 12). Ou seja, há uma díade, poderíamos assim dizer, não teleológica, que se localiza no limite da apreensão do sentido, pois tem de recorrer às emoções ou à tradição. E há uma díade esquematizada pela teleologia, cujo sentido subjetivamente visado tem de estar acolhido no interior da ação.³ Desse modo, nessa segunda díade, tanto os meios deliberados apenas enquanto meios, quanto os meios ponderados por valores subjetivos da agência, formam o esquema que vai determinar a consecução da ação.

Essa segunda díade é a que aqui mais nos interessa, porque recobre outra, aristotélica. Aristóteles nos diz que podemos desejar coisas impossíveis, portanto, podemos tê-las como fins, mas jamais poderemos deliberar sobre elas, porque os meios estarão ausentes (EN III, 4, 1.111b 22-27).⁴ O paralelo com Weber está em que ações orientadas por valores operam bem com fins não realizáveis, desde que o insucesso reforce a presença dos valores no eixo da ação. Já o desejo de êxito é mesológico e nomológico, pois coloca o indivíduo no centro da deliberação, e quanto mais os meios estiverem disponíveis, mais atomizada e livre poderá ser a decisão de quem delibera. Weber percebeu, já no início do processo, o caráter claramente deliberativo de nossa modernidade e o quanto a ciência poderia desposar sobejamente esse propósito.

³ Ler dessa maneira a tipologia da ação de Max Weber pode ter um efeito heurísticamente fecundo. Weber, por sua vez, não dá lastro a essa leitura, ao frisar a separação entre a ação racional orientada por fins e a ação racional orientada por valores. No entanto, quem se apegar a valores, não deixa de ter fins claros em sua ação, apenas estes são preteridos em nome de máximas religiosas, éticas, estéticas etc. Ou seja, mesmo que tenham sido preteridos, os fins têm de estar lá, para que sejam salientados os conteúdos que lhes causaram impedimentos de cunho valorativo. É fecunda a observação epistemológica de John Goldthorpe: “[...] pode ser sustentado que a própria ideia de ação racional é *prior* [anterior] não somente àquela de ação irracional, mas também àquela de ação não-irracional. A ação racional é a ação de um tipo em que certos requisitos são atendidos no tocante à natureza de, e às interrelações entre, as metas dos atores, suas crenças e os cursos de ação que eles de fato perseguem” (1998, p. 185). Ou seja, ela permite um cálculo entre a mesologia disponível e os valores alojados no curso da ação. Por isso a teoria da ação racional é o instrumento metodológico que mais atende à sociologia compreensiva, porque permite separar o que está em jogo nas operações de explicação (*Erklären*) e de compreensão (*Verstehen*), e dá lastro a uma interpretação objetiva do sentido subjetivamente visado.

⁴ Aristóteles separa desejo (*boúlesis*) de escolha deliberada (*proaíresis*), para ressaltar o que a escolha dos meios concede e suprime à teleologia. Quem deseja, simplesmente, sem disciplinar o seu desejo, persegue muitos objetos inacessíveis. Desse modo, alguém pode desejar algo impossível, efetivando um campo de valores coerentes entre si, mesmo sabendo da impossibilidade que esse fim seja realizado. Da mesma maneira, aprendemos a perceber que um fim recusado ainda assim está lá, assinalado no foco da recusa, orientando negativamente a ação.

Esse modelo tem presença tão forte na mente de Weber, que uma de suas principais críticas – em *Ciência como vocação* – é acerca daqueles que não tem força para deliberar por inteiro e acabam deliberando pela metade. Ou seja, Weber acusa como fraqueza da alma (ou, mais ainda, pusilanimidade) a tomada de posição em face da realidade daqueles que não têm força para aceitar os meios, e acabam executando a outra parte do eixo da ação, ou seja, vão da decisão por impulso ao desejo racional, evitando a escolha deliberada, porque ela implica que o desejado esteja assentado sobre o trajeto analítico de uma mesologia que traz implicações efetivas e palpáveis para o curso e o sentido da ação. Esse é um modelo clínico excelente, do qual Weber lança mão várias vezes para fazer o diagnóstico da nossa modernidade. Conquanto Weber considere a ação racional em relação a fins e a ação racional com relação a valores como dois expedientes válidos para se direcionar o curso da ação,⁵ não é menos certo que Weber julga que, para todos aqueles que têm responsabilidade prática, admitir que os valores decidam a economia da ação significa igualmente abdicar em larga medida de assumir as suas consequências. Vincular o espírito a valores ou à mesologia efetiva envolvida na deliberação é basicamente o que Weber avaliou na grande questão da responsabilidade.

Em *Ciência como vocação*, ao estimar o modo como a ciência se faz ouvir, Weber percorre habilmente o eixo da ação, provocando uma juventude que estava sendo preparada para responder pelos fins, mas não pelos meios. Um de seus objetos “prediletos” de crítica é o cultivo da experiência vivida (*Erlebnis*), que permite um sentimento de mundo ampliado e profundo, mas que não mais cabe dentro da mesologia posta à luz pela modernidade (Weber, 1985, WL p. 591). O contra comportamento disso é o sentimento mágico, erroneamente entendido como “irracional”. O comportamento mágico opera muito bem com o que Aristóteles denominava desejo não deliberativo, ele deseja ardentemente o fim e direciona o espírito para o seu foco. Ou seja, ele faz parte da díade da ação que denominamos

⁵ Por isso, nós podemos ler essa tipologia como dividida entre recursos formais e conteúdos substantivos. L. Ray e M. Reed assinalam o seguinte: “Weber discutiu a ação racional em termos dos dois bem conhecidos conceitos, [isto é], de racionalidade formal, com respeito a fins (*Zweckrationalität*), e racionalidade substantiva, com respeito a valores (*Wertrationalität*)” (1994, p. 160). Weber considera que a primeira é um caso absolutamente típico-ideal, mas que cada vez mais adentrará o terreno da segunda. Essa tensão é parte decisiva do diagnóstico de Weber acerca da nossa modernidade.

teleológica. Só não assegura que a ação se integralize inteiramente a partir de cada meio que perfaz um elo de sua execução, pois, na ausência de quaisquer meios, falha a ação empírica. Mas isso não é um óbice para o comportamento mágico, pois seu *télos* é operar com forças que estão além da realidade empírica. Ele sempre está orientado por um sentimento que se atira à frente da ação, que a antecipa, à espera de que a inalcançável mesologia seja suprida por uma irrupção divina, heroica ou extraordinária no curso da história, ou seja, sempre está aguardando que o sentido se realize por algum tipo de epifania substantiva. Então desencantamento e desmagificação (*Entzauberung*), de um lado, e ação deliberada, de outro, são, nesse diapasão, vetores de um mesmo processo.⁶

Weber, portanto, ao falar de desmagificação, não está se referindo diretamente à desmontagem da integração cultivada pelas sociedades primitivas, mas, por contraposição, está tentando mensurar o processo deliberativo que entrou nas malhas da nossa modernidade. Como tecelão de nome, Weber gosta da metáfora dos fios entretecidos de nosso destino. Ora, é inegável que a malha da modernidade veio a ser constituída por um longo processo da ação deliberada. Por isso Weber, quando quer criticar fortemente uma personalidade, diz que ela “não está à altura do seu tempo”, ou seja, que ela não consegue cozer com os fios do seu tempo histórico. Trata-se de pessoa que, numa reflexão junto aos estudantes ou na emulação de correligionários, pensa que pode substituir meios deliberativos por sentimentos de mundo, mostrando aos ouvintes ou partidários o encantamento gracioso de defender uma totalidade ou de lutar por uma totalização agora inalcançável. Não suportar a mesologia, condenar a ciência de onde ela provém, desviar o rosto da dura e magra

⁶ O recurso à validade da mesologia tomada de modo formal se amplia à medida que se encurtam cada vez mais, nas sociedades modernas ocidentais, as possibilidades de se recorrer à legitimação de valores substantivos. Estes dependem, em grande medida, de totalizações, cosmovisões e hierarquias religiosas que ruíram historicamente. L. Ray e M. Reed comentam acerca disso: “A racionalidade formal poderia realmente oferecer uma solução para o problema central da modernidade, isto é, como coordenar a ação em sociedades pós-tradicionais altamente diferenciadas que tiveram que integrar relações complexas e acentuadamente impessoais, sem recurso a cosmovisões sagradas ou outras estruturas totalizantes de significação. Nas sociedades pós-tradicionais, cada crença torna-se uma reivindicação de validade, que os sujeitos são obrigados a enfrentar com recurso somente a argumentos racionais, que assumem uma natureza cada vez mais procedimental e formal” (Ray e Reed, 1994, p. 163). Ou seja, conquanto a racionalidade formal seja quase destituída de sentido do ponto de vista pessoal, ela possui uma capacidade de administrar conflitos que a racionalidade em vista de valores não tem.

deliberação, é o que Weber denomina de pusilanimidade.

Mesmo fazendo epistemologia *stricto sensu*, Weber transporta as consequências pragmáticas disso, e leva a cabo uma gigantesca inversão de valores. No cosmos erigido pelo homem burguês, fraqueza é cultivar um sentimento de totalidade que não pode mais ser vivido concretamente. Inversamente, o burguês é aquele que aceita – não sem grande dose de resignação – o cosmos construído pela ciência e procura reconstituir os cacos do sentido em meio a ações fragmentadas por processos altamente especializados de deliberação. Esse cosmos de escolhas racionais a partir de uma mesologia efetiva e nomologicamente eficaz é aquilo que Weber entende como um grande processo de ações racionais em conformidade com um fim. O burguês moderno, centrado no seu tempo, à altura das questões abertas pela modernidade, é aquele que aceita o teleomorfismo da ciência, que entende que qualquer projeto de futuro está inexoravelmente preso à mesologia do presente, incrustada em formações históricas que deram origem à nossa modernidade. Isso não implica que esse homem deva ser destituído de valores, pelo contrário, isso lança mais luz sobre o fato de que uma conduta aderida a valores tem que pagar um preço ao êxito da ação empírica, pois a aderência capital a valores implica que a mesologia fica subordinada à axiologia, e que a incompletude da ação apenas reforça a opção valorativa do agente.

Deliberação e caráter nomológico da ação

Essa díade, da ação racional em conformidade a fins e da ação racional referente a valores, tem importância capital, por exemplo, num escrito pragmático como *Ciência como vocação*. Aquele que se orienta maiormente por valores, se aproxima mais de uma concepção de mundo integrada, mas, ao mesmo tempo, se distancia da ação empírica e da efetividade que ela transmite ao mundo. Quem adere à mesologia, corre sempre o risco de implementar ações orientadas por valores com os quais não comungaria. Trata-se, por um lado, de um jogo de muita tensão, que Weber sempre explora com maestria em diversos domínios do seu pensamento, mas que sempre está instanciado por sua teoria da ação. Por outro lado, para compreender melhor essa tensão, é preciso ser mais bem entendida a diferença entre o

indeterminável e o inconcebível, porque esse tópico epistemológico é de grandes consequências pragmáticas. Mas aqui vamos restringir isso apenas à teoria da ação. Uma diferença importante entre a ação racional com conformidade a fins e a ação racional referente a valores está no seguinte: a primeira admite que muitos elos da ação permaneçam indetermináveis para o agente, desde que não sejam inconcebíveis nomologicamente. Para entender melhor essa questão, passemos rapidamente pelo exemplo do trem, citado por Max Weber em *Ciência como vocação*. Ali Weber comenta que, exceção feita a um físico ou engenheiro elétrico de profissão, ninguém que sobe em um trem tem consciência dos mecanismos que o põem em movimento. Na sequência, salienta algo decisivo, dizendo que é de pouca monta que isso aconteça, pois basta ao indivíduo “[...] que ele possa ‘calcular’ o comportamento do trem, e orientar seu comportamento por isso” (Weber, 1985, WL p. 593). Geralmente suaviza-se a passagem ao se traduzi-la, porque soa muito esquisito que alguém possa calcular um comportamento, e ainda mais de algo inanimado. Mas é disso que se trata. E isso indica bem a base epistemológica que produz efeitos pragmáticos fortes na nossa modernidade. Retomemos a relação anunciada acima. Nem todos os elos de uma simples ação, como tomar um trem ou metrô, são determináveis, e muitas vezes cumpre-se uma ação em meio a um apreciável déficit de determinações cognitivas. O decisivo é que o agente seja nutrido pela certeza interior de que ali nada há de inconcebível e que toda a base nomológica ali presente opera para que a ação teleomórfica alcance êxito.

E Weber descreve de maneira concisa e precisa o processo de subjetivação pelo qual a modernidade mostra os vincos mais característicos de sua face:

A crescente intelectualização e racionalização *não* significa, portanto, ter um conhecimento geral cada vez maior das condições de vida, sob as quais se está. Muito antes, ela significa outra coisa: o saber acerca de, ou a crença acerca de que alguém, caso apenas *viesse a querê-lo*, *poderia* fazer a experiência (*erfahren*), a qualquer momento, de que não há por princípio quaisquer poderes ocultos incalculáveis (*unberechenbaren*) que aí entrem em jogo, que se pode, pelo contrário, *ter domínio* (*beherrschen*) sobre todas as coisas – em princípio –

mediante o *cálculo* (Berechnen). E isso, no entanto, significa: o desencantamento do mundo (*die Entzauberung der Welt*) (1985, WL p. 594).

É difícil encontrar na bibliografia do assunto uma passagem que explique de modo tão simples e tão significativo a visão “de dentro para fora” pela qual se erige a nossa modernidade. E essa passagem é central para as análises aqui apresentadas. Com um entalhe preciso, Weber nos deixa ver os dois lados, objetivo e subjetivo, pelo qual se constitui o processo da tomada de posição que caracteriza essa modernidade. A estrutura racionalizada está lá, ou seja, jaz objetivamente, mas é preciso que ela se defronte com alguém que saiba que ela está disponível, pronta para atender qualquer ação deliberada que queira progredir por meio do cálculo. De nada vale ter uma estrutura racionalizada objetiva, se ela não penetra, por meio do agente livre, no sentido subjetivamente visado pela ação.

O decisivo para Weber, portanto, é o sentido interior dessa ação, ou seja, o fato de que mesmo em meio a componentes indetermináveis do processo, o indivíduo possa contar nomologicamente com o resultado esperado da ação. Ou seja, o indivíduo orienta sua conduta *como se* no indeterminável cognitivamente nada haja de inconcebível nomologicamente. Tudo se passa, na conduta assim orientada, *como se* todos os elos da ação fossem objeto de decomposição pragmática e escolha deliberada, e *como se* a *máxima* da ação estivesse orientada por um *desejo deliberativo* acerca das coisas que dependem de nós (cf. Aristotele, EN III, 5, 1.113a 09-12). Mesmo que o agente não consiga explicitar o fundamento tecnológico, mecânico ou informacional na base de cada elo da ação, tudo se passa como se cada elo eleito tivesse uma rigorosa fundamentação nomológica. O desencantamento, então, é um processo de erosão de totalizações, que progride à medida que a conduta nomológica se acentua. Weber, portanto, não discute desencantamento e racionalidade como categorias cognitivas abstratas,⁷ mas as radica no cerne da teoria da ação. O

⁷ A modernidade como produto de categorias cognitivas abstratas já havia encontrado o seu fundamento em Hegel. Marcos Müller nos descreve a sua gênese da seguinte maneira: “Assim, o fundamento da validade do direito não é mais nem uma razão cósmica, nem a vontade do criador, nem a natureza criada, mas a vontade livre universal, as vontades livres de todos em sua objetivação e efetivação como uma ‘segunda natureza’, na qual liberdade e necessidade se interpenetram. É essa concepção que vai presidir à crítica de Hegel ao conceito de direito de Kant e Fichte, nos quais a modernidade política alcança a sua consciência filosófica mais avançada” (2019, p. 1274). No fundo, no domínio exclusivo da teoria da ação racional com respeito a fins, Weber extrai o corolário da teoria

desencantamento não se acentua na medida em que o indivíduo *reflete* sobre os fundamentos da ciência, mas à medida que ele *age* sob o esquema da ação teleomórfica dotada de previsibilidade. O desencantamento, por conseguinte, não é uma categoria autônoma, mas residual, à medida que a racionalidade nomológica penetra, teleologicamente, nos elos da ação, a aura do encantamento desvanece. E todo esse processo é comandado pelo teleomorfismo da ciência, que trata causalidade final e causalidade eficiente como componentes indestrinçáveis da ação.

Weber percebe, no entanto, mais que kantianamente, que, se a causalidade final pode ser pensada como uma astúcia da reflexão para dar sentido à natureza, no campo da ação ela corresponde exatamente à concepção nomológica do agente, tendo validade quase irrestrita para a análise da ação racional teleomórfica. Quanto mais o agente restringe-se aos meios que dependem de si, tanto mais ele torna-se imputável por cada escolha empreendida no curso da ação. Nossa modernidade não se caracteriza simplesmente por um avanço difuso da ciência denominado progresso, porque a ciência não tem franquia para penetrar diretamente na vida pessoal. É preciso uma ciência fortemente empírica, descritiva de trajetórias nomológicas no plano objetivo, e que seja acolhida por um desejo deliberativo no plano subjetivo. Quanto mais o agente aceita ou se adapta a ser um deliberador, tanto mais a ciência esposa a mesologia de sua ação e penetra em seu sentido.

Intelectualização racionalista na gênese da nossa modernidade

Para não tornar a ciência um poder impessoal e esmagador – como a retratam os frankfurtianos – é preciso entender que a ciência jamais conduziria objetivamente à desmagificação do cosmos, se não houvesse do outro lado, no polo subjetivo, uma demanda consequente, a ponto de se tornar ininterrupta, de teleomorfismo e mesologia. A nossa modernidade não é um fenômeno eminentemente científico, mas caracteristicamente social e radicalmente individual.⁸ Se não houvesse surgido um

abstrata de Hegel, mostrando que também a liberdade daquele que delibera (e não só a daquele que age praticamente) é um vetor da racionalização formal e extremada da ação.

⁸ Hegel é um dos maiores especialistas sobre a história da modernidade europeia, pois a caracteriza a partir dos acontecimentos que destacaram a subjetividade e a colocaram no centro do processo histórico. F. Robles assim destaca essa conexão: “A subjetividade é uma relação exclusiva do sujeito

indivíduo calculador e movido por desejos deliberativos, a ciência teria seguido seu curso paralelo à vida social, como o fez em muitas culturas. Se ela se entranhou e penetrou no âmago do sentido da ação, é porque já preexistia um indivíduo deliberador em formação disposto a acolhê-la. Esse é um projeto tipicamente europeu, não intencional e não linear. Pode então esse processo ser denominado um projeto? O decisivo aqui é que ele se comporta como se o fosse, sustentando-se e alastrando-se formalmente no interior das esferas em conflito que lhe deram origem.⁹ Ele incorpora a subjetivação típico-ideal de condutas que estão no bojo de nossa modernidade, e consegue expandi-las mesmo em configurações históricas em que elas se radicam, inicialmente, de modo descontextualizado. Gabriel Cohn afirma acerca disso:

Importa decisivamente aquilo que está no fundo do complexo significativo da peculiaridade histórica europeia [...]. Trata-se da *racionalidade*, ou seja, da orientação da ação por estritas considerações de coerência (de relação *consequente*, na linguagem de Weber) entre meios e fins, inteiramente avessa a quaisquer fontes de perturbação à límpida e nítida definição dos termos da ação e das conexões entre eles (2016, p. 16).

Trata-se, portanto, de uma racionalidade prática, apta a se pôr como fundamentação subjetiva da conduta. A ciência é algo por demais polimorfo para conduzir ao processo de desencantamento do universo, ou para presidi-lo. A desmagificação se acentua, somente se houver um indivíduo desejoso de acolher a

consigo mesmo, caracterizada como a tendência inelutável para a liberdade, que se consegue por obra do exercício da reflexão. [...] Os acontecimentos necessários para a instituição do princípio da subjetividade são a Reforma de Lutero, o movimento da Ilustração e a Revolução Francesa” (2012, p. 171). Weber persegue essa tese a partir do protestantismo como momento central de isolamento do indivíduo em sua sede de tomadas de decisões. Para não nos delongarmos, basta lembrarmos que o título de sua mais reputada obra, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, mostra o quanto Weber, sem ser em nada idealista, apreendeu em demasia a teoria da modernidade de Hegel, acoplando a subjetividade como cerne isolado e livre de tomadas de decisões, em que se entrecruzam concepções religiosas e tarefas econômicas.

⁹ É essa universalidade formal que evidencia, para Weber, a correlação de força entre a ciência e as outras esferas em nossa modernidade. Nas palavras de A. Harrington: “A variedade de rotas que Weber sugere advém de sua concepção altamente distintiva do caráter universalmente ‘exemplar’, e não universalmente *obrigatório*, da racionalização no Ocidente” (2000, p. 99). Se esse projeto se apresentasse como prescritivo, ele entraria em conflito insuperável com as outras esferas de validade. Dito de modo neokantiano, enquanto mesologia a ciência remanesce como recurso *exemplar* ou típico-ideal para qualquer esquema de ação teleológica.

mesologia da ciência no interior da ação deliberativa, aceitando-a como o exclusivo sentido nomológico da ação. Como a ciência pode ser sempre acolhida como fundamento deliberativo da ação, ela é de longe o mecanismo de maior eficácia na orientação subjetiva da conduta no mundo moderno. Ela pode ser recusada ou interdita pela reivindicação de que a agência seja orientada por valores substantivos, mas ainda assim a ciência, sedutoramente, sempre estará à espera daqueles que anseiam por converter seus desejos deliberativos em elos eficazes da ação.

É isso que Weber denomina processo de “intelectualização e racionalização” (*Intellektualisierung und Rationalisierung* – 1985, WL p. 594, 612) ou de “intelectualização racionalista” (*diese intellektualistische Rationalisierung* – 1985, WL p. 593, 610),¹⁰ infelizmente muito confundido, por seus leitores, como progresso ou avanço implacável da ciência.¹¹ De início, essa terminologia parece um circunlóquio, como se o autor tivesse apreendido mal a expressão do seu referente, e precisasse se repetir inutilmente para se fazer entender. Mas essa expressão de Weber, que soa tão inadequada a nossos ouvidos, “intelectualização e racionalização” ou “intelectualização racionalista”, não é um mal elaborado pleonasma. Intelectualização indica processo e não conteúdo, trata-se de uma introjeção de princípios, de métodos, inclusive de modos de se conduzir. Racionalista significa que os conteúdos são mesológicos, disponibilizados pela ciência, os quais passam a dar curso à ação

¹⁰ Essas formas de expressão aparecem, com variações, diversas vezes em *Ciência como vocação*, e podem sugerir uma imprecisão da terminologia. No entanto, elas parecem descrever um processo histórico de longa duração bem delineado na mente de Weber. Aqui tendemos a ler essa teleoformidade da razão (*Zweckrationalität*) como uma articulação de processos que está na gênese das estruturas mentais da nossa modernidade.

¹¹ A fragmentação das esferas (Weber, 1986, p. 541-566) que contextualizam e dão sentido à modernidade é uma das intuições teórico-práticas mais geniais de Max Weber. Não há mais como medir, linearmente, nem o progresso nem o declínio da vida cultural. Weber jamais deixou de ser eurocêntrico, mas sua sociologia da religião mostra que ele não via a história da Europa como uma lei de desenvolvimento, pela qual deveriam perpassar todas as culturas. Acerca disso, G. Roth afirma: “Ele não tinha uma simples ‘tese de racionalização’ ligando períodos anteriores com a modernidade à maneira da história de desenvolvimento mais antiga e mais recente de seus professores e pares. Ele modificou a tradição do progresso unilinear ao ver a evolução sociocultural como racionalização perpassando várias dimensões e direções. Ao mesmo tempo, ele também rejeitou a história do desenvolvimento ‘científica’ de sua época com sua aplicação de leis históricas. Trabalhando na modelagem da história do desenvolvimento, ele a quebrou em várias peças” (Roth, 1987, p. 76). A modernidade, por conseguinte, não encontra nenhuma imagem unificada na obra de Max Weber. Mesmo a ciência, que parece ter um vetor unilinear inexorável, é apenas um fio dos entrecruzamentos e intersecções que dão origem a esse processo.

teleomórfica. Antes de pleonasma, essa terminologia repetida indica a busca ansiada por uma precisão que se desdobra do ponto de vista subjetivo e objetivo, formando uma ponte entre questões que nos permitem transitar entre *Ciência como vocação* (Weber, 1985) e “Consideração Intermediária” (Weber, 1986). E essa terminologia abre um ângulo similar de leitura nas duas obras. Se ela designasse a simples ideia iluminista de progresso, tratar-se-ia de mera ilustração, indigna dos esforços de Weber. Se ele se empenha tanto em dizer isso, é para penetrar na subjetivação desse processo.

Para Weber a modernidade não é uma casca, menos ainda uma jaula de ferro, mas um *páthos*, uma ansiedade metrificada, um desejo deliberativo, uma escolha atomizada, um método racional introjetado na ação. É isso que significa intelectualização racionalista, e que explica a onnipresença dos procedimentos mesológicos, que assomaram por um processo singular e multideterminado de subjetivação. Não se trata de um projeto construído de fora para dentro e presidido pela ciência; trata-se de um método de conduta, construído de dentro para fora e em paralelo dialógico com a ciência. Que poder teria a ciência para impô-lo, se ela fosse mero produto externo e unilateral das universidades? Se houve essa afinidade eletiva, é porque a ciência nos apresentou seus expedientes e nós os reivindicamos, introjetando-os no cosmos racional das relações humanas metódicas que desejamos construir.

A ciência e todo o seu imenso expediente pragmático não teria penetrado tão intensamente na nossa modernidade, se não houvesse um *lócus* para ela depositar e deflagrar seus fundamentos; e esse *lócus* é a ação teleológica que se move por um querer deliberativo, ou, nos termos de Weber, a ação racional com respeito a fins; e esse alguém é o indivíduo racional e mesológico, o produto mais característico da nossa modernidade, ou igualmente, aquele que está na fonte de todos os seus princípios. O grande pressuposto do querer deliberativo é que o indivíduo atomizado – e isso significa dizer, desprendido das amarras da força da tradição e livre do *pathos* deformante das afecções – se entrega ao cálculo dos meios que afloram no domínio do agir, e, desse modo, forçosamente delibera, ou seja, pondera o modo pelo qual a ação pode se vincular aos meios que dependem de nós. Isso torna todas as ações individuais dotadas de sobreobjetividade, ou seja, elas tornam-se racionais do ponto

de vista dos meios (da mesologia) e interpretáveis do ponto de vista dos fins (da teleologia).

Portanto, o indivíduo, na modernidade, não empresta o sentido a partir de formas externas que precedem e balizam a ação individual, mas confere sentido a partir da escolha livre e racional dos meios em vista de fins visados. Esse teleomorfismo (da ação racional em conformidade a fins) é um trajeto de duplo sentido, pois ele depende de um indivíduo atomizado, mas ele igualmente atomiza aquele que delibera, pois ele se desprende de todas as formas comunitárias orgânicas e tradicionais, concentra-se sobre o espaço que há entre si e os meios disponíveis, calcula as ações possíveis, escolhe e delibera. Ou seja, aquilo que se denomina de desencantamento ou desmagificação do mundo é, do ponto de vista da epistemologia de Weber, um fenômeno eminentemente pragmático e não intelectual.

Caminhos e descaminhos da ciência

A ciência não tem poder catequético para predicar a conduta dos indivíduos num cosmos de especialização dos saberes, fragmentação dos sentidos e segmentação social. Se ela penetra nos mais íntimos fios que tecem a vida cotidiana, é porque ela disponibiliza a mesologia a esse indivíduo que se atomiza, calcula por si, isto é, metrifica os desejos pelos meios disponíveis, e delibera. Bastante equivocada é a imagem, supostamente haurida em Weber, da ciência como vetor isolado e irreversível de racionalização. Weber não é um autor da linearidade causal da racionalização, mas de sua fragmentação e instável articulação. Schluchter comenta:

A visão weberiana da modernidade leva-nos em direção a uma teoria dos conflitos crescentes entre as esferas de valor [...]. Quanto mais o desencantamento do mundo progride, mais nítidas tornam-se as diferenças entre essas esferas de valor em suas distintas legalidades específicas e suas diferentes formas institucionais (2014, p. 44).

Por um lado, há uma impossibilidade de unificação de sentido, pela qual se manifesta o *páthos* específico da época moderna, a saber, a vivência agonística da

fragmentação da validade. Por outro lado, mesmo sem poder preponderar sobre as outras esferas e subjugar-las, a ciência retém, no entanto, uma acentuada capacidade de pervadi-las com recursos formais não aderidos a valores substantivos. Desse modo, o caráter procedural da ciência, armado por suas pesquisas empíricas, jaz sempre disponível, na forma de mesologia, para a subjetivação racional da conduta. Do ponto de vista da ação racional orientada por valores substantivos, no entanto, essa mesologia empírica da ciência será sempre irremediavelmente destituída de sentido. Essa tensão de uma ciência sempre apta para avançar, mas incapaz de dar sentido à vida, Weber a sentiu funda no seu espírito.

A partir disso, desse terrível diagnóstico da nossa modernidade, muitos dos leitores de Max Weber, e outros contra Max Weber, erigiram críticas incisivas à racionalidade e à práxis dominadora da ciência, como se o principal inimigo fosse quem oferta a mesologia, isentando assim de intencionalidade quem calcula e delibera, como se a extinção objetiva desse tipo de racionalidade pudesse extirpar a racionalidade subjetiva introjetada no âmago da ação, auxiliando assim o homem a reencontrar o seu tão almejado e verdadeiro destino – seja o que se quiser designar por isso.

Em Weber, ao contrário, não encontramos uma só linha de condenação à ciência. Conquanto exibisse consciência de que o mundo sob a sua égide fosse abafado e cinzento, admoestava que muito maiores seriam os perigos se aceitássemos as propostas irracionistas que prometiam esposar um mundo reencantado (Weber, 1985, WL p. 598). Weber sabia que não havia destino para o ocidente que pudesse ser cumprido sem que fosse permitido à ciência também desempenhar o seu papel. O fato de a ciência carecer de instrumentos dialógicos, não implica que possamos recusar-lhe o seu êxito nomológico. Weber alertava, com consciência burguesa, que o destino da ciência é também o nosso, e que quem quer lhe interditar o trajeto nomológico, acaba encurtando ainda mais o seu caráter dialógico, negando ao outro o discernimento, recusando-lhe o direito à alteridade em face dos valores últimos, e eximindo a si do dever dignificante de acolher a oposição irreconciliável das visões de mundo na vida pública.

A lição weberiana ainda irrompe em nosso tempo histórico e repercute de forma muito atual na vida política brasileira, marcada pela recusa da deliberação, pela

negação da ciência, e por anticientificismos e irracionalismos de toda espécie. Quem entra no Hades da pós-verdade, como nós entramos, lembra-se com agrura das admoestações de Weber e com sofreguidão da censurada ciência que ficou estancada à porta.

Referências

ARISTOTELE. *Ética nicomachea*. 3ª ed. Introdução, tradução e comentário de Marcello Zanatta. Edição bilíngue. Milão: Rizzoli, 1993. 2 vols.

COHN, Gabriel. Prefácio à edição brasileira. In: Max Weber. *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Tradução de Antonio Lux Costa e Gilberto Calcagnotto. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 07-18.

GOLDTHORPE, John H.. Rational action theory for sociology. *The British Journal of Sociology*. v. 49, n. 2, p. 167-192, 1998.

KOCH, A. M. Rationality, romanticism and the individual: Max Weber's 'modernism' and the confrontation with 'modernity'. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*. v. 26, n. 1, p. 124-144, 1993.

HARRINGTON, Austin. Value-spheres or 'validity-spheres'?: Weber, Habermas and modernity. *Max Weber Studies*. v. 1, n. 1, p. 84-103, 2000.

MÜLLER, Marcos Lutz. Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 33, n. 69, p. 1255-1294, 2019.

RAY, Larry J.; REED, Michael. Max Weber and the dilemmas of modernity. In: Larry J. Ray; Michael Reed (orgs.). *Organizing modernity: new Weberian perspectives on work, organizations, and society*. London: Routledge, 1994. p. 158-197.

ROBLES, Fernando. Epistemologías de la modernidad: entre el etnocentrismo, el racionalismo universalista y las alternativas latino-americanas. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*. n. 45, p. 169-203, 2012.

ROTH, Guenter. Rationalization in Max Weber's developmental history. In: Scott Lash; Sam Whimster. *Max Weber, rationality and modernity*. London: Routledge, 1987. p. 75-91.

SCHLUCHTER, Wolfgang. O desencantamento do mundo: a visão da modernidade em Max Weber. In: Wolfgang Schluchter. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Tradução de Carlos Eduardo Sell. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014. p. 31-52.

SENEDA, Marcos César. *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2008.

WEBER, Max. Wissenschaft als Beruf. In: Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 6ª ed. revista e aprimorada, preparada por Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1985. p. 582-613.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1995.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5ª ed. revista e preparada por Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1980.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília: Editora da UnB, 1991.

WEBER, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986. p. 536-573.

8. OBSERVAÇÕES SOBRE A RECEPÇÃO DE MAX WEBER NA CIÊNCIA POLÍTICA NA ALEMANHA

 <https://doi.org/10.36592/9786581110550-08>

Hinnerk Bruhns¹

1.

Para o centésimo aniversário da morte de Max Weber foram planejados numerosos eventos memoriais. A maioria precisou ser cancelada ou adiada, quando não puderam ser realizados por videoconferências. Um acontecimento deste ano de 2020 que não foi prejudicado pela pandemia foi a conclusão da *Max-Weber-Gesamtausgabe*, com a publicação, como seu último volume, dos cursos do professor de economia política Max Weber nas universidades de Freiburg in Breisgau (1894-1896/97) e Heidelberg (1897-1898/99): *Praktische Nationalökonomie*. O primeiro volume da *MWG* apareceu no ano de 1984: *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*. Os agora 47 volumes da *MWG* – escritos, discursos, cursos e cartas – representam um material absolutamente excepcional para a pesquisa, elucidado por meio de comentários e introduções. Ainda assim, há que se temer que os volumes que contêm sua correspondência e seus cursos dificilmente encontrarão seu espaço para além da “Weber-Forschung” mais estrita. Também é altamente improvável que estes materiais sejam traduzidos em outros idiomas.² Entretanto, recentemente apareceram dois pequenos volumes com cartas escolhidas de Weber, *Reisebriefe* (2019) e *Gelehrtenbriefe* (2020), que, espera-se, possam receber uma tradução em línguas estrangeiras.

Como vai se desenvolver a recepção futura do trabalho de Weber nas ciências humanas e sociais é mais do que incerto. Um retrospecto, passados cem anos, sobre a recepção até o momento atual pode, entretanto, contribuir para esclarecer algumas questões problemáticas e, com isso, prestar um serviço a uma renovada preocupação com Max Weber. A recepção de Weber ocorreu de modo muito diferente de disciplina

¹ Professor Emérito, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, França. Tradução de Gustavo Cunha e revisão de Sérgio da Mata.

² Weber (2019); a obra contém um ensaio introdutório de Hinnerk Bruhns: *Max Weber, Gelehrtenbriefe 1878-1920*.

para disciplina, de espaço linguístico para espaço linguístico. Dificilmente negligenciável é o campo da sociologia, enquanto que apenas raramente a recepção de Weber é investigada em sua própria disciplina, a economia (cf. Bruhns, 1998; Janssen, 2020). A coisa parece melhor nas ciências históricas, que se interessaram tanto pelo historiador Weber,³ quanto pelo Weber cientista social, que legou valiosos instrumentos ao historiador: problemáticas, conceitos, métodos (Momsenn, 1972; Bruhns, 1996). Sem dúvida intensos, dentro das ciências históricas, foram os debates com Max Weber na História Antiga, nomeadamente como consequência das leituras de Weber por Moses I. Finley em *The ancient economy* (1973) e outras publicações (cf. Bruhns e Andreau, 2004). Um campo particularmente interessante, mas também difícil, é representado pela ciência política. Pois aqui misturam-se interpretações da teoria política de Weber com posicionamentos críticos frente ao engajamento político pessoal de Weber e a seus valores e ideais políticos. Isso era e é naturalmente o caso, acima de tudo na Alemanha, mas não apenas aqui. Um olhar comparativo entre países é desiderato, mas não pode ser realizado aqui por razões de espaço. As reflexões a seguir se concentrarão, então, na ciência política e, acima de tudo, mas não apenas, lançarão um olhar para a Alemanha.⁴ Esta é, como iremos ver, por um lado, uma história de emigração e remigração, e, por outro, uma história na qual se cruzam, com perspectivas muito diferentes sobre Max Weber, a construção da democracia na Alemanha Ocidental após o final da Segunda Guerra Mundial e um novo entendimento de democracia, importado da Inglaterra e dos Estados Unidos da América. Dito de outro modo: o olhar alemão (ocidental) sobre a dimensão política da obra de Weber foi influenciado durante longo tempo, em pontos essenciais, pela história alemã de 1933 a 1945.

2.

Caso se queira avaliar o significado contemporâneo de Weber para a ciência política, deve-se recuar algumas décadas. Na Alemanha, os diferentes troncos de uma tradição weberiana nas ciências sociais foram interrompidos após 1933. A política

³ Um estudo mais antigo, porém estimulante: Abramowski (1966). Importante, ainda e sempre, Kocka (1986).

⁴ Para a Alemanha, principalmente, também Hübinger et al. (1990).

nacional-socialista para o ensino superior e a ciência não deixava qualquer espaço para uma preocupação com Max Weber. Numerosos cientistas, que durante o período da República de Weimar haviam estudado a obra de Weber, partiram para a emigração, acima de tudo em direção aos EUA. A maioria deles não retornou à Alemanha após o fim da guerra – casos de Paul Honigsheim, Hans Gerth, Karl Mannheim, Karl Loewenstein, Alexander von Schelting, Alfred Schütz. Outros, como Ernst Fraenkel, retornaram e, ao lado de outros que não haviam emigrado, como por exemplo Dolf Sternberger, desempenharam um grande papel na refundação da ciência política na Alemanha Ocidental.

Se for possível dizer para a Sociologia – com grande simplificação – que Weber retornou à Alemanha através dos EUA após o fim da guerra, o mesmo não vale, na mesma medida, para a ciência política. Na República de Weimar, ela existia nas universidades, mas ainda não como disciplina institucionalizada. A política era ensinada nas faculdades de administração pública (*Staatswissenschaften*), junto com economia e direito. No entanto, os imigrantes alemães lograram se integrar na *political science* norte-americana e influenciá-la, mesmo que muitos, como Arnold Brecht, Ernst Fraenkel, Otto Kirchheimer, Hans J. Morgenthau ou Franz L. Neumann, de fato, fossem doutores em direito.

O significado dos Estados Unidos para a continuidade de uma tradição weberiana foi enfatizado por Franz L. Neumann (1963), que em sua análise da estrutura do regime nacional-socialista (*Behemoth: The structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*), publicada originalmente em 1944, articulou análises marxistas e weberianas. Neumann comentaria mais tarde:

It is characteristic of German social science that it virtually destroyed Weber by an almost exclusive concentration upon the discussion of his methodology. Neither his demand for empirical studies nor his insistence upon the responsibility of the scholar to society were heeded. It is here, in the United States, that Weber really came to life (Neumann et al. 1953, p. 22).

À recepção da ‘political economy’ e da ‘political sociology’ weberianas em setores da ‘emigrant community’, acima de tudo na New School for Social Research,

contrapunha-se a não-recepção no grupo da 'Teoria Crítica', emigrada de Frankfurt. De fato, elementos do Weber político encontraram entrada na discussão norte-americana, como a temática da burocracia, o conceito da dominação racional-legal, traduzido como "rational-legal authority" e, naturalmente, também a tese do desencantamento. Porém, acima de tudo, foi recepcionado o sociólogo Weber, o autor de *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Esse conhecido tratado de Weber foi tomado nos EUA como "a story about ourselves" (Scaff, 2011).

Nos anos de fundação da República Federal da Alemanha, emigrantes alemães desempenharam, acima de tudo na zona de ocupação norte-americana, um papel significativo na construção da ciência política. Todavia, a familiaridade de emigrantes como Franz Neumann, Ernst Fraenkel, Karl Löwenstein, ou ainda Hans Gerth, Albert Salomon e Heinrich Blücher com a obra de Weber, paradoxalmente, teve menos significado para o reavivamento de tradições weberianas na nova ciência política alemã influenciada pelos EUA do que a influência anti-weberiana de outros emigrantes, como, antes de quaisquer outros, Leo Strauss (*Natural right and history*, 1953) e Eric Voegelin (*The New Science of Politics*, 1952). Leo Strauss acusava Weber de nihilismo, assim como de indiferença diante do aspecto normativo da política. Voegelin, por sua vez, transmitiu uma imagem completamente distorcida de Weber como um arqui-positivista – uma imagem fundada sobre uma falsa compreensão do conceito de liberdade frente a valores (*Wertfreiheit*), assim como sobre uma ênfase unilateral da metodologia. Voegelin propôs a seguinte tese: "The movement of methodology, as far as political science is concerned, ran to the end of its immanent logic in the person and the work of Max Weber" (Voegelin, 1952, p. 13). Isso significaria, de acordo com Voegelin, que Weber seria co-responsável pela destruição da ciência: Weber "participated in the destruction of science" (p. 12). Já Arnold Brecht, cuja *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought* (1959) se apoiava completamente em uma análise crítica do debate sobre os valores na ciência, rejeitava a interpretação de Weber por Strauss e Voegelin como muito radical. Apesar disso, tal interpretação teve longas repercussões, até hoje prolongadas.

Alemanha do pós-guerra: ciência da democracia vs. Max Weber

Na ciência política alemã-ocidental dos anos 1950 e 1960, Weber desempenhou um papel somente marginal. Isso tem diferentes razões. Inicialmente há que se lembrar que a ‘Ciência Política’ enquanto área “não tinha se desenvolvido em um processo intracientífico de diferenciação de áreas e disciplinas especializadas” (Behrmann, 1998, p. 448). Refundação da democracia, sob influência das potências ocidentais vitoriosas, e refundação da ciência política coincidiam. Isso deu à ciência política alemã-ocidental um perfil fortemente normativo.

Somou-se a isso, por outro lado, que os remigrados envolvidos na construção da ciência política na jovem República Federal, representavam menos uma tradição científica alemã do que uma norte-americana (Söllner, 2006, p. 185ss). Uns poucos – Ernest Fraenkel é um exemplo importante – ainda consideravam Weber um “mentor intelectual”.

Entretanto, de forma geral e inicialmente Max Weber foi reputado no espectro intelectual da nova república como uma das poucas grandes personalidades da história alemã recente, à qual, depois da segunda guerra, era possível se conectar retrospectivamente “saltando” o regime nacional-socialista. Um exemplo proeminente é Theodor Heuss, o primeiro presidente alemão. Ele conheceu Weber pessoalmente e se ocupou com sua obra por décadas. Quando, em 1958, Johannes Winckelmann lançou uma segunda edição dos *Gesammelte Politische Schriften*, organizados por Marianne Weber em 1921, Theodor Heuss escreveu um prefácio ao volume. Ele fez com que separatas de seu ensaio fossem enviadas pelo serviço da presidência a políticos e cientistas no país e no estrangeiro,⁵ um claro sinal da estima que a mais alta autoridade da república federal tinha por Weber. Quase ao mesmo tempo, porém, e falando figurativamente, Max Weber foi derrubado de seu pedestal: de “maior acontecimento humano e científico dos alemães após a virada do século”, segundo Theodor Heuss em uma carta ao chanceler Konrad Adenauer, Weber foi, pouco depois, transformado em uma figura fatídica da história alemã. Paradoxalmente, para isso contribuiu de modo decisivo o cientista alemão que nas décadas seguintes teria

⁵ Theodor Heuss, em carta de 10/04/1958 a Hans Georg Siebeck, citado por Andreas Anter (2006, p. 363ss; 2019).

provavelmente o maior mérito no estudo científico aprofundado da obra de Weber e na iniciativa de uma edição crítica completa da obra weberiana, mais tarde conhecida como *MWG*: Wolfgang Mommsen.

Para a nova ciência política na Alemanha, não apenas a figura distorcida de Weber como metodólogo e defensor de um pluralismo radical de valores representava um problema. Um obstáculo adicional para uma correta recepção de Weber era a maneira pela qual foram interpretadas muitas posições políticas que Weber assumiu durante a Guerra Mundial e durante a Revolução de 1918-19, mas também antes da guerra. Crítica a respeito já havia sido expressa antes. A intensiva dedicação de Weber pela democratização da Alemanha nos anos de 1917 a 1919 foi encoberta por interpretações de seu pensamento político que traçavam uma linha direta de sua concepção da liderança política (palavra-chave: “democracia plebiscitária do líder”) até Hitler e o Nacional-Socialismo. Essa crítica, já externalizada por Karl Löwith, em 1939-1940, desde seu exílio japonês, inicialmente, contudo, não havia encontrado grande eco. A tacada decisiva ocorreu em 1959 com a publicação do livro de Wolfgang J. Mommsen (2004) sobre *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*: a tese de doutorado de um historiador de apenas 29 anos, bisneto de Theodor Mommsen, cujo filho, Ernst, fora amigo de Max Weber e se casara com sua irmã mais jovem, Clara. A ligação entre as famílias Weber e Mommsen abriu a Wolfgang Mommsen o acesso a diversas fontes, cartas, acima de tudo, até então não disponíveis. O estudo de Mommsen sobre o Weber político é, até hoje, insuperável. A crítica, acima de tudo daqueles que conheceram Weber, concentrou-se conceitualmente na interpretação de Wolfgang Mommsen a respeito da relação de Weber com a democracia.

Em uma ciência política que se entendia normativamente como uma ciência da democracia, um Max Weber que, na guerra e na revolução, lutara de modo feroz pela democratização da Alemanha e contribuíra significativamente para a elaboração da constituição da República de Weimar, paradoxalmente não tinha lugar. Sua relação com a democracia foi percebida como ambivalente: a dedicação de Weber à democracia parlamentar não se apoiaria em concepções normativas ou filosóficas, mas em reflexões racionais historicamente fundamentadas sobre aquelas formas de governo que, por um lado, ofereceriam à Alemanha, enquanto uma nação industrial moderna, os meios de se expressar em concorrência contra os ‘estados poderosos’

(Grandes potências) e, por outro lado, garantiriam aos cidadãos um mínimo de igualdade política e participação.

Nos anos 1950 e 1960, porém, o conceito de política de Weber ('Política é luta'), seu (suposto) "pluralismo de valores" e seu (mal compreendido) postulado da liberdade frente a valores eram inaceitáveis para a ciência política filosófico-normativa. A isso somava-se que o texto político mais lido e mais citado de Weber, sua palestra *Politik als Beruf* (Política como vocação), do ano 1919, não foi lido como contribuição à democratização da Alemanha, mas sobretudo sob o aspecto da ética do ator político (ética da responsabilidade vs. ética das convicções) e da "vocação" (*Berufung*) para a profissão de político. Este ainda é o caso, na maior parte das vezes (cf. Bruhns, 2019).

Quando, no começo dos anos 1960, se instaurou nas ciências sociais e nas ciências históricas alemãs uma efetiva recepção de Weber, no que tange ao político, não foram abordadas propriamente suas concepções sobre a democracia parlamentar, mas se discutiram e condenaram, devido ao livro de Wolfgang J. Mommsen sobre *Max Weber und die deutsche Politik*, o seu nacionalismo, o seu imperialismo e a sua assim chamada teoria da democracia plebiscitária do líder. Neste contexto, Weber foi acusado de ter contribuído para colocar o povo alemão na atmosfera intelectual adequada para a ditadura nacional-socialista. Wolfgang Mommsen teria assim formulado em seu livro: a doutrina weberiana da liderança carismática, conectada com sua formalização radical do sentido das instituições democráticas, teriam dado sua contribuição para "tornar o povo alemão internamente disposto à aclamação da implantação da liderança (*Führerstellung*) de Adolf Hitler".⁶ Em consequência, Weber foi frequentemente representado como advogado do nacionalismo e do imperialismo. Em uma sociedade que se via confrontada com a tarefa de superar o passado nacional-socialista, o foco no conceito de "democracia plebiscitária do líder" – que em toda a obra de Weber aparece uma única vez – fatalmente despertaria associações muito diferentes do que fora o caso em 1919. O mesmo vale para o conceito de nacionalismo. Na Alemanha ocidental, o confronto

⁶ Wolfgang J. Mommsen (2004, p. 437). Sobre as disputas em torno deste livro, cf. Hinnerk Bruhns (2009).

efetivo com o Nacional-Socialismo se instaurou somente no começo dos anos 1960. Isso não deixou de ter efeitos sobre a recepção de Weber que então se iniciava.

Uma ilustração exemplar dessa constelação foram os debates e conflitos no Congresso de Sociologia de Heidelberg, em 1964, comemorando os cem anos do nascimento de Weber. Aqui a dimensão política da obra de Weber foi completamente ajustada ao tema da política institucional (*Machtpolitik*). As palestras e apresentações para discussão deste congresso de sociologia em Heidelberg foram publicadas já no ano seguinte. Uma tradução inglesa apareceu no ano de 1971 (Stammer, 1965; 1971). Os textos reunidos nessa publicação são uma testemunha muito interessante de leituras tão diferentes de Weber, de uma geração mais velha, por um lado, que, em partes, ainda tinha tido contato pessoal com Weber, e uma mais nova, inteiramente marcada pela experiência do Nacional-Socialismo e da Segunda Guerra Mundial. Mas também na geração mais velha as atitudes para com Weber se diferenciavam consideravelmente. Isso concernia os três grandes temas desse congresso sobre Weber, explosivos politicamente e também no que diz respeito à política científica: (1) liberdade frente a valores e objetividade, (2) Max Weber e a política institucional, (3) industrialização e capitalismo. Certamente não é um acaso que, para todas as três apresentações principais, acadêmicos do exterior tenham sido convidados: Talcott Parsons, Raymond Aron e Herbert Marcuse.

As palestras e discussões do congresso de Heidelberg são sintomáticas da ampla recepção política e político-científica de Max Weber. Por isso serão discutidas brevemente.

Em sua palestra “Max Weber e a política do poder”, Raymond Aron parte da seguinte tese (cito aqui a partir do original francês de sua palestra proferida em alemão): “Ele [Max Weber] decidiu de uma vez por todas que o valor supremo ao qual ele se submeteria na política, o deus (ou demônio) ao qual ele jurou fidelidade é a grandeza da nação alemã” (Aron, 1967, p. 945).

Aron acrescentou que ele utilizaria o conceito de *grandeur* (grandeza), onde Weber, na maior parte das vezes, fala de poder, interesses de poder, prestígio do poder e política mundial.

A discussão sobre a palestra de Aron a respeito do significado da política do poder, do nacionalismo e do imperialismo no pensamento político de Weber e em sua

teoria sociológica transcorreu de modo altamente controverso. Para nomear apenas um entre tantos argumentos interessantes, foi indicado por Hans Paul Bahrdt que a tese de que a nação seria para Weber o último e maior valor seria contraditória com sua análise científica do fenômeno 'nação' e do processo típico de desenvolvimento de comunidades étnicas. Em flagrante oposição ao nacionalismo do começo do século 20, a origem comum – sem falar da homogeneidade racial – bem como a comunidade linguística estavam inteiramente ausentes no conceito de nação de Weber. Para ele, nações resultavam de processos sociais e históricos.

Aqui seria possível, como complemento, introduzir o conceito weberiano, não mencionado nas discussões em Heidelberg, da nação como “comunidade política de destino”. Também se poderia indicar que Weber, em meio à guerra mundial, estava definitivamente pronto – embora muito crítico e cético – a contemplar a possibilidade de uma liga de estados centro-europeus. Não se pode, portanto, falar que o estado nacional, para Weber, teria corporificado o “mais alto valor” ou mesmo um “estágio insuperável” no processo universal por ele observado, como também Ernst Nolte afirmou (1992; cf. Bruhns, 2017, p. 192).

O próprio Raymond Aron mesmo não pôde se arranjar com sua análise dos escritos políticos. Isso o levou então à – como se pode dizer? – duvidosa, ou resignada, conclusão de que Max Weber teria, em sua teoria política, fundamentalmente, traído a si mesmo. Pois ele jamais teria “apesar de sua teoria, endeusado o poder ou o poder da nação. Sua vida e seu pensamento obedeceram a dois valores: verdade e nobreza das convicções. Como ser humano e filósofo, Max Weber nos deixou uma herança que nenhum possível erro do teórico do poder político pode prejudicar” (p. 120, edição alemã).

A interpretação de Aron sobre Weber termina, assim, em uma aporia: a teoria política de Weber e seu pensamento político seriam irreconciliáveis.

As intervenções que discutiram a palestra de Aron no congresso de sociologia de 1964 colocam, no que diz respeito a Weber, toda uma série de questões que apenas mais tarde encontraram acolhida na pesquisa em ciência política. Um exemplo é a referência do jurista e político social-democrata Adolf Arndt a três questões centrais de Weber:

- “como eu politizo o povo?”

- “como eu informo o parlamento?” (isto é: como se pode fazer do parlamento um lugar de decisões políticas?)

- “como me torno um político?” (p. 154; cf. Bruhns, 2019a)

Estas questões foram apreendidas somente duas décadas depois por Wilhelm Hennis como as dimensões centrais do trabalho weberiano para a ciência política. Também é notável que as ciências políticas – e também a pesquisa sobre Weber, de modo geral – só muito tarde se interessou pelo significado que Max Weber, indiretamente, teve para importantes disposições da Constituição da República Federal da Alemanha. Por exemplo, na introdução do direito parlamentar de investigação, que Weber já havia proposto para a Constituição de Weimar (cf. Anter, 2019).

A amplamente difundida crítica da ciência de Leo Strauss e Eric Voegelin às intersecções entre ciência política alemã e americana, “sob cujo ponto de vista especialmente Max Weber conduziu a moderna ciência política a caminhos equivocados” (Behrmann, 1998, p. 474) foi reforçada pelos efeitos de uma leitura parcial e partidária, frequentemente uma leitura de segunda mão do estudo de Wolfgang Mommsen sobre o Weber político, em que a afirmação citada acima, de que Weber teria preparado os alemães intelectualmente para Hitler, de forma alguma era a tese central. Reforçado foi ainda esse efeito através dos fortes ataques a Weber no Congresso de Heidelberg de 1964, por Herbert Marcuse e Jürgen Habermas. Este último, em sua discussão da palestra de Talcott Parsons, fez de Carl Schmitt o “filho natural” de Max Weber e apresentou a tese de que, considerado a partir da história dos efeitos, “o elemento decisionista na sociologia weberiana não [teria] rompido o feitiço da ideologia, mas o reforçado”.⁷

Herbert Marcuse, por sua vez, em sua apresentação sobre industrialização e capitalismo insistia em como, no desdobramento da racionalidade capitalista, a irracionalidade se tornaria razão, em como o furioso desenvolvimento da produtividade e a dominação da natureza se tornariam forças destruidoras, que eles aguçariam a luta pela existência dentro dos e entre os estados nacionais de tal forma, que a agressão represada desaguaria no extermínio humano cientificamente

⁷ Comunicação de Jürgen Habermas, in Stammer (1965, p. 81, nota 9).

planejado. Esse desenvolvimento seria “percebido e, ao mesmo tempo, denunciado”⁸ na construção conceitual de Max Weber. Todavia, a crítica de Weber não ultrapassaria certo ponto, aceitaria o que supostamente não pode ser mudado e se tornaria apologia. Ou seja, exatamente o contrário de liberdade frente a valores.

Em todo caso, o congresso de Heidelberg foi excepcionalmente conflituoso no que se refere à dimensão político-científica. As controversas discussões após a apresentação de Talcott Parsons sobre ‘liberdade frente a valores e objetividade’ em Weber devem ser vistas no contexto da assim chamada controvérsia do positivismo, que fora deflagrada três anos antes, no encontro da Sociedade Alemã de Sociologia (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*) de 1961, em Tübingen, sobre “A lógica das ciências sociais”. Os principais participantes nessa controvérsia foram Theodor Adorno, Karl Popper, Hans Albert e Jürgen Habermas. O postulado de Max Weber sobre a liberdade frente a valores, na maior parte mal compreendido, era o pano de fundo desse debate.

A tais oposições normativas e ideológicas contra Weber se contrapunha uma leitura weberiana realista na literatura da ciência política, a qual se interessava tanto pela “sociologia da dominação” de Weber em *Economia e sociedade* quanto por seus escritos políticos como “Sufrágio e democracia na Alemanha”, “Parlamento e governo na Alemanha reorganizada”, “Política como vocação”, e “A futura forma do estado na Alemanha”. Para isso contribuiu também o fato de que, no ano de 1956, Johannes Winckelmann havia compilado de diferentes escritos de Weber uma “Sociologia do estado” para a quarta edição de *Economia e Sociedade*, e que até a quinta edição (1972) constituiu o último capítulo de *Economia e sociedade*, sob o título “A instituição estatal racional e os modernos partidos políticos e parlamentos (Sociologia do estado)”. Os escritos políticos de Weber dos anos de 1917 a 1919, às vezes desvalorizados como “política cotidiana”, haviam encontrado entrada prévia em outras línguas por meio dessa “Sociologia do estado” através de traduções de *Economia e sociedade*, e não por meio de traduções dos próprios escritos políticos, que somente foram traduzidos muito tardiamente e de modo incompleto. Uma exceção espetacular, porém, representa a tradução italiana de “Parlamento e governo

⁸ Herbert Marcuse, “Industrialisierung und Kapitalismus”, in Stammer (1965, p. 166).

na Alemanha reorganizada” (1918), que graças ao estímulo de Benedetto Croce já no ano seguinte, 1919, foi publicada pela editora Laterza. Aparentemente, na situação italiana de então, interessava a Croce a análise da conexão entre burocracia e política (Rossi, 1988, p. 613; 620ss).

Os grandes tratados de Weber, “Sufrágio e democracia na Alemanha” e “Parlamento e governo na Alemanha reorganizada” foram colocados já em 1920, por Karl Loewenstein, no mesmo nível do “Contrato social” de Jean-Jacques Rousseau.⁹ Ao mesmo tempo, na ciência política e em suas disciplinas vizinhas, por muito tempo elevou-se a um princípio a separação entre os escritos “políticos” e “científicos” de Weber. A teoria política de Weber era buscada principalmente na apresentação de Weber dos tipos de dominação. Já nos anos 1920 Otto Hintze havia deixado claro que Weber teria realizado “uma brilhante descoberta neste terreno”. “Os três tipos ideais puros de dominação legítima estabelecem um princípio que, com enorme luminosidade, penetra o crepúsculo das noções convencionais e permite à história, tanto quanto ao sistema da constituição do estado e da sociedade, se orientarem de modo completamente diferente do que até hoje” (Hintze, 1964, p. 143). Em todo caso, essa teoria de Weber já havia despertado na ciência política, e para além dela, frequente oposição ou, pelo menos, desconforto, especialmente em conexão com a questão da democracia. Numerosos intérpretes sentiam falta de democracia na tipologia da dominação ou mesmo tentavam construir um quarto tipo de dominação, a “dominação democrática”. Muito mais fértil do que tais especulações teria sido uma leitura de “Parlamento e governo na Alemanha reorganizada” e de “Sufrágio e democracia na Alemanha”, assim como de outros escritos políticos de Weber dos anos 1916 a 1919. Na ciência política alemã, Wilhelm Hennis, antes de qualquer outro, deixou claro que uma bifurcação da obra em, de um lado, tratados científicos e, de outro lado, escritos políticos cotidianos, é insustentável. “Parlamento e governo” é assinalado por Hennis, corretamente, como o “modelo de uma análise situacional em ciência política”: “Quais fatores históricos marcaram a situação, quais problemáticas eles introduziram, para onde ia a tendência dos desenvolvimentos adicionais, para onde deveriam ir?” (Hennis, 1999, p. 401; cf. Scaff, 2013, p. 316).

⁹ Karl Loewenstein 1963 – originalmente em *Berliner Tageblatt*, Tage 1920.

De modo interessante, nos anos 1970, Weber foi descoberto também pela ciência política de esquerda, que em seus escritos sobre a dominação política e sobre a estrutura do “Estado capitalista” remetia a ele e, do mesmo modo, também deslocava para o primeiro plano o papel da violência para o exercício da dominação política. Dificilmente alguém expôs de modo tão agudo quanto Weber o papel da violência para a dominação política, em especial para o estado moderno. Nesse sentido, também se podia falar de “weberianos” na esquerda. Todavia, eles torciam a teoria de Weber sobre o estado moderno em uma crítica do estado “repressivo” e “capitalista”.

Weber foi lido, discutido e criticado não apenas a partir dessa perspectiva. Para concluir, é preciso fazer referência mais uma vez a dois cientistas políticos excepcionais, embora muito diferentes: ao já nomeado Wilhelm Hennis e a Dolf Sternberger, que foi brevemente mencionado no começo deste texto. Sternberger pertencia aos fundadores da ciência política nas universidades alemãs nos anos após a Segunda Guerra Mundial. Sua relação com Weber era, ao mesmo tempo, crítica e de admiração. Em sua conferência inaugural como professor em Heidelberg, no ano de 1960, ele formulou: “O objeto e o objetivo da política é a paz”. “Estabelecer a paz, preservar a paz, garantir, reforçar e, evidentemente, também defender, é política” (Vogel, 2007, p. 9). Essa proposição normativa da política está visivelmente em oposição aguda para com a definição de Max Weber: “Política é luta”. Na realidade, porém, a oposição não é tão aguda, pois Weber não diz que o objetivo da política seja a guerra ou a luta. Política, descrita como luta, como resultado de oposição de interesses pode perfeitamente ter a paz por finalidade. Esta é precisamente a política que Weber apoiou na Primeira Guerra Mundial (cf. Bruhns, 2018). Todavia, Weber se exime de definir um objetivo geral para o estado.

Digno de reflexão é um tratado de Dolf Sternberger dos anos 1960: “Max Weber e a democracia”. Aqui ele acusa Weber de não fazer nenhuma distinção entre uma ordem estabelecida por associação e uma ordem imposta. O grande defeito da doutrina weberiana dos tipos seria que “falta toda a dimensão da civilidade, do que é típico da ordem cidadã ou do político efetivo e literal”. Sternberger critica Weber com Aristóteles e com remissão a exemplos históricos – que o próprio Weber evoca – de formas de acordos, coalizões políticas, que dão legitimidade a uma comunidade.

Weber não teria, de acordo com Sternberger, nenhum olhar para “a legitimidade que não envolva dominação” (Sternberger, 1967; p. 48; 1967^a, p. 96, 105, 107). Dado, porém, que Sternberger restringe sua questão à da legitimidade, lhe escapa de vista a preocupação de Max Weber com a liberdade e a qualidade da cidadania.

No terreno da história das ideias políticas, Wilhelm Hennis realizou uma contribuição até hoje definidora de direções a uma ciência política weberiana. Em seus anos de juventude, ele ainda confrontou Weber com tenacidade, pois fazia dele o responsável pela recusa positivista da ciência política face à questão do sentido. Em sua crítica a Weber, ele seguia, na época, a figura distorcida que Leo Strauss fizera de Weber, em que este era tido por um relativista e que o acusava de possuir uma doutrina que levaria “necessariamente ao nihilismo”, e que conseqüentemente terminaria “sob a sombra de Hitler” (Strauss, 1953, p. 44). Hennis se lembraria mais tarde, de modo autocrítico, de que a ciência política, naquela época, recusava, “sob a liderança de opinião de seus principais ‘pais fundadores’, uma recepção positiva de Weber” (Hennis, 2003, p. 5, nota 6). De fato, naquele tempo, Weber fora estilizado como a figura inimiga, especialmente por parte da Escola de Freiburg, reunida ao redor de Arnold Bergstraesser, Kurt Sontheimer, Manfred Hättich e Hans Meier, que procuravam por orientações normativas.

No começo dos anos 1980, porém, Hennis reformulou radicalmente, da cabeça aos pés, sua imagem de Weber: em seus dois artigos sobre Weber, *Max Webers Fragestellung* [1982] e *Max Webers Thema: ‘Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen’* [1984] (ambos em: Hennis, 1987) ele via Weber em uma luz completamente nova, a saber, como uma “autoridade” da ciência política. Weber pertenceria à tradição do pensamento político moderno, que seria marcada pelos nomes de Maquiavel, Rousseau e Tocqueville (Hennis, 1987, p. 235). Mais tarde, ele estendeu a linha até a Grécia antiga, até Tucídides (Hennis, 2003). Hennis se voltou contra a teoria dominante de que o “processo de racionalização ocidental” seria o tema central de Weber e desvelou, em contrapartida, a questão antropológica central da obra: a questão do destino da “humanidade” (*Menschentum*) na modernidade. Com isso, Hennis se posicionou contra a forma de consideração frequentemente a-histórica na ortodoxia weberiana dominante – e devolveu à ciência política a dimensão existencial da obra de Weber. Hennis protestou de maneira enérgica contra

a recepção de Weber tão somente como um fornecedor desistoricizado de rubricas e demandou uma leitura imparcial da obra completa de Weber.

Epílogo

O congresso da *Sociedade Alemã de Sociologia* de 1964, com comemoração ao centésimo aniversário do nascimento de Weber foi carregado de tensão e de conflitos políticos e político-científicos. O congresso da *Sociedade Alemã de Sociologia* em setembro de 2020, em Berlim, no centenário de sua morte, reservou a Weber, um de seus fundadores, tão somente uma pequena discussão de duas horas e meia – menos não era possível – e esta discussão não parece ter ocorrido de modo particularmente notável. A *Sociedade Alemã de Sociologia* não havia planejado qualquer atividade própria a respeito do centésimo aniversário da morte de Max Weber. Apenas a Universidade de Munique organizou uma apresentação dupla: “Sobre a atualidade Max Weber na ciência política” (Andreas Anter, de Erfurt) e “A atualidade de Max Weber na sociologia” (Barbara Thériault, de Montreal e Erfurt). Quando se olha para as programações planejadas – nem sempre realizadas – dos eventos em lembrança de Weber no ano 2020 na Alemanha e em outros países, nota-se que, especialmente em contraste com o centésimo aniversário de nascimento, em 1964, de fato não há mais nenhuma disputa sobre Weber.

Entre 1964 e 2020 transcorrem 56 anos de pesquisa internacional intensiva e a publicação dos 47 volumes da *Max-Weber-Gesamtausgabe*: um prodigioso esforço editorial, que colocou à disposição da pesquisa futura um material gigantesco, brilhantemente preparado. Com isso Max Weber tornou-se enfim um clássico, e, ao mesmo tempo, uma propriedade exclusiva dos especialistas?

Por muitos anos Wilhelm Hennis julgou o sentido da grande empreitada da *MGW* com bastante ceticismo. No ano de 2003, porém, ele escreveu, de modo autocrítico, que a *MWG* “poderia, para um cientista social não alemão, rapidamente se tornar o único motivo para o aprendizado da língua alemã” (Hennis, 2003, p. VI). Aqui vão de par o pessimismo a respeito da perda de significado da língua alemã com a esperança de que a grande obra de Weber encontrará caminhos até outros círculos culturais, se não por meio de traduções, então, enfim, através de seu poder de atração.

No que diz respeito às ciências políticas, mas não apenas para ela, continua a valer o apelo de Wilhelm Hennis, de ler toda a obra de Max Weber de modo imparcial, isto é, desapassionadamente e – por que não? – também, a princípio, colocar de lado a infindável literatura secundária, ler os escritos de Weber no, por assim dizer, “texto primordial” e, dessa maneira, também olhar para além das bordas da própria ciência. As estruturas da realidade não são cópias da organização e dos limites de nossas disciplinas acadêmicas. Weber expressava isso de modo enfático: quando a luz dos grandes problemas da cultura se move, então a ciência estaria impelida a “mudar seu lugar e seu aparo conceitual e, das alturas do pensamento, olhar para a torrente dos acontecimentos” (Weber, 1988, p. 214).

Referências

ABRAMOWSKI, Günter. *Das Geschichtsbild Max Webers: Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozess*. Stuttgart: Klett, 1966.

ANTER, Andreas. Max Weber und die parlamentarische Demokratie der Bundesrepublik Deutschland. In: Karl-Ludwig Ay e Knut Borchardt (orgs.). *Das Faszinosum Max Weber: Die Geschichte seiner Geltung*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2006.

ANTER, Andreas. Max Weber et la Loi fondamentale allemande. *Revue européenne des sciences sociales*, v. 57, n. 1, p. 79ss, 2019.

ARON, Raymond. Max Weber et la politique de puissance. In: *Les étapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Paris: Gallimard, 1967.

BEHRMANN, Günther C. Die Verselbständigung der Wissenschaft von der Politik: Gründung und Begründung einer neuen Fachwissenschaft. In Karl Acham; Knut Wolfgang Nörr e Bertram Schefold (orgs.). *Erkenntnisgewinne, Erkenntnisverluste: Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften zwischen den 20er und 50er Jahren*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998. p. 443-478.

BRECHT, Arnold. *Political theory: the foundations of twentieth-century political thought*. Princeton: Princeton University Press, 1959.

BRUHNS, Hinnerk. Stato, economia e società: Otto Hintze e Max Weber. In Beatrice de Gerloni (org.). *Problemi e metodi della storiografia tedesca contemporanea*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1996. p. 209-233.

BRUHNS, Hinnerk. Lectures économiques de Max Weber. *La Pensée*, n° 314, p. 39-55, 1998.

BRUHNS, Hinnerk. Max Weber et le politique: retour sur l'œuvre de Wolfgang J. Mommsen. In: Hinnerk Bruhns e Patrice Duran (orgs.). *Max Weber et la politique*. Paris: L.G.D.J., 2009, p. 31-46.

BRUHNS, Hinnerk. *Max Weber und der Erste Weltkrieg*. Tübingen: Morh Siebeck, 2017.

BRUHNS, Hinnerk. Politics as vocation: a contribution to Germany's democratisation in 1919? *Journal of Classical Sociology*, v. 19, n. 4, p. 316-330, 2019. <https://doi.org/10.1177/1468795X19851342>.

BRUHNS, Hinnerk. Max Weber y el problema de una "paz exitosa". *Revista argentina de ciencia política*. v. 21, p. 13-33, 2018.

BRUHNS, Hinnerk. Le paradoxe de la "fabrique des hommes politiques" ou: Max Weber, Bismarck et les chefs de parti au parlement. *Società Mutamento Politica, Rivista italiana di sociologia*, v. 10, n° 20, p. 27-38, 2019a.

BRUHNS, Hinnerk. The pandemic and Max Weber. *Max Weber Studies*. v. 20, n. 2, p. 209-218, 2020.

BRUHNS, Hinnerk e ANDREAU, Jean (orgs.). Sociologie économique et économie de l'Antiquité: à propos de Max Weber. *Cahiers du Centre de recherches historiques*, v. 34, 2004. <https://journals.openedition.org/ccrh/209>.

FINLEY, Moses I. *The ancient economy*. Berkeley: Berkeley: University of California Press, 1973.

HENNIS, Wilhelm. *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

HENNIS, Wilhelm. *Regieren im modernen Staat*. Tübingen: J.C.B.N. Mohr (Paul Siebeck), 1999.

HENNIS, Wilhelm. *Max Weber und Thukydides: Nachträge zur Biographie des Werks*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

HINTZE, Otto. Max Webers Soziologie. In: Gerhard Oestreich (org.). *Soziologie und Geschichte: Gesammelte Abhandlungen*. v. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 [1926].

HÜBINGER, Gangolf; OSTERHAMMEL, Jürgen e WELZ, Wolfgang. Max Weber und die Wissenschaftliche Politik nach 1945: Aspekte einer theoriegeschichtlichen Nicht-Rezeption. *Zeitschrift für Politik*, v. 37, p. 181-204, 1990.

JANSSEN, Hauke. Introdução. In: Max Weber. *MWG III/2* (Praktische Nationalökonomie). Tübingen: Mohr-Siebeck, 2020.

KOCKA, Jürgen (org.). *Max Weber, der Historiker*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

LOEVENSTEIN, Karl. Persönliche Erinnerungen an Max Weber. In: René König e Johannes Winckelmann (orgs.). *Max Weber zum Gedächtnis: Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. especial 7, p. 48-52, 1963.

LÖVITH, Karl. Max Weber und seine Nachfolger. *Mass und Wert*, v. 3, 1939-1940, p. 166-176 [Impresso novamente em Karl Löwith. *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber*. Sämtliche Schriften, v. 5. Stuttgart: Metzler, 1988].

MOMMSEM, Wolfgang J. Max Weber. In: Hans-Ulrich Weller (org.). *Deutsche Historiker*, v. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. p. 65-90.

MOMMSEM, Wolfgang J. *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. 3. ed. Tübingen, Mohr Siebeck, 2004 [1959].

NEUMANN, Franz L. *Behemoth: the structure and practice of National Socialism, 1933-1944*. New York: Octagon, 1963.

NEUMANN, Franz L. The social sciences. In: Franz Neumann; Henri Peyre; Erwin Panofsky; Wolfgang Köhler e Paul Tillich. *The cultural migration: the European scholar in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1953.

NOLTE, Ernst. *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert von Max Weber bis Hans Jonas*. Berlin: propyläen, 1992.

ROSSI, Pietro. Max Weber und Benedetto Croce. In: Wolfgang J. Mommsen e Wolfgang Schwentker (orgs.). *Max Weber und seine Zeitgenossen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

SCAFF, Lawrence A. *Max Weber in America*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

SCAFF, Lawrence A. Wilhelm Hennis, Max Weber and the charisma of political thinking. In: Andreas Anter (org.). *Wilhelm Hennis' politische Wissenschaft: Fragestellungen und Diagnosen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

SÖLLNER, Alfons., *Fluchtpunkte: Studien zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Baden-Baden: Nomos, 2006.

STAMMER, Otto (org.). *Max Weber und die Sociologie heute: Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965 [tradução inglesa: Otto Stammer (org.). *Max Weber and Sociology today*. Oxford: Blackwell, 1971].

STERNBERGER, Dolf. Herrschaft und Vereinbarung. Über bürgerliche Legitimität. In: Dolf Sternberger. *Ich wünschte, ein Bürger zu sein: Neun Versuche über den Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

STERNBERGER, Dolf. Max Weber und die Demokratie. In: Dolf Sternberger. *Ich wünschte, ein Bürger zu sein: Neun Versuche über den Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967a.

STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1953
VOEGELIN, Eric. *The new science of politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

VOGEL, Bernard. Dolf Sternberger und die politische Wissenschaft. In: Michael Bochard (org.). *Dolf Sternberger zum 1000. Geburtstag*. Berlin: Sankt: Augustin, 2007.

WEBER, Max. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Johannes Winckelmann (org.). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7^a ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988 [1904].

WEBER, Max. Max Weber. *Reisebriefe*. Editado por Rita Aldenhoff-Hübinger e Edith Hanke. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2019.

9. HERMANN LÜBBE E A FILOSOFIA POLÍTICA WEBERIANA NA ERA DOS EXTREMOS



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-09>

Sérgio da Mata¹

Nosso ponto de partida é a ideia, em si bastante prosaica, de que tão estimulante quanto investigar a obra de Max Weber é o estudo da rica e multifacetada recepção da sua obra. Isso poderia ser justificado de diversas maneiras, mas nos limitaremos aqui a um só aspecto da questão, e que pode ser apresentado na forma de um teorema: as chances de se dizer algo de original sobre Weber diminuem na razão inversa da taxa de expansão do acervo de conhecimento acumulado a respeito de sua obra. Caso quiséssemos representar graficamente esta tendência, ela assumiria talvez a forma de uma parábola invertida cujo vértice estaria situado em algum ponto entre as décadas de 1970 e 1980, e cujo ponto de fuga tende para zero.

Em se tratando de Weber, como todos sabem, a avalanche de publicações cresce em progressão geométrica. Diante desse oceano de papel e de textos em formato digital, somos tentados a parafrasear as palavras de Leopold von Ranke: *nur Gott weiss die Weberforschung*. Cada um de seus escritos mais importantes foi visitado e revisitado centenas, milhares de vezes. O olhar sobre eles se deslocou ao longo destes 100 anos, é verdade. É inevitável, assim, que surjam novas perspectivas, novas perguntas. Mas o que a experiência demonstra é que também no âmbito das interpretações dá-se, por vezes, uma espécie de esgotamento, de “cristalização”. Nesse sentido, a questão a ser colocada bem poderia ser a seguinte: quão próximos, ou quão distantes, estamos hoje do referido ponto-limite em que as grandes descobertas e viragens interpretativas dão lugar à repetição? Ou então, caso não se trate de nada disso: há alguma grande renascença weberiana à vista?

Diante de tais dificuldades e incertezas, um caminho alternativo bem pode ser o estudo das diferentes formas de apropriação da obra de Weber ao longo do tempo.

¹ Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Ouro Preto, MG, Brasil.

Talvez se possa mesmo dizer que é aqui que os estudos weberianos podem demonstrar sua plena vocação histórico-sociológica. Não é propriamente em Weber, mas no weberianismo que podemos ver as ideias em ação, atravessando gerações, culturas, tradições políticas as mais diversas; que atestamos o uso e inclusive o abuso a que é submetido seu arsenal de teorias e conceitos. Como sua obra é lida e reinterpretada, como às vezes hiberna para depois florescer, com energias renovadas? Como em torno de seu legado se constituem grupos, se levantam barricadas, surgem polêmicas? Tal como no caso do marxismo ortodoxo, pode-se falar na existência de uma escolástica weberiana? Tudo isso, e muito mais, pode ser tão interessante como o próprio Weber – não obstante a dificuldade de que falou há pouco Gláucia Villas-Boas numa bela homenagem a este clássico do weberianismo brasileiro que é o livro *Crítica e resignação*, de Gabriel Cohn. Ela nos lembra que “a pesquisa da recepção é custosa porque exige duplamente a leitura de um ou mais autores e a leitura daqueles que os leem, reelaboram e se apropriam de suas ideias”.²

Atentos às dificuldades próprias dessa modalidade de investigação, pretendemos examinar, em suas grandes linhas, a história da recepção alemã de Weber num período (1930-1980) em que a relação com sua obra oscilou da indiferença à suspeita. Em seguida, nossa atenção se voltará para a filosofia política de Hermann Lübke, um dos poucos intelectuais alemães a manter acesa a chama do weberianismo na “era dos extremos”.

O grande interregno

A década de 1930 foi particularmente difícil para a tradição neokantiana em geral, e para a obra de Weber em particular. Apesar dos esforços de nomes como Talcott Parsons, Karl Löwith, Karl Jaspers e Raymond Aron, a sensação é que para os intelectuais alemães mais jovens Weber tinha se tornado obsoleto. Essa percepção se espraiava tanto pela direita, com Heidegger e Othmar Spann, quanto pela esquerda, especialmente em Horkheimer e Adorno. Num minucioso estudo, Stefan Breuer (2016, p. 189-219) mostrou que antes da Segunda Guerra Mundial a familiaridade dos fundadores da Escola de Frankfurt com a obra de Weber era bastante precária. Ao

² Cf. Simpósio 40 anos “Crítica e resignação”, de Gabriel Cohn. In: <https://blogbvps.wordpress.com/-40-anos-critica-e-resignacao-de-gabriel-cohn/>

assumir a cátedra em 1931, Adorno contrapõe a teoria crítica à “teoria burguesa da sociedade” (na qual inclui Mannheim, erroneamente tomado como discípulo de Weber). Ele tinha declarado, não muito tempo antes, que o “espírito de Heidelberg” lhe era “insuportável”, e que se tratava de “eliminá-lo”. Em 1937, em carta a Horkheimer, Adorno estima que a “sociologia axiologicamente neutra”, e com ela a influência de seu fundador, Max Weber, se achava em “franca decadência”. Diagnóstico apressado: dez anos depois desta carta, Frankfurt seguia em sua guerra de trincheiras contra Heidelberg. Na *Crítica da razão instrumental*, Horkheimer (1991, p. 29, 95) chega ao ponto de classificar Weber simultaneamente como “subjetivista” e “arqui positivista”.³

Tampouco os que se empenhavam em estudar os textos de Weber com um pouco mais de empatia o pouparam das críticas. Alfred Schütz (2018, p. 21-74) dedicou a seção inicial de seu clássico *A construção significativa do mundo social* a evidenciar as limitações do conceito weberiano de compreensão. Pouco depois, em 1934, na primeira grande monografia dedicada a dissecar a epistemologia de Weber, Alexander von Schelting (1934, p. 363) observa que a sociologia compreensiva fica a meio caminho entre os sistemas filosóficos de Rickert e Dilthey, sem se decidir por um ou outro.

Na universidade de Leipzig, onde a sociologia, por assim dizer, tomou o caminho da direita, não houve nem pró-weberianismo nem anti-weberianismo. Hans Freyer, líder da escola que ali se desenvolveu, foi certamente o nome mais receptivo, tendo dado amplo espaço a Weber em seus cursos já em inícios da década de 1920. Em *A sociologia como ciência da realidade*, Freyer colocou tanta ênfase em Weber quanto em Hegel e Dilthey. Nas autorizadas palavras de Uta Gerhardt, este livro pode ser considerado “o ponto alto da recepção de Weber pela sociologia da época da República de Weimar” (*apud* Klingemann, 2013, p. 41). Arnold Gehlen, que naquele momento trabalhava como assistente de Freyer, remete aos estudos de sociologia de religião de Weber em sua livre-docência de 1931.

Chegamos assim à ruptura de 1933. Durante muito tempo se acreditou – graças, por exemplo, a René König (1998, p. 8) – que Weber foi um autor proscrito durante o período nacional-socialista. Carsten Klingemann (1995; 2013) demonstrou,

³ Hoje se sabe, graças a estudos como o de Fischer (2015, p. 74), que a influência *sociológica* da primeira geração da Escola de Frankfurt na Alemanha costuma ser superestimada.

porém, que tal proscricção não existiu. Em 1937, mesmo ano em que Adorno anunciava a “franca decadência” do legado weberiano, o nome do “mito de Heidelberg” era evocado com simpatia por autores de posições políticas diametralmente opostas. Freyer escreve na ocasião: “qual de nós, hoje, não seria em algum sentido um descendente ou pelo menos um admirador seu” (*apud* Klingemann, 2013, p. 46); ao passo que Alfred von Martin (1937, p. 96-97, 106, 118) presta homenagens a Weber num balanço sobre a sociologia alemã mais recente. Nem mesmo na década de 1940 as menções desapareceram por completo.

Que há aqui menos descontinuidade do que se imaginava, fica claro no caso dos principais herdeiros da escola de sociologia de Leipzig no pós-guerra: Arnold Gehlen e Helmut Schelsky. Em meados da década de 1950, Gehlen afirma numa resenha ter dúvidas sobre a atualidade da tipologia weberiana das formas de legitimidade, ao mesmo tempo em que abraça com entusiasmo a tese da racionalização. Isso pode ser observado sem dificuldades em *A alma na era da técnica* (de 1957) e em outros de seus escritos, nos quais repetidas vezes cita as palavras com que Weber concluiu seu relato de 1908 sobre a situação dos trabalhadores da indústria. Para Gehlen, depois de 1945 a crítica cultural da racionalização era feita num tom “demasiado emocional em que ressoa um tanto monotonamente o protesto tradicional contra um grau de racionalização que parece excessivo atualmente” (Gehlen, 2004, p. 176, 103). No prefácio à segunda edição de seu influente livro *Urmensch und Spätkultur*, ele admite que o ponto de partida de sua teoria das instituições tinha sido uma passagem do estudo de Weber sobre o judaísmo antigo (Gehlen, 1975, p. 5).

Nas décadas de 1950-1960, o entusiasmo pela tecnocracia e o anti-historicismo sociológico de Schelsky em nada lembram as premissas da “ciência da realidade” weberiana (Schelsky, 1979, p. 440-441). Mas à medida em que ele passa a se dedicar à sociologia do direito e dos intelectuais, as coisas mudam de figura: o retorno a Weber é, por assim dizer, inevitável. Referindo-se si próprio e a Gehlen, Schelsky admite agora: “de certa forma, ambos seguíamos, por vias diversas, a concepção de teoria e de ciência de Max Weber” (Schelsky, 1980, p. 14).

Neokantismo político e a liberdade da teoria

Partimos de Heidelberg e de Frankfurt; fizemos uma escala em Leipzig. Passemos à nossa quarta cidade, Münster. Nem tanto porque Schelsky e Freyer também lecionaram nessa universidade, mas porque na segunda metade dos anos 1950 surgiu ali um dos mais interessantes fenômenos da história intelectual da segunda democracia alemã. Refiro-me ao *Collegium philosophicum* reunido em torno do filósofo Joachim Ritter. Alguns dos alunos de Ritter, como Odo Marquard, Robert Spaemann, Ernst-Wolfgang Böckenförde e Hermann Lübke viriam a exercer forte influência no debate intelectual alemão entre os anos 1970 e 1990, numa espécie de contrapeso liberal à Escola de Frankfurt (cf. Hacke, 2008; Mata, 2021b). Este grupo é mais conhecido internacionalmente por ter levado a cabo, ao longo de três décadas, a preparação e edição do monumental *Dicionário Histórico da Filosofia*.

A bem da verdade, Weber não constava do cardápio de leituras mais importantes do *Collegium*. Há, porém, claras afinidades entre o programa deste grupo e a ciência da realidade weberiana. Além de sua rejeição a toda forma de determinismo psicanalítico, econômico ou cultural, parece haver algo de “weberiano” no programa de Ritter de elaborar uma teoria histórico-interpretativa da modernidade e da subjetividade moderna. Em ensaios notáveis por seu conteúdo e forma, Ritter mostra que para Hegel a tarefa da filosofia culminava numa *teoria do presente*. E, de fato, quando se lê com atenção os escritos de Ritter (1969; 1974) sobre a tarefa das ciências humanas, sobre estética e sobre a cidade moderna, é fácil identificar neles um elemento que se poderia chamar de sociológico.

Sabemos ainda da estreita amizade que Ritter mantinha com Johannes Winckelmann, e que Ritter não apenas leu, mas também opinou sobre os originais do livro que o jurista de Munique publicou em 1952 sobre *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*.⁴ Em 1956, Winckelmann foi convidado para fazer uma conferência no *Collegium philosophicum*. É impossível que Weber não tenha ocupado um lugar central nela.

Embora os estudos mais recentes (Hacke 2008; Schweda 2013; Schweda e Bülow 2017) tenham demonstrado o peso de autores como Hegel e Aristóteles para

⁴ Carta de Winckelmann a Ritter em 21/06/1952 (DLA Marbach, Nachlass Ritter).

Ritter e seu círculo, ninguém parece ter se lembrado que aquele que foi talvez o mais influente dos egressos do círculo de Ritter publicou alguns ensaios sobre Weber cuja originalidade não chegou a receber a devida atenção no âmbito dos *Weber Studies*. Salvo melhor juízo, tais ensaios contribuíram, e não pouco, para preservar o “espírito de Heidelberg” no exato momento em que se pretendia realizar um segundo e definitivo enterro de Weber. Referimo-nos ao filósofo Hermann Lübbe.

Para situar a relevância de sua interpretação de Weber, é preciso ter em vista a situação algo difícil em que o weberianismo se encontrava na Alemanha dos anos 1950-1960 (Cf. Anter e Bruhns, 2020). Em que pese o esforço de figuras como Winckelmann e Dieter Henrich, predominava, de um lado, a relativa indiferença de Schelsky e Gehlen, e, de outro, uma forte rejeição dos mais jovens a três elementos estruturantes do pensamento weberiano: ora se refutava o pressuposto da neutralidade axiológica (por considerá-lo quimérico, quando não ideológico), ora a sua visão do político (por considerá-la inclinada a soluções autoritárias), ora a sua inequívoca matriz de pensamento historicizante (por considerá-la inútil para a construção de uma teoria sistemática da vida social).

Tomemos o exemplo de quatro importantes publicações realizadas em 1959, e como elas indicam um estado de ânimo desfavorável à *Wirklichkeitswissenschaft*. Para Wilhelm Hennis (1959, p. 22) e Wolfgang Mommsen (1974 [1959], p. 418), Weber teria elaborado uma visão meramente “técnica” do poder político, além de demonstrar pouco apreço pela democracia. Ralf Dahrendorf (1991 [1959], p. 112) atribui o que ele chama de “completo desengajamento moral e político dos sociólogos” à herança de Weber, ao passo que Friedrich Tenbruck proclamava – simples assim – a obsolescência da metodologia weberiana. Tenbruck espelhava o sentimento de sua geração, num momento em que funcionalismo, de um lado, e existencialismo, de outro, atingiam o ápice de suas respectivas influências: “Não resta dúvida de que um mundo nos separa de Weber” (Tenbruck, 1999 [1959], p. 53-54).

Entre os intelectuais alemães mais jovens, foi sobretudo Lübbe quem articulou Weber à tradição do liberalismo político, mantendo-se fiel, desde então, à estrita separação entre fatos e valores e à observância do imperativo da historicidade na *Wirklichkeitswissenschaft*. No campo da filosofia política, Lübbe produziu uma singular aproximação entre Weber e Carl Schmitt, ao propor o que se poderia chamar

de teoria liberal-decisionista do político.⁵ Essa teoria, evidentemente, se orientava por uma sensibilidade inteiramente distinta da do jurista de Plettenberg (cf. Lübbe, 1989). Lübbe propôs ainda uma original reabilitação de um aspecto do neokantismo que as críticas dos representantes das correntes filosóficas concorrentes haviam solenemente ignorado: foi justamente nessa tradição que melhor se resguardou o legado da filosofia política na Alemanha, num momento em que tanto a hermenêutica quanto o existencialismo despolitizavam quase que completamente a agenda da filosofia (uma despolitização que, segundo Lübbe, se iniciou com o declínio da tradição hegeliana a partir da década de 1870). O neokantismo, por seu turno, representa “um novo início no horizonte histórico da tradição desta filosofia enquanto uma teoria política”. É ele quem “proclama mais uma vez a razão como instância e medida da teoria filosófica da realidade político-social” (Lübbe 1958, p. 336). Se já não desempenhava mais um papel relevante na filosofia em fins de anos 1950, seu significado duradouro está no fato de que, entre a criação do Reich e a Primeira Guerra, o neokantismo desempenhou um papel decisivo enquanto *teoria política*. Lübbe se concentra no neokantismo da escola de Marburg: Herman Cohen, Paul Natorp e um ancestral distante, Friedrich Albert Lange (autor que o jovem Max Weber tinha lido avidamente na juventude). Para os neokantianos a filosofia prática não se confundia com prognósticos políticos ou com uma escatologia imanente, “mas com a fundamentação de demandas políticas em vista da discrepância entre realidade social e a configuração racional do ser humano enquanto um fim em si mesmo” (Lübbe, 1958, p. 345). Com a frustrada aproximação entre social-democracia e neokantismo – que poderia ter tido em Eduard Bernstein a sua figura de proa – “desperdiçou-se a chance [...] de fomentar entre os alemães a formação de uma consciência política orientada pelo estado de direito e pelo estado social” (Lübbe, 1958, p. 348). Isso ajudaria a explicar a miséria da filosofia política na Alemanha à época da Primeira Guerra Mundial – de fato, entre os principais pensadores políticos alemães naquele momento, não se encontrava um só filósofo.⁶

⁵ Michael Greven (2000, p. 57) e Jens Hacke (2008, p. 174-179) preferem caracterizar a teoria política de Lübbe como um “decisionismo pragmático”.

⁶ Helmuth Plessner, frequentador das *soirées* de Max e Marianne Weber em Heidelberg, só publica *Macht und menschliche Natur* em 1931 (cf. Mata, 2019).

O recorte temático provavelmente justifica a ausência de menções a Weber no ensaio acima referido. O que não deixa de causar impressão, pois é evidente que Weber (ao lado de Hans Kelsen) representa o ponto alto da teoria política neokantiana. No primeiro livro de Lübbe, *Filosofia política na Alemanha*, o artigo sobre a teoria política do neokantismo é incorporado; Weber agora aparece em diversas passagens, por exemplo na que se refere ao malogrado projeto da ala “revisonista” da social-democracia de irrigar Marx com Kant.⁷ Para Lübbe, a resposta à questão colocada por Bernstein – como harmonizar eticidade e conhecimento objetivo da realidade social – tinha nome: Max Weber. Sua posição não era a de um descolamento entre teoria científica e práxis político-social, “mas uma posição de garantia metodológica daquela objetividade teórica que, ao submeter-se à práxis política, goza de melhores chances a longo prazo” (Lübbe, 1974 [1963], p. 119).

Num momento em que, na Alemanha, os defensores do “paradigma weberiano” podiam ser contados nos dedos, e sobretudo à medida em que a teoria crítica ganhava influência, a posição de Lübbe se colocava claramente na contracorrente. Tendo trabalhado por três anos (1952-1955) como assistente de Gerhard Krüger em Frankfurt e frequentado seminários de Adorno, não podia ser mais evidente sua oposição “weberiana” às premissas dos fundadores do novo Instituto para a Pesquisa Social.

A primeira oportunidade de expor suas ideias a respeito se apresentou entre a publicação do ensaio sobre os neokantianos e o aparecimento de seu primeiro livro. No outono de 1960, realizou-se em Munique o sexto Congresso Alemão de Filosofia. Na sessão dedicada ao tema “Ordem e política”, Lübbe proferiu a conferência “Tipologia da teoria política”, em que se esboça sua leitura de Weber em chave decisionista. Não apenas o recurso metodológico a tipos ideais, mas também sua concepção do político remontam àquele *faktum* constatado por Weber: o de que a política, em última análise, é que uma “relação de dominação do homem pelo homem” (Weber, 2020, p. 159-160). Política é luta pela possibilidade de impor sua vontade através de “ordens”. Tudo reside, pois, em saber *como* e em benefício *de quem* a

⁷ Weber manteve relações cordiais com Bernstein. Segundo Marianne, seu marido chegou a cogitar uma filiação ao Partido Social-Democrata (Weber, 1989, p. 642).

dominação é exercida. Para Lübbe existiriam quatro respostas a esta pergunta, cada uma delas configurando um tipo específico de teoria política.⁸

O primeiro tipo é o dos sofistas e de Maquiavel. Nesse modelo o poder está em função do seu detentor. Lübbe considera-o superado, dentre outras coisas, porque o poder efetivo nunca é capaz de ultrapassar o limiar da vontade que, para se efetivar, tem de contar com a anuência daquelas outras tantas vontades sobre as quais é exercida. Central na tipologia de Lübbe é o segundo tipo, que ele denomina *Schutzherrschaftstheorie*. Somente aqui “a liberdade enquanto conceito emancipatório tem o seu lugar objetivo e histórico”. Esse modelo surge na Era Moderna, e suas marcas são o “*pathos* da quietude, da segurança e da ordem”. Sua natureza “liberal” advém do fato de que, para Lübbe, ele teria sido uma resposta à primeira “guerra civil mundial”, ou seja, as guerras de religião do século 16. Os conceitos de liberdade e emancipação ganham em importância, de forma que a dominação, aqui, visa antes de tudo salvaguardar o homem do próprio homem. Tal teoria política já se mostrara capaz de pacificar a sociedade e proteger os cidadãos, o que a tornaria adequada também para os desafios da Europa do pós-guerra.

O terceiro tipo aspira à “liquidação do político através da superação moral da alienação do homem pelo homem”. A consequência prática, sugere Lübbe, seria uma “ditadura política da moral”. Sempre que o político é sobrecarregado com expectativas morais, o “totalitarismo político-moral” desponta no horizonte do possível. O quarto tipo, enfim, pretende substituir a dominação do homem pelo homem pela perfeição do trabalho enquanto forma de dominação do homem sobre a natureza, caracterizando assim o que Lübbe chama de “utopia tecnocrática e epistemocrática”.

Partindo da definição weberiana de política e de motivos schmittianos (o conceito de *Weltbürgerkrieg*, a estrita separação entre política e moral, a preeminência da decisão sobre a discussão), Lübbe propõe uma taxonomia do político e, simultaneamente, uma justificação filosófica para o ordenamento político-institucional adotado pela segunda democracia alemã. Não surpreende, portanto, que sua conferência tenha suscitado um considerável alvoroço. Especialmente porque o conferencista que se seguiu, Jürgen Habermas, reagiu prontamente – com base na

⁸ Nos trechos a seguir, baseamo-nos da reconstrução feita por Roman Yos (2019, p. 458-463).

suspeita, aliás justificada, de que sua própria conferência “Sobre a relação entre política e moral” faria dele um representante do terceiro tipo ideal de teoria política elaborado por seu colega de mesa (Yos, 2019, p. 462).

Para se ter em conta a singularidade da posição de Lübbe, basta compará-la com a daquele que possivelmente era o mais influente intelectual liberal alemão da época, Dolf Sternberger. Em sua conferência inaugural em Heidelberg, proferida um mês depois do congresso de filosofia de Munique, Sternberger se afasta tanto de Weber (cujo conceito de “dominação” acreditava ser incompatível com a democracia) como da definição agonística do político em Schmitt. “O objeto e a finalidade do político é a paz”, conclui (Sternberger, 1986, p. 76). Sua crítica a Weber seria retomada em 1964, quando Sternberger (1970, p. 112-113) faz coro à má fortuna que então predominava sobre o conceito de *Wertfreiheit*. À primeira vista, o aristotelismo político de Sternberger provavelmente o deixava mais próximo das concepções de Joachim Ritter que o próprio Lübbe.

Mas a forma heterodoxa com que este maneja sua leitura dos clássicos não o leva apenas a identificar os pontos de contato entre Weber e Schmitt, adaptando-os às necessidades do presente. O mesmo vale para a interface existente entre Weber e Aristóteles, ou antes, à descoberta de um momento “aristotélico” em Weber. Em seu longo ensaio “A liberdade da teoria. Max Weber sobre ciência como vocação”, de 1962, Lübbe explora esse momento de forma original, revelando todo o peso da influência de Ritter. Objetivo central do texto é enfrentar uma questão para a qual mesmo o mais entusiasmado dos weberianos não encontra uma resposta fácil: ao engajar-se pelo desengajamento da ciência, Weber não teria refutado a si mesmo? Numa densa leitura de *Ciência como vocação*, Lübbe se concentra na “liberdade” imbricada no conceito de “liberdade perante os valores” (*Wertfreiheit*). Em outras palavras: de que, aos olhos de Weber, a ciência deveria estar “liberta”?

Com a autoridade de quem escrevera a história da filosofia alemã posterior a Hegel, Lübbe sublinha sua progressiva despolitização, de tal forma que, em inícios do século 20, ela se dividia em duas correntes principais. Afastada das questões prático-políticas, a filosofia se inclina seja para a teoria do conhecimento, seja para o que, na linguagem da época, se convencionou chamar de “visões de mundo” (*Weltanschauungen*). O que é uma visão de mundo? É o que resta do conhecimento

teórico, quando ele se divorcia da realidade histórico-social concreta; é o que resta quando seu horizonte reflexivo encolhe drasticamente: já não se volta para o mundo tal como ele é, mas única e exclusivamente para o próprio sujeito – entendido como “existência espiritual autárquico-privada” (Lübbe, 1962, p. 354).⁹

Para Lübbe, Weber estava consciente de que para que a ciência possa permanecer livre, ela deve ser mantida fora do alcance das visões de mundo. Justamente porque, como ensinara Hobbes, a ciência (a *theoria*, em sua acepção originária: conhecimento rigoroso e desinteressado) nada pode diante da tendência absolutizante das *Weltanschauungen*. Tal como as ideologias, em seu desejo insaciável de tudo abarcar e submeter, as visões de mundo jamais se dispõem a reconhecer e muito menos garantir a liberdade da ciência. Weber sabia que a capacidade para o conhecimento científico não é algo dado, “mas uma conquista histórica, cuja condição [de existência] político-sociológica são instituições que não estejam diretamente expostas aos ditames de uma vontade prática” (Lübbe, 1962, p. 360).

Aqueles que, como Sternberger, Dahrendorf e Habermas, insistiam na indispensabilidade dos valores ou na necessidade do “engajamento moral”, nem sempre se davam conta de que abriam, com isso, a caixa de Pandora das visões de mundo naqueles espaços sociais onde o mais sensato seria mantê-la fechada.¹⁰ Um comprometimento pleno com a vocação da ciência só está garantido quando ela resta desonerada de expectativas que ultrapassem suas possibilidades. Nesse sentido, a função primeira da universidade é oferecer condições objetivas que garantam essa *Entlastung* ao conhecimento teórico. Uma das condições primeiras da *liberdade da teoria* é desfrutar de “uma situação de relativa irresponsabilidade política e cosmovisional, que é a única coisa que lhe permite perguntar pela verdade de forma quase inadvertida” (Lübbe, 1962, p. 363). Abdicar da rigorosa separação entre fatos e valores e defender o “engajamento cosmovisional” da teoria, *pode* levar não a uma moralização positiva da ciência e dos espaços em que ela é produzida e ensinada,

⁹ Na precisa caracterização de Rossi (1995, p. 155): “A visão de mundo, portanto, está assentada no ‘ser-humano-que-deseja’ (*wollenden Menschen*), não no ser humano enquanto sujeito cognoscitivo”.

¹⁰ Em seu artigo sobre Knies, de fato Weber alerta para o “perigo” de se construir *Weltanschauungen* a partir de determinados métodos de pesquisa (“psicologismo”, “naturalismo”, “historicismo”), embora lamentavelmente que isso havia se tornado comum (Weber, 2018b, p. 272).

mas à sua deturpação. Lübbe conclui que, de fato, Weber tem algo de moralista. Mas ele o era num sentido muito peculiar: “sua rigorosa neutralidade axiológica é, em última análise, um moralismo da liberdade existencial” (Lübbe, 2003 [1965], p. 71). Trata-se, como se vê, do postulado de um Max Weber liberal na acepção plena do termo. Em suma, Lübbe não vê contradição alguma em Weber. Quem pretende zelar pela liberdade do conhecimento deve também zelar pela integridade e autonomia dos espaços institucionais em que ele é produzido e transmitido. Essa leitura liberal de Weber é perfeitamente análoga à sabedoria pedagógica de Cecília Meireles, quando ela escreve: “A escola tem de ser o território mais neutro do mundo (...) porque o coração das crianças é sempre grande demais para abranger uma pátria só”. Não há razão pela qual também os adultos, numa sociedade aberta, devam abrir mão de tal pluralismo.

A disputa Lübbe - Habermas

Mesmo sem subscrever a crença de Weber no “desencantamento do mundo”,¹¹ parece claro que, dentre os jovens intelectuais alemães dos anos 1950-1960, ele terá sido um dos poucos que se manteve rigorosamente fiel ao postulado da *Wertfreiheit*, tendo para isso desenvolvido um esforço de fundamentação que não apenas confirma, mas sob certo ponto de vista ultrapassa o do próprio Weber. Seu comprometimento com este postulado pode ser atestado em muitas de suas publicações, bem como em sua contribuição pessoal para o início desses dois grandes empreendimentos que são a *Max Weber Gesamtausgabe* (Hanke, Hübinger, Schwenker, 2010, p. 218, 222) e a fundação do Max-Weber Kolleg da Universidade de Erfurt (Lübbe, 1997, p. 391-397).

Voltemos, porém, ao ano de 1962. Lübbe retoma então a sua proposta de articular Weber e Schmitt, e que, por óbvio, não pode ser simplesmente subsumida à obra de um ou outro. Em “Sobre a teoria política da tecnocracia” ele aprofunda suas reflexões sobre o quarto tipo de teoria político: a tendência natural do poder político a se hipertrofiar “pode, por sua parte, estar ligada a regras e técnicas que devem impedir

¹¹ A filosofia empírica da religião de Lübbe ultrapassa nossos objetivos neste ensaio; a respeito cf. Mata (2021a).

que ele assuma um caráter total” (Lübbe, 1971, p. 33). Por seu turno, a democracia, embora também implique dominação do homem sobre o homem, tem a seu favor dois aspectos fundamentais. Por um lado, ela se liga a formas especificamente democráticas de legitimação. Por outro, a igualdade que ela quer garantir não se obtém à custa da pretensa supressão de toda forma de dominação, mas pela identificação da vontade coletiva com a lei e não com a figura do governante (Lübbe, 1971, p. 41). Levada às últimas consequências, a profecia sociológica weberiana sobre a inexorabilidade da burocratização pode conduzir à resignação ante as tendências tecnocráticas das sociedades modernas. Levado às últimas consequências, o decisionismo schmittiano pode conduzir à legitimação do estado de exceção. Numa espécie de jogo de soma zero, ambas as soluções produziriam resultados análogos, uma vez que a ordem social tecnocrática (de que o ‘socialismo real’ constituiria apenas a fase tardia) “é estruturalmente não-democrática” (Lübbe, 1971, p. 52). Por isso, conclui Lübbe, “o efetivo lugar ético-político do conceito de decisão vai se situar em algum ponto intermediário entre o ideal tecnocrático e o ideal decisionista” (Lübbe, 1971, p. 12). Somente assim é possível contrabalançar as tendências solipsistas – e inclusive “anárquicas” – do modelo liberal clássico, e ao mesmo tempo preservar os espaços democráticos de decisão: “a contagem de votos é o ato decisionista por meio do qual se conclui o debate numa democracia” (Lübbe, 1971, p. 52).¹² Num comentário preciso, Jens Hacke observa que para Lübbe “decisão é um conceito teórico-democrático central e permanece integrado nas premissas institucionais dos sistemas políticos liberais: *a maioria, e não a verdade, legitima*” (Hacke, 2009, p. 77).

Logo depois de virem a público os dois ensaios comentados acima, Jürgen Habermas expressa sua recusa à solução de compromisso de Lübbe. Este não teria de fato produzido uma alternativa a Weber e Schmitt, mas apenas proposto um

¹² Desde o seminal ensaio de Karl Löwith (1990, p. 28, 39), o conceito de decisão ficou intimamente associado ao pensamento político antiliberal. De fato, Krockow mostrou como na República de Weimar o decisionismo correspondia ao que ele chamou de *antibürgerliche Bürgerlichkeit* (Krockow, 1990, p. 91). Que em Weber e Lübbe o decisionismo assume uma feição completamente diferente, não estava ainda no horizonte da crítica nas décadas de 1950-60-70. Só muito mais tarde esse alargamento do conceito foi percebido como possível e mesmo necessário, por exemplo por Michael Greven (2000, p. 57-62). Lübbe se expressou de forma inequívoca a respeito: “O conceito de decisão me interessa enquanto um conceito teórico-democrático” (Lübbe *apud* Lembcke, 2012, p. 323).

“modelo decisionista ampliado”. Uma alternativa de fato só poderia ser obtida, segundo Habermas, através de um modelo pragmatista renovado que, ultrapassando a “separação estrita entre as funções do especialista e as do político”, se mostrasse capaz de corresponder tanto aos rigores da “crítica ideológica” quanto aos de uma “discussão de cunho científico”. Essa operação deveria ser mediada pela “opinião pública”. Para Habermas, Weber apenas “reduz [...] o processo de formação da vontade democrática a um procedimento regulado por aclamação a favor das elites”, mantendo assim “intacta” a sua “substância irracional”. Na esteira de crítica análoga feita por Lukács (1976, p. 498), mas ampliando-a, Habermas acredita existir algo de “irracional” em Weber porque neste as decisões não estão submetidas a “argumentos concludentes” nem a uma “discussão vinculante”. Dito de outra forma: *extra disputationem nulla salus*. Ao aliar-se ao “neutralismo weberiano”, conclui Habermas, o ensaio de Lübbe sobre a liberdade da teoria “incorre no estreitamento positivista e numa ideologia que impede a ciência de praticar a auto-reflexão” (Habermas, 1994 [1963], p. 108-116).

De tal sorte que Weber e Schmitt são apresentados como as duas faces da mesma moeda, e Lübbe como a síntese inatual dos *erros* de ambos. Daí a conhecida declaração de Habermas no congresso da Sociedade Alemã de Sociologia de 1964 de que Carl Schmitt teria sido um “legítimo discípulo de Max Weber”.

Não nos parece exagerada a hipótese de que tal frase se voltava menos contra Weber que contra Lübbe. Na mesma ocasião, Habermas declarou “invejar” os norte-americanos ali presentes por poderem falar a partir de “tradições políticas que permitem uma recepção tão generosa, liberal no melhor sentido da palavra, de Max Weber. [...] Mas a sociologia política de Weber teve uma outra história em nosso chão”. Fazendo coro à superinterpretação de Wolfgang Mommsen quanto à importância do conceito de “democracia do líder” em Weber, Habermas afirma que o “liberalismo tardio militante” produzira consequências funestas. E encerra sua breve intervenção com uma referência subliminar a Lübbe que só uns poucos devem ter sido capazes de decifrar. Para Habermas, “o elemento decisionista na sociologia de Weber não quebrou, mas sim fortaleceu o feitiço da ideologia” (Habermas, 1965, p. 81). Quem quer que, como Lübbe, abraçasse a causa de uma teoria política em fase terminal (o tal *Spätliberalismus*) corria o risco de conduzir a sociedade a um desfecho tão trágico

quanto o que outrora havia sepultado a República de Weimar. Onde Lübbe vira a possibilidade de síntese e atualização nos quadros de uma sociedade aberta, Habermas via mera sobreposição e o espectro de um eterno retorno.

Lübbe responde prontamente à crítica com uma fenomenologia da decisão, publicada em 1965.¹³ Não obstante toda a desconfiança que envolvia o conceito, para Lübbe ele continuava indispensável, e isso a ponto de “uma teoria da ação política não pode[r] passar sem ele” (Lübbe, 1971, p. 11). A razão é simples: a decisão “ultrapassa uma carência de fundamentação racional da ação”. Significará isso ter de relegar ao âmbito do irracional, como pretendia Habermas, a decisão política que não se submeta à prévia discussão na esfera pública? Claro que não. Segundo Lübbe, “a racionalidade da situação decisória assenta justamente no fato de levar à ação *embora não haja razões suficientes* para agir dessa maneira e não de outra” (Lübbe, 1971, p. 21; grifo nosso). Ao fim e ao cabo, “quem tem certeza, não precisa decidir; ele segue a lógica cristalina das coisas” (Lübbe, 1971, p. 22). Mas aquele que dispõe de tempo também não se sente obrigado a decidir. Em termos típico-ideais, seria essa a diferença entre a situação existencial do político e do agente econômico, de um lado, e a do cientista, do outro. A liberdade da ciência advém, em boa medida, do fato de não estar temporalmente constrangida a “decidir-se”. Revisitando o argumento desenvolvido em seu ensaio sobre Weber, Lübbe insiste que a ciência requer um tipo de liberdade institucionalmente garantida face à expectativa de que ela possa – ou deva – assumir uma responsabilidade *direta* face à realidade que é sua missão compreender e explicar. É dessa separação entre teoria e práxis que trata “a famosa conferência de Max Weber sobre ‘Política como vocação’” (Lübbe, 1971, p. 24). Ao mostrar que a ciência (em termos típico-ideais) está desonerada do imperativo da decisão, Lübbe oferece um lastro suplementar à argumentação que Weber só tinha sido capaz de elaborar a partir da teoria neokantiana dos valores.

Habermas não desiste, porém, de suas investidas contra o legado weberiano.

Em sua conferência de 1965 sobre “Conhecimento e interesse”, o alvo é a categoria de *Wertfreiheit*. Expressão de um suposto “positivismo” de Weber, ela sequer faria jus ao sentido clássico do conceito de *theoria* (Habermas, 1994, p. 132).

¹³ Sobre a ligação de Lübbe com a tradição fenomenológica, cf. Mata (2017).

Habermas não chega a mencionar o erudito estudo que Ritter havia publicado em 1953 sobre o significado do conceito de teoria em Aristóteles (Ritter, 1969, p. 9-33), e que caminha no sentido oposto ao de sua crítica.¹⁴ É pouco provável que Habermas desconhecesse esse texto, visto que desde 1963 mencionava com alguma frequência os estudos de Ritter sobre o Estagirita e sobre Hegel (Habermas, 1987, p. 50, 123). Seja dito, a propósito deste silenciamento: incapaz de se elevar à altura do ideal, a práxis da ética do discurso mostra como ela impõe exigências irrealistas, às quais sequer seu formulador se mostrou capaz de corresponder (o que permite concluir que ela assenta numa espécie de transposição da *Gesinnungsethik* para o plano especificamente gnosiológico).

Habermas sobe o tom em “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, de 1968, ao se aliar à crítica de Marcuse a Weber. A verdadeira motivação por detrás da concepção weberiana da racionalização seria, para o autor de *Eros e civilização*, a de servir “à manutenção da dominação objetivamente caduca”. Motivação essencialmente ideológica, portanto (Habermas, 1994, p. 49, 68). Em última análise, Habermas situa Weber na origem de uma dupla patologia política: de um lado, porque subscreveria o núcleo decisionista, “irracional”, do político; e, de outro, por supostamente proporcionar, através de sua teoria da racionalização, as bases “ideológicas” da dominação tecnocrática numa época de capitalismo “tardio”.

Naquele momento e diante de tais ataques, é como se Lübbe se tornasse o porta-voz da tradição de pensamento weberiano na “esfera pública”. Nessa condição, ele publica em 1971 o artigo “Cátedra e tribuna. Um plaidoyer contra sua mistura” na *Deutsche Zeitung*. Lübbe entende que a reflexão de Weber a respeito “torna-se de novo extremamente atual”, e propõe reexaminar o que considera ser “a mais provocativa frase” de *Ciência como vocação*: “a política não pertence à sala de aula” (Weber, 2020, p. 95). Pode-se imaginar o que significava trazer à baila o argumento de Weber num contexto em que Marcuse e Habermas viam nos estudantes o “único potencial de

¹⁴ Ritter mostra como para Aristóteles “ciência teórica e ciência livre são a mesma coisa” (Ritter, 1965, p. 11). Por oposição àquelas disciplinas voltadas para a esfera prática da vida social, e que são as ciências “úteis” na acepção estrita do termo, em Aristóteles a ciência teórica é um tipo de conhecimento não submetido a imperativos de natureza prática. Elas não são um “meio” para atingir algo que se situa além de si mesmas, e é precisamente nisso que reside sua *liberdade*.

protesto” capaz de solapar “o fundamento legitimador do capitalismo tardio” (Habermas, 1994, p. 90, 92).

Para demonstrar que “a sentença weberiana é correta”, Lübbe divide seu argumento em cinco passos. Em primeiro lugar, reconhece que a frase “a política não pertence à sala de aula” não sugere que a política não possa se tornar objeto de análise científica. O próprio Weber, afinal, figura como um dos fundadores da sociologia política. Em segundo lugar, a sentença implica uma demanda em termos de política universitária, advinda, por sua vez, da seguinte e trivial distinção: “estabelecimento dos fatos e tomada de posição prático-política são duas coisas diferentes”. Em terceiro lugar, Lübbe busca esclarecer o sentido dessa distinção. Enquanto a ciência se dedica a investigar a realidade, a política “é a arte de produzir disposição para o consenso, a fim de construir configurações de poder [...] que possibilitem a concretização de fins práticos”. Como isso não basta para justificar a separação entre uma e outra, Lübbe evoca a dimensão institucional da questão: ciência e política exigem formas de organização próprias cuja insuficiência produz “distúrbios funcionais” tanto numa quanto noutra. De modo que “a mistura, não rara e comumente grotesca, entre cátedra e tribuna não convém nem à ciência nem à política”. Lübbe ressalta, porém, e em quarto lugar, que há uma política à qual os cientistas sempre devem se dedicar: aquela que visa “assegurar e incrementar as pré-condições materiais e legais da própria atividade científica”. É apenas nesse sentido preciso, segundo ele, que *Ciência como vocação* pode ser lida como uma conferência “política”.¹⁵

Finalmente, Lübbe se propõe elucidar o sentido da *Wertfreiheit* weberiana. E pergunta: “o estabelecimento científico dos fatos acontece de forma neutra em relação a valores?” Tudo depende do sentido que atribuímos ao conceito de *Wertfreiheit*. O que está implícito ali é a sugestão “de que não deveríamos nos inibir pelo valor ou ausência de valor que os fatos – não apenas num contexto de atuação política – tenham para nós, pois somente a partir daí é possível um acerto político de

¹⁵ Num claro esforço de harmonizar Weber com a posição de Habermas, Schluchter (1980 [1971], p. 52, 62) escreve na ocasião que a conferência de 1917 teria um “núcleo político”. E mais: ela “não é apenas uma conferência política, ela é também uma conferência sobre educação política (*politische Erziehung*)”. Dezoito anos depois, Hennis sugerirá que o ensaio sobre a *Wertfreiheit* e *Ciência como vocação* documentariam a “apaixonada seriedade pedagógica de Weber” (Hennis, 1996, p. 108).

contas com eles”. Nada há de óbvio em tudo isso, diz Lübbe, e “quem pensa assim desconhece a política”. Discernimento político e senso de realidade não prosperam onde a separação neokantiana entre *Sein* e *Sollen* deixa de ser observada, e disso dá prova, diz Lübbe, “a neo-ortodoxia de um marxismo político-econômico tardio” (Lübbe, 1972, p. 43-45).

O espírito do tempo, como se pode imaginar, marcado por uma polarização política inédita na Alemanha desde a República de Weimar, favorecia bem mais a crítica a Weber (não só a frankfurtiana) do que os defensores do princípio da *Wertfreiheit*. No entanto, não era exatamente pequeno o número dos que viam com preocupação a crescente agitação estudantil nas universidades e a inflamada retórica da “oposição extraparlamentar”. Logo após deixar o cargo de secretário de educação da Renânia do Norte-Vestefália (que exerceu entre 1966 e 1970), Lübbe se torna membro ativo do grupo de docentes universitários que fundou a *União pela Liberdade da Ciência* (Wehrs, 2014, p. 164-179).¹⁶ Entre os outros protagonistas da iniciativa, cujo primeiro congresso reuniu cerca de 1.500 pessoas em novembro de 1970, figuravam ainda dois nomes que viriam a se notabilizar, mais tarde, como inovadores intérpretes da obra de Weber: Friedrich Tenbruck e Wilhelm Hennis. Eleita na véspera do congresso, a presidência tripartite da União foi composta por Lübbe, Walter Rüegg e Hans Maier (cujo papel decisivo para a viabilização da publicação da *Max Weber Gesamtausgabe* é conhecido).¹⁷

As mais severas anticríticas de Lübbe aos críticos de Weber aparecem na segunda metade da década de 1970, em meio aos conflitos suscitados pelos planos de reforma educacional do governo Willy Brandt e, como não poderia deixar de ser, no rescaldo dos ataques terroristas realizados pelo grupo Baader-Meinhof no outono de 1977. Em nova incursão sobre o decisionismo, Lübbe reconstrói sua “pré-história” – que identifica não só em Hobbes, mas também em elementos das teorias de Descartes e Kant – a fim de “defender a teoria da decisão política de Max Weber contra

¹⁶ Desnecessário sublinharmos o quanto há de autobiográfico na seguinte consideração de Lübbe: “Embora se trate, em nosso mundo social, de duas profissões, a biografia de Max Weber mostra que ciência como profissão e política como profissão podem ser exercidas como uma dupla profissão dentro de determinados limites, ao menos temporariamente” (Lübbe, 1978, p. 45).

¹⁷ Curiosamente, a inspiração para o nome *Bund Freiheit der Wissenschaft* viera de Ernst Nolte, historiador de forte ascendência heideggeriana (Wehrs, 2014, p. 168).

a sua crítica contemporânea”. Para além desse lastreamento histórico, cujo objetivo é neutralizar o argumento de que tudo aqui tenha de girar em torno da controversa figura de Carl Schmitt e do “irracionalismo político”,¹⁸ o argumento principal de Lübbe é o da importância da “separação entre validade e verdade no processo de decisão política”. Seu objetivo: “demonstrar que Max Weber é entendido equivocadamente quando se tenta compreendê-lo tal como o sugerem, respectivamente, a Escola de Frankfurt e a Escola de Erlangen” (Lübbe, 1978, p. 41-42).¹⁹

Para tanto, Lübbe revisita uma passagem decisiva do artigo de 1917 sobre a *Wertfreiheit*, onde Weber afirma, a propósito do recorrente anseio de orientarmos nossa ação prático-política por meios científicos, que “não existe qualquer procedimento científico (racional ou empírico) de qualquer tipo que possa aqui nos dar uma decisão” (Weber, 2018a, p. 471).²⁰ Lübbe se opõe categoricamente às teses de Horkheimer (que vê aí a expressão paradigmática do que chama de “racionalidade instrumental”) e Habermas (que acredita ser este o material genético de estaria constituído o decisionismo schmittiano). A frase de Weber, diz ele, nada tem a ver com a impossibilidade de se fundamentar racionalmente o agir (até porque, “diferente de outros eruditos, Weber tinha intimidade com a realidade da vida política”). Com o que ela tem a ver então?

Qualquer que seja a sociedade ou o sistema político em questão, a introdução de uma norma raramente está desvinculada do esforço de fundamentá-la. Mas para Lübbe a frase de Weber não se refere a procedimentos de fundamentação de normas (*Normenbegründungsverfahren*) e sim a procedimentos para a implementação de

¹⁸ Tal crítica foi recorrente na época, e remonta pelo menos ao segundo livro de Habermas (1987, p. 300). Jürgen Kocka (1976, p. 286; 1977, p. 19, 39-40) foi apenas um dos que alertou ainda para os “perigos decisionistas” da abordagem do político em Weber. A despeito dos esforços de Lübbe, o *pathos* associado ao termo só seria mitigado décadas depois, quando enfim Michael Greven se sentiu à vontade para falar num “decisionismo ético” em Weber (Greven, 1994, p. 230).

¹⁹ Embora rejeitando o que chamou de “obscurantismo ilustrado” frankfurtiano, Paul Lorenzen, um dos mais destacados membros do grupo metódico-construtivista de Erlangen, entendia, na contramão de Weber, que “nosso conhecimento teórico não exclui a razão prática” (Lorenzen, 1978, p. 39-40).

²⁰ Há ao menos duas passagens semelhantes em *Ciência como vocação*, onde Weber recorre à metáfora da “luta entre os deuses” para ilustrar a multiplicidade de princípios valorativos que podem orientar a práxis, e da qual deduz a impossibilidade de a ciência dizer algo a respeito: “sobre esses deuses e sua luta decide o destino, mas, com toda a certeza, não a ciência”. Entre pontos de vista últimos resta apenas “decidir-se entre eles” (Weber, 2020, p. 100, 105).

normas (*Normendurchsetzungsverfahren*). O primeiro momento pode até assegurar a validade lógica, mas de forma alguma a efetividade de uma norma. Ele explica:

Em qualquer debate parlamentar ou num sínodo chega-se, enfim, ao ponto em que não se pesam mais argumentos, mas se contam votos. [...] A votação é o ato decisionista no qual se termina o debate também e precisamente em procedimentos decisórios democráticos. ‘Vinculante’, também neste caso, não é a discussão mas sim o resultado da votação (Lübbe, 1975-1976, p. 959).

Uma fundamentação insuficiente do ponto de vista lógico-formal ou mesmo moral não chega a ser impeditiva “quando, ainda assim, todos estão inclinados a concordar racionalmente com a proposta de introdução de uma norma, de maneira tal que, nesse ponto, nada depende da maior ou menor solidez da fundamentação explícita” (Lübbe 1978, p. 39). E, de fato, em *Sufrágio e democracia na Alemanha*, Weber chama a atenção para a centralidade do esforço de produção de acordos (*Kompromisse*) no parlamento. São eles o caminho preferencial para o estabelecimento de decisões coletivas (*Beschlüsse*) legítimas. O próprio Weber faz questão de acrescentar, porém: “ressalte-se que [isso se dá] sempre com a *ultima ratio* da *cédula eleitoral* em segundo plano” (Weber, 2014, p. 131).²¹

Diferentemente da Escola de Erlangen, Lübbe sustenta que “a tese de Max Weber a respeito da incapacidade da ciência de levar a decisões em situações de conflito normativo é inteiramente conciliável com a tese da fundamentabilidade metódica das normas” (Lübbe, 1978, p. 42). De resto, no mundo da vida essa fundamentação costuma dever menos à filosofia que ao que os britânicos chamam de *common sense*. Há que distinguir entre normas que valem porque são bem fundamentadas daquelas que valem porque funcionam. No primeiro caso, a validade é estritamente lógica, e, no segundo, social. As duas podem andar juntas, certamente, mas a segunda não decorre necessariamente da primeira. O hiato entre elas não corresponde à clássica distinção neokantiana entre *Sein* e *Sollen*, mas sim entre *Sollen* e *Wollen* (Lübbe, 1978, p. 44).

²¹ A respeito, ver as sólidas análises de Anter (2014, p. 143-144).

A partir daí o leitor tem a nítida impressão que a geografia da anticrítica de Lübbe se desloca de Erlangen para Frankfurt. Para o filósofo, o horizonte hermenêutico em que a frase de Weber foi enunciada não tinha como se limitar à dinâmica dos processos decisórios cotidianos de uma democracia estável, pela simples razão de que não era essa a situação de seu país. Weber não pôde ignorar a gravíssima crise que se abateu sobre a Alemanha após a derrota na Primeira Guerra Mundial. Crise, como se sabe, marcada pelo embate entre grupos movidos por visões de mundo intransigentes – e, mais ainda, pela iminência de uma guerra civil. As analogias entre o passado e o presente da Alemanha levam Lübbe a afirmar que

Na época havia suficientes anunciadores de verdades de salvação, também como hoje, *mutatis mutandis*, e Max Weber estava corretamente convencido de que em política os anúncios salvíficos não surtem qualquer efeito pacificador. Para ele, o sociólogo político, o problema do sistema político era um problema de instituições adequadas, que nos ajudem a chegar a decisões aceitáveis, ao passo que nos mundos da teoria, nos seminários de filosofia ou de outro tipo, o duelo platônico de gigantes pela verdade do Ser pode seguir seu termo. (Lübbe, 1975-1976, p. 959-960)

Lübbe admite que é perfeitamente possível postular um sistema político em que as normas sejam válidas pela simples razão de estarem bem fundamentadas. Admite inclusive que, em situações assim, a única coerção concebível seria a dos “argumentos obrigatórios”. Mas entende que esse ideal, que remonta a Platão, está longe de ser inofensivo: “Infelizmente, a experiência nos ensina que orientar-se politicamente pelo ideal de um tal sistema, que amalgama República e Academia, conduz a uma ditadura educacional (*Erziehungsdiktatur*) e mesmo ao pior dos terrores” (Lübbe, 1975-1976, p. 960). Se há ameaça à democracia, ela advém menos do decisionismo em si do que da pretensão de que “argumentos vinculantes” devam valer mais que decisões legítimas. Em síntese, Lübbe chama a atenção para as “consequências antiliberais da crítica ao decisionismo que argumenta a partir da teoria do discurso”. O modelo de democracia de Habermas “desconhece o sentido das instituições parlamentares”, e isso ao ponto em que “mesmo em pequenos grupos

informais orientar-se por um tal ideal teria efeitos neurotizantes” (Lübbe, 1989, p. 315, 317). Atualizando a conhecida sentença de Hobbes, e em consonância com o Weber de *Sufrágio e democracia na Alemanha*, Lübbe entende que o princípio que subjaz ao decisionismo democrático-parlamentar é o da maioria, não o da verdade (*Mehrheit statt Wahrheit*). Orientar-se menos pela verdade que pela maioria seria “o princípio fundamental da liberalidade anti-totalitária” (Lübbe, 1989, p. 316).

É preciso reconhecer que as cores fortes de que se reveste sua anticrítica se explicam, em boa parte, pela intensidade crescente dos embates entre os representantes da teoria crítica e os egressos do *Collegium philosophicum*.²² Por outro lado, ela não deixa de expressar uma percepção clara de aporias que somente depois da publicação do ‘opus magnum’ de Habermas tornaram-se evidentes também para a geração seguinte de intelectuais críticos alemães.²³

Palavras finais

Creemos ser justo lançar uma nova luz sobre aquele que, se não estamos enganados, foi provavelmente o mais destacado weberiano dos filósofos alemães da segunda metade do século 20. Como a maior parte dos membros do *Collegium philosophicum*, seu pensamento permaneceu firmemente comprometido com a tradição do liberalismo político e com uma abordagem criativa e assumidamente eclética (Lübbe, 1989, p. 312) dos clássicos da filosofia política ocidental. Sem nunca ter sido um *Weberforscher* na acepção estrita do termo, valendo-se de um estilo interpretativo que se poderia qualificar de ultraminimalista, Lübbe iluminou, como poucos, algumas das mais importantes premissas da concepção weberiana de ciência e de política. Entre meados da década de 1960 e fins da década de 1970, quando não poucos se empenhavam em enterrar Max Weber pela segunda vez, é no mínimo curioso que o “espírito de Heidelberg” se tenha preservado nem tanto às

²² A respeito dos desenvolvimentos posteriores do confronto Lübbe/Habermas (em que Weber, porém, não desempenha papel relevante), ver o recente artigo de Hacke (2021, p. 15-18).

²³ “As premissas de um tipo de ação comunicativa orientado principalmente pelo ‘entendimento’, originalmente desenvolvido [...] numa pragmática linguística universal, se mostram uma base implausível para a determinação conceitual qualitativa e adequada da sociedade política [democrática - SM]. [...] Para dizê-lo com a própria terminologia de Habermas: a ‘autocontradição performativa’ no pensamento político de J. Habermas salta aos olhos” (Greven, 1994, p. 236, 232).

margens do Neckar ou do Meno, mas na discreta Münster de Joachim Ritter e Hermann Lübbe.

Literatura

ANTER, Andreas. *Max Weber's theory of the modern state: origins, structure and significance*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

ANTER, Andreas; BRUHNS, Hinnerk. Max Weber and the Weberian Tradition in Political Science. In: Dirk Berg-Schlosser; Bertrand Badie; Leonardo Molino (org.). *The Sage Handbook of political science*. Thousand Oaks: Sage, 2020. p. 233-252.

BREUER, Stefan. *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

DAHRENDORF, Ralf. *Homo sociologicus*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

FISCHER, Joachim. Bundesrepublikanische Soziologie, 1949 bis heute. Versuch einer neuen Skizze ihrer Geschichte. *Zyklus*, v. 2, 2015, p. 73-99.

GEHLEN, Arnold. *Urmensch und Spätkultur*. Frankfurt am Main: Athenaiion, 1975.

GEHLEN, Arnold. *Gesamtausgabe*. v. 6. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

GREVEN, Michael Thomas. *Kritische Theorie und historische Politik. Theoriegeschichtliche Beiträge zur gegenwärtigen Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer, 1994.

GREVEN, Michael Thomas. *Kontingenz und Dezision. Beiträge zur Analyse der politischen Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Diskussionsbeitrag. In: Otto Stammer (org.). *Max Weber und die Soziologie heute: Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965. p. 74-81.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría y práxis: estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1994.

HACKE, Jens. *Philosophie der Bürgerlichkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
 HACKE, Jens. Institution, Dezision und moralische Orientierung in der liberalen Demokratie: Zu Hermann Lübbes politischer Demokratie. In: Hanns-Gregor Nissing (org.). *Hermann Lübbe: Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung*. Darmstadt: WBG, 2009. p. 67-82.

HACKE, Jens. Lübbes Arbeit am Begriff der Aufklärung. *Archiv für Begriffsgeschichte*, v. 63, n. 2, p. 7-24, 2021.

HANKE, Edith; HÜBINGER, Gangolf; SCHWENKTER, Wolfgang. Die Entstehung der Max Weber-Gesamtausgabe und der Beitrag von Wolfgang J. Mommsen. In: Christoph Cornelissen (org.). *Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie: Wolfgang J. Mommsen und seine Generation*. Berlin: Akademie Verlag, 2010. p. 207-238.

HENNIS, Wilhelm. Zum Problem der deutschen Staatsanschauung. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, v. 7, n. 1, 1959, p. 1-23.

HENNIS, Wilhelm. *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. v. 6. Frankfurt am Main: Fischer, 1991.

KLINGEMANN, Carsten. Les sociologues nazis et Max Weber, 1933-1945. *Genèses*, v. 21, n. 1, p. 53-74, 1995.

KLINGEMANN, Carsten. Max Weber-Rezeption zum Ende der Weimarer Republik, im Dritten-Reich und in der Nachkriegszeit. In: Stephan Lessenich (org.). *Routinen der Krise – Krise der Routinen. Verhandlungen des 37. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Trier, 2014*, p. 1106-1117. Disponível em https://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2014/article/view/, consultado em 26/07/2021.

KOCKA, Jürgen. Kontroversen über Max Weber. *Neue politische Literatur*, v. 21, n. 3, p. 281-301, 1976.

KOCKA, Jürgen. *Sozialgeschichte. Begriff - Entwicklung - Probleme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

KÖNIG, René. *Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie: Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie*. Wiesbaden: Springer, 1988.

KROCKOW, Christian Graf von. *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus, 1990.

LEMBCKE, Oliver M. Entschiedene Unentscheidbarkeit. Varianten dezisionistischer Demokratietheorie. In: Oliver M. Lembcke; Claudia Ritzi; Gary S. Schaal (orgs.). *Zeitgenössische Demokratietheorie: Normative Demokratietheorien*. Wiesbaden: Springer VS, 2012. p. 317-353.

LÖWITH, Karl. Politischer Dezisionismus (Carl Schmitt). In: Bend Lutz (org.). *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1990. p. 19-48.

LORENZEN, Paul. Cientificismo versus dialéctica. In: Friedrich Kambartel (org.). *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*. Buenos Aires: Alfa, 1978. p. 35-55;

LÜBBE, Hermann. Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, v. 44, n. 3, p. 333-350, 1958.

LÜBBE, Hermann. Die Freiheit der Theorie: Max Weber über Wissenschaft als Beruf. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, v. 48, p. 343-365, 1962.

LÜBBE, Hermann. *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*. Freiburg: Rombach, 1971.

LÜBBE, Hermann. "Kathedern und Tribüne. Ein Plädoyer gegen ihre Verwechslung". In: Hermann Lübbe. *Hochschulreform und Gegenauflärung: Analysen, Postulate, Polemik zur aktuellen Hochschul- und Wissenschaftspolitik*. Freiburg: Herder, 1972. p. 43-46.

LÜBBE, Hermann. Dezisionismus: eine kompromittierte politische Theorie. *Schweizer Monatshefte*, v. 55, p. 949-960, 1975-1976.

LÜBBE, Hermann. Sind Normen methodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers. In: Willy Oelmüller (org.). *Tranzedentalphilosophische Normenbegründungen. Materialien zur Normendiskussion*. v. 1. Paderborn: UTB, 1978. p. 38-49.

LÜBBE, Hermann. Carl Schmitt liberal rezipiert. In: Hermann Lübbe. *Die Aufdringlichkeit der Geschichte: Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*. Graz: Styria, 1989. p. 309-322.

LÜBBE, Hermann. Max Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt. Ein Gründungsplan. In: Hermann Lübbe. *Mordenisierung und Folgelasten. Trends kultureller und politischer Evolution*. Berlin: Springer, 1997. p. 391-397.

LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines ideepolitischen Begriffs*. Freiburg: Alber, 2003.

LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo, 1976.

MARTIN, Alfred von. Zur Soziologie der Gegenwart. *Archiv für Kulturgeschichte*, v. 27, p. 94-119, 1937.

MATA, Sérgio da. Depois do fim do platonismo fenomenológico: Hermann Lübbe e a descrição da aceleração civilizacional moderna. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n. 3, p. 523-541, 2017.

MATA, Sérgio da. Ser humano: político por natureza? *Tempo*, v. 26, n. 1, p. 248-254, 2019.

MATA, Sérgio da. A secularização como problema político: a perspectiva liberal. *Estado da Arte. Revista de Cultura, Artes e Ideias*, 03/07/2021, 2021a. Disponível em <https://estadodaarte.estadao.com.br/dossie-liberalismo-damata/>, consultado em 26/07/2021.

MATA, Sérgio da. O Collegium philosophicum e o destino da democracia liberal. *Estado da Arte. Revista de Cultura, Artes e Ideias*, 09/01/2021. 2021b. Disponível em <https://estadodaarte.estadao.com.br/collegium-philosophicum-damata/>, consultado em 26/07/2021.

MOMMSEN, Wolfgang. *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1974.

RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

RITTER, Joachim. *Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

ROSSI, Pietro. Max Weber und das Problem der Weltanschauung. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 192, p. 155-186, 1995.

SCHELSKY, Helmut. *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. München: Wilhelm Goldmann, 1979.

SCHELSKY, Helmut. *Die Soziologen und das Recht*. Wiesbaden: Springer, 1980.

SCHELTING, Alexander von. *Max Webers Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1934.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalismus der Weltbeherrschung: Studien zu Max Weber*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

SCHÜTZ, Alfred. *A construção significativa do mundo social*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SCHWEDA, Mark. *Entzweiung und Kompensation: Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt*. Freiburg: Karl Alber, 2013.

SCHWEDA, Mark e BÜLLOW, Ulrich von. (orgs.) *Entzweite Moderne: Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*. Göttingen: Wallstein, 2017.

STERNBERGER, Dolf. *“Ich wünschte nur ein Bürger sein”: Neun Versuche über den Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

STERNBERGER, Dolf. *Die Politik und der Friede*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

TENBRUCK, Friedrich. *Das Werk Max Webers: Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

WEBER, Marianne. *Max Weber, ein Lebensbild*. München: Piper, 1989.

WEBER, Max. *Escritos políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

WEBER, Max. *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018a.

WEBER, Max. *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018b.

WEBER, Max. *Wissenschaft als Beruf / Politik als Beruf. Jubiläumausgabe*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

WEHRS, Nikolai. *Protest der Professoren. Der »Bund Freiheit der Wissenschaft« in den 1970 er Jahren*. Göttingen: Wallstein, 2014.

YOS, Roman. *Der junge Habermas: Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens, 1952-1962*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.

10. APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-10>

Carlos Eduardo Sell¹

Com os dois textos aqui publicados temos à disposição, em português, *todos* os escritos referentes a um tema de pesquisa que atravessou toda a carreira intelectual de Max Weber: a relação causal entre o *ethos* do protestantismo ascético e o espírito do capitalismo. Sabemos que Weber tratou pela primeira vez deste tema em dois ensaios publicados, respectivamente, em novembro de 1904 e maio de 1905. O primeiro deles – intitulado *O problema* – corresponde à primeira parte do livro que passou à história com o nome de *A ética protestante e “espírito” do capitalismo*;² enquanto o segundo artigo engloba a parte que foi designada, quando publicada em 1905, como *A ideia de profissão do protestantismo ascético*. Sabemos também que, no intervalo de tempo entre a publicação do primeiro e do segundo artigos, Weber realizou sua famosa viagem aos Estados Unidos da América, que se iniciou em 30 de setembro de 1904 – chegada em NY – e terminou com sua partida daquela cidade no dia 19 de novembro do mesmo ano (Scaff, 2013).

Mas a história desta obra, seja enquanto texto, seja em relação a seus desdobramentos, nem de longe acaba aí. A começar pelo fato de que, já em 1906, Weber acrescenta ao material existente mais um escrito que, publicado na revista *Christliche Welt*, recebeu o nome de *Igreja e Seita na América do Norte: um esboço sobre política eclesial e social*. Após esta primeira onda de publicações, adentramos em uma fase de transição, marcada pela polêmica. Ocorre que já naquela época, a correlação causal estabelecida por Weber foi recebida negativamente pelas críticas de Felix Rachfahl e Karl Fischer, exigindo do autor um laborioso e áspero exercício de resposta que deu origem a quatro réplicas (Weber, 2020), assim denominadas: 1) *Observações*

¹ Universidade Federal de Santa Catarina.

² No Brasil, existem atualmente três traduções de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. A primeira foi realizada tendo como referência o texto em inglês de Talcott Parsons, em 1967, por M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás de J. M. K. Szmrecsányi. Em 2004, uma nova tradução, desta vez utilizando como fonte o original alemão, foi feita por José Marcos Mariani de Macedo. Em 2020, enfim, a Editora Vozes publicou uma nova tradução feita por Tomás da Costa e que tem como mérito adicional incluir, de forma inédita, as famosas *Anticríticas* de Weber.

sobre as “Contribuições críticas” precedentes (1907); 2), *Observações sobre a “Réplica” precedente* (1908); 3) *Algo de anti-crítico sobre o “espírito” do capitalismo* (1910) e 4) *Palavra final sobre o “espírito do capitalismo”* (1910).

Na verdade, as polêmicas de Weber em torno da correlação causal entre moral protestante/*ethos* profissional nunca se apaziguaram e podemos sentir os ecos de novas controvérsias nas notas que Weber introduziu no texto para a segunda versão da obra e que são dirigidas contra os estudos rivais de Werner Sombart (1863-1941) e Lujo Brentano (1844-1941), em particular. Com efeito, em 1920, Weber re-estruturou o escrito, ainda que, como ele mesmo explica, “não suprimi, nem re-interpretei ou atenuei nem uma única sentença do meu estudo que contivesse alguma afirmação objetivamente essencial, tampouco acrescentei afirmações objetivamente divergentes” (Weber, 2020, p. 144). Nesta que já é uma segunda fase da redação deste escrito, Weber precisava compatibilizar seu estudo sobre o protestantismo ascético com sua nova pesquisa sobre *A ética econômica das religiões mundiais*, o que o levou a produzir um dos mais abrangentes quadros comparativos da história das ciências sociais, painel depois reunido sob o nome de *Ensaio reunidos de sociologia da religião*.³

É em função dessa necessidade que um novo tema se inscreve em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, desta feita incidindo sobre o papel do protestantismo não tanto em relação ao horizonte do *ethos* econômico capitalista, mas sim em relação ao processo muito mais longo e não menos abrangente do desencantamento do mundo. Por esse motivo também aquele texto de 1906 (*Igreja e seitas*) não ficou intocado e, agora bastante ampliado, recebeu a nova designação de *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*. Tratam-se de mudanças nada casuais que carregam consigo um deslocamento teórico de enormes proporções e que levou Weber, ainda que sem excluir, a ir muito além do tema da conduta capitalista. Sob esta nova ótica é a multiplicidade de vias e feições que o processo de racionalização cultural e social adquiriu ao longo do processo histórico-social, em especial no âmbito ocidental e moderno, que está no centro das preocupações intelectuais de Max Weber.

³ Os ensaios estão divididos em três volumes: 1) Confucionismo e Taoísmo (Weber, 2016), 2) Hinduísmo e Budismo (sem tradução no Brasil) e, 3) O judaísmo antigo (Weber, 2019).

Ora, para completar integralmente o registro histórico da reflexão sobre a temática do protestantismo em Weber, ainda faltavam, no Brasil, exatamente os dois documentos aqui traduzidos, refletindo assim as mesmas escolhas feitas nas recém editadas obras completas de Weber publicadas na Alemanha (a coleção *Max Weber Gesamtausgabe*) que os incluiu no volume dedicado aos escritos sobre o protestantismo escritos por Weber até 1910.⁴ O primeiro escrito, intitulado *A ascese protestante e o espírito do capitalismo*, constitui o resumo de uma intervenção oral realizada por Weber no *Eranos Kreis* no dia 5 de fevereiro de 1905, portanto, ainda antes de publicação do segundo artigo sobre o tema. Já o segundo escrito – *O direito natural estóico-cristão e o direito natural profano* – representa uma transcrição de duas intervenções orais de Weber – uma que se refere a exposição realizada por Ernst Troeltsch⁵ e a segunda dirigida a Simmel no contexto do debate subsequente, sem esquecer ainda das menções a Ferdinand Tönnies – feitas no primeiro *Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia*, ocorrido em Frankfurt, em 21 de outubro de 1910.⁶ Neste segundo caso, portanto, estamos praticamente no ponto da ampliação da investigação de Weber que, justamente naquele mesmo ano de 1910 (pelo menos a seguir o relato de Marianne Weber) encaminhava-se na direção da compreensão do “racionalismo ocidental”; ainda que, quanto a seu conteúdo, esta intervenção de 1910 não reflita a posterior preocupação de Weber com o mundo religioso extra-cristão. Por essa razão, ele também deve ser lido no contexto na primeira fase da reflexão weberiana sobre o papel do protestantismo ascético na gênese do *ethos* econômico burguês.

Uma vez contextualizados historicamente, contemplemos alguns pontos essenciais de cada um destes textos com mais detalhe.

O escrito titulado *A ética protestante e a moderna vida aquisitiva* constitui uma referência estratégica fundamental para entender o desenvolvimento das ideias de Weber e, além disso, uma excelente chave analítica para acessar com maior precisão

⁴ Os editores da MWG optaram por publicar a primeira e a segunda versão da *Ética Protestante* em volumes separados: MWG I/09 (versão antiga) e MWG I/18 (versão corrigida). Como dito acima, os textos aqui traduzidos em português estão no volume 9.

⁵ O título do escrito aqui traduzido, portanto, refere-se ao texto de Troeltsch (1911), tal como na edição alemã.

⁶ Além da edição alemã (DGS, 1911) os textos apresentados naquele encontro também podem ser encontrados em inglês Adair-Toteff (2005).

as especificidades e particularidade de sua tese sobre o puritanismo.

Sob o aspecto histórico-biográfico, este curto texto documenta a importância do *Eranos Kreis*⁷ no desenvolvimento intelectual do autor. Tal círculo era constituído por uma variada gama de especialistas que se reuniam periodicamente em suas residências para discutir religião (Treiber, 2005). Ele foi fundado em Janeiro de 1904 pelo teólogo Adolf Deissmann (1866-1937) e pelo filólogo Albrecht Dieterich (1866-1908) e compunha-se, inicialmente, de 10 membros que incluíam, entre outros, Max Weber, Georg Jellineck (1851-1911), Ernst Troeltsch e Wilhelm Windelband (1848-1915), apenas para citar os mais famosos. Nos estatutos da entidade consta que seu “objetivo era a pesquisa das religiões e da religião”, o que acontecia da seguinte maneira. Realizava-se um encontro por mês, aos domingos, entre 18 e 23 horas. Primeiro havia uma apresentação, seguida de debate. Às 20h30min os trabalhos eram interrompidos para uma refeição e em seguida a discussão continuava de forma livre. Conforme as atas foram registradas 29 encontros realizados entre os anos de 1903 até 1909 e dentre algumas destas discussões podemos citar a exposição de Karl Rathgen (11.12.1904) sobre *As representações religiosas dos Japoneses*, a de Ernst Troeltsch (15.01.1905) sobre *A relação do protestantismo com a idade média*, de Wilhelm Windelband (05.03.1905) que versava *Sobre a mudança valorativa do infinito* e, finalmente, a alocução aqui transcrita de Weber (05.02.1905). A duração do *Eranos Kreis* coincide exatamente com o período em que Weber concebe e publica a primeira versão de *A ética protestante e espírito do capitalismo*, o que não deixa dúvidas de que tal grupo foi fundamental para a elaboração de seu estudo. Sustento adicional para esta conclusão são as evidentes afinidades entre o estudo de Georg Jellineck sobre *A proclamação dos direitos do homem e do cidadão* (1895) ou mesmo do estudo de Ernst Troeltsch sobre *O significado do protestantismo na formação do mundo moderno* (1906) com a direção assumida pela pesquisa de Weber. Salta aos olhos que todos estes estudos têm em comum a atenção dada ao papel modernizador da religião, seja no que tange a relação direito/política (Jellineck), seja na interior da própria esfera religiosa (Troeltsch), seja no tocante à conduta econômica (Weber). De

⁷ A palavra “*Eranos*” significa um banquete na qual são os convidados que contribuem com a refeição. O círculo de Heideberg não deve ser confundido com o grupo fundado por Rudolf Otto e que realizava seus encontros em Ascona e depois na Suíça.

uma ou de outra forma, o que está em jogo nestes estudos é sempre a relação de afinidade entre a religião e os fenômenos que definem o nosso tempo (Voigt, 2005). Neste termos, vale dizer que longe de “pura”, no sentido de que se constrói a partir de fontes exclusivamente sociológicas, a reflexão de Weber é essencialmente interdisciplinar. Mais precisamente, sem deixar de ser sociológica, a pesquisa de Weber foi produzida em intenso intercâmbio com as mais variadas áreas de saber de sua época, e isso sem excluir até mesmo a teologia e, *neste sentido*, bem poderíamos afirmar que sua sociologia da religião nasce, quanto às suas fontes, como uma área de pesquisa impuramente acadêmica.⁸

No entanto, não é apenas pelo aspecto biográfico que este registro da exposição de Weber é particularmente valioso. Além de seu caráter histórico, o registro de sua fala possui um inegável alcance teórico, pois nos oferece, em rara síntese, as linhas mestras do influente e controverso argumento apresentado por Weber no estudo que produziu entre 1904-1905. Dada a diminuta extensão deste escrito, não é o caso aqui de instruir a leitura, mas vale à penas chamar a atenção para alguns elementos. Em primeiro lugar, cumpre notar como o excerto é claro ao definir o eixo do problema posto em tela por Weber, a saber, “investigar a influência da ética do protestantismo ascético sobre a qualificação ética do “instinto aquisitivo”. Somente esta sentença já nos ajudaria a evitar tanta confusão em torno do alcance e dos limites da tese weberiana. Pois a resenha da alocução de Weber nos oferece ainda mais e nos informa sobre o elo comum que une o conjunto do protestantismo ascético, a saber, a ideia de que “a *comprovação* do estado de graça (como qualidade concedida por Deus) que garante a *certitudo salutis* pode ser obtida somente por meio de uma forma específica de conduta de vida”. Passo seguinte, o escrito nos informa qual é, especificamente, o efeito causal desta conduta, demonstrando “que o caráter formalista-legal da ética ascética da conduta empresarial garantiu certas qualidades que se tornaram constitutivas para a expansão da economia capitalista”. Resta, então, esclarecer apenas o passo final: “com a morte das raízes religiosas, dá-se a transição para o puro utilitarismo do século 18”. Portanto, se ainda existem dúvidas sobre o que

⁸ Para fazer alusão a célebre expressão empregada por Pierucci (1999) para referir-se ao conjunto da sociologia da religião no Brasil.

Weber, exatamente, queria dizer com o seu estudo, essa preciosa fala no *Eranos Kreis* nos oferece uma magna súpula de seu argumento.

Para entender a escolha pela tradução do próximo escrito, intitulado *O direito natural estóico-cristão e o direito natural profano*, podemos adotar os mesmos critérios empregados anteriormente: histórico-biográfico e teórico-epistemológico. Sob a perspectiva histórica somos arrastados, assim, para um novo cenário intelectual. Desta vez não mais o círculo quase informal de pesquisadores interdisciplinares em religião de Heidelberg, mas uma associação formal de caráter nacional – *A Sociedade Alemã de Sociologia* – que agrupava os membros de uma ciência em formação na Alemanha: a sociologia.

Já está amplamente documentado que a transição de Weber do direito e da economia para o campo da sociologia não se fez sem alguma reserva, e é de sua própria lavra a célebre declaração de que, “se agora sou sociólogo, então, é essencialmente para pôr um fim nesse negócio de trabalhar com conceitos coletivos” (MWG II/10, p. 946). Não menos desconhecida foram as reticências de Weber em integrar a associação de sociologia na qual ele participou como membro da comissão organizadora, mas que ele acabou deixando em virtude de sua discordância sobre a posição da mesma em relação à controvérsia sobre os valores, como ele explica para Edgar Jaffé, em 22 de Janeiro de 1914: “eu só participei zelosamente da fundação desse sociedade porque esperava encontrar nela um lugar para a discussão e o trabalho científico livre de valores” (MWG II/8, p. 479-482). Neste sentido, o documento aqui disponível é precioso justamente por nos permitir vislumbrar algo da complexa rede de relações existentes na geração fundadora da sociologia na Alemanha.⁹ Neste particular, chamam a atenção o modo como Weber se pronuncia sobre as ideias daquele que é considerado o pai fundador da sociologia naquele país – Ferdinand Tönnies (1895-1936) – e sobre outros dois expoentes de sua época: Georg Simmel (1858-1918) e o teólogo Ernst Troeltsch (1865-1923). Weber parece nutrir certa reverência em relação a Tönnies e escolhe com cuidado o caminho da crítica a seu trabalho. Já o teor de suas observações para com Simmel, por outro lado,

⁹ Para um estudo histórico-sociológico sobre as origens da sociologia alemã, confira-se o excelente estudo de Dirk Käsler (1984). Estudo similar é feito por Härpfer (2014) em relação a Georg Simmel.

revela as marcas da competição, enquanto para Troeltsch parece reservado o tratamento de um profundo amigo e companheiro de trabalho.

Porém, mais rico ainda é o quadro quando examinamos como Weber se posiciona teoricamente em relação aos trabalhos de pesquisa de seus colegas. Aqui uma mirada teórica para algumas das ideias apresentadas por Weber, ainda que geral, também pode ser útil. A começar pelo cuidado com o qual Weber contrapõe-se ao determinismo econômico do marxismo de sua época e que deixou marcas em trabalhos importantes sobre o cristianismo, como ilustra a célebre obra de Karl Kautsky – *A origem do cristianismo* –, publicada em 1908. O tom metodológico da intervenção de Weber não deixa de prosseguir em suas intervenções sobre as exposições de Troeltsch e Simmel, na medida em que são os tipos ideais de igreja/seita/mística que articulam seu pronunciamento.

Nesta linha Weber enfatiza a versatilidade dos tipos ideais que não devem ser aproximados do real às custas da depuração – talvez possamos dizer, deturpação – de sua complexidade. Logo, enquanto o catolicismo e o luteranismo estão mais próximos do tipo ideal igreja; o calvinismo, por sua vez, tende a transitar da lógica da igreja para a lógica da seita ou, por outra, parece ser uma mescla de ambas. As igrejas de tipo oriental ou ortodoxas – gregas ou russas –, por sua vez, regem-se por uma lógica predominantemente mística. Portanto, constitui um fato de enorme envergadura teórica o fato de que Weber, ainda que não tenha elevado o conceito de mística a um terceiro tipo ideal de organização social de tipo religioso, como faz Troeltsch,¹⁰ não deixe de conferir enorme centralidade a este conceito no contexto de suas ponderações sobre as igrejas oriundas do grande cisma de 1054. Não espanta, portanto, que em seu diálogo crítico com Simmel, o tema da mística volte à tona, ainda que desta vez para enfatizar como nele está contido um problema psicológico que é, todavia, central para a pesquisa sociológica: o problema da certificação subjetiva da condição religiosa. Neste ponto Weber demonstra como a lógica acosmística da religiosidade do oriente cristão representa uma concepção em total contraste (típico-

¹⁰ A distinção conceitual entre igreja, seita e mística é posteriormente desenvolvida por Troeltsch (1912) em sua célebre obra *A doutrina social das igrejas e dos grupos cristãos*. Estudos sistemáticos sobre o tema da mística em Troeltsch podem ser encontrados em Garret (1975), Swattos (1976) e Zachhuber (2013). Para o tipo ideal mística/misticismo em Weber, veja-se Adair-Toteff (2015).

ideal) com a forma da religiosidade calvinista que, ao contrário de promover a fraternidade universal, permanece completamente auto-centrada (Treiber, 1995). Neste mesmo contexto, suas belas observações sobre os romances de Tolstoj e Dostoiewsky (Hanke, 1993), além de sua dimensão filosófica, bem podem se lidos como lineamentos de uma sociologia weberiana da arte, em particular da literatura (Teixeira, 2018, p. 153-154).

Além do tema da mística, a alocução *O direito natural estóico-cristão e o direito natural profano* também constitui uma interessante retomada do paradoxo weberiano das *consequências imprevistas e indesejadas* [“*unvorgesehene und ungewollte Konsequenzen*” - MWG I/09, p. 214)], tal como nós já o conhecemos de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*: foi justamente a condenação religiosa do acúmulo de riquezas (para desfrute pessoal) que está, paradoxalmente, na origem daquele modo de produção que tem na acumulação da riquezas sua razão de ser. Por esse mesmo motivo, também não constitui para ele nenhuma contradição o fato de que uma organização social exclusiva, como uma seita religiosa, esteja no ponto de partida da impressionante universalidade que a pertença a grupos religiosos adquiriu nos Estados Unidos da América. Porém, mais do que para suas manifestações empíricas singulares, valeria à pena olhar para o teorema das consequências não previstas/desejadas do ponto de vista da teoria sociológica, ou seja, enquanto fenômeno social geral. Desse modo perceberíamos que, em Weber, dispomos de uma das raras reflexões sobre os mecanismos sociais de agregação das ações e de sua transformação em estruturas coletivas, ou seja, ele nos oferece uma autêntica teoria da transformação dos fenômenos microssociais em fenômenos macrossociais.¹¹

Mas, estes são apenas alguns recortes da multiplicidade de perspectivas e contribuições que podemos extrair da leitura destes dois documentos que, completam, por assim dizer, o edifício weberiano da análise sobre a relação protestantismo/modernidade. Uma bela homenagem que, neste ano de 1920, podemos fazer a Max Weber por ocasião do Jubileu de memória de seu falecimento.

Referências

¹¹ A assim chamada “lógica da transformação” é teorizada por Harmut Esser (2006) no contexto do modelo macro-micro-macro de teoria sociológica.

ADAIR-TOTTEFF, Christopher. *Fundamental concepts in Max Weber's sociology of religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

ADAIR-TOTTEFF, Christopher. *Sociological beginnings: the first conference of the German Society for Sociology*. Liverpool: University Press, 2005.

DGS - DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR SOZIOLOGIE (org.). *Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1911, p. 166-191.

ESSER, Hartmut. *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1996.

GARRETT, W. R. Maligned mysticism: the maledicted career of Troeltsch's third type. *Sociological Analysis*, v. 36, n. 3, p. 205-223, 1975.

HANKE, Edith. Prophet des Unmodernen: Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. *Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur*, v. 38. Tübingen: Max Niemeyer 1993.

HÄRPFER, Claudius. *Georg Simmel und die Entstehung der Soziologie in Deutschland: Eine netzwerksoziologische Studie*. Springer: VS, 2014.

KÄSLER, Dirk. *Die frühe Deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus: Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1984.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: Sergio Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. v. 2: *Sociologia*. São Paulo: Sumaré, 1999. p. 237-287.

SCAFF, Lawrence. *Max Weber in America*. Princeton: University Press, 2013.

SWATOS, W. H. Weber or Troeltsch? Methodology, syndrome, and the development of church-sect theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 15, n. 2, p. 129-144, 1976.

TEIXEIRA, Ana Lúcia. Da arte de costurar improváveis: racionalização e verdade na música e na literatura. In: Fabiana A. A. Jardim, Ana Lúcia Teixeira, Osvaldo Javier López-Ruiz e Maria Helena Oliva-Augusto. *Max Weber e Michel Foucault: parcelas e inter-seções*. São Paulo: Fapesp, 2018, p. 153-184.

TREIBER, Hubert. Der "Eranos": Das Glanzstück im Heidelberg Mythenkranz? In: Wolfgang Schluchter e Friedrich Wilhelm Graf. *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. p. 75-154.

TREIBER, Hubert. Max Weber und die russische Geschichtsphilosophie. In: Volkhardt Krech e Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie um 1900*. Würzburg: Ergon, 1995. p. 249-288.

TROELTSCH, Ernst. *Gesammelte Schriften I (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1912.

TROELTSCH, Ernst. Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. In: Deutsche Gesellschaft für Soziologie (org.). *Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1911. p. 166-191.

VOIGT, Friedemann. Vorbilder und Gegenbilder: Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Goethe, Sombart, Simmel, Jellineck, Weber und Troeltsch. In: Wolfgang Schluchter e Friedrich Wilhelm Graf. *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. p. 155-184.

WEBER, MAX. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Tamás Szmerecsáni. São Paulo: Pioneira, 1967.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

WEBER, MAX. *A ética protestante e o espírito do capitalismo. Edição incluindo: Anticríticas, Igrejas e seitas na América do Norte. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*. Tradução de Tomas da Costa. Petrópolis: Vozes, 2020.

WEBER, Max. *A ética econômicas das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. v. 1. *Confucionismo e Taoísmo*. Petrópolis: Vozes, 2016.

WEBER, Max. *A ética econômicas das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. v. 3. *O judaísmo antigo*. Petrópolis: Vozes, 2019.

WEBER, Max. *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus: Schriften 1904-1911 [MWG I/09]*. Wolfgang Schluchter e Ursula Bube (orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920 [MWG I/18]*. Wolfgang Schluchter e Ursula Bube (orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

ZACHHUBER, J. Mysticism as a social type of Christianity? Ernst Troeltsch's interpretation in its historical and systematic context. In: L. Nelstrop e S. D. Podmore (orgs.). *Exploring lost dimensions in Christian mysticism: Opening to the mystical*. Aldershot: Ashgate, 2013. p. 69-84.

11. A ASCESE PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-11>

Max Weber

Domingo, 5 de fevereiro de 1905 - 6h00

Hauptstrasse. 73

Todos os membros presentes, exceto Troeltsch

Palestrante Max Weber: A ascese protestante e o espírito do capitalismo

Dando continuidade ao seu ensaio no *Arquivo das ciências sociais*, o palestrante buscou investigar a influência da ética do protestantismo ascético: Calvinismo, Anabatismo (com suas ramificações), Pietismo e Metodismo sobre o desenvolvimento do espírito capitalista, especialmente sobre a legalização e qualificação ética do “instinto aquisitivo”. O ponto de partida foram os fundamentos dogmáticos da religiosidade ascético-protestante que - de várias formas - culmina na ideia de que a *comprovação do estado* de graça (como qualidade concedida por Deus) que garante a “*certitudo salutis*” pode ser obtida somente por meio de uma forma específica de conduta de vida. O caráter metódico-sistemático inerente a esta conduta de vida, precisamente porque deve manifestar uma qualidade inerente deste ator ético, determina seu tom ascético, portanto, *racional*. Como, dessa forma, os *consilia evangelica* católicos e, portanto, a fuga do mundo como meio de salvaguarda da dignidade ética foram extirpadas, este [caráter metódico-sistemático] tornou-se uma forma de ascetismo “mundano”, obrigando-se a produzir seus efeitos na vida profissional mundana, e *somente* nesta.

A estrita fé na providência e o posterior desenvolvimento protestante da “*lex naturae*” contribuíram para que esse ascetismo profissional adquirisse um caráter utilitarista, de tal modo que o trabalho econômico, em parte como meio ascético, em parte como um fim em si mesmo querido por Deus, aparecesse como “serviço a Deus”

¹ Nota do tradutor, Carlos Eduardo Sell. Para a tradução deste e do próximo escrito utilizei como fonte a MWG e utilizei-me das informações disponíveis no seu aparato técnico para complementar o texto com alguns esclarecimentos sobre as fontes menos conhecidas de Weber nas notas de rodapé.

e a aquisição como tal como cumprimento de uma missão ascética de vida desejava por Deus. Ao mesmo tempo, o caráter formalista-legal da ética ascética da conduta empresarial garantiu certas qualidades que se tornaram constitutivas para a expansão da economia capitalista. Com a morte das raízes religiosas, dá-se a transição para o puro utilitarismo do século 18. O espírito do capitalismo - como tentou-se explicar em particular com a ética de Baxter - nasceu do espírito do ascetismo (protestante). Quase todos os presentes participaram da discussão, especialmente Deismann, Gotheim, Rathgen e Jellineck. No geral, as opiniões do palestrante foram bem aceitas.

12. O DIREITO NATURAL ESTÓICO-CRISTÃO E O DIREITO NATURAL PROFANO¹

(Contribuições para o debate ocorrido durante o I Congresso da *Sociedade Alemã de Sociologia* realizado em 21 de outubro de 1910).



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-12>

Max Weber

Caros participantes. Eu gostaria de dizer algumas coisas a respeito dos comentários do Professor Tönnies.² Ele sempre se reconheceu, no campo de nossas discussões, como um seguidor geral da interpretação econômica da história, ao invés de estrito defensor de uma concepção materialista da história, como se diz. Seria possível resumir sua visão, de maneira global, com uma expressão moderna que é bastante usada, ainda que em um sentido pouco claro, de que as contradições religiosas, que foram discutidas aqui nesta exposição que ouvimos, são “expoentes” das contradições econômicas. Bem senhores, não pode haver a menor dúvida de que as condições econômicas, em todos os aspectos, e também neste caso, são de importância fundamental, e em seu conhecido trabalho meu colega e amigo Troeltsch enfatizou enfaticamente a importância das relações e condições econômicas para o desenvolvimento das especificidades religiosas. Mas não se pode pensar este desenvolvimento de forma demasiado simples. Creio que, em último caso, eu estou amplamente de acordo com Tönnies, mas o que sua exposição nos oferece é apenas a busca por algumas construções bastante lineares.

Professor Dr. Tönnies. Provisoriamente.

Em particular, se bem entendi, ele enfatizou a relação entre a religiosidade das seitas e a cidade. No entanto, senhores, a primeira seita em específico, o padrão, por assim dizer, ao qual correspondem em sua estrutura social todas as demais seitas que surgiram posteriormente, a seita dos donatistas na Antiguidade, emergiu em solo

¹ Este título corresponde, na verdade, a conferência realizada por Ernst Troeltsch. Todas as notas neste texto são do tradutor, Carlos Eduardo Sell.

² Ferdinand Tönnies foi o primeiro que, no debate com Troeltsch, tomou a palavra. A fala de Weber, aqui registrada, vem na sequência.

puramente agrícola. A característica desta seita, como aliás de toda seita, consiste em não se contentar com o fato de que a igreja cristã seja uma espécie de *instituição* de fidei-comissos da graça, independentemente de quem, pelo sacramento, concede essa graça e independente da dignidade ou não do sacerdote: ele apenas dispensa os efeitos milagrosos mágicos de que sua instituição dispõe e eles são completamente independentes do valor que lhe é inerente como indivíduo. O donatismo³ se opõe a isso e exige que o sacerdote, para ser reconhecido como sacerdote de sua comunidade, seja, em sua personalidade e em seu modo de vida, alguém que encarne integralmente sua qualificação religiosa. Uma “seita” não é - *quando* se quer distingui-la conceitualmente de uma “igreja” - uma instituição, mas uma comunidade dos religiosamente qualificados, do conjunto daqueles chamados à salvação e *somente* destes e que, segundo Agostinho - assim também pensavam Lutero e Calvino -, existe enquanto igreja invisível, mas que justamente na seita é trazida para sua face visível.

Tudo o que posteriormente surgiu das seitas relaciona-se, em seus pontos decisivos, à exigência da pureza, à *ecclesia pura* composta de membros da comunidade que, segundo a natureza da sua trajetória e modo de vida, não apresentam sobre si, obviamente, os sinais da rejeição divina - enquanto, por outro lado, a igreja ilumina os justos e os injustos, e isto quer na doutrina calvinista e católica, ou mesmo segundo o ensinamento luterano. Mesmo para a doutrina calvinista e sua crença na predestinação é tarefa da igreja - para a glória de Deus - forçar externamente ao seu domínio também aqueles que foram irrevogavelmente condenados desde a eternidade. A forma “seita” de configuração de uma comunidade, como eu disse, surgiu pela primeira vez *fora* das cidades.

Bem, e o que ocorre após a antiguidade? O professor Tönnies responsabilizou a simplicidade das condições agrárias da idade média pela natureza do desenvolvimento do cristianismo medieval e destacou que no solo das cidades as concepções de igreja - estou simplificando o que ele disse, provavelmente com sua aprovação e, assim creio eu, sem falsificá-lo, - evoluíram na direção um racionalismo puramente secular ou pelo menos em vias de secularização, ou caminharam na

³ Seita do norte da África que, em 311/312 rompe com a igreja católica por não aceitar a validade dos sacramentos oferecidos por sacerdotes que, devido às perseguições romanas, abjuraram da fé (*Traditores*) e depois voltaram à igreja. Eles foram especialmente combatidos por Santo Agostinho.

direção do princípio seita. Em contraposição a essa ideia, deve-se notar que o poder do papado, e isso não apenas no aspecto político, tinha suas bases nas cidades. Em contraste com as forças feudais, as cidades da Itália eram partidárias do Papa. As guildas da Itália eram a coisa mais católica que já existiu na época das grandes batalhas.⁴ Santo Tomás e as ordens mendicantes não seriam possíveis sem outro fundamento que não o solo das cidades, precisamente porque vivem da mendicância, e portanto não podem viver do camponês que mostra ao mendigo o caminho da porta.

Professor Dr. Tönnies: Tratava-se de uma revolta contra a ordem beneditina.

Certamente, mas a partir das cidades. As concepções opostas de igreja e de seita, as duas formas sociais fundamentais de religiosidade, a partir do solo das cidades da Idade Média ...

Professor Dr. Tönnies: (interrompendo): Os franciscanos têm relações muito importantes com as seitas.

Sem dúvida, isto está fora de questão, mas os dominicanos não, e o que eu estou afirmando aqui é apenas que uma cristianização *eclesiástica* integral da idade média só foi efetivamente consumada após o surgimento das cidades, e que tanto a forma da igreja e seu direito natural, bem como a forma e o florescimento das seitas, só pavimentaram seu caminho pelo solo das cidades. Portanto, em relação a este ponto não vejo qualquer diferença fundamental [entre elas]. Em relação a este mesmo ponto, também não vejo qualquer mudança importante nos períodos posteriores. A visão de que protestantismo é a forma pela qual a religiosidade cristã se adaptou à economia monetária moderna, por sua vez, já foi mais do que suficientemente defendida. Da mesma forma como nos acostumamos a pensar que a recepção do direito romano só teria sido viabilizada pelas relações monetárias modernas. A isto devemos opor com firmeza o fato de que, sem exceção, todas as formas jurídicas especificamente capitalistas dos tempos modernos são medievais, e em sua maioria diretamente germânicas, portanto, em sua origem, são completamente desconhecidas do direito romano, e é certo que a Reforma foi iniciada pela primeira

⁴ Weber se refere, aqui, à longa série de conflitos entre o papa (*Sacerdotium*) e o imperador (*Imperium*) que teve como um de seus momentos mais marcantes o episódio de Canossa (1077), na qual Henrique IV, para revogar sua excomunhão, pede perdão ao papa Gregório VII, recuperando, assim, suas prerrogativas políticas.

vez em áreas que, em termos econômicos, estavam infinitamente atrasadas em relação a Itália, Florença, e assim por diante. Todas as seitas, incluindo as seitas anabatistas, por exemplo, desenvolveram-se particularmente bem em solo agrícola, como no caso na Frísia. Logo veremos que, quanto a este ponto, estamos de acordo. Existe, portanto, apenas uma questão - em relação à qual acredito que os senhores não tenham nenhuma objeção - no qual eu estou em desacordo: não devemos ceder à visão que, indiretamente, e provavelmente contra sua intenção, poderia ser deduzida de suas palavras: como se pudéssemos considerar o desenvolvimento religioso apenas como um reflexo de outra realidade, em particular da situação econômica. Em minha opinião, este não é absolutamente o caso. Se quisermos estabelecer com clareza como os fenômenos econômicos e religiosos se relacionam entre si, devemos lembrar-nos disso.

Como o professor Tönnies deve lembrar, na Escócia e também na França - na Escócia em termos bastante gerais, mas muito especialmente na França - foram os nobres que lideraram a revolta calvinista-huguenote. E foi assim em toda parte. A divisão da igreja ocorre vertical e horizontalmente de acordo com a estratificação de classes do século 16 e inclui tanto pessoas das camadas superiores quanto inferiores da população. E isto em nada se altera no curso posterior dos eventos. Certamente não é coincidência e, claro, possui também razões econômicas, o fato de que a nobreza escocesa tenha retornado ao seio da igreja episcopal e que, ao contrário, a burguesia escocesa tenha optado pelas igrejas livres.⁵ E não é por acaso que, quanto mais avançamos no tempo, tanto mais a nobreza francesa deixou a bandeira do huguenotismo, de tal modo que o que restou dele na França acabou assumindo um caráter crescentemente burguês. Mas mesmo isso não deve ser entendido como se a burguesia, enquanto tal, e apenas por razões econômicas, tenha desenvolvido a partir de si mesma uma religiosidade correspondente a sua situação econômica. E vice-versa! A burguesia que se formou na Escócia, tal como afirma John Keats,⁶ deve ser entendida como um produto de seus próprios clérigos. E para a França, por exemplo,

⁵ Após a implementação da Reforma protestante na Escócia, a partir de 1560, sob a liderança de John Knox, seguiu-se uma divisão entre uma ala presbiteriana (independente do Estado) e uma ala episcopal, mais ligada aos poderes políticos.

⁶ John Keats (1795-1821) foi um poeta inglês. Pertencia ao movimento do Romantismo e foi autor de diversas poesias líricas.

Voltaire sabia muito bem o que era o correto. Em suma, também aqui seria completamente errôneo - e é somente a este ponto que me oponho - sustentar uma interpretação econômica unilateral, mesmo que apenas no sentido de que o econômico é a causa preponderante ou, em suma: de que se trata de mero reflexo do econômico, ou algo assim. Agora, gostaria de dizer mais algumas coisas atinentes a reflexão do professor Troeltsch.

Em primeiro lugar, quanto aos diferentes tipos [ideias] que ele nos apresentou. É preciso ter sempre presente que - algo aliás bastante evidente - que eles, em grande medida, se interpenetram mutuamente. Por exemplo, o calvinismo é uma igreja que devido aos seus escritos dogmáticos [teológicos] não poderá, a longo prazo, permanecer uma igreja. Isto ocorre porque se, por um decreto de Deus, realizado antes da criação do mundo, uma pessoa está destinada, para todo o futuro, para o inferno ou para o céu, acabamos por desembocar na questão que o próprio Calvino rejeita: pode-se conhecer para que situação a pessoa está pré-destinada? Outra questão que acaba sendo despertada diz respeito ao sentido da imposição da autoridade estatal e da disciplina eclesiástica, já que elas não ajudam, em absolutamente nada, o homem que está condenado ao inferno. Deus, desde a entidade, já configurou o destino do homem, não importa o que ele faça e o que ele seja: ele vai para o inferno e será queimado, não há nada contra a ser feito. Então, qual é o sentido de estabelecer o aparato de igreja em contraste com a seita? Na verdade - estou simplificando as coisas novamente - isso ocorreu frequentemente e testemunham a esse respeito não apenas a colossal expansão do batismo, por sinal um dos mais fortes portadores do movimento cromwelliano, algo que está diretamente ligado a crença na predestinação; mas também o fato de que na Nova Inglaterra eram batizados somente aqueles que dominavam a igreja, e cuja conduta exterior excluía a possibilidade de que eles pertencessem aos rejeitados. Isso foi tão longe que aqueles que não carregavam esse sinal externo e que, portanto, não eram admitidos à Ceia do Senhor, dado que isso seria desonroso para Deus, também não obtinham a permissão para o batismo de seus filhos.

Quanto a estes tipos - e este é mais um elemento que eu desejo acrescentar, - a igreja grega⁷ representa um caso especialmente importante. De fato, ela não se deixa classificar muito facilmente. Senhores, há três décadas, e isso até a abolição da escravidão, a Rússia encontrava-se, em relação aos aspectos estatais e organizacionais, em situação idêntica à do reinado de Diocleciano, embora as condições culturais e, em muitos aspectos, as condições econômicas fossem significativamente diferentes. O cristianismo russo foi e ainda é um tipo ideal que, em grande medida, aproxima-se do cristianismo antigo. Quando nos perguntamos sobre a autoridade da igreja, as primeiras perguntas que fazemos são: onde repousam, em última instância, as suas prerrogativas, ou seja, aqueles poderes que decidem se alguém pertence ou não à igreja e se o ensino da igreja é dogmaticamente correto ou não, e assim por diante? Sabemos que, atualmente, na igreja católica, depois de longas lutas, este poder pertence ao papa; enquanto na igreja luterana este poder pertence à “palavra”, à escritura, e àqueles que são oficialmente chamados a interpretá-la, e somente a estes.

No entanto, se nos perguntamos sobre qual fundamento, na igreja grega, repousa esta autoridade, a resposta oficial é, como interpretou Chomjakoff:⁸ a comunidade eclesial fundada *no amor*. Esse dado demonstra que enquanto a igreja calvinista tende para o tipo ideal de seita, a igreja grega encontra-se, em alto grau, mais próxima de um tipo muito específico de misticismo *antigo*. Na igreja ortodoxa ainda sobrevive uma crença mística muito peculiar, preservada no solo do Oriente, de que o amor fraterno, o amor ao próximo, essa relação humana tão peculiar e, pelo menos para nós, já tão empalidecida, mas que as grandes religiões de redenção declaram ser um veículo não tanto para fins sociais - eles são bastante incidentais - mas para o conhecimento do sentido do mundo, são meios para uma relação mística com Deus. Sabemos o quanto Tolstói confrontou-se com essa crença mística. De fato, se desejamos entender a rica tradição literária russa é preciso ter em mente que este é o fundamento sobre o qual tudo se baseia. Lendo romances russos como “*Os irmãos*

⁷ Ao referir-se à igreja “grega”, Weber se refere não apenas a uma vertente das chamadas igrejas católicas orientais/ortodoxas, mas a todo seu conjunto, incluindo-se nele também a igreja ortodoxa russa.

⁸ Aleksej Stepanovic Chomjakov (1804-1860), escritor, publicista, filósofo e teólogo russo, defensor de um modelo de igreja fundada na comunidade [*Sobornost*], tradução do termo grego *kathólikós*].

Karamazov”, de Dostoievski; ou *Guerra e Paz*” de Tolstoi, e outros, tem-se a impressão inicial de uma total falta de sentido, de uma confusa rede de paixões sem sentido.

Esse efeito não é de modo nenhum acidental e não se deve apenas ao fato de que tais romances tenham sido todos escritos para jornais [em fascículos], bem como não tem nada a ver com o fato de que, uma vez iniciados, seus autores ainda não soubessem como terminá-los— como no caso de Alexandre Dumas, por exemplo -, mas tem sua razão de ser na secreta convicção da real falta de sentido da forma política, social, ética, literária, artística e familiar de vida e na decadência que delas resultam. Este princípio, profundamente encarnado nas especificidades assumidas pela forma russa de literatura, é hoje assim tão extraordinariamente difícil de entender simplesmente porque se baseia naquela visão cristã, simples e muito antiga, que Baudelaire chama de “prostituição sagrada da alma”: o amor ao próximo, isto é, por qualquer pessoa, não importa quem seja, visando sempre o seu melhor. É este tipo de relação amorosa, sem forma ou amorfa, que nos concede o acesso às portas do eterno e intemporal divino. A unidade artística que não podemos perder de vista nessas produções da literatura russa, o princípio formativo de suas maiores obras, reside, por assim dizer, no lado reverso do que está escrito, ou seja, gravita em torno dos antípodas espirituais dos atores, cujas ações transcorrem visivelmente no palco do mundo. E isso é produto da religiosidade russa. Este fundamento acosmístico de toda religiosidade russa repousa, por sua vez, sobre uma concepção específica de *direito natural* que encontramos de forma especialmente saliente nas seitas russas e também em Tolstoi, e que, ao lado da continuidade do comunismo agrário, ainda permite aos agricultores o direito divino de regular os seus interesses sociais. Mas não posso entrar nisso agora. Não obstante, todos os ideais fundamentais de indivíduos como Vladimir Solowjew⁹ residem sobre essa base. O conceito específico de igreja de Solowiew assenta-se sobre o que - no sentido de Tönnies - denomina-se “comunidade”, e não “sociedade”.

Gostaria de, dado o curto tempo disponível, destacar ainda brevemente mais uma coisa. A conferência do colega Troeltsch lida, de forma construtiva, com as contradições entre os conceitos de Igreja, Seita e Mística, incluindo suas relações para

⁹ Wladimir Sergejewitsch Solowjew (1853-1900) foi professor de filosofia em Moscou e São Petersburgo. Defendia a fusão entre o idealismo alemão e a fé religiosa das igrejas ortodoxas.

com o mundo, bem como suas distintas visões de direito natural, e assim por diante. Mas o que se justifica neste procedimento é que se indagamos ao fiel sobre as linhas doutrinárias que o tornam membro de uma seita, isso, *ao final*, acabará por nos levar a - por mais que ele expresse isso de forma incerta - ao que aprendemos hoje com o colega Troeltsch. Da mesma forma, se indagamos a um membro da Igreja Católica por que ele, *ao final*, é membro desta Igreja e não de uma Seita, ele também será levado às mesmas formulações. Podemos sentir esta evidência com as mãos, ou seja, pode-se compreender perfeitamente isso quando Georg von Hertling¹⁰ assegura aos membros da igreja: “o processo de formação da Bíblia e o que aconteceu com ela, historicamente é, para nós, irrelevante, afinal é a igreja, enquanto instituição divina de fideicomissos, que nos diz o que, na Bíblia, não importa quem a escreveu ou como ela foi escrita, é a norma divina, é a verdade divina. Sem a Igreja, a Bíblia Protestante não nos ajuda em nada”. É neste aspecto, em *última* instância, que essa concepção da igreja e aquela que nos foi apresentada [por Troeltsch] obviamente se correspondem. Mesmo assim, eu tenho algumas objeções a sua exposição, a saber: que não há como determinar de antemão que tais visões doutrinárias se encontram conscientemente dadas em *cada* um dos membros de uma igreja ou de uma seita.

Por fim, gostaria de destacar ainda uma última coisa. Analisando-se, conforme a perspectiva de Troeltsch, a doutrina da lei natural da Igreja, da Seita, e assim por diante, nada se afirma em relação ao fato de que essa doutrina tem consequências práticas para o comportamento do fiel que podem ser completamente heterogêneas em relação ao conteúdo dogmático das mesmas. O princípio da irracionalidade e da incongruência entre a causa e o efeito dos valores mostra mais uma vez sua face na medida em que uma doutrina como a do protestantismo sectário, do calvinismo e do pietismo - que são as que mais zelosamente condenam o acúmulo de tesouros na terra - em virtude dos motivos psicológicos que essas doutrinas colocam em movimento, fez com que fossem justamente os seus membros os maiores portadores do desenvolvimento capitalista moderno. Isso ocorreu porque, mais do que o acúmulo

¹⁰ Georg “Freiherr” von Hertling (1843-1919), do Partido Católico de Centro, foi professor de filosofia em Bonn e Munique, além de governador da Baviera e Chanceler da Alemanha (1917-1918). A referência de Weber diz respeito ao escrito *O princípio do catolicismo e a ciência*, publicado por ele em 1899. A expressão *Freiherr* é um título de nobreza.

de tesouros na terra, foi o consumo para seu próprio desfrute que foi ainda mais agudamente condenado, não restando outra alternativa a não ser a exploração destes tesouros para fins capitalistas, e ainda porque a necessidade da comprovação ascética no mundo produziu o tipo profissional no qual o capitalismo se apóia.

Este [incongruência] é, frequentemente, o caso. Quando, por exemplo, Troeltsch enfatizou que somente a igreja é uma forma universal, ou seja, que se concebe universalisticamente como uma igreja do povo ou como um cristianismo popular, pode-se contestar, a partir da práxis naturalmente, e isso não apenas do ponto de vista quantitativo, mas também qualitativo, que o país mais religioso até o limiar deste século foi a América, embora o país já há muito tempo não tivesse uma igreja estatal e no qual o cristianismo havia chegado predominantemente na forma de seitas. Se não me engano, em meados da década de 1880, apenas cerca de 5% da população americana não pertencia oficialmente a nenhum grupo religioso. E pertencer a uma denominação religiosa custa incrivelmente mais na América do que aqui, também custa aos pobres, custa também aos trabalhadores alemães que emigram da Alemanha para a América e que ocasionalmente pude conhecer, por exemplo, nas proximidades de Buffalo, cerca de 1800 marcos. Paga-se cerca de 100 marcos por ano em impostos da igreja, sem falar nas coletas e coisas do gênero. Tentem, em vão, achar um trabalhador alemão que pagaria tanto para qualquer comunidade religiosa, seja lá de que tipo for. É justamente porque lá o tipo religioso [de pessoa religiosa] é um tipo sectário [membro de uma seita] que torna a religião uma questão popular, e é justamente porque o tipo sectário não é universal, mas antes exclusivo, e dado que este exclusivismo oferece aos seguidores vantagens muito específicas, tanto interna quanto externamente, que garante de forma eficaz a universalidade da pertença às comunidades religiosas. Não é um cristianismo meramente nominal, como na Alemanha, onde alguns abastados pagam todos os impostos para a igreja - para garantir que "a religião do povo fique preservada" - ao mesmo tempo em que ficam felizes em não ter mais que lidar com o assunto, e a única razão pela qual eles não abandonam as igrejas é porque isso teria consequências desagradáveis para os investimentos e para todas as eventuais oportunidades sociais.

Eu só queria dizer ainda algumas palavras sobre a declaração de Simmel. A questão do real significado da religiosidade cristã não é o que está em discussão hoje. Mesmo assim ficamos certamente felizes com suas contribuições. E uma vez que algumas das suas observações são dirigidas contra mim, permito-me responder brevemente.

Podemos concordar inteiramente com a tese de que, segundo o *sentido* metafísico do cristianismo, nada deve se interpor entre Deus e a alma. Mas, no que diz respeito às condições empíricas com as quais o sociólogo deve lidar, podemos presumir que toda alma religiosamente crente, ou pelo menos a maioria, incluindo nossas muito estimadas almas do cristianismo primitivo, ou mesmo de outras épocas de grande fervor religioso, sentem a necessidade de, nada menos do que no seu confronto face-a-face com Deus, estarem, de alguma forma, também em seu cotidiano, *seguras* da posse da "*certitudo salutis*". Essa segurança pode ser obtida de várias maneiras. A princípio essa não é uma questão sociológica, e sim puramente psicológica, mas que tem, evidentemente, interessantes consequências sociológicas. Neste ponto, os dois pólos opostos mais extremos que temos são, por um lado, aquelas *formas* de religiosidade que rejeitam o mundo (como também as experimentamos nos tempos modernos, na medida em que estão preservadas naqueles movimentos espirituais de que falei antes) e que seguramente eram peculiares a determinadas vertentes do cristianismo antigo: uma espécie de "fraternidade acosmística" - essa é uma possibilidade - e, por outro lado, sua forma mais oposta: a religiosidade calvinista, que busca a segurança de ser Filho de Deus "comprovando-a", para a maior glória de Deus, no domínio de um mundo já previamente dado e ordenado. Por um lado, a total ausência de forma do acosmismo universal, e por outro, aquele comportamento peculiar - e tão importante para a história da política social - segundo a qual o indivíduo se sente inserido nas comunidades sociais com o único propósito de, ao salvar sua alma, realizar a glória de Deus. Este último comportamento, que é peculiar ao calvinismo, determinou, quanto a seu sentido, o modo como foram configuradas internamente o conjunto das estruturas sociais que vemos emergir a partir deste solo. Existe sempre, no processo de configuração dessas estruturas, um elemento muito peculiar de bases egocêntricas: é sempre o indivíduo que, mesmo a serviço da coletividade - ou seja lá

como ela for chamada -, está em busca de *si mesmo* - isso para fazer uso das oposições que se encontram em um dos escritos fundamentais de nossa abordagem sócio-filosófica moderna, o livro de Ferdinand Tönnies sobre “Comunidade e Sociedade”¹¹. O tipo de relação social que emerge neste solo é sempre uma “sociedade”, uma “societarização”, um frio produto “humano” *impessoal* da “civilização”, como a troca, o mercado, a organização social com fins objetivos, e que portanto não leva à fraternidade interpessoal. Por outro lado, existe sempre aquele outro tipo social, aquele acosmismo do amor que repousa sobre uma “comunidade” de bases “fraternais” genuinamente humanas. O comunismo do cristianismo primitivo baseia-se nos motivos empíricos mais diversos, mas todos eles estão ligados à velha tradição de relações fraternais nascidas naturalmente e pelas quais a comensalidade estabelece as bases de comunidades de tipo familiar. O mesmo vale para a proibição da cobrança de juros entre cristãos no tempo de Clemente de Alexandria. Tal sentença é motivada pelo fato de que não se barganha entre irmãos, não se exerce vantagem entre irmãos, mas sim se pratica a fraternidade. Portanto, podemos assentir com tudo aquilo Simmel afirma sobre o *sentido* da atitude religiosa, mas o que precisamos realmente investigar, do ponto de vista da sociologia, é uma questão psicológica que sempre se coloca, mas que encontra sua formulação mais extrema e, segundo o ponto de vista religioso, sua formulação mais elevada, na mística: como e por qual meio o indivíduo pode *assegurar* sua relação com o eterno?

Professor Simmel: Ratio!

Isso está perfeitamente correto, certamente, mas trata-se apenas do fundamento que permite conhecer, mas não a causa real da salvação.

¹¹ Considerada a primeira obra de sociologia na Alemanha e publicada em 1887.

13. ESPOSA E MÃE NO DESENVOLVIMENTO JURÍDICO – EXCERTOS



<https://doi.org/10.36592/9786581110550-13>

Marianne Weber

Prefácio [V-VII]¹

[V]

A apresentação a seguir é destinada principalmente àquelas mulheres que sentem a necessidade de se aprofundar na história cultural de seu próprio gênero e gostariam de ajudar a pavimentar o caminho para tanto. Em segundo lugar, para os homens que estão interessados em observar a lei e o conceito de casamento, como ele [o casamento] se transformou historicamente a partir do ponto de vista esclarecido, objetivamente importante no que se refere à condição feminina. Para atingir o objetivo principal de uma introdução aos problemas relativos ao casamento, trata-se de obra que não pode ter como objetivo fornecer tão somente uma história jurídica ou uma história cultural do casamento, mas sim algo de ambas.

Não alveja, portanto, normas jurídicas em sua estrutura lógica, mas em seu *significado prático* para a situação da mulher. Sendo assim, por um lado, não tem como concentrar-se nos meandros das construções jurídicas. Por outro, menos ainda tem condições de cobrir a infinita riqueza da vida histórico-cultural da família. Já que praticamente não se pode contar com trabalhos introdutórios abrangentes no que se refere a esse fim, especialmente no que diz respeito aos tempos mais recentes, a partir do final da Idade Média, uma obra com tal ambição seria o trabalho de uma vida. A apresentação a seguir, assim, guardado o maior grau de preservação possível da precisão jurídica, se dirige ao direito formal com a seguinte questão: qual possibilidade efetiva de organização da vida se apresenta à esposa e à mãe. Baseia-se nos fatos da história cultural geral apenas na medida do necessário, por um lado, para explicar o desenvolvimento histórico das normas jurídicas e, por outro, para

¹ Título original do texto de Marianne Weber: Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. O texto resultou da tradução da publicação original no ano de 1907, com a menção às páginas em colchete e respeito à estruturação e pontuação das frases. As notas da autora na versão original estão referenciadas como NA e as notas da tradutora como NT. Tradução: Giulle Vieira da Mata.

complementar e corrigir o quadro, claramente incompleto como veremos, muitas vezes totalmente enganoso, que é o direito em si no que se refere à vida de casado na prática. O que entretanto se dá em extensão bastante diversa. Na antiguidade e na Idade Média, cuja forma de conduzir a vida [VI] se mostra muito mais distante de nosso entendimento, em maior medida que o que concerne à legislação moderna. Em vez disso, deve-se no caso desta última, nomeadamente no caso alemão, operar destacadamente a crítica do ponto de vista dos “interesses das mulheres” - palavra tomada no sentido ético, não no sentido egoísta de gênero. A razão pela qual dimensões particulares do direito foram tratadas nesta introdução de forma tão diferente no que se refere ao nível de detalhamento também se deve ao propósito do livro: apenas aquelas dimensões que se mostram importantes para o nosso ponto de vista ou indiretamente como vetores do desenvolvimento no geral foram aprofundadas. Por outro lado, não faria sentido cansar o leitor insistindo ainda mais na repetição de ideias jurídicas afins ou muito semelhantes, que em todo o caso se mostram necessariamente muito frequentes. Considerando o estado atual da pesquisa sobre o desenvolvimento do casamento legítimo, o primeiro capítulo “Relações sexuais primitivas” por essa razão obviamente não tem como trazer nada conclusivo sobre o que é próprio da concepção básica. A literatura relativa ao tema se encontra em pleno fluxo de produção, o que significa que uma elaboração completa de todo o material etnográfico também significaria trabalho para toda uma vida. Ao mesmo tempo, sua usabilidade se revela repetidamente comprometida precisamente em pontos cruciais, uma vez que o treinamento econômico dos observadores não raro se mostra insuficiente. Embora o que já se encontra disponível seja suficiente para minar por completo as projeções, em um passado distante, de um “paraíso de mulheres”, noções que ainda circulam nos círculos femininos sobre um passado que teria sido destruído graças à “propriedade privada” e ao “casamento legítimo”.

Há que se frisar ainda que, uma mulher que se arrisca em uma área que originalmente lhe era completamente estranha deve esclarecer para si mesma e para os outros até que ponto ela pode alegar ter trabalhado de forma *autônoma*. Refiro-me ao aconselhamento pessoal e apoio direto com os quais pude contar, não ao uso da literatura existente – do qual nem é preciso dizer, dado o caráter do livro, não foi possível abarcar tudo embora eu naturalmente tenha buscado conhecer em todos os

lugares as fontes que eram de alguma forma linguisticamente acessíveis para mim. Recebi de meu marido a primeira sugestão para realização deste trabalho e onde quer que contextos histórico-culturais gerais estejam envolvidos, sou naturalmente influenciada por seu trabalho científico, palestras e troca pessoal de ideias. Além disso, a estrutura da [VII] lei romana do casamento, que é muito complexa na forma concreta das fontes, provavelmente só muito lentamente teria se tornado compreensível para mim se não fosse sua ajuda reiterada. Em numerosos casos de dúvida, entretanto, também por ocasião da revisão final, pedi seu conselho e devo a ele diretamente uma série de formulações individuais, não apenas nos dois lugares onde isso é expressamente mencionado em nota. Quanto ao resto, no entanto, respondo pela estrutura geral do livro, tanto pela forma como trabalhei o material muitas vezes bastante fragmentado no que se refere à natureza histórico-jurídica ou desvinculado do aparato conceitual jurídico, quanto pela correção da perspectiva particular e pelas visões defendidas, tudo de minha inteira responsabilidade.

As referências gerais à literatura no final de cada capítulo em particular têm o único propósito de especificar quais recursos bibliográficos são mais úteis como uma primeira introdução ao sistema jurídico em questão.

Heidelberg, abril de 1907.

[304-305]

A autolimitação de sentimentos egoístas pessoais de dominação deve, portanto, ser a diretriz para a formação da ordem jurídica e, quaisquer que sejam as formas que esta assuma nos estados individuais e historicamente desenvolvidos, deve ter como objetivo garantir à vida do todo uma estrutura externa tal, que a cada indivíduo reste a possibilidade de se tornar uma personalidade moral e espiritual “livre” e, de participar, de acordo com sua particularidade, na transformação do mundo exterior observadas as ideias morais. Estes são os “direitos originais” originais de cada indivíduo, cuja proteção e realização devem ser definidas como uma tarefa da comunidade jurídica.

Por meio desses elevados postulados do individualismo ético, que liberam o indivíduo moralmente livre do dever de submissão às autoridades tradicionais, a fim de vinculá-lo ainda mais pela ideia de auto-responsabilidade e reiterado exercício de autocontrole de sua vontade, não importa quão variável seja o tipo de formulação - nos pontos decisivos para todo o tempo, consistem em pedra de toque para que o

indivíduo possa ele mesmo testar o valor ético de suas ações. Ao mesmo tempo, entretanto, também foram estabelecidas medidas através das quais as relações internas e externas das pessoas socialmente ligadas podem ser orientadas, e poderíamos pensar que a partir delas o caminho para reorganizar as relações individuais entre os sexos [305] não poderia estar tão distante. Porque quem quer que reconheça os postulados do idealismo ético não pode, devido à “natureza” diferente dos sexos, exigir dependência e subordinação aparente de um, e domínio irrestrito para o outro.

A natureza, “ser”, por si mesma, não nos ensina absolutamente nada sobre o “sentido” de nossa existência e sempre está a nos dever a resposta quanto ao como *devemos* agir de forma moral. De acordo com a doutrina do idealismo, trata-se do objeto de nosso deleite e do objeto do cumprimento de nossos deveres, mas de forma alguma a estrela-guia na nossa trajetória rumo à autonomia moral. O simplista amálgama do “*natural*” com o “*racional*”, que, como vimos, fazia parte do racionalismo naturalista do Iluminismo, está aqui para sempre inviabilizado. Quando nós de forma tão habitual identificamos o dever ao “*natural*”, acabamos por atribuir com isso à natureza, que enquanto tal não pergunta por “valores”, algo daquilo que a consciência moral reconheceu como relevante. Por outro lado, a razão nos ensina - na medida em que nos mantemos fiéis à lição do Idealismo - que o propósito último da existência também para as mulheres, não pode ser outro senão o próprio desenvolvimento na direção da autonomia moral. Essa sua “*determinação à autodeterminação*”, que ela compartilha com o homem, inclui necessariamente que sua vontade só deve ser “*despertada*”, nunca “*determinada*” de fora, que é “*imoral*” também para ela, agir ao arrepio da própria consciência de acordo com a vontade dos outros, de que elas também precisam de uma esfera protegida de liberdade externa para o desdobramento de sua personalidade.

[495-502]

Voltemos, portanto² ao *ideal do patriarcalismo*, de cujo espírito nasceu nosso direito matrimonial, ilustrando para nós mesmos [496] as consequências éticas e

² Abstendo-nos de uma análise detalhada também da estrutura do *contrato*. São modificações dos sistemas (comunhão total de bens, comunhão de conquistas) que nós conhecemos na Idade Média ou (comunhão parcial de bens) no Código Civil, nada oferecendo de fundamentalmente novo para o nosso

psicológicas gerais que necessariamente se abatem sobre as mulheres e sobre a vida a dois se o homem - como via de regra acontece se ausente a “magnanimidade” [masculina] exigida por Fichte³ - *de fato* exerce sobre a pessoa e bens da esposa a autoridade que a lei lhe permite e assim faz do exercício de seu domínio um dever.⁴

Hoje, ele pode decidir para a esposa a forma como ela deve cumprir suas obrigações domésticas, como deve ser o cuidado e a educação dos filhos, estabelecer para isso diretrizes juridicamente vinculantes, de maneira que para ela e sua esfera de ação legalmente delimitada valha por princípio a sujeição a uma tutela perene. Desta forma, no caso de diferenças de opinião, uma “unidade” aparente da vontade é alcançada sem maior esforço, apenas subtraindo a vontade e individualidade da mulher e o que necessariamente redundando em empobrecimento interno da comunidade de vida. Quem alguma vez vivenciou a plena felicidade inerente à dedicação a um fazer conforme regras autodeterminadas - mesmo nas tarefas mais modestas - também deve ser capaz de sentir como o desenvolvimento dessas mulheres, seu senso de dever - possivelmente na subjetividade uma vez que se trata apenas de ‘obedecer’ - é continuamente prejudicado através da imposição do querer do marido. O subdesenvolvimento que caracteriza essa menoridade enquanto estado que necessariamente constrange a mulher não afeta apenas ou precipuamente seu sentimento pessoal de felicidade: - essa condição pode seguir sendo sustentada de forma bastante tolerável em caso de naturezas dóceis ou acomodadas, - mas o *valor ético do relacionamento conjugal em si acaba degradado*.

Se de fato - de acordo com o princípio da autoridade - os desejos subjetivos do marido podem em absoluto adotar a forma de ordem pura e simples, então não sobra muito que a mulher possa livremente “fazer por amor”. O cultivo mútuo para exercício da boa vontade, da renúncia livre à vontade egoísta e a convicções recrudescidas, da antecipação graciosa também na realização de desejos não expressos, em suma todas as tarefas íntimas que o compartilhamento da vida a dois proporciona a cada

ponto de vista histórico. Para algumas observações nesse sentido sobre as quais versam as páginas anteriores, verificar a página 474.

³ Nota da tradutora: À disposição moral da mulher expressa através do amor, corresponderia segundo Fichte, a disposição moral do homem a ser magnânimo, qual seja, a renunciar conscientemente do exercício do domínio da esposa que a ele se rende em total confiança. Cf. *Fichtes Werke*, organizada por Immanuel Hermann Fichte (Berlin: 1971, 11 volumes), volume III, §7, pág. 313.

⁴ Cf. também as declarações muito sutis de Karl Bulling, obra citada.

indivíduo sempre mais uma vez e a cada dia, [497] e cuja realização cada vez mais espontânea torna um casamento extraordinariamente feliz, ficam fora da questão. Os pequenos serviços prestados pela mulher para elevar o conforto pessoal do marido, tarefas que ela executaria alegremente como “dádivas de amor”, perdem o encanto e se tornam opressivas, não raro, uma tirania bárbara, assim que o homem as reivindica enquanto um direito “natural”. A vida conjugal - como todo relacionamento humano - é simplificada através da adoção de um princípio formal de autoridade, é verdade, mas ao mesmo tempo é esvaziada e embrutecida.

Mas o efeito do princípio patriarcal vai além do compartilhamento da vida. A redação da lei exige a subordinação das mulheres apenas em questões relativas à vida em comum. Pode-se deduzir disso - como muitas vezes acontece por parte dos defensores de nossa atual lei do casamento - que a mulher teria por certo, independentemente da vontade do homem, total liberdade para moldar sua vida *pessoal*. Isso, no entanto, contradiz a essência do casamento autoritário, se não formalmente, com certeza factualmente. Também se mostra psicologicamente impossível: da concepção do casamento enquanto uma comunidade moral de vida que afeta a pessoa por inteiro segue-se muito evidentemente que tudo que um cônjuge faz e sente, de alguma forma atinge o outro e, assim, a comunidade de vida em si. Segue-se que, do ponto de vista do patriarcalismo, a *vida interior* das esposas deve responder às arbitrariedades dos maridos. Seu pensamento e julgamento independentes, sem dúvida, tornam mais difícil o tratamento autoritário conferido aos problemas conjugais. Quanto mais rico e autônomo o conteúdo de sua própria personalidade tão mais difícil se torna para ela, em casos específicos, se deixar tutelar pelo marido. Sendo assim, a intensa ânsia por autonomia e desdobramento espiritual é necessariamente sentida com explícito desconforto pelo homem de mente *patriarcal*. Ainda que, de acordo com a formulação da lei, a exemplo da lei prussiana, a vergonhosa pretensão de controle sobre a correspondência da esposa não encontre mais respaldo incondicional, o direito ainda resta profundamente ancorado no conceito de “ princípio da autoridade”. De maneira que, para seu equilíbrio interno, ele tentará controlar os movimentos da mulher, suas leituras, [498] em especial seus interesses espirituais, sociais e políticos, enfim, todas as formas de expressão da sua vida interior pessoal. Quem não combate desde o início como imoral a ânsia

antropológica, além de legalmente fomentada e sancionada, por poder ilimitado sobre a vontade de seu parceiro, tem muita dificuldade de se acalmar caso não se sinta consistentemente senhor da própria vida como um todo.

Por isso ainda vale para todos que argumentam com base na lei o princípio [segundo o qual]: “A mulher pertence à casa” no sentido de que o desenvolvimento pessoal da esposa encontra seus limites aí e somente onde não estejam envolvidos quaisquer fins relativos ao casamento, não importa quão detalhadamente estipulados eles se apresentem, mas onde a “autoridade” e as reivindicações puramente subjetivas do senhorio se vejam ameaçadas e, portanto, demandem a manifestação de seu consentimento. Infelizmente, é um fato essa impressão semiconsciente de que a maioria dos alemães acha desconfortável e suspeita toda investida séria por parte da mulher em atividade - não importa de que tipo - que se encontre em princípio além da vida doméstica. Normalmente, o protesto pessoal do marido contra a esposa é travestido de preocupação com a negligência da casa e dos filhos: - uma apelação que, obviamente, nunca falha em inocular insegurança em uma esposa conscienciosa no que se refere à legitimidade de seus melhores esforços e em afastá-la do cultivo de seus interesses e ideais.

Portanto, é um erro concluir da redação da lei que a esposa - caso ela cumpra estritamente seus deveres na vida em comum - possa de fato reservar para si, *contra* a vontade de seu marido, uma esfera de liberdade real.

Sob o domínio do patriarcalismo, desenvolveu-se o tipo de mulher, celebrado principalmente na Alemanha e que se transfigura poeticamente em “Käthchen von Heilbronn”⁵ e cujos sentimentos para com os homens, por exemplo, encontram sua expressão mais pungente nos poemas de Chamisso.⁶ Trata-se do tipo de mulher incompleta, infantilizada, imaculada, vulnerável e graciosa que olha para a “grande estrela do esplendoroso cavaleiro” em humilde admiração como cabe a uma “vassala inferior” e que apela incondicionalmente ao homem, não em entrega

⁵ Nota da tradutora: “Das Käthchen von Heilbronn oder Die Feuerprobe” (Katie de Heilbronn ou A prova de fogo) (1807-1808) é uma novela de cavalaria escrita pelo dramaturgo alemão Heinrich von Kleist. O casal é representado como uma unidade, um ser único, composto a partir de relações contrárias.

⁶ Nota da tradutora: Adelbert von Chamisso (1781-1838) foi poeta do romantismo alemão. A obra referênciada aqui é *Frauen – Liebe und Leben* de 1830, onde Chamisso confere voz a uma mulher para narrar sua história de amor desde o primeiro encontro com seu amado, passando pelo casamento, até sua morte, e depois.

consciente, mas em estado de sujeição [499] a uma espécie de subserviência maçante e pré-reflexiva. Quão esteticamente atraente este tipo ainda hoje possa parecer para nós na forma de uma mulher poeticamente transfigurada, ele não deveria em absoluto valer como moralmente necessário ou relevante. Essa humilhante submissão não é indigna apenas se a esposa em questão ainda é de tenra idade, se na verdade entra imatura no casamento e se depara com a vantagem espiritual e moral de um homem feito - uma situação que deve ser evitada ao máximo.

Mas quando o tempo e o destino permitem o amadurecimento da mulher, e ela não mais - como infelizmente tantos outros - quer permanecer na menoridade, um dia, mesmo que o sentimento de amor para com o marido permaneça inalterado, sua individualidade dormente surge como ânsia por vontade e julgamento e se impõe para ela com a força de um mandamento moral. Todavia, não será fácil para ela, diante de um homem até então acostumado com a subordinação “cega” e incondicional e com a frugalidade intelectual da esposa, encontrar a coragem para firmar sua própria posição, e assim, perturbar a “harmonia” conjugal. Frequentemente, ela tentará resolver o conflito entre sua busca pela personalidade e a relação autoritária à qual está acostumada à medida que mantém a aparência de submissão à vontade do marido enquanto estrategicamente sonda por oportunidades de agir de acordo com suas próprias convicções. O marido, entretanto, encara a há muito latente vontade de sua esposa como um elemento estranho e hostil que perturba a felicidade conjugal. A confiança sem reservas desaparece e assim, ou a alienação pessoal se torna inevitável e a união conjugal subitamente cinde de forma irreparável, - ou, mais frequentemente, prevalece aquele estado represado da vivacidade da esposa que - junto da crescente demanda do marido por não ser contrariado e da consequente supressão do verdadeiro “cavalheirismo” do cotidiano da vida a dois - aparece associada com uma regularidade espantosa àquela lamentável imagem de mesquinhez e atrofiamento burgueses que representa o casamento “alemão”, e especialmente o casamento “feliz”, como se habilidades pessoais, caráter e situação de vida dos cônjuges de nada valessem. E tudo porque a mulher ou - no primeiro caso - tão tarde, ou - no segundo caso - nunca se encontrou, uma vez que o marido nunca valorizou o ser ao seu lado como personalidade igualmente destinada à autodeterminação, porque ele só aprendeu a considerá-la estritamente enquanto

“meio”. Não que se afirme aqui que o patriarcalismo jurídico-matrimonial imponha um tal curso com rigor inescapável de lei natural: pelo contrário, não existe nenhum direito matrimonial no mundo que tenha logrado neutralizar em definitivo e em casos particulares tal curso como moralmente superado ou inofensivo. No entanto, nosso direito matrimonial ainda figura um elo na cadeia de condições sociais que representam o “sistema” do patriarcalismo, no qual a jovem esposa é inserida de forma ingênua e sem a possibilidade de exercício do próprio julgamento. E não há dúvida de que esse direito *patrocina* de forma consistente, o fortalecimento da vaidade mesquinha da “autoridade” do marido, e que por isso mesmo, carrega com muita regularidade seu grau de responsabilidade na desvalorização das relações matrimoniais, onde quer que as mesmas possam ser observadas.

Em vista dessas tragédias dos povos modernos, dentre as quais as objetivamente mais horrorosas *não* são as que desaguam na dramaticidade de conflitos abertos e precisamente calculados, as mulheres deveriam chegar à conclusão de que a vida em comum só tem como ir além do “status de vida segura”, materialmente falando, se elas figurarem no casamento como “personalidade” e se também encontrarem a coragem de se afirmarem como parceiras dos maridos na inevitável luta por poder que domina as almas; que elas só têm como manter inabalado ao longo da vida seu maior bem, a potência vívida que supera a contingência que é o amor por seus cônjuges, se ela o preserva de desfigurar-se através do livre curso concedido aos recorrentes assédios masculinos. Aos maridos por seu turno cabe convencerem-se de que nada os conecta mais intimamente a suas esposas que reconhecer-lhes desde o início a *garantida* liberdade para o agir autodeterminado e para o desenvolvimento espiritual autônomo, a mesma que eles reivindicam para si, e assim depositar nelas a plena confiança de que tal como os homens no que se refere à profissão e aos deveres públicos, as mulheres sabem conciliar os deveres que por princípio se colocam a partir do casamento e aqueles que elas mesmas escolhem.

Sem dúvida, só o reconhecimento das normas do individualismo ético para a relação entre os sexos [501] cria a base para as conexões mais profundas e perenes dos cônjuges, bem como para o pleno efeito formativo do matrimônio sobre seus dois personagens. Porque essa é a trágica ironia do patriarcalismo conjugal na prática, que geralmente desconsidera seu resultado: a esposa que submissa e acriticamente se

subordina ao marido e não desenvolve nenhuma capacidade de ajuizamento autônomo nem o cultivo de uma vida própria, geralmente e muito rápido torna-se “desinteressante”. Ela pode deter algum valor para o marido enquanto meio de satisfazer suas necessidades, enquanto mãe de seus filhos e acima de tudo, como uma fonte de seu conforto, mas ele pouco pensa em compartilhar com ela, em regime de parceria, seus interesses espirituais mais preciosos. O facto de ele por certo se deixar admirar por ela e de gostar de encontrar nela um “eco” perene para as suas opiniões nada tem a ver com “parceria” espiritual. Não raro, até mesmo os momentos normais de descanso ele prefere gozar sozinho uma vez que o denso pó do tédio da rotina que passa a cobrir os relacionamentos com a esposa torna cinza o que antes era multicolor e vibrante.

Nesse tipo patriarcal de casamento, sentimentos de “magnanimidade” do homem mais refinado muitas vezes aparecem misturados com uma boa dose de condescendência arrogante, enquanto o temperamento dos mais grosseiros geralmente se desenvolve em crueldade infantiloides e egotismo em relação à esposa. Ou seja, um produto característico do patriarcalismo conjugal é o marido autocrático, acomodadamente comum, o típico marido alemão médio, que se deixa servir e mimar dentro de casa e justamente ali se deixa levar por suas inclinações reprováveis precisamente porque acredita ou sabe-se apartado da esposa por um abismo espiritual incomensurável. E por outro lado, aquela que é apenas dona de casa, abnegada, ajustável, mas espiritualmente completamente passiva, intelectualmente subdesenvolvida, alheia à cultura objetiva, na melhor das hipóteses considera as próprias questões através dos olhos do marido, da mesquinhez e estreiteza de seu campo de visão, muito frequentemente demandando dele apenas alguma “paciência”.

Um único argumento para manutenção do princípio da autoridade não tem como ser refutado através de motivos racionais apenas. A saber, o apelo à vontade de Deus, revelou-se através da criação de Eva de e para Adão e através da submissão do sexo feminino como punição pelo pecado. Quem, como [502] na igreja, em parte também na teologia protestante, ainda persiste neste ponto de vista, há que arcar com as consequências, que à semelhança da lei do Talmude e do Islão, sempre valeram também para a igreja católica. Ela promete uma recompensa celestial pela humilde obediência da esposa e estabelece limite para a arbitrariedade do homem ameaçando

com punições eternas. Mais do que isso! Como no Oriente, a casa do patriarcalismo, o Qadi⁷ enquanto guardião da ordem divina, mas também da consciência dos penitentes em questões mundanas, controla - pelo menos idealmente - a internalização de posturas, de regras objetivas tradicionalmente prescritas para o comportamento dos cônjuges. Ele reivindica o direito e tem o poder de intervir em casos particulares relativos às questões as mais delicadas e privadas. E tem reconhecido o direito de fazê-lo, porque uma tal submissão pessoal só se mostra moralmente tolerável se for considerada como desejada por Deus e quando seu objeto se garante e se vê protegido contra o arbítrio do governante por meio de barreiras sólidas tais como aquelas que somente a inquestionável tradição e controle constante, juntamente com o apoio de um devotado confidente, podem oferecer. O que se mostra incompatível com o princípio religioso básico do protestantismo.

A significação cultural decisiva do patriarcalismo mitigado consistia, como ensina a história, que o vínculo *jurídico*, que entre outras formas de convivência sexual unia mãe e filho, passou a envolver também o pai e a instruí-lo, junto com a mãe, para o cuidado e educação das crianças. Ao conceder a cada homem individualmente, fosse ele um escravo ou um homem livre, direitos de senhor em sua própria casa, o direito patriarcal satisfaz - inicialmente às custas da mulher - a necessidade humana profundamente enraizada de uma esfera de liberdade pessoal. Mas só assim, em uma época em que os instintos egoístas e desenfreados ainda ditavam o agir, o homem naturalmente nômade e instável se viu perenemente atrelado aos objetos de seu governo: a esposa e os filhos. E com base nessa união, de início puramente externa, só então pôde surgir, via processo de cultivo da humanidade ao longo de milênios, o sentimento de união interior com a esposa e um senso de responsabilidade paternal para com os filhos que sobreviveram à satisfação da sensualidade impulsiva.

[503-504]

O patriarcalismo, assim, viabilizou o desprendimento da família individual, do homem autônomo, em relação à servidão de rebanho ao clã, que mantinha o desenvolvimento individual amarrado a mil senões. Foi somente por meio dessa

⁷ Nota da tradutora: O cádi ou qadi é um juiz que julga, segundo a Charia, no direito religioso islâmico, temas como herança, matrimônio, divórcio, bem como demais questões legais, tanto civis quanto penais, que envolvam muçulmanos.

separação e da crescente redução do tamanho dos grupos de pessoas que o humano pôde aprender a se sentir portador da própria vontade, de habilidades especiais e propósitos particulares: como *indivíduo*. Toda a nossa cultura moderna é fruto desse desenvolvimento individualista e que, com todos os seus terríveis efeitos colaterais, só encontra sua justificativa no fato de que, como nenhuma outra forma de cultivo, deu margem ao desenvolvimento de personalidades morais autônomas. Sendo assim, a unidade família patriarcal foi a base a partir da qual se deu a diluição dos poderes vinculantes do passado. Mas até agora o ideal de liberdade política e social e de desenvolvimento em direção a uma personalidade humana interiormente livre só se aplicou ao *homem* e, no seio do patriarcalismo, só se mostrou acessível para ele. O desenvolvimento da personalidade da mulher permaneceu vinculado à tradição e à vontade masculina. A validade das normas éticas, porém, uma vez levantadas, não se limita a um gênero. Quem quer que afirme o desenvolvimento da personalidade moral autônoma como um dos propósitos mais elevados e absolutamente legítimos de nossa vida terrena deve também estender seu alcance às mulheres. A luz dessas estrelas segundo a consciência moral brilha também para elas.

Não são pois os *ideais* de “individualismo ético” que estão fora do curso, mas sim os *meios* para lutar por esses ideais que mudaram em parte. Hoje, não podemos simplesmente esperar *tudo* da iniciativa pessoal e instável do indivíduo. A era do capitalismo exige robustas barreiras legais contra o egoísmo individual. Ele exige isso para a criança contra o egoísmo de ambos os pais. Ele as exige contra os maridos em favor das esposas, que, por uma combinação de razões fisiológicas e econômicas, estariam expostas ao nanismo sem esse tipo de anteparo. Mas esta mudança nos meios que o ordenamento jurídico deve utilizar não altera o fato de que o propósito ainda hoje só pode ser o de garantir a dignidade humana também para as mulheres, o que significa: a garantia da “liberdade para o desempenho de suas funções”.

[504]

O patriarcalismo cumpriu sua missão inovadora. Agora contudo se transformou em obstáculo para a realização dessa missão de forma ainda mais abrangente. Chegou o momento em que as mulheres também reconheceram seu direito à personalidade e seu dever de agir de acordo com sua própria consciência, e as mulheres alemãs exigem isso, não apenas para seu próprio bem, mas também em

nome de valores culturais objetivos, de viver o país de seus filhos enquanto pátria cujo amor não pode significar derivar os ideais da geração futura do tempo de seus antepassados.

[512-514]

No geral, contudo, a questão permanece: é sempre difícil decidir se um aumento nos divórcios é o resultado do declínio da moralidade ou das crescentes demandas em relação ao conteúdo ético do casamento - a exemplo dos nativos da Nova Inglaterra - e o aumento das áreas de atrito entre as personalidades mais desenvolvidas. Acima de tudo, é preciso ter muito cuidado para não confundir a menor estabilidade do casamento *em particular* com a desvalorização do casamento enquanto instituição ou, por completo, com uma diminuição do valor ético médio dos casamentos *existentes*. Muitas vezes, é claro, o inverso é que se mostra verdadeiro.

Em suma: a importância puramente *factual* (estatística) do capitalismo para a posição do casamento enquanto instituição legal não é tal que, por si só, exigiria hoje mais do que em tempos anteriores uma busca por “novas” normas de relações entre os sexos. Isso se aplica, como já vimos no Capítulo IV, também para o proletariado. Do fato de que o casamento proletário é hoje uma caricatura do casamento ideal forjada sob a pressão das dificuldades econômicas e da insegurança generalizada em um número esmagador de casos, [513] não se pode derivar obviamente a demanda pela renúncia a esse ideal, mas, inversamente, a demanda por reformas sociais que possibilitam sua realização. Instituir tais reformas não é algo que se faça, pelo menos não principalmente, no escopo do direito matrimonial do qual nos ocupamos aqui de maneira exclusiva, mas sim na área da política social geral. Para as classes proletárias hoje em dia, as referidas reformas são fundamentalmente mais urgentes do que as dirigidas ao direito *privado* do casamento, o que explicita por si só a falta ou insuficiência nesses círculos dos movimentos dedicados especificamente à luta por reforma do direito relativo às mulheres. O ali muitas vezes denominado ideal “burguês” de casamento, no entanto, é obviamente tão pouco desconsiderado como um “ideal” por parte do proletariado como o é em qualquer outra classe. Pois um “ideal” não perde sua dignidade em virtude das maiores dificuldades envolvidas na sua possível realização, mas apenas porque outros ideais “superiores” adentram nossa consciência moral. A questão que continua a nos preocupar por enquanto é,

por isso mesmo, se esses novos padrões de valor se apresentam. Se assim for - a pergunta que teria então que ser feita: quais demandas poderiam ser derivadas disso para a organização alternativa do casamento enquanto instituto legal, ou se - como muitas vezes se acredita - é precisamente o caráter de instituto legal do casamento *enquanto tal* que fica no caminho do novo ideal e, portanto, é o instituto que tem que cair.

Os ataques dirigidos contra o “casamento legítimo” em nome de novos padrões de valor assumiram mutuamente diferentes pontos de partida e formas. Por um lado, o fracasso das mulheres em conciliar com os postulados éticos vigentes no tempo presente tanto a relação *jurídica* dos cônjuges quanto sua concepção *moral* geral sugere: personalidades importantes, cujo caráter moral geral exclui qualquer interpretação equivocada de seus motivos, querem renunciar expressamente à observância das formalidades prescritas pelo estado quando tornam pública sua relação a fim de demonstrar que a forma jurídica patriarcal de hoje, bem como a crença de que o casamento se sustenta na necessária subordinação das mulheres, contraria a consciência ética dos melhores de nossa nação.⁸

[514]

A experiência histórica mostra que, de forma semelhante, certas reformas da lei do casamento foram de fato implementadas quando esse tipo de protesto assumiu a forma de adoção *em massa* de “casamentos” ilegais. Foi o que aconteceu com a introdução de um casamento civil de emergência em favor dos cismáticos ingleses e russos.⁹ O “casamento livre” romano também foi muito provavelmente imposto a partir de um tipo similar de resistência das mulheres contra o casamento *Manus*,¹⁰ do qual a Arábia também forneceu exemplos.

Pode-se agora rejeitar a proposta de um “casamento livre enquanto protesto” como um caminho para a reforma praticamente inviável em nossas circunstâncias, pois que põe em risco os fracos e não atinge o objetivo - um posicionamento fundamental baseado em valores éticos não é exigido no caso. Pois, o caráter

⁸ Cf. “Carta Aberta” de A. Augspurg, “Europa” 1904.

⁹ Nota da tradutora: O termo cisma nomeia a divisão dentro de uma denominação religiosa estabelecida sem formar uma nova concepção teológica.

¹⁰ Nota da tradutora: A antiga lei romana do casamento *cum mano* colocava a esposa e mãe sob o domínio legal do marido e pai.

normativo do casamento enquanto comunidade de vida legalmente orientada para a longevidade e a exclusividade, composta por duas personalidades ligadas por afinidades, não é de forma alguma colocada em questão a partir do referido protesto. Muito mais trata-se simplesmente da demanda por demonstração prática contra a atual estrutura *interna* do casamento legal, ou seja, trata-se de sua *reforma*, não do questionamento de seu valor geral enquanto instituição jurídica *per se*.

Por outro lado, uma outra tendência orienta pelo contrário - pelo menos na opinião dos adeptos - aquelas correntes intelectuais que, não apenas porque conforme o interesse de acelerar a igualdade jurídica das mulheres, mas em nome da sua total, *de fato* inclusive, independência do marido, e ao mesmo tempo, em nome de uma *ética sexual* mais elevada, minam sobremaneira o valor do casamento civil enquanto forma de relação entre os sexos moral e legalmente reconhecida. Além disso, podem ser destacados do caos do amontoado de ideias usadas para esse tipo de crítica ao casamento apenas aqueles pontos de vista cuja discussão ilumina a avaliação da posição do *estado* e do direito matrimonial vis-à-vis as relações sexuais e dos quais se derivam exigências à legislação. Precisamos aqui nos abster da crítica do mero desejo por uma satisfação mais geral da vida instintiva, ou da afirmação de que as questões da vida instintiva [515] seriam, em princípio, “eticamente indiferentes”, ou de considerações motivadas a partir da frase de efeito “o direito de gozar a vida”, mais especificamente o “direito ao amor” ou, referindo-se apenas às mulheres, o “direito à maternidade”. Argumentos assim nos enredariam em uma luta com questões ideológicas que, pelo menos até aqui, está fora do escopo deste escrito.

Portanto, incluímos no âmbito de nossas considerações, apenas aqueles argumentos contra o casamento que em algum sentido *reclamam* para si e em alguma dimensão a condição de *eticamente* motivados. Apenas na medida em que estão inextricavelmente ligados a considerações eudemonistas, isto é: as considerações em favor do livre curso da satisfação sensual, considerações isoladas serão tecidas sobre eles.

Um dos principais argumentos que ainda se usa em nome de uma “nova ética” e contra a valorização exclusivamente estatal e social do casamento é a conhecida teoria do desenvolvimento, derivada do socialismo popular segundo a qual o

casamento e, com ele a escravidão sexual da mulher, teriam sua origem na propriedade privada e no interesse do homem em garantir herdeiros legítimos. Lidamos detalhadamente com essa teoria no primeiro capítulo e, na apresentação subsequente do desenvolvimento jurídico, ela foi tantas vezes destacada que aqui podemos apenas resumir brevemente o resultado.

Primeiro: a *escravidão sexual* das mulheres também existia - e precisamente - nas formas econômicas “comunistas”, o que permite concluir que ela é *independente* do surgimento do sistema de propriedade privada. Segundo: a ocorrência do casamento *monogâmico* enquanto instituição legal pode ser verificada *apesar do* “comunismo” prevalecente – junto ao qual, na esmagadora maioria das vezes, o instituto só passou a prevalecer séculos ou milênios depois da instituição da propriedade privada individual. Portanto, sua persistência, tal qual a escravidão sexual das mulheres, é *independente* da persistência da propriedade privada. Em terceiro lugar, é correto que o casamento “legítimo”, seja o polígamo seja o monogâmico, que assegura direitos preferenciais dos descendentes, só poderia surgir por meio de uma redução cada vez maior das antigas comunidades familiares e quando a questão de quem deveria *herdar* a propriedade atingisse um significado semelhante [516] ao que prevalece hoje em dia. A ordem de propriedade, portanto, sem dúvida, tem uma conexão causal com o casamento legítimo por meio da *herança* de certos bens que ele garante a certos indivíduos. E já que originariamente o homem poderia tornar herdeiro “legítimo” os filhos de qualquer mulher da qual ele tivesse tomado posse, evidentemente não necessariamente os interesses *dele*, mas, ao contrário, principalmente os interesses econômicos de *mulheres e filhos* que levaram à distinção entre legitimidade e ilegitimidade, entre relações sexuais “conjugais” e “extraconjugais”.

O casamento legítimo surgiu, portanto inicialmente como contratual, depois como jurídico-consuetudinário, e só depois como segurança econômica expressa para várias ou uma mulher específica e os filhos *dela* contra todas as outras mulheres com quem o homem mantivesse relações sexuais. Sendo assim ele é *antes de tudo obra da mulher* ou antes da *família dela*, que não a entregava sem garantias de tratamento preferencial para ela e para os filhos dela.

Acima de tudo, esse tipo de origem histórica do casamento, sem dúvida, independe da avaliação moral hodierna do casamento. Seja como for que ele tenha surgido, seu valor depende apenas da resposta à pergunta se - uma vez operada a reforma de sua estrutura interna - ele se mostra compatível os ideais éticos que defendemos atualmente, ou se formas fundamentalmente diferentes de coabitação sexual duradoura são concebíveis e melhor correspondem a esses mesmos ideais. Esta é a única questão com a qual iremos nos ocupar daqui em diante.

[527- 528]

Em contraste, devem ser mantidos em mente os seguintes - brevemente já mencionados - fatos básicos de toda experiência psicológica: onde quer que as ideias éticas surjam, as demandas físicas inerentes à esfera sexual e as demandas da ética logo serão sentidas como forças *conflitantes* mesmo por aquele que se imagina o "mais livre".

Quão muito ou quão pouco poder é conferido à experiência sexual dentre os diferentes povos e em diferentes épocas trata-se de questão relativa à história do desenvolvimento sexual e moral e não tem como ser discutida aqui. É de se destacar apenas que *seja de que forma for* é na consciência que aquele doloroso e violento conflito entre o ser e o dever-ser característico de nossa natureza sensorial-espiritual acontece. É um destino inescapável para todos os que anseiam pelo cultivo moral, uma característica específica da "dignidade humana" em contraste com o que prevalece para o animal, e uma das ferramentas mais importantes para o refinamento espiritual. E esta é a conclusão que se impõe ao observador do desenvolvimento cultural das nações: a de que - sob pena de viver um retrocesso do processo de cultivo espiritual - os indivíduos não *podem* ser poupados da *lida* com esse conflito, e que a maior redução possível das tentações externas e a melhoria das condições de vida das massas não justifica a redução das expectativas éticas já desenvolvidas. Se, por causa da "fraqueza" humana, a dignidade da norma já reconhecida for minorada, o resultado, em qualquer caso, não será a harmonização e enobrecimento geral da vida sexual, mas a elevação do embrutecimento espiritual.

Tão pouco uma "norma" moral pode ser abstraída do que a pessoa média faz quanto uma [528] verdade científica pode ser abstraída daquilo que essa média *acredita*. Certamente: nosso discernimento moral é passível de cultivo reiterado e

infinito tal qual nosso conhecimento científico. Nenhum nível do nosso julgamento moral é definitivo. Novas condições sociais geram ao infinito novos *problemas* e a possibilidade de novas soluções. Sendo assim, ideais éticos *menores* são reconhecidos como “relativamente legítimos” da mesma maneira que insights científicos superados podem valer como “relativamente corretos” após o alcance do nível mais alto de julgamento, isso, novamente, em ambas as dimensões. Até hoje um ideal eticamente mais elevado do que o casamento monogâmico celebrado a partir do registro da intenção de perenidade e exclusividade não foi reconhecido e parece inconcebível para nós no momento, dado o nível de nosso cultivo moral. Apesar do paradoxo de sua pretensão à “eternidade” do amor, que foi e sempre será a fonte de profundo flagelo espiritual, este ideal de casamento até agora considerado mais elevado, concebido como norma, ainda é visto como a fonte do mais poderoso desdobramento de forças morais. Portanto, se é assim, mostre-nos um ideal mais elevado e só então o antigo será declarado como superado.

[529-530]

Atualmente, o que se acalenta no relacionamento livre é precisamente a ausência de um *vínculo* legal, sua “liberdade” e “naturalidade” avessa à inverdade interior da qual padecem os casamentos legítimos instituídos por força de lei, onde faltaria o “sentimento”, a única medida “natural” de valor das relações sexuais, seu aspecto mais significativo inclusive. Se em tais circunstâncias o risco físico, psicológico e - em nossa ordem social - econômico não há que recair somente sobre a moça, o relacionamento livre então deveria pressupor medidas contraceptivas.¹¹ Além do que, aquelas considerações “econômicas” que fazem do casamento legítimo o alvo também intervêm aqui no relacionamento sexual considerado verdadeiramente íntimo e comprometem a abrangência da sensação “pura”. A “naturalidade” evocada em favor da “indiferença” ética ou também do positivo valor “humano” das relações

¹¹ O terrível efeito do elevado número concubinatos sobre a situação dos *filhos* resultantes desse tipo de relação é conhecido de todo aquele que reconhece o quão difundido é o concubinato nas grandes cidades. (Ver, por exemplo, o relatório de atividades da Agência Central para o Bem-Estar Juvenil em Berlim para 1905/6, p. 18.)

“livres” é precisamente o *que falta*, tal qual se verifica em qualquer casamento comum. E quando o “relacionamento” é estabelecido a partir da garantia e consciência de ambos os lados de que não é possível ou não se deve significar a relação como coabitação duradoura, seja dentro ou fora do “casamento” legal [530], - então, isso que se deriva do imprevisto empalidecido do pensamento, certamente *não* significa a plenitude da forma de sustentação da “grande paixão”, do “amor pujante” tão citado. Seja onde for, verdadeira e profunda paixão depende da crença, na “perenidade” da vontade de lutar por sua realização. Será impossível, inclusive imaginar, o entregar-se na ausência da firme crença de que o outro, menos que um objeto temporário de prazer, deseja uma pessoa plena cujo destino deve tornar-se um permanentemente com o seu próprio. Não temos aqui que tentar investigar, por parte da mulher, as consequências para o caráter da crença nessa impossibilidade da completude espiritual que lhe cabe. Em comparação com a prostituição explícita ou velada enquanto puro negócio, essas interações sexuais serão, em média, avaliadas positivamente enquanto não descartarem a “humanidade” do relacionamento, qual seja, enquanto associadas à parceria genuína. Mesmo que apenas a partir da única medida de valor disponível [no argumento] para considerar tais relações: verificado o poder de sentir, elas se mostram reduzidas à condição de *estepe*. E o que falta nelas *não* é compensado por outro lado, a exemplo do desapaixonado “casamento de reparação” - *quando os relacionamentos* são realmente definidos por meio de valores éticos como os inerentes ao sentimento de responsabilidade um pelo outro e pelos filhos e à determinação de manter a parceria até o fim. Somente onde essa consciência da responsabilidade se une à profundidade da sensação, uma comunidade sexual corresponderá ao “significado” ideal de um “casamento”. Certamente, como vimos antes, no passado o casamento também se baseava em padrões muito baixos e puramente negativos em termos éticos - por exemplo, na velha igreja e não raro também com Lutero onde foi considerado como um preservativo contra a “fornicação”. Mas essas ideias religiosas ou racionalistas nada dizem sobre o valor concernente ao ideal de casamento na atualidade. Além disso, o conteúdo espiritual real de numerosos casamentos se mostra extremamente baixo e seu significado humanamente puro é constantemente comprometido e sufocado pelas condições *econômicas* às quais estão submetidos. E aparentemente sobretudo o

direito hora nenhuma se refere - não pode se referir - ao valor ético dos relacionamentos concretos, que juridicamente valem como “casamento” [531]. Então, como o “direito” matrimonial se relaciona com o “ideal” ético de casamento?

O direito é antes de qualquer coisa instituição *social*. De acordo com seus meios, ele só tem como regular o comportamento externo e atribuir consequências jurídicas a ações e omissões. Por essa razão, em um sistema jurídico, seja ele qual for, um ideal ético nunca tem como se revelar “puro”. Isso não porque o direito, enquanto mediação em caso dos possíveis conflitos de interesse, tenha que “levar em conta” as pessoas comuns e os fatos econômicos dados. Ele pode favorecer ou inibir os ideais morais da personalidade, mas não tem como realizá-los por si mesmo. Deve, por isso ajudar a alcançar objetivos *sociais*. A “personalidade” só tem que exigir do direito que, em princípio, ele não atrapalhe a vontade ética do indivíduo e que, onde ainda for o caso de interferir na vontade, o seja apenas por razões de predominância dos *valores socioculturais*. O “casamento”, isto é, a relação sexual travada a partir da intenção de longevidade e de assumir a responsabilidade pelo destino dos filhos, é antes de tudo um valor *social* decisivo para o direito. Não se relaciona com humores subjetivos, mas com essa assunção de responsabilidade e busca traduzi-la em proposições jurídicas. A lei terá que levar em consideração o fato de que nem toda comunidade que se celebra como “casamento” se mostra capaz de realizar o ideal. O mesmo raciocínio vale para a coabitação sexual da qual não procedem filhos. No entanto, isso não impede o direito de pavimentar o caminho para os amantes conforme o tipo moralmente mais elevado da coabitação sexual, o casamento enquanto forma para orientar as disposições nesse tipo de relação, para que as comunidades de sexo que *desejem* oficializar seu casamento, possam contar com o específico valor *social* da lei e seus ricos recursos para garantir os interesses das gerações vindouras.

Por enquanto, é claro, estamos preocupados apenas com esse *valor social*. E é absolutamente correto que os socialistas apresentem a valoração do casamento através do estado e da sociedade como histórica e economicamente condicionada. Essa valorização estatal deve ser mais elevada em uma sociedade que, como a nossa, é baseada no sistema de propriedade privada e atribuição bilateral de parentesco [532] do que no caso de um povo tribal que sobrecarrega a mãe e sua família com a

responsabilidade pelos filhos, ou em uma possível sociedade futura que não conheceria nem a propriedade privada no sentido atual, nem a família como unidade *econômica* de pais e filhos. Hoje, o estado garante entre os ricos propriedade para a geração mais jovem e entre os não ricos, a participação na aquisição por parte da geração mais velha. Ele deve, portanto, determinar claramente quem são os pais de uma criança e a que eles estão legalmente obrigados. Todavia, poderia prescindir dessa determinação uma sociedade em que ainda não exista ou já não exista mais o direito individual de herança e que renuncie à responsabilidade econômica dos pais pelo cuidado dos filhos. Por outro lado, a mera “socialização” de qualquer parte da *propriedade* privada atual, por maior que seja, não suscita nenhuma mudança. Pois, independentemente da questão de se e em que medida existe propriedade hereditária, o estado hoje garante às crianças o direito aos cuidados econômicos e pessoais por parte de ambos os pais, obrigando mãe e pai a sustentar e educar os filhos nascidos do casamento.

Mesmo que no futuro - como será discutido mais tarde - aos filhos ilegítimos sejam garantidos os mesmos direitos *econômicos* contra todos e cada um dos pais da forma como acontece hoje nas relações estáveis, o estado ainda teria que promover o casamento completo, o que significa aqui garantir suporte a uma comunidade econômica e de vida, coabitação sexual enquanto instituição social prioritária em relação às demais uma vez que, apenas nela, a *colaboração* do homem com a mulher é juridicamente garantida em alguma medida, de forma que também o pai possa vir a cumprir de fato com seus deveres na formação *pessoal* dos filhos.

Hoje, de acordo com todos os interesses do estado, existe no casamento uma certa responsabilidade entre cônjuges e entre pais e filhos econômica e individualmente ordenada, não apenas como postulado moral, mas como norma jurídica. O estado ordenou legalmente quando um “casamento” deve ser considerado enquanto tal. Ele também regulamentou os casos em que as relações sexuais, apesar de serem de fato, não contam com o caráter legal do casamento, mas resultam no nascimento de uma criança [533]. Toda “nova ética” que combate o direito existente nesse sentido não pode significar outra coisa senão a exigência de que uma lei diferente e nova seja criada, que tome o lugar das outras regras vigentes - assim, não pode sugerir que as relações sexuais e suas consequências devam, por assim dizer,

cair em um “vácuo legal”. Do ponto de vista da análise jurídica com a qual estamos lidando aqui, existe algo assim: quem quer mudar a legislação em vigor quer que a lei ordene algo que tem sido proibido ou apenas permitido, ou que a lei proíba o que anteriormente era permitido ou mesmo ordenado, ou que o direito permita o que anteriormente ordenara diretamente ou veio a proibir e vice-versa. Então, o que significa quando muitos reformadores éticos, que defendem o valor moral absoluto do casamento monogâmico e duradouro, mas que não têm a coragem de impor o peso desta norma a todos: 1) exigem que a avaliação social e estatal de uma união sexual seja mudada e desligue-se da questão de saber se quaisquer formalidades do casamento prescritas foram observadas no caso individual ou não,¹² e 2) positivamente, exigem o reconhecimento oficial e regulamentação legal de um “casamento livre” ou “relacionamento livre”?

Geralmente é argumentado da seguinte forma: Não é uma mentira convencional que a consciência pública só sancione moral e socialmente as relações sexuais se e quando o casal compareceu antes diante do tabelião? Esta avaliação de uma característica puramente externa não ludibriaria a consciência pública quanto ao baixo nível moral de tantos casamentos “legítimos”, e não reforçaria as numerosas injustas depreciações dos “ilegítimos”?

A resposta a isso é que, é claro, a ideia convencional deve ser totalmente superada, como se o casamento na igreja ou a certidão de registro civil pudessem *no ato e por si só enobrecer* moralmente uma união sexual. Devemos [534] tornar-nos cada vez mais conscientes de que isso só é possível com aqueles momentos de sentimento que podemos chamar de amor, e aquela direção de vontade que gostamos de chamar de responsabilidade zelosa pelas consequências. Escusado será dizer que a sua existência não é de forma alguma garantida pela mera observação das formalidades prescritas pela igreja ou pelo estado. Infelizmente, a experiência mostra que uma grande, talvez a fração predominante hoje, de pessoas legitimamente

¹² Ellen Key deseja, por exemplo, para quem o valor ético de uma conexão sexual seria avaliado em seu produto - ou seja, o valor vitalista da prole! Aparentemente, não está claro para a autora que, do ponto de vista ético, ela se posiciona como criadora de animais. Nem é preciso *dizer* que o indivíduo deve se sentir *responsável* ao saber que - provavelmente - crianças demandantes viriam ao mundo a partir da relação. A deturpação sombria, no entanto, de que o “grande amor” também gera pessoas “fortes” quando crianças, é claro que é misticismo.

casadas se juntaram sem esta conexão espiritual, e sim, elas agem assim. Que muitos sejam levados ao casamento por motivos muito mais desprezíveis do que a mera necessidade física e que, vistos de um ponto de vista puramente objetivo, não estão nem um pouco acima dos motivos da prostituição, claro, sem apelar para dificuldades econômicas ou negligência na formação pessoal. Basta dar uma olhada nos anúncios de casamento¹³ em nossos jornais diários que muito nos ensinam sobre isso.

Ninguém pode, portanto, duvidar que sob a bandeira do casamento legítimo, que estende a aparência de decência civil sobre os envolvidos e assegura sua posição na sociedade, esconde-se uma medida de desonestidade contra a qual os “pecados carnis” extraconjugais que contam para a avaliação da personalidade como demasiado “humano” e comum. Um casamento que conta com um “suporte pela metade” nesse sentido é, para nossa mesma consciência, tão moral quanto o apoio que caracteriza a relação entre meros amantes. O carimbo do cartório não muda nada nesse sentido.

Por outro lado, no caso das relações extraconjugais tal como no casamento formal, os momentos de sentimento e de vontade que conferem nobreza às relações sexuais podem certamente estar presentes no mais alto grau. O que pode sem dúvida, como discutido anteriormente, levar a que o casal (subjetivamente), alegando uma concepção moral mais desenvolvida, se comprometa a *não* conferir o selo oficial a uma relação que do ponto de vista ético justifica-se enquanto casamento porque relação entre pessoas independentes. Se esse é o caso digamos que depende aqui principalmente da forma que o direito matrimonial assume.

[571-573]

Com isso chegamos ao fim de nossa apresentação. O esforço de identificação das transformações do direito existente relativo à interação sexual possível dentro de uma sociedade que se baseia na responsabilidade econômica de *ambos* os pais pela educação de seus filhos e que, portanto, em particular não deseja exilar o *pai* enquanto membro da família se quer mantido. Como repetidamente enfatizado, uma sociedade onde o cuidado da pessoa impõe-se tão somente à mãe da criança, ou seja, ordena as relações de parentesco estritamente segundo o direito materno [Mutterrecht], que

¹³ Por falar nisso, esse tipo de anúncio também *não* tem faltado atualmente para os “casamentos livres”.

atribui a ela *de sua parte* o cuidado com os filhos e *ao mesmo tempo* também a responsabilidade pelos mais velhos e dependentes de toda ordem pode pelo contrário e em princípio adicionalmente abster-se de uma hierarquia entre os tipos de relação sexual e de colocar o casamento no topo dessa hierarquia.

Em todo caso, só com a eliminação da obrigação dos pais de educar e da obrigação mútua de alimentos é que se pode, em princípio, derrubar as aspas que determinam o “casamento legítimo” enquanto instituição legal. A mera “socialização” dos meios de produção não é de forma alguma suficiente para isso, como tem sido repetidamente enfatizado. Somente se não houvesse mais *nenhum* direito paterno ou filial a ser garantido, nada objetivamente impediria os sexos de se separarem e se acasalarem novamente segundo inclinações particulares tal qual os bichos e grupamentos mais primitivos. Em uma tal sociedade, de indivíduos “economicamente emancipados”, o casamento enquanto instituição *jurídica* e *econômica* perderia sua base.

Desapareceria também seu valor moral enquanto forma imaginada como a mais nobre interação humana entre os sexos? De maneira alguma - até que, como já foi dito, um ideal mais elevado de união sexual fosse descoberto, o que ainda hoje não vislumbramos. Algo como o humano plenamente desenvolvido no sentido espiritual não se dará a partir da renovação constante das sensações eróticas que definem o clima de lua de mel ininterrupta. A união de duas personalidades totalmente desenvolvidas espiritual e eticamente para uma longa vida a dois, através de toda a paleta de cores [572] do amor até o pianíssimo do crepúsculo da vida, abrangendo todos os interesses e necessidades externas e internas, o senso de responsabilidade de ambos um para com o outro e para os filhos aos quais deram a vida, a relação pessoal entre pais e filhos em sua transformação através da ascensão e declínio das gerações - essas relações na comunidade sexual são as mais elevadas e indubitáveis que a vida tem para nos oferecer em termos de valores éticos . O direito tem que reconhecer o fato de que a égide absoluta do ideal raramente é alcançada e estabelecer seus regulamentos de acordo com esse fato. Todavia, o ideal da comunidade sexual ao longo da vida ainda não foi eticamente ultrapassado por nenhum valor considerado superior. Ele não *está ancorado* através da “respectiva forma de produção e de propriedade” que serve à ordem social da sociedade, e em

última instância, nem mesmo nos interesses da geração mais jovem, mas *na consciência ética dos seres que se cultivam [Kulturmenschen] para o desenvolver-se moral e espiritualmente de forma plena - qual seja, enquanto fim em si mesmo*. Pois, aqueles que sujeitam sua vida pessoal a normas éticas não vão querer contornar a exigência interna dessa norma mais elevada, mutuamente reconhecida, mesmo que a exigência puramente econômica para fazê-lo deixe de existir. Justamente quando imaginamos um estado de coisas onde o casamento seja economicamente dispensável, seu valor social e, por trás disso, seu significado ético, vêm à luz ainda mais nitidamente. Devemos, pois esperar a eticização *de fato* das relações sexuais desde o início de sua dispensabilidade econômica? Sem dúvida, o caráter do casamento enquanto instituição econômica costuma pesar terrivelmente no desenvolvimento de sua pureza ideal. A união sexual liberada do peso da responsabilidade econômica - como muitas vezes se imagina o ideal - poderia, livre de todos os “entulhos mundanos”, ascender à esfera do puramente ético. Em qualquer caso, apenas em um círculo de pessoas eticamente disciplinadas em alto nível, infinitamente refinadas espiritualmente - personalidades para as quais, ainda hoje, as relações econômicas consistem em fator subordinado à relação mental-espiritual. A união sexual poderia, por outro lado, sucumbir também diante da omissão em relação a toda responsabilidade pelo destino econômico das crianças e em relação a *todas* as inibições econômicas à vida instintiva reduzida ao desejo sexual. E este provavelmente seria [573] seu destino junto às inclinações pré-reflexivas da massa. Como o valor espiritual e moral interior das relações sexuais na média foi formado a partir da omissão completa em relação à concatenação econômica das gerações, nossos olhos se tornaram incapazes de ver através da densa névoa que esconde as configurações possíveis de uma tal sociedade futura. Sabemos apenas que o desejo ético por *tarefas* está se desenvolvendo. Kant criticou com as seguintes palavras a esperança depositada na “razão pura” de alcançar a verdade científica a partir de conceitos uma vez liberada do lastro da vasta diversidade do meramente factual: “A leve pomba, que assim que se lança ao livre voo, cinde o ar cuja resistência ela sente, poderia chegar à ideia de que no *vácuo* voaria melhor”. Talvez não seja diferente com a esperança de que em um espaço desprovido de vínculos e responsabilidades

econômicas, o “puro amor” pudesse alçar mais facilmente o voo alcançando a altitude ideal.

