

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH

BC

TESE DE DOUTORADO

O SUJEITO NO PENSAMENTO SOCIAL DE MAX WEBER

Marcelo Altomare

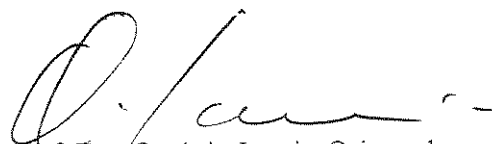
MARCELO CARLOS ALTOMARE

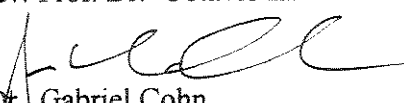
“O SUJEITO NO PENSAMENTO SOCIAL DE MAX WEBER”

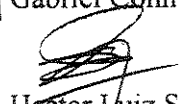
Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Sociologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Octávio Ianni.

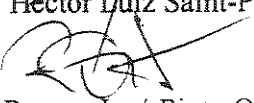
Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
19/06/00

BANCA


Prof. Dr. Prof. Dr. Octávio Ianni - Orientador


Prof. Dr. Gabriel Cohn


Prof. Dr. Hector Luiz Saint-Pierre


Prof. Dr. Renato José Pinto Ortiz


Prof. Dr. Rene Armand Dreifuss Hirsch

JUNHO/ 2000

2000/06/30

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

AL79s

Altomare, Marcelo Carlos

O sujeito no pensamento social de Max Weber / Marcelo Carlos Altomare. -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador : Octávio Ianni.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Weber, Max, 1864-1920. 2. Sujeito (Filosofia).
2. Sociologia. 4. Filosofia. 5. Irracionalismo (Filosofia).
- I. Ianni, Octávio, 1926- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- III. Título.

Sumário

Introdução	1
I. Indivíduo e sociedade na teoria social moderna	6
II. Subjetividade, irracionalidade axiológica e história	58
III. Éticas religiosas e desencantamento do mundo: racionalidade adaptativa e racionalidade contemplativa	92
IV. Crença social e modernidade: a racionalidade puritana e a calculabilidade capitalista	127
Conclusões	166
Bibliografia	178

Introdução

O pensamento social deste *fin de de siècle* está vivendo os efeitos da colocação em crise das formalizações teóricas construídas em correspondência com uma arquitetura conceitual que supõe a existência de um sujeito de racionalidade ilimitada.¹ Além das diferenças entre tradições e autores, heterogêneas ao extremo, as ciências sociais aterrissaram, por diferentes caminhos, à idéia de que tanto o conhecimento racional como a ação racional têm -para o sujeito- limites infranqueáveis. Começada nos últimos anos do XIX, e em conjunção com a filosofia e a psicanálise, a teoria sociológica foi responsável do nascimento desta percepção dos limites do imaginário ilustrado moderno, induzindo ao paulatino abandono de suas idéias matrizes.²

A crítica que Weber dirigira contra a ilimitada racionalidade do sujeito do conhecimento e do sujeito da ação social e, conseqüentemente, contra o ilimitado domínio cognoscitivo e prático da realidade humana através do uso irrestrito da razão calculadora, propiciou, no âmbito da teoria social, o definitivo debilitamento do otimismo das promessas emancipatórias do projeto científico da *Aufklärung*.³ Os limites do império da razão estão contidos em três proposições fundamentais da sociologia weberiana, cada uma das quais pretende enunciar o pressuposto de toda ação racional: em primeiro lugar, o sujeito de conhecimento apreende

¹ Vid **Michel Foucault**, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México D.F., 1986; **Thomas Kuhn**, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1971; **Jacques Lacan**, 'El deseo, la vida y la muerte', em *Seminario 2 (1954-1955)*. *El yo en la teoría de Freud y en la teoría psicoanalítica*, Paidós, Espanha, 1983; **Jeffrey Alexander**, *Fin de Siècle.. Social Theory*, Verso, Grã Bretanha, 1995.

² **Alain Touraine**, *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993; **Gianni Vattimo**, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1990.

³ **Max Weber**, 'La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social', em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982.

conceitualmente o mundo social com condição de possuir uma irrestrita fé no valor da apropriação racional do método científico, uma “fé no valor da verdade científica (Glaube an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit)”; em segundo lugar, o sujeito da ação social age racionalmente no mundo social com condição de possuir uma irrestrita fé no valor de um conjunto de máximas de agir de matiz obrigatório, uma “fé na validade supraempírica das idéias de valor definitivas e supremas (Glaube an die überempirische Geltung letzter und höchster Wertideen”; e, em terceiro lugar, a realidade social é irracional, carece de um sentido objetivo definitivo, em suma, “a vida em sua realidade irracional e em seu conteúdo de significações *possíveis* são inesgotáveis (das Leben in seiner irrationalen Wirklichkeit an möglichen Bedeutungen sind unausschöpflich)”.

Esta falta de significação do mundo social representa a outra face da crença do sujeito num valor supremo, já que a prática do sujeito consiste, essencialmente, em aportar o sentido do qual a realidade carece. Por tal motivo Weber pode afirmar que “a premissa transcendental de toda *ciência da cultura* não consiste em que encontremos *plena de valor* uma determinada ‘cultura’, ou qualquer cultura em geral, mas que em que *somos* homens de cultura, dotados da capacidade e da vontade de tomar conscientemente *posição* ante o mundo e de conferir-lhe *sentido*”.⁴ Com efeito, a prática medular do sujeito weberiano consiste em outorgar *sentido* a uma realidade que se apresenta como um “acontecer incomensurável” e irracional, despojado de qualquer *telos* organizador e orientador: o sujeito é, então, o *fazedor* de sentido do mundo. O sujeito confere sentido ao mundo quando e enquanto é já um *portador* de valores, aos que adere incondicionalmente em razão da transcendental valia que

possuem para ele; tudo o qual, então, lhe converte num sujeito de *fé* (Glauben), num sujeito que através de sua *fé* sobre um conjunto de crenças éticas básicas, toma posição ante o mundo e “*escolhe* seu próprio destino o sentido de fazer e de seu ser” em conformidade com aquela *fé*.

Desta maneira, o pensamento social weberiano pressupõe -e esta é a hipótese principal que pretendemos demonstrar nesta investigação- a existência de um modelo de subjetividade que converte ao indivíduo num *sujeito de fé*, concepção da subjetividade que permeia, constantemente, a construção conceitual da teoria da ação social, a reflexão epistemológica acerca do método da compreensão e, por último, a análise histórico-social da influência causal das éticas religiosas universais sobre a racionalização do modo de vida. No contexto exegetico delineado, o objetivo da investigação será mostrar os fundamentos conceituais da formalização weberiana do *sujeito de fé*. Nossa hipótese afirma que o pensamento social de Weber pressupõe a existência de uma dimensão não racional da *subjectivade*, i.e., de um *sujeito de fé não, racional* motivado por uma adesão incondicional a *ideias de valor definitivo*, logicamente injustificáveis, incomensuráveis e, por conseguinte, incalculáveis

O método de exposição do presente trabalho desenvolverá a demonstração da mencionada hipótese sobre a concepção weberiana do sujeito começando com a análise das *determinações conceituais teórico-metodológicas* da *Wissenschaftslehre* e finalizando com a análise das *determinações conceituais empirico-históricas* de sua *Religionssoziologie*.

Dedicaremos o primeiro capítulo a relevar as diferentes concepções de subjetividade do pensamento moderno, especialmente o caráter típico da

⁴ **Ibidem**

formalização do nexo indivíduo-sociedade representadas no *modelo hobbesiano*, no *modelo hegel-marxiano* e na modalidade representada na obra de diversos autores, que, contemporaneamente a Weber, impugnam tanto a subjetividade propugnada pela *perspectiva individualista* como aquela propiciada pela *perspectiva holista*: eles são Nietzsche, Simmel, Tönnies y Freud.

O segundo capítulo reconstruirá a concepção do *sujeito de fé* de Weber na sua reflexão acerca dos laços existentes entre *ator social* e *ordem legítima*, entre *observador* e *fenômeno cultural*, entre *homem cultural* e *história*. Algumas das variadas modalidades deste *sujeito de fé*, de crenças em valores definitivos e ideais incondicionais, estão refletidas nos ensaios da *Wissenschaftslehre*, que, editados postumamente por Marianne Weber em 1922, reúnem trabalhos realizados durante o período compreendido entre a publicação da primeira das monografias críticas contra Roscher e Knies, escrita em 1903, e a redação dos *Soziologische Grundbegriffe*, levada a cabo em 1920. Será, pois, nestes escritos que Weber problematizará as bases conceituais para pensar as condições de constituição do sujeito de fé, portador de representações culturais de valor axiologicamente incondicionais, que aparecerá, sucessivamente, nominado como *ator* (Handelnd) -dimensão metateórica-, como *observador* (Beobachten) -dimensão metodológica- e, finalmente, como *homem de cultura* (Kulturmenschen) -dimensão antropológica.

Num terceiro capítulo indagaremos a concepção de *sujeito de fé*, que no marco dos estudos monográficos sobre *Religionssoziologie* -empreendidos entre os anos 1904, data da edição da primeira parte de *A ética protestante*, e 1917, quando ficaram prontos os trabalhos sobre *A ética das religiões universais*- é indagada em função das relações entre *crente religioso* e *ascetismo racional*. Weber destaca a

existência de uma *dimensão psicológica não racional* das análises das relações entre religião e ordem social, que o leva a indagar o modelo de sujeito prescrito pelas *éticas religiosas*, conforme a idéia de racionalização do *modo de vida* do *crente*.

Por último, num quarto capítulo, também dedicado a analisar os escritos weberianos de sociologia da religião, a dimensão psicológica do *sujeito da fé* será confrontada com o indivíduo da *ética puritana de salvação*, enfatizando os *componentes motivacionais irracionais* contidos na noção de *profissão*, de cujo ligâmen surgiu -segundo Weber- o *modo de vida sistemático e racional*, consequência do trânsito da *ação racional com relação a valores* -esfera da religião- à *ação racional com relação afins*- esfera da economia.

I.- Indivíduo e sociedade na teoria social moderna

A hipótese de nosso primeiro capítulo enuncia que podem encontrar-se as seguintes modalidades de formalização das relações entre indivíduo e sociedade: o modelo *iusnaturalista*, que se sustenta sobre a idéia de um indivíduo autônomo possuidor de direitos naturais, portador de uma essência humana, o período intelectual correspondente ao século XIX com a supremacia do modelo historicista, que se fundamenta na idéia de uma totalidade histórico-social, configurada de maneira essencialista sobre a base do privilégio ontológico de um decurso teleológico que condiciona as características de constituição do indivíduo –e, por conseguinte, sua identidade–, e, finalmente, o período intelectual da passagem da última mudança de século com a emergência de abordagens cujo denominador comum reside no rechaço tanto do essencialismo da perspectiva individualista como do essencialismo da perspectiva histórico-holística.

Desde suas origens, durante o transcurso dos séculos XVI-XVII, até nossos dias o pensamento social moderno e contemporâneo revela um contínuo interesse em estudar os nexos entre indivíduo e sociedade. A história das idéias mostra períodos intelectuais e modelos teóricos que privilegiaram, ainda que de modos completamente diferentes, um dos pólos da relação indivíduo-sociedade na matriz de interpretação –v. g., o iusnaturalismo de Hobbes, Locke ou Rosseau, o historicismo de Hegel ou Marx, a sociologia positivista de Comte ou Durkheim, a sociologia compreensiva de Weber, etcétera. No contexto deste vasto e complexo campo de problemas pertencentes à

história das idéias modernas, pretendemos realizar uma reconstrução histórico-conceitual da teoria social que exiba três modelos fundamentais de articulação das relações entre indivíduo e sociedade, a saber: o modelo *iusnaturalista*, o modelo hegeliano-marxiano e, finalmente, o modelo nascido no seio da mutação intelectual que transitou a passagem do século XIX ao XX – Nietzsche, Freud, Weber, Simmel, Tönnies. Por este motivo, com efeito de demonstrar a existência destes três modelos teóricos de articulação *indivíduo-sociedade* empreenderemos uma periodização da história das idéias modernas mediante a exposição dos elementos fundadores do período do modelo *iusnaturalista*, expressado na obra de Hobbes,¹ do período do modelo historicista, contido nas concepções de Hegel e Marx,² e finalmente do período do modelo de mudança do século passado, representado por Nietzsche, Tönnies, Simmel, Freud e Weber.³

O essencialismo do sujeito do modelo hobbesiano

Em absoluta oposição à tradição clássica do pensamento político e social, Hobbes nega, no *De Cive*, “que o homem é um animal nascido com disposições naturais para viver em sociedade”.⁴ Ao mesmo tempo que rechaça que os homens sejam “naturalmente aptos para viver em sociedade”, ele procura o fundamento “das

¹ Norberto Bobbio. ‘El modelo *iusnaturalista*’, en Norberto Bobbio - Michelangelo Bovero. *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1986, págs. 47-55.

² Michelangelo Bovero. ‘El modelo hegeliano-marxiano’, en Norberto Bobbio - Michelangelo Bovero. *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, op.cit., págs. 155-169.

³ A análise do pensamento social weberiano, objetivo primário desta monografia, será realizado no próximo capítulo, em conformidade com o método de exposição escolhido para nosso trabalho.

⁴ Thomas Hobbes. ‘Del ciudadano’, em *Hobbes-Antologia*, edição de Enrique Lynch. Península. Espanha. 1987, pág. 197.

sociedades civis... [das] associações cuja realização exige promessas e pactos” na constituição da ‘natureza humana’”. O conhecimento da alma do sujeito será o material de estudo “dos elementos fundamentais da política”. A indagação da teoria social e política se deslocará desde o estudo das diferentes formas de comunidade ou congregação humana para o conhecimento “da força física, a experiência, a razão e as paixões” que determinam o homem como sujeito autônomo, independente do tipo de “associação comunitária”. A autonomia do homem é a “a liberdade que cada um tem de servir-se de suas faculdades naturais segundo a reta razão... para que cada um proteja o quanto puder sua vida e seu corpo”. Este *direito* a evitar “a morte que é o pior dos males naturais” define o homem como indivíduo centrado em si, livre de toda sujeição externa a ele mesmo. Invalidando a concepção teleológica de um suposto instinto natural que determinaria necessariamente o homem a viver dentro dos limites de uma associação humana, Hobbes representa as *sociedades civis* como se estivessem edificadas sobre o *consentimento* de um *eu* autônomo. Assim o pensamento social e político moderno de Hobbes concebe os corpos políticos como artefatos, objetos não naturais cujo *artífice* é o *mesmo homem*. Fica assim evidenciada, pois, a necessidade de instalar uma metodologia de investigação dirigida à análise do eu, com o objeto de realizar uma indagação introspectiva das *paixões* e *pensamentos* que regem a conduta do sujeito. Posto que os homens são os *fazedores* e *ordenadores* do *homem artificial* denominado *Common-Wealth*, o conhecimento da *natureza humana* –ou “da condição natural do gênero humano” se transforma numa questão imprescindível. A formalização hobbesiana participa conseqüentemente da invenção moderna que com Descartes faz do *eu* o *hypokeimenon* ou fundamento

último de tudo o que existe. É justamente o homem a peça nodal do modelo hobbesiano, *i. e.*, a *matéria* e o *artífice* do *Commonwealth*; o homem vem a ser *fazedor* substantivo do processo de geração da ordem social e política.

Na divisória estabelecida pela escritura do *Leviathan* entre *corpos naturais* e *corpos políticos*, Hobbes indaga o homem dentro da primeira destas categorias. O homem é um corpo caracterizado por um tipo específico de *qualidades* que o diferencia a respeito dos outros: as *paixões*; e o conhecimento das “consequências das paixões dos homens” constituirá a base metodológica para o estudo da ordem social e política. No mundo físico o homem se distingue devido a que é um corpo regido mediante *moções voluntárias* –v. g., andar, falar, etc; estas se diferenciam das moções vitais porque foram previamente antecipadas pelo homem na sua mente. A estas antecipações mentais Hobbes as analisa no conceito de *fantasia*, a que não é mais que um resto de uma *representação*, produto da impressão gerada sobre o sujeito quando alguma das qualidades de um *objeto* externo opera sobre determinadas “partes do corpo humano”. A fantasia corresponde-se, então, retirada a *sensação*, com aquele resto que permanece quando “o objeto foi apartado de nós”: a lembrança. Uma vez finalizado o processo sensitivo no lugar de produção dos *pensamentos do homem* se conforma a *imaginação*, a *sensação decadente*; ela é o substrato de *origem interno* das paixões ou moções voluntárias. Imediatamente antes do começo de qualquer das ações empreendidas pelo homem, Hobbes situa aquilo que denomina *esforço*; este se denomina *desejo* se “se dirige para algo que o causa”, ou *aversão* quando “se traduz como afastamento de algo”. É neste sentido que a respeito de qualquer dos objetos desejados pelo homem “se diz também que o amam”; enquanto “que odeiam aquelas

coisas pelas quais tem aversão”; assim mesmo o desejo é acompanhado pela *ausência do objeto*. Da mesma forma sucede quando consideramos, por um lado, a aversão em tanto rechaço de um objeto ausente e, por outro lado, ao ódio como “presença do mesmo”.

O homem é um corpo natural autônomo devido a que possua em si mesmo a capacidade de desenvolver um movimento voluntário tendente a procurar ou rechaçar um objeto externo, depois de haver imaginado previamente em sua mente a correspondente ação à maneira de um esforço: isso é o núcleo da paixão que – segundo Hobbes – rege a conduta humana. Em efeito, o real é concebido como uma realidade física composta unicamente de corpos em movimento, entre os quais se encontra o homem *qua* corpo humano regido mediante movimentos voluntários denominados paixões. O sujeito do pensamento político moderno, então, não “é por natureza um animal social”, nem tampouco “membro da cidade”; em oposição a eles, o homem hobbesiano é um *corpo* em movimento subordinado a suas paixões, e simultaneamente um *corpo* autônomo e refratário frente à ordem política e social. No campo do pensamento político e social, a independência ontológica do homem a respeito da comunidade política conduziu a considerar esta conforme o modelo de uma associação não natural –um corpo artificial. Conseqüentemente a representação da comunidade política adquiriu a forma de artefato de relojoaria construído através da “*arte do homem*”, que se converteu desta maneira no artífice daquela máquina.⁵

⁵ **Thomas Hobbes**. *Leviatán. Libro I*. Sarpe. Espanha. 1984, pág. 25. Vid **Carl Schmitt**. *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes*. Struhart & Cía. Buenos Aires. 1990.

Sobre este ponto o pensamento de Hobbes articula numa única reflexão sua indagação ao redor do sujeito e sua conceitualização acerca do estado e da sociedade. A tal efeito, Hobbes recorre à construção de uma ficção conceitual que lhe permite descrever os laços sociais estabelecidos entre os homens a partir de um hipotético *status naturalis*. Desenvolve-se ali, por um lado, uma conceitualização da *natureza humana* –parte integrante de sua teoria das paixões- e, por outro lado, um pensamento sobre as condições de construção de um *poder comum*. O homem não é só um corpo em movimento submetido a paixões, mas também o portador de um saber sobre a engenharia institucional da comunidade política: os homens são, pois, os *fazedores* do Common-Wealth.

Hobbes concebe a ordem social e política segundo a imagem de um modelo jurídico-institucional organizado mediante um conjunto de regras positivas legítimas, cujo fundamento reside na ação de um sujeito sub-rogado a suas paixões. Dentro deste quadro a *ação* do homem é um permanente *movimento*, subsumido a um insaciável desejo de *felicidade* que o compele a uma busca perpétua de objetos que satisfaçam seu *apetite*. Imediatamente antes do exercício desta ação encontramos a *vontade* ou *ato de querer*, o apetite surgido da *deliberação* ou processo de pensamento desencadeado “na mente do homem”, quando este representa as “consequências boas e más” derivadas de seus atos ou omissões no fazer, e simultaneamente a correspondência entre aquelas e “os apetites e aversões, esperanças e temores” que podem despertar “uma e a mesma coisa”. Longe de conduzi-lo a um estado de repouso, o “êxito contínuo” que possibilita ao homem obter aquelas coisas desejadas –i. e., a felicidade- renova o movimento, colocando-lhe

num estado de *in-quietude* sem fim. Hobbes inverte aqui a valorização clássica do pensamento antigo que subordinava a ação à contemplação, o movimento ao repouso, a mudança à imutabilidade, o efêmero ao eterno. Não havendo absolutamente nada que ofereça “tranquilidade à mente, e sendo a “vida” um incessante movimento, o homem não pode estar isento de desejos, temores e sensações. A mesma estrutura do desejo que impulsiona o homem hobbesiano à obtenção do objeto de satisfação o conduz paralelamente a um novo estado de não-satisfação. A conquista de um bem futuro que representa um progresso contínuo de um objeto a outro conforma o núcleo do componente motivacional que rege a ação do homem: a vida se apresenta, então, como uma “luta pela felicidade”. Não há objeto que satisfaça o desejo humano na medida que toda satisfação é somente fugaz, e, portanto, renova o estado de insatisfação. A felicidade do homem é conseqüentemente o “contínuo progresso dos desejos, já que a consecução do primeiro não é outra coisa que um caminho para realizar outro ulterior ... [a fim de] assegurar para sempre a via do desejo futuro ... [e, em conseqüência] uma vida feliz”. Ao estar ausente o objeto que possibilite a satisfação completa do desejo humano, nega-se pela raiz toda configuração de um saber acerca dos bens que produzem felicidade para o homem: “a felicidade nesta vida –afirma Hobbes- não consiste na serenidade de uma mente satisfeita”. A causa deste perpétuo movimento do desejo humano deve buscar-se na inexistência de um *finis ultimus* (propósitos finais) ou *summum bonum* (bem supremo). Esvaziado de significação o lugar de um saber sobre supostos objetos últimos de satisfação, o homem torna-se -no pensamento hobbesiano- um corpo em permanente movimento, lançado a um estado de continua *in-quietude* por causa de um desejo que não cessa de

não satisfazer-se. A *inquietação* permanente do desejo humano supõem a inexistência de objetos de satisfação últimos para qualquer homem, fazendo, inclusive, impossível que “as mesmas coisas causem sempre na mesma pessoa os mesmos apetites e aversões”.

Sendo esta a lógica que regula o desejo do sujeito é pouco provável que possam “coincidir todos os homens no desejo de um e mesmo objeto”. Deduz-se disso a existência de uma multiplicidade de objetos que possam satisfazer o desejo do homem: a “semelhança das paixões” do homem –postula Hobbes- articula-se com a ausência de “semelhança entre os objetos das paixões”. Em consequência qualquer objeto que se apresente apetecível para o desejo humano será valorizado como *bom* enquanto que aquele que lhe cause aversão adquirirá o qualificativo de *mal*. Ao depender de posições de valor estritamente subjetivas as qualidades do objeto não expressam propriedades imanentes a estes, mas unicamente juízos pertencentes “à pessoa que as utiliza”. Não há pois “nenhuma regra de bem e de mal [que] possa ser tirada da natureza dos objetos”; a existência de *regras comuns* só pode emergir da decisão de um *árbitro* ou juiz instituído por *consenso*, com a finalidade de “impor como sentença sua regra do bem e do mal”.

Carecendo de significado os postulados normativos e não havendo um juiz que arbitre sobre regras de convivência comum, quando dois homens têm uma e a “mesma coisa” como objeto de desejo “devem inimigos”. Hobbes abandona a concepção clássica que representa os homens como desiguais; pelo contrário a *natureza* constitui homens “tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito” que nenhum pode reclamar “um benefício qualquer ao que outro não possa aspirar como

ele”; entre eles reina a “igualdade de esperança a respeito da consecução de seus fins”. Conseqüentemente os homens se colocam numa condição de *guerra* por causa de uma convivência humana empreendida “sem um poder comum” que os coaja. Hobbes deduz, então, que *extra civitatem nulla salus* “para a vida do homem”, sendo esta “solitária, pobre, tosca, embrutecida e breve”. Ali “onde todo homem é inimigo de todo homem” não existe uma convivência humana onde impere *razão* ou *paz* alguma, ainda menos a *segurança*; é o espaço e o tempo de uma convivência humana que não pode ser outra coisa que *guerra civil*. Nesta condição natural não há desejos que sejam qualificados como *pecados*, nem ações *injustas*, tampouco existe “propriedade, nem domínio, nem distinção entre teu e meu”. Isto sucede em razão da inexistência de *lei* alguma que proíba o exercício de determinadas condutas, esta não pode ser sancionada enquanto “os homens [não] se puserem de acordo com respeito à pessoa que deve promulgá-la”. A consequência da carência de um *fim definitivo* ou *bem supremo* e a consiguiente multiplicidade de perspectivas de valor que sustentam os homens inibem as possibilidades de um acordo sobre as regras normativas indispensáveis para a configuração de uma ordem política e social pacífica. A saída do estado de guerra resulta da combinação das “paixões que inclinam os homens à paz” com a “razão [que] sugere adequadas normas de paz”. Entre as *paixões* que inclinam homens em direção à paz se encontram, por um lado, a *aversão* produzida pelos *objetos* cuja *representação* está ligada subjetivamente à idéia de morte e, por outro, o desejo daqueles *objetos* cuja *representação* está ligada subjetivamente à idéia de uma vida de bem-estar alcançada através da indústria.

Não obstante o perspectivismo ético-normativo que impera sobre as paixões e ações dos homens no *estado da natureza*, Hobbes logra observar um rasgo axiológico bifronte comum a todos os sujeitos. Uma das caras deste traço de valor comum está representado pelo *direito natural*, a liberdade que possui o sujeito para “preservar sua própria natureza, sua própria vida”. Todo comportamento que, justificado ante seu *juízo* e sua *razão*, o homem considere necessário empreender com vistas a sua própria preservação forma parte do exercício de sua própria *liberdade*, seu *direito* a demandar a mais absoluta “ausência de impedimentos externos” para o desenvolvimento de sua ação. A cara restante do mencionado traço axiológico comum se faz presente na *lei natural*, o imperativo ao qual está submetido o sujeito que, a maneira de *preceito* ou *regra geral* da razão, “lhe proíbe a um homem fazer o que possa destruir sua vida”. Ainda quando destaque a diferença entre a liberdade do *direito natural* e a obrigação da *lei natural*, Hobbes afirma que a lei fundamental da natureza contém a ambas ao prescrever que “cada homem deve esforçar-se pela paz enquanto tem a esperança de consegui-la; e quando não pode obtê-la, deve procurar e utilizar todas as ajudas e vantagens da guerra”.⁶ Desta lei natural fundamental se desprende a probabilidade de que cada um dos homens renuncie ao “direito a todas as coisas” na medida que os restantes levem a cabo igual renúncia. A partir desta ação começam a estabelecer-se novos tipos de “laços por meio dos quais os homens se sujeitam e obrigam” contratualmente uns aos outros, menosprezando a violação do ato de renúncia de direitos devido ao *temor* que provoca no sujeito a aparição de uma provável consequência nociva resultante da

⁶ Thomas Hobbes. *Leviatán*, op. cit. pág. 140.

ruptura do mesmo. Este é o *contrato* ou “mútua translação ou mudança de direitos” que deve derivar-se de signos expressos executados pelo sujeito. Será necessário, entretanto, a presença de alguém que garanta tal palavra, caso contrário a promessa estará debilitada em relação a seu cumprimento: assim os “pactos que não descansam na espada –sugere Hobbes- não são mais que palavras, sem força para proteger o homem”. É justamente no processo de constituição do lugar do responsável definitivo, da *soberania*, da probabilidade do cumprimento eficaz da *promessa* de renúncia expressado na *palavra* onde se encontra o sujeito como *eu autônomo*: o *eu quero* hobbesiano é assim o fundamento da ordem social e política.

O estado da natureza é o espaço onde a ação do homem transcorre em conformidade com aquilo que seu próprio *julgamento* estima necessário realizar em função da preservação de sua vida. Nesta situação *a-social* nenhum tipo de *proteção* e *obediência* é possível enquanto prevaleça tal diversidade de *opiniões* individuais.⁷ A diversidade de opiniões do estado de natureza desenvolve uma modalidade de laço social caracterizado por uma multiplicidade de perspectivas éticas completamente dissímeis; é um estado de completa anarquia de significados onde palavras básicas e fundamentais da ordem social e política –direito, dever, obediência, proteção, soberano, súdito, propriedade, religião- carecem de sentido, são significantes sem significado. O principal obstáculo para uma convivência pacífica reside nos *julgamentos particulares* que os homens têm sobre as modalidades de garantir uma convivência humana que assegure seu próprio direito de conservar-se. O abandono deste estado de anarquia ética se produz quando se institui um poder comum, através

de *pactos mútuos* levados a cabo por cada um dos homens, para efeito de sancionar o significado de todos os *nomes* ou significantes fundamentais para a constituição e preservação da ordem social e política. Forma-se assim um poder público cuja tarefa é eliminar a polissemia daqueles significantes nodais da ordem social, uma *pessoa* política autorizada a definir e garantir o sentido das palavras essenciais do vocabulário jurídico, tornando-as leis positivas: o soberano. Pertence ao soberano, pois, o direito de “prescrever normas” que sancionem o significado da palavra *propriedade, liberdade, bom, mal, legítimo, ilegítimo, justo, injusto*, etcétera. O poder soberano vem a ser desta forma uma “representação da palavra” dos súditos na medida que estes previamente transferiram sua capacidade de nominação ao primeiro através do pacto de renúncia comum. No estado de natureza o perspectivismo subjetivo impedia a conformação do “significado por convencionalismo” das palavras-*chaves* da ordem social e política. A única probabilidade de eliminar o estado de incerteza, para efeito de preservar o direito de conservação própria, radica na construção de um *eu decisório*, quem determinará e fixará o significado daquelas palavras necessária para a manutenção da ordem social. Por tal motivo, para “governar por meio de palavras é preciso que estas se dêem a conhecer de modo manifesto, pois do contrário não são leis”. A saída do estado de guerra é, então, um acordo para estatuir uma pessoa soberana, cujas ações estejam livres de qualquer *impedimento externo* que crie um obstáculo para seu desenvolvimento a fim de definir o significado dos significantes sociais básicos convertendo-os em leis. Desta maneira, o soberano *representa* aos súditos, porque na ação de nomear executada

⁷ Carl Schmitt. *El concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires. 1984, págs. 48-49.

pelo primeiro se *faz presente* a palavra dos últimos. A representação é o modelo que permite a passagem desde o radical subjetivismo ético do estado de natureza para a ordem social e política, mediante a conformação de um poder artificial que monopoliza o significado das palavras fundamentais para a conservação da associação coletiva. Ao deslocar o ceticismo cartesiano ao campo da política, Hobbes nega a existência de um fundamento ético objetivo e externo à avaliação subjetiva de cada indivíduo. A soberania hobbesiana pretende solucionar um problema de corte ideológico⁸ enquanto procura criar o significado daqueles significantes nodais que definem as normas de convivência social, nomeando o sentido das regras do direito constitucional, em suma, inventando uma ordem social.

O essencialismo do sujeito do modelo hegeliano-marxista

O modelo de articulação indivíduo-sociedade de inspiração hobbesiana perde sua hegemonia teórica com a crítica que Hegel dirige aos conceitos fundamentais do pensamento iusnaturalista, a saber: *contrato*⁹ e *estado de natureza*.¹⁰ Afirmada sobre o axioma do pensamento político e social clássico que sustenta a preeminência ontológica do *todo* sobre a *parte*, a impugnação hegeliana invalida a concepção iusnaturalista que apresenta o sujeito como um indivíduo refratário e exterior à ordem normativo-institucional. Em oposição a esta, Hegel pensa um sujeito que só existe enquanto membro da comunidade social, que adquire identidade a medida que

⁸ Richard Tuck. 'Introduction'. em Thomas Hobbes, *Leviathan*. Cambridge University Press. Cambridge. 1991. págs. IX-XXVI.

⁹ Georg Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Siglo XX. Buenos Aires. 1987. pág. 227.

introjeta, mediante a *paidéia*, a tradição do *ethos* comunitário,¹¹ representado nas crenças, costumes, normas, direitos, deveres –i. e., nas pautas de valor comuns orientadoras da ação social. Em oposição ao *sujeito fazedor* da ordem social e política idealizado pela escrita de Hobbes, que deslocava a prolongada tradição nascida com o *zoon politikon* aristotélico e continuada no *animale soziale et politicum* tomista, o modelo hegeliano considera o sujeito com regra a seu pertencimento comunitário. O ordenamento social e político não possui seu fundamento num instituto de direito contratual privado, sustentado no intercâmbio de direitos e deveres entre indivíduos que vivem atomizados num imaginário estado de natureza. Da recusa hegeliana a utilizar os conceitos de contrato e estado de natureza se desprende sua irrestrita negação a subordinar a lógica das relações sociais à lógica do indivíduo, a lógica do todo à lógica da parte.

A noção de *Sittlichkeit* ou *comunidade ética*, que determina a constituição do sujeito, é o conceito *princeps* de sua argumentação político social; permite-lhe conceitualizar os laços intersubjetivos que agrupam os indivíduos em cada uma das esferas comunitárias: *família, sociedade civil, estado*. Estas determinações institucionais do *espírito* objetivo, organizadoras da *substância ética*, estruturam a prática do sujeito considerado como *membro* da família, *membro* da sociedade civil ou *membro* do estado. Até tal ponto a existência do indivíduo está condicionada pela mediação das instituições do mundo ético que é válido afirmar –no caso de Hegel–

¹⁰ Georg Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Juan Pablo Editor. México D. F., 1974. pág. 344.

¹¹ Georg Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Juan Pablo Editor. México D. F., 1974. pág. 338.

“que não é a consciência do indivíduo, mas uma realidade comum e vinculante, que vai além da consciência individual, que constitui o fundamento de nossa vida humana no Estado e na sociedade”.¹² Este *além da consciência individual* compreende justamente a mudança de perspectiva teórica que habilita Hegel a empreender a crítica de todos aqueles modelos conceituais onde “à unidade dos indivíduos no Estado sucede um contrato, que tem, pois, como fundamento seu arbítrio, sua opinião, e seu consentimento explícito e livre...”.¹³ Definitivamente o *além da consciência individual* confronta o indivíduo com nexos relacionais da pré-consciência, estruturas vinculantes que o precedem e regem dentro das ordens institucionais do mundo de caráter ético.

A antecedência ontológica dos *poderes éticos* que regem a ação do indivíduo assinala, opostamente ao iusnaturalismo, o primado da ordem social sobre o sujeito, inibindo a explicação da origem contratual da comunidade humana. Não é o mútuo consenso contratual o terreno sobre o qual se edifica o ordenamento social, não é o sujeito quem constitui a totalidade social; pelo contrário, o sujeito é unicamente na medida que vem a ser portador de um predicado universal pertencente ao todo representado pelo caráter ético da comunidade: a *idéia de liberdade*. A eticidade é a matéria formadora do mundo cultural do *espírito objetivo*, é a idéia de liberdade devenida “conteúdo fixo que ... se leva por cima da opinião subjetiva e do capricho [individual para transformar-se na substância das] instituições e leis existentes”. São as instituições e as leis o solo natal onde se erigem os diferentes tipos de laços

¹² Hans-Georg Gadamer, ‘La filosofía de Hegel y sus influencias actuales’, em *La razón en la época de la ciencia*. Alfa, Barcelona, 1981, págs. 25-41.

sociais do sujeito, e sobre os quais adquire as identidades específicas de cada esfera coletiva na que atua –v.g., pai, burguês, cidadão. O indivíduo *qua* cidadão –membro da comunidade política- pressupõe as restantes relações éticas onde se comporta como membro da família e membro da sociedade civil. A primeira associação humana, a família, constitui o indivíduo como membro de uma unidade “comum e vinculante”, que o *emancipa* das determinações naturais que “como um conteúdo imediatamente presente são os instintos, desejos e inclinações através dos quais a vontade se encontra determinada pela natureza.”

Logo depois do pertencimento familiar, o segundo *poder ético* organizador do qual participa o indivíduo é a *sociedade civil*, que representa a “união dos membros como indivíduos independentes ... mediante a constituição jurídica como meio para a segurança das pessoas e da propriedade”. O membro da sociedade civil conduz sua ação regido por seu próprio interesse subjetivo, considerando seu arbítrio como o único valor governante de seu agir frente aos outros. Desta maneira os indivíduos encontram em si mesmos a capacidade de agir autonomamente, em conformidade com o princípio da liberdade subjetiva originada –para Hegel- no imaginário emancipador da religião cristã. O princípio da particularidade do sujeito é o “direito da autoconsciência, o momento da liberdade subjetiva” reconhecida no âmbito societal através dos institutos da justiça pública; frente a estes o indivíduo, portanto membro da sociedade civil, não só tem seu “direito de concorrer ao tribunal” a fim “de reivindicar um direito controvertido”, mas também seu “dever de apresentar-se perante ele” quando lhe fosse demandado. O aparente *atomismo* do

¹³ Georg Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, op. cit, pág. 227.

arbitrio subjetivo, gerado na esfera da sociedade civil, cessa quando Hegel nos mostra os indivíduos organizados em *estamentos* sociais e *corporações* de ofícios, ordens de agrupamento humano cuja função reside em sub-rogar o *interesse particular* do sujeito ao *interesse comum* da esfera estamental e corporativa, produzindo assim uma reorientação da liberdade subjetiva de matriz organicista tendente a instalar definitivamente o império do *interesse geral* do *todo* sobre o *interesse particular* da *parte*. A distribuição dos indivíduos da sociedade civil, por um lado, em agrupamentos estamentais, caracterizados em função de uma *divisão do trabalho social* baseada na *diferenciação* entre tarefas agrícolas, industriais e burocráticas e, por outro lado, em agrupamentos corporativos, caracterizados em função de uma *divisão do trabalho industrial* baseada na *diferenciação* entre seus diversos tipos de ocupações, constitui o elemento conceitual do modelo hegeliano encarregado de realizar a mediação que subordina o “interesse particular dos indivíduos” ao “fim geral do estado”, a liberdade privada do homem particular à liberdade pública do cidadão.

A ação social do cidadão na esfera do estado, igual que no seio da família e da sociedade civil, é conformada segundo o princípio da preeminência ontológica do todo sobre as partes. Como cidadão o sujeito desenvolve um comportamento orientado para o *interesse geral*, tendente à conservação do organismo político estatal, mediante sua participação representativa no âmbito do *poder legislativo*, para “determinar e estabelecer o universal”, do *poder administrativo*, para efeito de subordinar as “esferas particulares e os casos individuais no universal”. O *patriotismo* é o *sentimento* que conduz o cidadão a considerar um *dever* a subordinação de seu

interesse individual ao interesse geral do estado; enquanto o estado tem também o *dever* de reconhecer o *direito* ao exercício pleno das liberdades individuais de cada um de seus cidadãos: assim, o interesse geral do estado conserva em si mesmo os interesses particulares. O *sentimento patriótico*, que o cidadão vivencia como um dever, se dirige a um estado que tem também o *dever* de fazer que “a individualidade pessoal e seus interesses particulares tenham de fato seu total desenvolvimento e reconhecimento”. A *identidade hegeliana* entre a liberdade do homem privado e a liberdade do homem público é análoga ao mútuo e múltiplo *reconhecimento de deveres e direitos* entre o *estado* e o *cidadão*, cuja raiz se encontra na perspectiva organicista de seu modelo indivíduo-sociedade. Neste sentido pode entender-se a proposição de Hegel onde enuncia que o fundamento do estado moderno “tem esta enorme força e profundidade de deixar que o princípio da subjetividade [individual] se realize até chegar ao extremo independente da particularidade pessoal, para retrotraí-lo por sua vez a sua unidade substancial [no estado], conservando-a desta forma nele”.¹⁴

A grande dicotomia conceitual *indivíduo-sociedade*, que o surgimento do modelo *iusnaturalista* converteu na fórmula de opostos *estado de natureza* e *estado político*, aparece no modelo organicista hegeliano segundo o modo de uma contraposição entre *público* e *privado*. Neste contexto pode compreender-se que a versão hegeliana da *subordinação conceitual* dos institutos públicos frente aos instintos privados. Entende-se pois a aversão de Hegel a considerar que o estado possa ter seu fundamento no *contrato* estabelecido por conta do *arbitrio* dos sujeitos.

¹⁴ *Ibidem*, pág. 231.

Sobre a base de apresentar a ordem social e política como *pressuposto ontológico* do indivíduo, Hegel pode sub-rogar o direito privado ao direito público, a religião privada ao sentimento patriótico, a liberdade privada à liberdade pública, o homem privado ao cidadão, operação esta correlativa à *subsunção lógica* do *particular* frente ao *universal*, definitivamente, da *parte* ante o *todo*, herança do pensamento social e político clássico e medieval.

De cara ao modelo do individualismo *iusnaturalista* Marx afirma que “o *homem* não é um ser abstrato ... o homem é o *mundo dos homens*, é o Estado, a sociedade”¹⁵; a *essência humana* do *sujeito* não é outra coisa que o *conjunto das relações sociais*. Encontramos novamente reiterado o axioma do pensamento político e social clássico que imagina o homem sendo “parte de um todo maior”. Em todo caso o denominado *eu* livre do iusnaturalismo não é mais que a nominação conceitual dada pelo pensamento social à emergência da nova subjetividade moderna, surgida do *processo de individualização* que emancipou o indivíduo da tutela das ordens sociais estamentais medievais. Portanto como o homem é um *zoon politikon* “que só pode individualizar-se na sociedade”, a idéia de um indivíduo “fora da sociedade” resulta uma concepção “absurda”. A liberdade subjetiva do eu moderno é um produto do desenvolvimento da história da modernidade, especialmente do nascimento do estado moderno, de uma forma de comunidade política cujo *interesse geral* reside no reconhecimento da “liberdade geral da natureza humana”. Fazendo-se eco do humanismo rousseauiano Marx sustenta que “o indivíduo cidadão do Estado

obedece nas leis deste somente a sua própria razão, à razão humana”. Para não deixar dúvidas de sua adscrição ao postulado aristotélico, que nega a condição humana a toda criatura que viva fora dos limites da polis, a letra marxista enuncia que é o estado quem “educa a seus membros ... ao converter os fins individuais em fins gerais ... a independência natural em liberdade espiritual”. Inclusive quando se apropriar da oposição hegeliana entre a esfera privada e a esfera pública será com o propósito de exibir a dicotomia entre o *membro da sociedade civil* –o homem privado- e o *membro do estado político* –o cidadão: o “conflito em que vive o homem como adepto de uma religião especial frente a sua cidadania e aos demais homens enquanto membros da comunidade se reduz ao divórcio secular entre o Estado político e a sociedade civil”.¹⁶ A cisão da totalidade social moderna entre o *público* e o *privado* oferece o modelo de uma modalidade de pertencimento de identidade onde o homem é desdobrado, sendo *metade bourgeois* e *metade cidadão*.

Quando suas preocupações mudarem desde a interpretação da esfera do político para a análise da esfera da produção, Marx levará consigo a premissa que coloca a ação social do indivíduo sob o sub-rogado das *condições materiais* da totalidade social. Marx pensa o conceito de *condições materiais de produção* como resultado de uma combinação de vários elementos, a saber: a *população*, a *forma de intercâmbio*, as *forças produtivas*, a *divisão do trabalho* e o *intercâmbio interior*.¹⁷ Destaca a importância decisiva que, no transcurso da história, tiveram o processo de

¹⁵ Karl Marx. ‘En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción’. em *Obras Fundamentales de Marx y Engels*. Tomo I. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1982. pág. 491.

¹⁶ Karl Marx. ‘Sobre la cuestión judía’. em *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, op. cit. pág. 470.

divisão do trabalho e o desenvolvimento das diferentes formas de propriedade na determinação das “relações dos indivíduos entre si, no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”, ao “modo como os homens produzem seus meios de vida”, à modalidade de relação social através da qual os *indivíduos manifestam sua vida*. A propriedade da tribo, a propriedade comunal e estatal, a propriedade privada mobiliária, a propriedade privada imobiliária, a propriedade feudal ou estamental explicam a forma de organização social partindo da articulação dos elementos do processo de trabalho: este é o centro de conceito de *relações sociais de produção*.

A ordem social deve ser indagado partindo do *processo de vida de determinados indivíduos*, que “desenvolvem suas atividades sob determinados limites, premissas e condições materiais, independentes de sua vontade”. Ao afirmar que a relação entre os *indivíduos* e as *condições materiais de vida* não são o produto da ação intencional dos homens pretende mostrar, em primeiro lugar, que cada *geração* se desenvolve sobre o terreno de condições materiais herdadas, e, em segundo lugar, que estas escapam aos propósitos da conduta dos agentes sociais. Os indivíduos são *animais sociais* que “estabelecem determinadas relações, necessárias e independentes de sua vontade” dentro da *sociedade*, visando produzir seus próprios *meios de vida*; desenvolvem um determinado modo de atividade que manifesta explicitamente a natural heteronomia do homem a respeito da ordem social. O objeto de investigação do pensamento marxista tenderá a se concentrar sobre este conceito

¹⁷ Carlos Marx - Federico Engels. *La ideologia alemana*. Pueblos Unidos. Buenos Aires. 1985. págs. 55-82.

de relações sociais de produção, que minta a idéia de uma forma de cooperação trabalhista de caráter involuntário, um determinado modo de *produção social*, uma *força produtiva coletiva*. Ao tentar demarcar o objetivo de suas investigações retomará a crítica hegeliana do *eu autônomo* e *centrado em si* para afirmar que este pressupõe “[i]ndivíduos que produzem em sociedade, ou seja a produção dos indivíduos socialmente determinada: este é naturalmente o ponto de partida”. Com este pressuposto metodológico nos quer advertir contra aquelas *robinsonadas* que pretendem mostrar o indivíduo por fora da *totalidade social*: o homem é “não somente um animal social, mas um animal que só pode se diferenciar na sociedade”. O indivíduo é tal a condição de formar parte da *totalidade social*; a ordem social e política é o pressuposto lógico e ontológico onde os homens adquirem existência no tecido das diferentes formas de relação social.

Novamente expressa a subsunção do indivíduo à ordem social quando tenta expor seu *método*, mostrando as diferenças existentes entre o *processo* de apropriação conceitual e o *processo* de funcionamento da sociedade, afirma que “o todo, tal como aparece na mente como todo o pensamento, é um produto da mente que pensa e que se apropria do mundo do único modo possível, modo que difere da apropriação desse mundo na arte, na religião, no espírito prático”.¹⁸ Em franca contraposição ao programa *iusnaturalista*, baseado no estudo da *condição natural* do *homem*, a citada distinção marxista entre *ordem do conceitual* e *ordem do real* exhibe o *objeto* próprio da teoria social, a *moderna sociedade burguesa*, à maneira combinatória de

categorias: um *todo de pensamento* ou *síntese de múltiplas determinações* conceituais da totalidade social. Forma parte deste mesmo contexto metodológico a operação crítica que, iniciada com a *filosofia do direito* hegeliana, conduziu Marx a considerar as *condições materiais de vida* como se fosse uma “totalidade [que] agrupa Hegel, segundo o procedimento dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de ‘sociedade civil’”.¹⁹ A *sociedade civil* designa o conjunto das relações sociais que “constituem a estrutura econômica da sociedade”, *base real* da totalidade social que compreende as *relações jurídico-políticas* e as *relações ideológicas*, e sobre as quais são distribuídos os indivíduos como agentes sociais do processo produtivo. Já seja que adote a forma conceitual de *sociedade civil*, *sociedade burguesa* ou *modo de produção capitalista* a metodologia marxista continuará dentro do padrão organicista outorgando prioridade ao *todo* sobre as *partes*, à *sociedade* sobre o *indivíduo*. Com o conceito de modo de produção capitalista é novamente a perspectiva da totalidade social a que guiará o interesse marxista: “investigar o modo de produção capitalista e as relações de produção e circulação que a ele correspondem” com o objetivo de descobrir a “lei econômica que preside o movimento da sociedade moderna”.²⁰ Frente a esta última os indivíduos são as *criaturas* e não os *criadores* da *estrutura econômica da sociedade capitalista*, tornaram-se agentes sociais *portadores* de

¹⁸ Karl Marx. ‘Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política’, em *Introducción General a la crítica de la economía política*. Cuadernos de Pasado y presente N° 1. México D.F., 1982. pág. 44.

¹⁹ Karl Marx. ‘Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política’ em *Introducción General a la crítica de la economía política*. op. cit., pág. 40.

²⁰ Carlos Marx. *El capital. Crítica de la economía política. Volumen I*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1982. págs. XIV y XV.

propriedades estruturais da totalidade social, de conformidade a sua *posição de classe* na esfera das *relações de propriedade*.

Distribuídos nas duas posições estruturais de *classe* do modo de produção capitalista os indivíduos se transformam em agentes sociais *portadores* de traços de ação específicos, *condicionados* a partir da propriedade de um determinado tipo de mercadoria: “por um lado, os proprietários de dinheiro, meios de produção e artigos de consumo, desejosos por valorizar a soma de valor de sua propriedade mediante a compra de força alheia de trabalho; por outro lado, os trabalhadores livres, vendedores de sua própria força de trabalho e, portanto, de seu trabalho”. Assim mesmo *o possuir* uma determinada característica da ordem social é resultado histórico do “processo de dissociação entre o operário e a propriedade sobre as condições de trabalho, processo que por um lado converte em capital os meios sociais de vida e de produção, enquanto por outro lado converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados”. O *modo de produção capitalista* é uma totalidade social externa e coativa frente ao comportamento do indivíduo; tem a forma de uma ordem coletivista de estruturas extra-individuais onde a ação social é sub-rogada ao funcionamento macro-social da acumulação capitalista. A ordem social capitalista parece uma *entidade autônoma* onde os indivíduos *participam*, na esfera da produção, a título de agentes do processo de criação de mercadorias e de acumulação de capital, fazendo daqueles meras *personificações de categorias econômicas*: capital e força de trabalho. Simultaneamente os indivíduos, “representantes de determinados interesses e de relações de classe”, *participam* de laços sociais, na esfera da circulação, à maneira de proprietários privados, conformando uma relação jurídica, uma relação de vontade

em que novamente se “personificam relações econômicas”. A totalidade social encerra um amplo conjunto de relações intersubjetivas regidas através da produção e circulação de intercâmbios de magnitudes de valor, transformando assim os agentes sociais em portadores de distintas quantidades e qualidades de formas de capital. As permanentes metamorfoses do capital no modo de produção capitalista *sub-rogam* – segundo Marx- a conduta dos indivíduos à lógica de produção e circulação de mercadorias e valor.

Além do modelo de sub-rogação da relação indivíduo e sociedade, presente no conceito de *modo de produção*, supõem uma incapacidade de conhecimento das *condições sociais* por parte do agente social. A constituição do agente social com o formato de identidade do proprietário de mercadorias contem a idéia de um sujeito abstrato possuidor de direitos de *igualdade*, fundamento do moderno intercâmbio contratual de *equivalentes* realizado no mercado. Entretanto este imaginário igualitário do intercâmbio mercantil se assemelha a um *processo des-conhecimento* onde o conhecimento do processo de criação de mais-valia, derivado das posições estruturais de classe no âmbito da esfera da produção, fica vedado ao agente social. Para o agente social este *saber* sobre a posição desempenhada no processo de produção de mercadorias e valor permanece como algo da ordem do *insabido*. Este é o fundamento do denominado *fetichismo* que *subordina* as crenças da consciência do eu à lógica do funcionamento macro-social da totalidade capitalista.

Alternativas teóricas às concepções essencialistas: Nietzsche, Simmel, Tönnies e Freud

Se bem Nietzsche carece de uma explícita reflexão metodológica sobre as relações entre indivíduo e sociedade, seu pensamento rechaça da mesma maneira tanto os *pressupostos iusnaturalistas* como os *pressupostos historicistas*. Empreende um estudo do indivíduo tentando construir uma genealogia do sujeito moderno vertebrada através dos conceitos de consciência, interioridade, dívida e culpa. O sujeito moderno é considerado um indivíduo soberano, auto-legislado, dono de seus atos e de sua fala. Sendo responsável de si mesmo, o indivíduo se transforma num sujeito responsável a quem lhe imputam a autoria de seus compartimentos: ele é alguém que atua em primeira pessoa, é um *eu*. Este indivíduo soberano —pensa Nietzsche— já é um animal capaz de fazer promessas ante os outros, de desenvolver um modelo de conduta previsível e calculável na esfera das relações sociais. O sujeito moderno mantém sua *ipseidade* durante o tempo transcorrido entre o momento presente da realização da promessa e o momento futuro do cumprimento da mesma. A modernidade criaria assim um sujeito que antecipa seu futuro comportamento segundo a forma de uma promessa feita no presente; compromete-se à execução de um ato, existente de maneira potencial, mediante a utilização de uma fórmula de enunciação: *eu farei*. É só aparente a semelhança deste *eu da promessa* com a vontade governante do *contrato* de associação de tradição *iusnaturalista*, levado a cabo entre indivíduos autônomos e iguais que interagem supondo o *reconhecimento* recíproco de cada um deles como *eu livre*. Desconsiderando qualquer fundamentalismo que conduza a identificar a *promessa* do indivíduo com uma suposta essência humana assentada no

eu, Nietzsche encaminha sua indagação a mostrar as origens não fundamentalistas do essencialistas do mecanismo da promessa, exibindo o *valor* que esta adquire para o homem moderno.

O interrogante central desta trama é –para Nietzsche- como foi possível *inventar* “um animal a que lhe seja lícito fazer promessas” quando justamente este é governado pela “força da capacidade de esquecimento”.²¹ Na distância existente entre a *capacidade de esquecimento* e a faculdade da memória encontramos o processo de criação do sujeito *qua* animal capaz de fazer promessas, de um sujeito calculável e previsível que pode “dispor assim antecipadamente do futuro”, de um sujeito que sabe “responder de si como futuro à maneira como o faz quem promete!”. Deste modo o desenvolvimento da capacidade de prometer pressupõe a modelagem de um homem calculável, que conduz sua ação “ajustando a norma”, gerando as condições para a uniformização do comportamento humano. O desenvolvimento deste igualamento dos comportamentos humanos é fruto do disciplinamento do sujeito, encaminhado a desenvolver um modelo de ação adequado a um conjunto de regras abstratas de atuação social. A *administração racional* da correspondência entre comportamento e regra geral produz o homem autônomo que dispõem de si mesmo, o “indivíduo soberano, o indivíduo igual apenas a si mesmo”. Sua capacidade de livre disposição sobre si leva o homem a pensar-se como uma criatura de vontade e independência. Tendo-se convertido em seu próprio *senhor* o homem está agora capacitado para praticar a faculdade de fazer promessas: sua soberania lhe permite o

²¹ Friedrich Nietzsche. *La genealogia de la moral. Un escrito polémico*. Alianza. Madrid. 1978. pág. 65.

exercício do “domínio das circunstâncias, da natureza e de todas as criaturas menos fiáveis”. O homem da responsabilidade é aquele animal com capacidade de comprometer-se a empreender um agir conforme às regras, por causa do domínio separado que tem sobre si mesmo. A este responder de seus atos mediante um agir ajustado a regras o homem o denomina consciência: o poder de disposição “sobre si e sobre o destino, [que] gravou-se nele até seu lado mais profundo e se converteu em instinto, em instinto dominante ... [na] *consciência*...”²² A totalidade do desenvolvimento da domesticação ascética do homem sobre seu próprio ser conducente a dominar a esfera dos afetos, o comportamento isento de regras ou o agir irreflexivo, é o longo caminho da emergência e estabelecimento da *razão*, da soberania do cálculo, a planificação e previsão do comportamento humano presente e futuro, em definitivo, da invenção do homem da consciência. Este homem da consciência é o ser que se conserva sempre o mesmo, aquele que permanece igual a si durante o tempo transcorrido entre a enunciação da promessa e seu cumprimento. Em razão disto a consciência está associada à *memória*, a que garanta que o sujeito transite o caminho da responsabilidade subjetiva que passa desde a palavra empenhada na promessa passada ao cumprimento futuro da mesma.

A realização do casamento entre a consciência e a memória representa a finalização de um prolongado conflito entre a faculdade da *recordação* e o imanente instinto do *esquecimento* do animal-homem. Foi o corpo do sujeito o cenário onde se enfrentaram as *forças* do esquecimento, que pretendiam permanecer no *animal-homem*, e as *forças* da memória, que procuravam deslocá-las para possibilitar o

²² *Ibidem*. pág. 68.

nascimento do *homem emancipado*. Da mesma maneira que a lembrança de um eu idêntico a si mesmo é inerente ao sujeito da consciência, a capacidade de esquecimento é endêmica para o sujeito do instante. A inibição do inatismo da capacidade de esquecimento, tendente a “fazer-lhe uma memória ao animal-homem”, significou a implementação de uma pedagogia corporal que permitiu dotar o homem de uma permanente capacidade de recordação. Na busca da cura do sintoma do esquecimento se encontrou um método mnemotécnico para imprimir no animal-homem algo que não suspenda a atividade da recordação permanente: uma forma de inscrição que “permaneça na memória se conseguia a fogo, [porque] só o que não cessa de *doer* permanece na memória -este é um axioma da psicologia mais antiga ...”.²³ Aquilo inscrito no corpo com dor é precisamente o que se tornará uma marca mnemônica sempre presente, analogamente ao trabalho pedagógico das práticas ascéticas, onde “uma quantas idéias devem tornar-se indeléveis, onipresentes e inesquecíveis, ‘fixas’, com a finalidade de que todo o sistema nervoso e intelectual fique hipnotizado...”. Na origem do sujeito da consciência se encontra a inscrição de marcas corporais impressas através da utilização de instrumentos de castigo.

Completamente subsidiário ao uso de uma tecnologia mnemônica, centrada na produção de dor corporal, observamos o *capital conceito* de *culpa*, em cujo significado Nietzsche encontra a idéia de *ter dívidas*, segundo um artifício filológico consistente em derivar a palavra alemã *Schuld* (culpa) de outra tomada da mesma língua, *Schulden* (ter dívidas). Causar *dor* a quem é *culpado*, a quem tem *dívidas*, forma parte do procedimento de expiação dos *danos* a que tem direito quem

²³ *Ibidem*, pág. 69.

foi prejudicado: na base deste vínculo entre victimário e vítima está a “idéia de uma equivalência entre prejuízo e dor”. Desta maneira os elementos da equação nietzschiana *consciência - memória - esquecimento - dor - culpa - dívida - dano* se transformam num laço social em conformidade com o modelo “da relação contratual entre credor e devedor, que é tão antiga como a existência de ‘sujeitos de direito’ e que, por sua vez, remete às formas básicas de compra, venda, troca, comércio e tráfico”.²⁴ A remissão da culpa do victimário, do que contrai bem-estar e dívidas, é a contraparte da compensação daquele que recebeu o dano; representa um intercâmbio social que tem seu centro de gravidade na figura da *pena*, i.e., na mediação entre a dor e do devedor e o direito à crueldade do credor, quem experimenta uma “espécie de sentimento de bem-estar” e “gozo causado pela violência” que exerce sobre a pessoa do primeiro. Cada uma das articulações do entrelaçado conceitual tecido com as noções gêmeas de culpa e pena, dívida e dor são modalidades do *intercâmbio de equivalentes* entre devedor e credor nas esferas das relações sociais. Em continuidade com este padrão de vínculo intersubjetivo se erigiu o imaginário que representa o nexo que a “comunidade mantém com seus membros” à semelhança da “relação do credor com seu devedor”. Enquanto que aqui a sociedade está no *lugar do credor*, o infrator das regras comunitárias ocupa o *lugar do devedor*, de quem não cumpriu o “contrato e a palavra com respeito a todos os bens e comodidades da vida em comum dos que até agora tinha participado”. Tanto no esquema das relações intersubjetivas como naquele outro do contrato entre comunidade e indivíduo a pena que infringe o credor ao devedor origina no homem um acréscimo do *temor*, cujo objetivo é o

²⁴ *Ibidem*, pág. 72.

domínio da concupiscência humana. Esta domesticação do animal-homem produz um aumento de sua capacidade soberana de governo sobre si mesmo, da faculdade de administração racional da palavra feito promessa: assim o homem se converte numa criatura que entabula compromissos e se obriga ante outros, num ser responsável por seu agir, no *eu quero* dos tempos modernos.

Fechado dentro dos limites da moralização social dos instintos, pacificado o animal-homem da *guerra*, da *vadiagem* e da *aventura*, o homem da promessa perde definitivamente seus “instintos reguladores e inconscientemente infalíveis”, e começa a “pensar, a raciocinar, a calcular, a combinar causas e efeitos”, em suma, a comportar-se conforme a razão. Ao cultivar a moralização e, conseqüentemente, a emancipação de seus instintos, o homem volta seu olhar para si mesmo, transformando a ação dirigida ao *mundo externo* numa conduta ascética e reflexiva encaminhada a dominar o *mundo interno*. Carecendo de canais exteriores de descarga os montantes de energia dos instintos humanos “voltam-se para dentro”, criando-se a denominada “interiorização do homem”, isto é, a noção de *alma*. A nova força, volta contra o animal-homem, faz do indivíduo um objeto *sujeito* ao controle da instância racional, dando origem à *má consciência*, uma vontade que luta *contra o homem mesmo*: é um “instinto de liberdade reprimido, retirado, encarcerado no interior e que acaba por se descarregar e se desafogar tão só contra si mesmo...”. O processo de produção deste homem moderno, que inventou sua própria consciência separando-a de sua mesma natureza, representa -para Nietzsche- o capítulo final da bimilenária história da *culpa* e da *dívida*. Iniciada nos tempos das comunidades organizadas em estirpes, o culto aos antepassados foi a primeira forma de pagamento sacrificial

oferecido pela *geração* vivente à *geração* fundadora da estirpe. Serão depois os deuses aqueles que herdarão este intercâmbio entre gerações assentado no pagamento sacrificial, consequência do desenvolvimento histórico mediante o qual o “antepassado acaba necessariamente por ser transfigurado em um deus”. O cristianismo leva até suas últimas consequências este intercâmbio sacrificial ao converter a *dívida* do *homem* com seu *deus* numa *dívida impagável*, através da imagem de um *deus* que se sacrifica a si mesmo devido à culpa do homem. A dívida com os antepassados e os deuses está na origem do prolongado desenvolvimento do ascetismo da moral calculadora que culminou na “vontade do homem encontrar-se culpado e reprovável a si mesmo”, na invenção do *homem moderno*, que vive dirigindo sua conduta a partir de “ideais hostis à vida”, reprimindo, assim, suas *inclinações naturais*. O homem moderno da responsabilidade e da promessa é um artesão ascético, que modela seu modo de vida com ordem aos postulados da razão, reprimindo seu *instinto de liberdade*, colocando agora sob a tutela da soberania do *eu quero*.

No caso da sociologia de Simmel a relação indivíduo e sociedade se corresponde com a pergunta que interroga sobre as *condições apriorísticas sob as quais é possível a sociedade*, a existência da *unidade* da ordem social.²⁵ O homem é um ente autônomo, um *ego* livre, que é simultaneamente *objeto* da natureza e história, e também, na medida que conhece, *sujeito* da natureza e da história. A unidade da sociedade pressupõe indivíduos autônomos que empreendem ações tendentes à

²⁵ Georg Simmel. How is society possible?, em *On individuality and social forms*. The University of Chicago Press. Chicago. 1980. pág. 7.

formação de inumeráveis vínculos sociais, mediante os quais desenvolvem o conhecimento e o sentimento dentro de relações intersubjetivas onde determinam e são determinados pelas condutas dos outros. Não é este indivíduo social portador consciente nem de um *princípio abstrato* de propriedade coletiva nem de uma *essência universal* a-social. Contrariamente a essas imagens o indivíduo de Simmel é -e *conhece*- a condição de participar da prática dos laços de interação social ancorados em processos de inter-relação particulares, específicos. Como unidade a sociedade obedece a uma multiplicidade de ações levadas a cabo por indivíduos motivados e orientados para o estabelecimento de laços intersubjetivos. A sociedade adquire a forma de um contínuo processo de interações sobre a base de relações executadas por sujeitos de ação; aquela é -na perspectiva de Simmel- não um ente substantivo, mas um permanente fluxo de relações sociais, *i. e.*, um processo de ação, uma *Vergesellschaftung*. Se bem o indivíduo participa dos processos de associação enquanto ator social, não está continuamente sendo parte da cadeia de interação social, o que não implica supor que está fora dos limites da sociedade. Em consequência o indivíduo tem vinculações de inclusão e de separação com a sociedade, seja quando, mediante a prática de um rol específico, é participe de relações sociais com regra ao cumprimento de determinadas expectativas de comportamento social, seja quando desenvolve modos de conduta prescindíveis por completo de qualquer ligação com formas de ação sancionadas socialmente.

O indivíduo seria assim o possuidor de uma dupla vida, que o conduz, por um lado, à uma prática do intercâmbio social organizada em torno a regras orientadoras das expectativas de comportamento características de cada rol e, por

outro lado, a agir na dimensão do social própria de seu mundo *interior*. Esta capacidade de desdobramento do exercício de suas práticas salvaguarda a própria liberdade subjetiva do indivíduo, porque impede identificar seu comportamento como sujeito com ação racional que, orientada por normas ou regras de comportamentos gerais, o converte num ator social. Se se afirma que o sujeito social age ou dirigindo seu comportamento a si mesmo ou orientando sua ação para a conduta de outros pode deduzir-se que o “a priori da vida social empírica consiste no fato de que a vida não é inteiramente social”, e que, por conseguinte, a sociedade é uma “estrutura que consiste em seres que estão dentro e fora dela ao mesmo tempo”.²⁶ Sobre esta convivência paralela entre sua vida *dentro* e sua vida *fora* da sociedade, o indivíduo exibe sua característica dimensão bifronte, participando do processo de *associação*, para transformar-se num elemento da organização social intersubjetiva e de *róis*, e encontrando-se em oposição à ordem institucional, para apresentar-se à maneira de uma *totalidade orgânica autônoma*. Na consciência do indivíduo de existir “para a sociedade” e “para ele mesmo”, Simmel encontra o *a priori* sociológico fundamental da teoria social: as mútuas relações de *inclusão* e *exclusão* do intercâmbio indivíduo e sociedade descansam na definição do homem como *animal social*. Esta concepção do homem é o produto da *síntese* das duas dimensões opostas que permanecem no indivíduo, de seu pertencimento social e de sua autonomia individual: aquele desenvolve uma *dupla vida* que o leva a experimentar uma *vivência* na que se reconhece como uma *entidade social completa* e ao mesmo tempo uma *entidade pessoal completa*.

²⁶ *Ibidem*, págs. 14-15.

A dinâmica social refere sempre a ações empreendidas em espaços específicos por atores cujas “posições dentro da sociedade não foram planificadas por uma vontade construtora”, mas que resultam “da criatividade e experiência dos componentes individuais”. Se abandonamos a perspectiva psicológica da sociedade ela adota a forma de um *sistema de elementos*, de uma *coordenação de funções e centros de função*, “como se todos seus elementos se encontrassem eles mesmos inter-relacionados uns com os outros de maneira tal que cada um deles, por causa de sua individualidade, dependesse de todos os outros e todos os outros dependessem dele”.²⁷ Somado o *a priori* da dupla dimensão da vida do indivíduo como ser social e ser autônomo está o *a priori* da existência social do indivíduo, que liga o indivíduo com o sistema de funções da sociedade. Através da idéia de vocação o mecanismo de mediação entre o indivíduo e a sociedade articula a “qualificação do indivíduo”, aquele vivenciado de uma maneira intimamente pessoal, com à diferenciação de funções de uma sociedade organizada sobre a divisão do trabalho; em outras palavras, liga a “chamada interior” para a prática de um tipo específico de qualificação trabalhista ao mecanismo anônimo de coordenação de rois sociais.

A sociedade se constitui em *unidade* devido ao conjunto de interações praticadas por indivíduos movidos através dos mais variados impulsos –*eróticos, religiosos, associativos*- e propósitos –*defesa, ataque, ajuda, instrução*-. Uma multiplicidade de impulsos, motivos, interesses e propósitos dão conteúdo à modalidade de associação na medida em que “eles transformam a simples agregação de indivíduos” num esquema “geral de interação”. Assim o *fenômeno social* é um

²⁷ *Ibidem*, pág. 20.

processo intersubjetivo assentado sobre um *interesse*, um *propósito* ou um *motivo* do indivíduo, sendo a forma de intercâmbio social a maneira em que constituem laços sociais. O fenômeno social se produz à condição de que os elementos da dimensão psicológica do indivíduo sejam tramitados mediante um tipo de ligação que consiga alcançar a *forma da reciproca influência* entre indivíduos, expressado de maneira diferente, quando a ação de um ator social é portadora de efeitos sobre a conduta de outros. Enquanto processo de intercâmbios recíprocos entre atores sociais, a sociedade não é uma entidade que subjaz ao comportamento daqueles, não “é a condição para a emergência de todos estes fenômenos particulares”.²⁸ A hipóstase da sociedade é abandonada em favor da concepção que concebe a sociedade à maneira de uma multiplicidade de fluxos de interação. Deste modo enquanto a psicologia procuraria explicar a dimensão estritamente subjetiva do indivíduo, a sociologia, por sua vez, seria “a disciplina que trata sobre os aspectos estritamente sociais do homem”. Em última instância a *sociedade* é, por um lado, uma realidade modelada pelas ações dos indivíduos, “portadores [de uma parte] do processo de associação, que estão unidos mediante este processo numa unidade maior que chamamos ‘sociedade’”²⁹ e, por outro lado, o conjunto de “interesses que, vivendo nos indivíduos, motivam uniões” e intercâmbios intersubjetivos.

A *sociologia formal* de Simmel rechaça explicitamente a holística historicista recorrendo ao indivíduo, e escapa implicitamente do iusnaturalismo devido a que considera o sujeito como o *produto* das condições histórico-sociais da

²⁸ Georg Simmel. ‘The problem of sociology’. em *Individuality and social forms*, op. cit., pág. 27.

²⁹ Georg Simmel. ‘Sociability’. em *Individuality and social forms*, op. cit., pág. 9.

modernidade.³⁰ Por conseguinte a estampa individualista de sua teoria não pode compreender-se se não a condição de incluí-la no contexto das consequências intelectuais que trouxe consigo a onda subjetivista, que desde finais do século XVI, alcançou às esferas sociais mais variadas, fazendo do sujeito o núcleo de referência fundamental da modernidade. Simmel entende a centralidade ocupada pelo indivíduo na moderna história intelectual a partir especialmente da irrupção da Ilustração e do Romantismo, sem desconhecer que ambos movimentos de idéias aprofundam suas raízes no Renascimento,³¹ antecedente inaugural do nascimento da experiência da subjetividade moderna, entendida como consciência do traço de *singularidade* e do *sentido de responsabilidade de cada um mesmo*. Os tempos renascentistas foram aqueles que criaram a idéia de um sujeito que se afirmava como tal enquanto propunha-se e conseguia *diferenciar-se, distinguir-se* mediante a adoção de um caráter peculiar que o separasse do resto dos outros homens. Era esse indivíduo que pretendia ser *conspicuo*, notável, visível na maneira de comportar-se ou vestir-se; foi aquela a época do *individualismo da distinção*. A esta concepção estético moral do indivíduo lhe seguiu aquela outra apoiada sobre a idéia de liberdade, ancoradouro do imaginário moderno representado na Ilustração e nos acontecimentos da Revolução Francesa. Ainda que formalmente heterogêneos a fisiocracia e o iusnaturalismo defendem a identificação entre indivíduos e liberdade. A liberdade era pensada como uma essência humana em função da qual os indivíduos se igualavam entre si, fazendo de todos eles, em virtude da posse da mencionada *igualdade natural*, membros

³⁰ Georg Simmel. 'Freedom and the individual', em *Individuality and the social forms*, op. cit., págs. 217-226

de pleno direito do *gênero humano*, inibindo assim suas diferenças singulares. Sob o direito natural, o indivíduo do iusnaturalismo é um ser *livre e igual*, e carente por *definitionem* de qualquer tipo de predicado histórico ou social. Ao amparo do individualismo da liberdade e igualdade iusnaturalista aparecia o *homem genérico*, o eu abstrato “baseado na ficção de indivíduos isolados e idênticos”. Neste sentido o indivíduo da liberdade, da igualdade e da fraternidade, o indivíduo do imperativo categórico, o indivíduo do estado de natureza, o indivíduo competitivo e racional da economia política, todos eles foram devedores do imaginário moderno que tem seu centro na idéia de um sujeito universal, abstrato, carente de atributos particulares, de conteúdos singulares. Em definitivo este é o individualismo da razão ilustrada e do igualamento universalista, desenvolvido durante o século XVIII, em oposição ao sujeito renascentista da diferenciação. Posteriormente durante o transcurso do século XIX se desenvolve um outro modelo de individualidade que se afasta do sujeito de predicados universalistas da Ilustração. De tradição alemã, o romantismo sustentava que não era unicamente a igualdade, mas também a particularidade idiossincrática de cada homem o que faz dele alguém qualitativamente diferente em relação aos demais. Longe do indivíduo genérico e abstrato, portador de uma inata natureza humana, o romantismo postulou o *individualismo da singularidade*; frente ao sujeito da razão abstrata se levantava o homem do sentimento e da experiência única, da condição de ser outro.

Sobre o campo destes modelos do individualismo, Simmel destaca a configuração do sujeito presente nas ciências sociais partindo do imaginário da

³¹ *Ibidem*, pág. 217.

modernidade: enquanto que o indivíduo da ilustração é o *ator da instituição* mercantil da livre concorrência o indivíduo do romantismo é o *ator da instituição* da moderna divisão social do trabalho. A teoria fisiocrática que proclamava a existência de uma ordem natural de coisas, cuja manutenção dependia da competição entre atores movidos por motivações contrapostas, que produziriam um ajuste automático dos diversos interesses, pressupõe o sujeito da liberdade e igualdade abstratas. Por sua vez o modelo da divisão social do trabalho, que representava à sociedade segundo o modelo de um conjunto de ações heterogêneas, parciais, especializadas e coordenadas entre si, tem sua base no sujeito da personalidade diferenciada. Desde esta perspectiva o desenvolvimento da moderna idéia de indivíduo, gerada conceitualmente na tradição da filosofia, gerou os dois modelos de subjetividade que estão no fundamento do desenvolvimento da teoria social moderna; e além disso ofereceu o modelo de ator social para os esquemas conceituais das modalidades de interação social mais preponderantes: o intercâmbio mercantil entre possuidores de mercadorias e a coordenação de ações especializadas da divisão social do trabalho. Desta maneira Simmel releva a questão da eleição entre uma concepção substancialista do sujeito abstrato e uma concepção substancialista da ordem institucional por um modelo conceitual que faz, por um lado, da sociedade um permanente fluxo de associações e, por outro lado, do indivíduo uma produção histórico-social.

Do mesmo modo que a sociologia simmeliana a concepção sociológica de Tönnies dirige sua atenção a estudar as relações ou laços sociais estabelecidos *pelos diferentes vontades humanas*, rechaçando identificar sua teoria social com os

modelos iusnaturalista e historicista. À relação social entre indivíduos a chamará *ligâmen* (Verdinbung) se são laços intersubjetivos positivos ou de *afirmação recíproca*, excluindo aqueles que denomina ações negativas ou de destruição. O *ligâmen* será denominado relação social de comunidade (Gemeinschaft) enquanto os laços resultantes da inter-relação forem pensados como *vida orgânica*, enquanto que se entenderá por relação social de associação (Gesellschaft) quando os nexos intersubjetivos se concebam à maneira de uma *estrutura imaginária e mecânica*.³² Ainda que completamente diferentes, os tipos de relação de comunidade e associação obedecem a formas de *ligâmen* intersubjetivo entre vontades individuais. Trate-se de uma comunidade de idioma, de vizinhança, parentesco ou amizade, de costumes ou crenças, todas elas consistem em nexos entre “vontades individuais [que] se orientam e valem mutuamente”, sobre o fundo de um “sentimento recíproco, obrigatório, [que] como vontade peculiar de uma comunidade receberá o nome de consenso (Verständnis) ... [e] que mantém unidos aos seres humanos como membros de uma totalidade”.³³ A relação de comunidade é um *ligâmen* intersubjetivo onde as ações das vontades individuais se orientam mutuamente sobre a superfície de um sentimento consensual, arraigado na tradição do lar, da aldeia ou da igreja, da prática de um trabalho comum. Se bem as crenças e costumes da tradição exercem uma influência *educadora*, conformadora de comportamentos sociais, sobre os membros de cada agrupamento humano, Tönnies evita representar estes como se fossem entes ou sujeitos coletivos substantivos, autônomos respeito às vontades individuais.

³² Ferdinand Tönnies. *Comunidad y asociación*. Península. Barcelona. 1979. pág. 27.

³³ *Ibidem*, pág. 45.

Assim mesmo as vontades individuais não estão motivadas mediante o interesse subjetivo do cálculo racional, mas através daquele modo de *consenso* que orienta as práticas sociais, nas relações de comunidade, para uma forma particular de ação do sujeito cujo *interesse* reside em “aceitar participar das dores e alegrias” dos demais.³⁴

São vontades diferentes que atuam sendo orientadas a partir da semelhança e da homogeneidade de crenças, sentimentos e costumes herdados do passado da tradição.

Corresponde à relação social de comunidade um tipo de vontade que Tönnies chama *vontade essencial*, na qual fé, paixão e desejo têm domínio sobre a consciência. É próprio da relação de comunização o tipo de ação social centrado na vontade natural ou essencial que, derivada do passado, se articula com a atividade do indivíduo de maneira imediata: “a vontade natural se encontra imanente na atividade”. Desde esta perspectiva a imbricação entre relações de comunização e vontade essencial é consubstancial a uma dimensão temporal específica: o passado. São os tempos pretéritos aqueles que regem o *presente* e o *futuro* dos ligamens de comunidade, funcionando a semelhança de uma temporalidade irreversível, da pura repetição, do domínio irrestrito *daquilo que existe desde sempre*. A vontade essencial está no nível dos elementos herdados pelo indivíduo mediante o intercâmbio social das sucessivas gerações; os hábitos dos antepassados produzem uma pronunciada influência sobre os comportamentos presentes. Esta vontade essencial está na base dos modelos de ligamen orgânico onde o indivíduo participa em razão de um traço comum compartilhado com outros –i.e., nascimento, vizinhança, território, profissão. O pertencimento do indivíduo na comunidade doméstica ou urbana se conserva

³⁴ *Ibidem*, pág. 46.

independentemente dos componentes motivacionais ancorados no interesse subjetivo. O desenvolvimento dos ligamens comunitários assentados sobre a *terra e lar* são sedes de ações voluntárias orientadas pela tradição de crenças e costumes passados e comuns. Seja na forma de uma comensalidade compartilhada, repetida “com a frequência da respiração”, amparada pelo fogo e pelo calor do lar, e “que perdura através de gerações”, seja na forma da propriedade coletiva da terra e da cooperação trabalhista, sustentada em ‘hábitos bem definidos de reunião e costumes ritualizados’, seja na forma de uma fé comum dispensada a uma deidade, devido à “similaridade do trabalho”, em qualquer dos modelos de ligamen comunitário os indivíduos “permanecem unidos a pesar de todos os fatores que tendem a separá-los ...”.³⁵ Ante o indivíduo cada uma das unidades resultantes dos nexos de comunização aparece como um conjunto societal “a priori e necessariamente existente”, sendo suas ações a expressão da “vontade e o espírito da unidade” dos mesmos.

Laços de natureza bem diferente àqueles de comunização são travados nas relações de sociedade (*Gesellschaft*), devido a que os atores aqui “permanecem essencialmente separados a pesar de todos os fatores tendentes à unificação”.³⁶ Distantes de constituir uma unidade orgânica assentada no pertencimento natural, os ligamens de associação são unidades mecânicas de coordenação de funções estritamente heterogêneas e parcializadas. A diferença do caráter inclusivo das relações de comunidade, o elemento nuclear dos nexos associativos é a *exclusão*; eles residem num intercâmbio subjetivo onde “cada um [dos atores] se mantém por si

³⁵ *Ibidem.* pág. 67.

³⁶ *Ibidem.* pág. 67.

mesmo e de maneira isolada”, onde as “esferas de atividade e domínio se encontram separadas contundentemente”. Não é a comunhão, mas a exclusão de bens o que possibilita o contato de indivíduos, mediado através do intercâmbio de objetos, individualmente apropriados, “que dura o mesmo lapso de tempo que a ‘transação’”. A sanção do intercâmbio de bens e serviços pressupõe o *acordo* entre vontades denominado *contrato*, e é o “resultado de duas vontades individuais divergentes que se cruzam num ponto”. Enquanto que as orientações de valor das comunidades eram crenças herdadas do passado da tradição, nas relações de associação, em troca, os laços de intercâmbio são regidos por regulamentos positivos convencionais.

A mediação intersubjetiva dos ligamens associativos mercantis se realizam com e através de *objetos visível e materiais*, a diferença daquela outra da comunização manifestada essencialmente em *feitos e palavras*. Assim mesmo a propriedade coletiva das terras comunais e públicas, a propriedade familiar imóvel não inalienável das relações de comunização se transformou em mercadoria com o advento das relações de associação, em bens de intercâmbio suscetíveis à valorização monetária e, por conseguinte, de comercialização, em “riqueza líquida, móvel que, crescendo constantemente mediante seu uso em comissões produtoras ou comerciais, recebe o nome de capital”. Toda ação de intercâmbio tem o fim de incrementar o valor de seu capital, realizando para isso operações mercantis e produtivas, segundo os procedimentos de cálculo de custos e benefícios, produzindo assim o sujeito da *vontade arbitrária*. A vontade arbitrária do sujeito, chamada também por Tönnies vontade racional ou instrumental, é a responsável da execução do tipo de ação orientada à conquista de um estado de coisas futura, o que é antecipado mentalmente

mediante uma representação de tempo presente. No marco do esquema racionalizador da ação, a vontade instrumental escolhe um fim que organizará o comportamento presente do sujeito, em correspondência com o “modelo segundo o qual as atividades futuras se planejam e se determinam” consciencialmente, desenhando-se a priori o caminho esperado de um caminho de ação específico. O conjunto de ações é agora o fator de mediação tendente a conseguir o fim perseguido; e desta maneira uma quantidade de outros propósitos se transformam em *fins secundários* a respeito do fim primário; estabelece-se então uma hierarquia de fins de acordo com a particular articulação entre meios e fins. Praticamente a vontade racional não é outra coisa que a representação subjetiva e planificada da soma de meios necessários para a produção da conquista de um fim específico, através do cálculo de conseqüências levado a cabo na consciência do indivíduo.

Entre seus múltiplos propósitos o sujeito da vontade instrumental procura dominar a natureza; havendo para isto convertido previamente àquela em seu objeto de cálculo e medida o homem quer “receber dela mais do que ela dá”. Em seu desenvolvimento a ação da vontade instrumental se topará com outra vontade de espécie similar que “aspira ao mesmo”, criando uma relação social de opostos, em razão de que cada uma delas pretende agir guiada por seus próprios fins subjetivos. Ante esta situação o comportamento do indivíduo da vontade instrumental procura mediar na relação de potencial conflito promovendo laços de associação de tipo contratual, que possibilitem o intercâmbio ou transferência pacífica de objetos, em correspondência com as intenções e cálculos dos indivíduos implicados, e sobre a base de regras de direito estabelecidas. Estes laços associativos são racionais porque

pressupõe modos de interação social entre indivíduos motivados por interesses e orientados racionalmente para a consecução de fins, planejados e levados a cabo seguindo critérios de eficácia técnica. A reciprocidade do agir intersubjetivo *presente* está condicionada pelo ganho de um fim *futuro*, um acontecimento *in-existente*, uma representação virtual de um estado de coisas por advir, que unicamente adquire inteligibilidade a condição de converter-se em um conjunto de representações de consciências próprias do processo de pensamento da vontade instrumental. Pode deduzir-se que assim como na prática da vontade essencial o *tempo* de um *estado de coisas passado* domina o *presente*, através de um modelo de *ação passada* que puxa para a repetição do agir, no caso do exercício da vontade instrumental o *tempo* de um *estado de coisas futuro* rege o *presente* desligando a *ação presente* de todo vínculo com a tradição: o trânsito de uma a outra vontade é simultaneamente a passagem desde a reversibilidade à irreversibilidade do tempo próprio da ação do sujeito.

Tanto o modelo de ligação comunitária como o modelo de laço de sociedade, tanto o tipo de vontade essencial como o tipo de vontade arbitrária definem o elemento fundamental de cada um dos paradigmas clássicos da teoria social moderna: o individualismo do iusnaturalismo e o coletivismo organicista do historicismo. Entretanto as claras filiações de sua teoria social com os modelos clássicos do pensamento social moderno, Tönnies considera necessário superar o paradigma iusnaturalista e historicista do conhecimento devido a que ambos destacam de maneira unilateral só uma das dimensões do laço social. Por causa disto afirma que sua teoria dos modelos de laço social “procura absorver estas teorias e mantê-las em estado de dependência”. Tendo partido da análise das instituições clássicas e

modernas Tönnies pretende incorporar sua conceitualização das diferenças entre o processo de comunização e o processo de associação à história das idéias modernas, mas opondo à conhecida disputa entre o método individualista e o método holístico um modelo de análise das relações sociais fundado no estudo do tipo de ação social empreendido por um indivíduo motivado subjetivamente no marco de instituições delimitadas historicamente. Não é pois o debate deontológico entre individualistas e holísticos, mas a natureza das instituições típicas da história europeia que caracterizaram a passagem da idade média à modernidade o cenário factual onde se erigem os modelos conceituais de sociabilidade intersubjetiva. Frente a dicotomia entre as escolas modernas do pensamento, Tönnies aspira a explicar o surgimento do indivíduo da vontade instrumental das associações modernas partindo do indivíduo da vontade essencial das instituições medievais de comunidade. As mudanças de lugar sofridas pelo indivíduo no transcurso das mudanças institucionais acontecidas na história europeia ocidental não inibe –na reflexão de Tönnies- o protagonismo metodológico do sujeito na análise das relações sociais, ora orientadas à repetição do passado, ora orientadas às novidades do futuro.

Para Freud a relação indivíduo e sociedade se apresenta sob a forma do nexo líder-massas, à maneira de uma identificação que os membros desta realizam entre si através da mediação da imagem do líder, dando por resultado a conformação de uma “ligação de massas”. O conceito de ligação de massa, desde o qual Freud pretende compreender a formação do laço social ou de agrupamentos humanos coletivos, supõe uma explicação centrada na preeminência lógica do sujeito sobre a sociedade. A relação entre líder e massas é formalizada em um espaço diferente do espaço da

sociedade; surge no cenário da família, entendido não como espaço de relações intersubjetivas, mas à maneira de relações intrapsíquicas que compõe a tópica do aparelho psíquico. Conseqüentemente, ao não estar determinado através da sociedade, o sujeito delineado por Freud será o pressuposto e o fundamento de toda relação social; mais precisamente, a relação entre subjetividade e sociedade terá um fundamento não-societal, centrado nas relações de parentesco.

Ao afirmar não só que “na vida anímica do indivíduo, o outro conta, com toda regularidade, como modelo, como objeto, como auxiliar e como inimigo”, mas também que “a relação do indivíduo com seus pais e irmãos, com seu objeto de amor, com seu professor e com seu médico” formava parte de seu material de estudo, Freud pode sustentar que os vínculos “que foram até agora indagados preferentemente pela psicanálise, têm direito a reclamar que se os considere fenômenos sociais”.³⁷ Não habendo nenhuma oposição entre uma psicologia individual e uma psicologia de massas, Freud argumenta em favor de uma indagação da relação entre líder e massas fundada sobre o desenvolvimento da vida anímica do indivíduo, e onde a família adota a figura de uma representação inconsciente, organizada através da estrutura de constituição do sujeito: o complexo de Édipo.

Nesta perspectiva que pretende indagar a temática da formação de massa a partir do complexo de Édipo, o sujeito se articula em ambos campos conceituais à maneira de “um id psíquico desconhecido e inconsciente”.³⁸ Partindo deste *id psíquico* Freud pensará a formação das outras duas instâncias do aparelho anímico -o

³⁷ Sigmund Freud, ‘Psicología de las masas y análisis del yo’, em *Sigmund Freud -- Obras Completas. Volumen XVIII (1920-22)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pág. 67.

ego e o *superego*-, definindo assim a segunda tópica de constituição do sujeito. Assim mesmo rastreará a emergência deste sujeito desde a estrutura do complexo de Édipo, mediante uma matriz conceitual sobre a qual se organizará, posteriormente, sua explicação da formação de massa: a *identificação*. Para Freud, a identificação é um dos principais organizadores na conformação das “relações estruturais da vida anímica” do sujeito, quer dizer, da tópica formada pelo *id*, *ego* e *superego*. Definida como “a mais prematura exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa”, a identificação diagrama o processo que possibilita a constituição do ego quando este toma o *outro* como modelo. Expressado de maneira mais precisa, este processo inconsciente levado a cabo no espaço do *id psíquico* sustenta uma das ligações do complexo de Édipo; aquela na que o *ego*, inconsciente, se forma sobre o modelo de um *objeto*, inconsciente, sobre o que se inscrevem os traços de um *outro* tomado como *ideal*: o pai. Paralelamente a esta ligação libidinosa, a criança –nos explica Freud- produz uma investidura de objeto da mãe, diferente da identificação com o pai, formando dois tipos de laços psicologicamente diversos. Enquanto no primeiro laço, se desenvolve um processo de identificação através do qual a criança toma o pai como modelo, na segunda ligação, se produz uma “direta investidura sexual de objeto”; o encontro de ambos laços afetivos provoca o nascimento do complexo de Édipo. Em razão deste duplo laço afetivo a identificação se torna ambivalente; o pai é não só um outro a quem se toma como ideal, mas também aquele ao qual se dirige o desejo de eliminação da criança, devido a que este considere o pai “como um estorvo junto à mãe”. Entretanto no processo de “identificação ao pai” este se apresenta como

³⁸ Sigmund Freud. *El yo y el ello*. Alianza. Madrid. 1980, pág. 18.

“o que alguém –a criança- querera ser”; aqui a ligação se dirige ao sujeito. O processo de identificação é, então, o mecanismo afetivo dirigido a “configurar o ego próprio a semelhança do outro, tomado como ‘modelo’”. Através deste processo de identificação o ego se constitui mediante determinadas propriedades do objeto –i. e., cópia, um traço da pessoa objeto. Não obstante Freud descreve um tipo de identificação diferente a esta, que “prescinde por completo da relação de objeto com a pessoa copiada”.³⁹ Dentro deste processo de identificação o ego se conforma “sobre a base de poder ou querer pôr-se na mesma situação” em que está localizado outro ego; levando a cabo tal tarefa pela via da aquisição de um sintoma, “sob a ‘influência’ do sentimento de culpa”. O primeiro destes *egos* “percebeu no outro uma importante analogia num ponto”, sobre a que se “cria uma identificação”, que “se desloca ao sintoma que o primeiro ‘ego’ produziu”. Deste modo, ao prescindir-se da “relação de objeto”, o mecanismo de identificação é caracterizado como um “ponto de coincidência dos dois ‘ego’ que deve manter-se reprimido”.⁴⁰

Reunida uma série de elementos do processo de identificação necessárias para compreender o tipo de laço que mantém coesa à massa, Freud argumenta que “a identificação é a forma mais originária de ligação afetiva com um objeto ... [que] passa a substituir uma ligação libidinosa do objeto pela via regressiva, mediante introjeção do objeto no ego ... [e que] pode nascer a raiz de qualquer comunidade que chegue a perceber-se numa pessoa que não é objeto das pulsões sexuais. Quanto mais significativa seja essa comunidade mais bem sucedida poderá ser a identificação

³⁹ Sigmund Freud. *Psicologia de las masas y análisis del yo*, op. cit., pág. 101.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 101.

parcial e, assim, corresponder ao começo de uma nova ligação”.⁴¹ Este tipo particular de identificação está na base da dupla ligação que permite manter coesos os indivíduos que participam desta formação de massa. Produz-se uma “recíproca ligação entre os indivíduos da massa”, sobre a que se constitui uma “comunidade afetiva”, suportada em base à “ligação com o condutor”. Disto se desprende que a relação líder-massas está fundada, em primeiro lugar, sobre o sujeito do inconsciente –o *id psíquico*–, em segundo lugar, sobre a diferenciação que operada no interior do *id* produz uma instância psíquica diferente daquele –o *ego*–, conformado a partir de um traço do objeto, de um *outro*, que faz seu, e, finalmente, sobre um tipo de identificação que se desloca da relação de objeto à ligação entre vários *egos*, que compartilham uma mesma disposição afetiva sustentada por sua ligação ao líder.

Retornando ao complexo de Édipo, Freud afirma que o sepultamento do mesmo deixa emergir uma nova instância psíquica constitutiva do sujeito, a que aparece como “uma diferenciação no interior do ego”: o *superego* (ideal do ego). Este *ideal do ego* possibilita à criança a resignação da investidura de objeto que recaiu sobre a mãe, e introduz a *interdição* paterna que enuncia a lei da proibição do incesto. A fórmula imperativa da interdição paterna interpela à criança sujeitando-o à palavra que o conduz, por um lado, à resignação de sua mãe e, por outro lado, à aceitação das prerrogativas do pai: “Assim –como o pai– não deves fazer: não deves fazer tudo o que ele faz, pois há algo que lhe está exclusivamente reservado”. Entretanto a intervenção paterna se completa com uma segunda interdição que motorizará a busca exogâmica de uma mulher fora do triângulo edipiano: “Assim –como o pai– deves

⁴¹ *Ibidem*. pág. 101.

ser”. A repressão da “realização dos desejos edipianos” é tramitada mediante este ideal do ego, formado sob a influência da proibição ditada pela interdição paterna, e secundariamente através “das influências da autoridade, da religião, do ensino e das leituras”.

Com esta pontualização da história do desenvolvimento do sujeito do inconsciente, Freud já pode definir aquilo que se encontra no fundamento da relação líder-massas. A massa não é mais do que “uma multidão de indivíduos que puseram um objeto, um e o mesmo, no lugar de seu ideal do ego, a consequência do qual se identificaram entre si em seu ego”.⁴² A escolha de um mesmo objeto colocado no lugar do ideal do ego sustenta a identificação entre os diferentes *egos*, e faz, por conseguinte, possível a formação de massa. Freud pensa a formação de massa como uma estrutura libidinosa suportada, por um lado, sobre a “diferenciação entre o ego e o ideal do ego” e, por outro lado, sobre um “tipo de ligação” afetiva que possibilita o duplo vínculo representado, de um lado, entre os diferentes indivíduos –*identificação*– e, de outro, entre cada um deles e o líder –“introdução do objeto no lugar do ideal do ego”. Esta identificação entre os diversos *egos* dos indivíduos da massa os coloca num estado de completa igualação enquanto todos eles “são amados de igual modo por um, o condutor”. Sobre esta ilusão se erige a “dupla ligação libidinosa” entre cada um dos indivíduos, a qual mantém articulada a massa “com o condutor” e o indivíduo “com os outros indivíduos”. A este estado de igualdade entre os indivíduos da massa lhe corresponde a mais absoluta desigualdade entre cada um deles e o líder; eles assim o expressam ao demandar serem governados por alguém.. Consequentemente o

vínculo social estabelecido entre o líder e as massas implica a presença de “muitos iguais, que podem identificar-se entre si, e um único superior a todos eles”. É o líder quem ocupa a posição daquele *objeto exterior* e único, isto é, o lugar do ideal do ego de cada um dos sujeitos que compõem a massa. Concluindo, Freud retira da relação social de articulação líder-massas a influência de qualquer tipo de explicação baseada na sociedade; pelo contrário a lógica de causa da relação líder-massas, forma típica do laço social, é deslocada para o campo das representações inconscientes onde se constitui o sujeito.

⁴² **Ibidem.** pág. 110.

II.- Subjetividade, irracionalidade axiológica e história

A hipótese do segundo capítulo enuncia que a reflexão teórica acerca dos laços existentes entre *ator social* e *ordem legítima* e a reflexão metodológica sobre os nexos entre *observador* e *fenômeno cultural* estão condicionadas pela concepção do sujeito, concebido como *sujeito de fé*, que Weber constrói partindo de sua reflexão sobre as relações existentes entre *homem*, *cultura* -valores- e *história*. Algumas das variadas modalidades deste *sujeito de fé*, de crenças em valores definitivos e ideais incondicionais, estão refletidas nos ensaios da *Wissenschaftslehre*, que, editados postumamente por Marianne Weber em 1922, reúnem trabalhos realizados durante o período compreendido entre a publicação da primeira das monografias críticas contra *Roscher e Knies*, escrita em 1903, e a redação dos *Soziologische Grundbegriffe*, levada a cabo em 1920. É, pois, nestes escritos que Weber problematiza as bases conceituais para pensar as condições de constituição do sujeito de fé, portador de representações culturais de valor axiologicamente incondicionais, que aparecerá, sucessivamente, designado como *ator* (*Handelnd*) –dimensão metateórica-, como *observador* (*Beobachten*) –dimensão metodológica- e, finalmente, como *homem cultural* (*Kulturmenschen*) –dimensão antropológica.

A fé e os valores no decurso histórico-social

Talvez possa formular-se uma pergunta que ordene, genericamente, as preocupações metateóricas e metodológicas do pensamento sociológico de Weber contidas em seu *Wissenschaftslehre*: como deveriam ser pensados os problemas referidos à

confeção do objeto de conhecimento, ao procedimento de construção de conceitos, ao método de validação de hipótese, à escolha do modelo de causação, à diferenciação entre enunciados fáticos e enunciados normativos numa época da história intelectual que descrê da existência de um sentido objetivo e imanente ao mundo histórico e social, que impugna a idéia de uma história orientada teleologicamente para um fim universal, que nega a possibilidade de deduzir o sentido da existência humana a partir do conhecimento científico, enfim, num período civilizatório determinado pelo politeísmo e o antagonismo entre valores culturais definitivos, cuja legitimidade depende, finalmente, da pura fé? Os ensaios metodológicos de Weber respondem a estas perguntas desde uma perspectiva intelectual assentada, conceitualmente, sobre um modelo de homem concebido à imagem e semelhança de um *sujeito de fé, de crenças e representações culturais de valor definitivo*: uma subjetividade decisionista que mora imersa no eterno fluir de uma infinita sucessão de acontecimentos históricos desprovidos de uma significação e racionalidade substantiva.

A criação e afirmação de valores definitivos empreendida pelo sujeito de fé é a contraparte da ausência de racionalidade do decurso da história universal; o ativismo axiológico próprio deste sujeito representa o sintoma mais evidente de uma história carente de substância metafísica. Esta relação entre sujeito e história é o produto da explícita adesão de Weber ao axioma epistemológico neokantiano que, sustentado pelos mais conspícuos membros da escola ocidental alemã, postulava, ante a identificação historicista de essência e existência, a completa cisão entre conceito e

realidade, forma lógica e matéria histórica.¹ O reconhecimento deste *hiatus irrationalis* insalvável entre razão conceitual e realidade histórica irracional o enfrenta às modalidades ontoteleológicas da história, que pretendiam apreender o curso real e objetivo dos acontecimentos históricos. Se a história carece de uma substância objetiva e imanente, de um *telos* deontológico² que a transforme numa estrutura inteligível em si mesma e, ao mesmo tempo, a oriente em seu vir a ser futuro, então deverá admitir-se, em contraposição à historiografia hegeliana e marxista, a necessária natureza irracional da história humana. Quando Weber nega a superação metafísica do hiato entre lógica conceitual e o devir histórico-social está negando a correspondência entre a racionalidade do conceito e a suposta legalidade ontológica do real. Ao criticar as concepções que postulam a existência de um curso histórico causal-objetivo de natureza racional, Weber obriga o sujeito a empreender a tarefa de prescrever significação a uma realidade histórica caótica, amorfa, infinita e irracional. Weber rechaça, veementemente, a concepção que entende os valores *qua*

¹ Vid **Raymond Aron**, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Volume II, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1992; **Martin Barker**, 'Kant as a problem for Weber', *The British Journal of Sociology*, Volume XXXI, Nº 2, Junho, 1980; **Catherine Colliot-Thélène**, *Max Weber e a história*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1995; **Gabriel Cohn**, *Crítica e resignação. Fundamentos da sociologia de Max Weber*, Quieroz, São Paulo, 1979; **Julien Freund**, *The sociology of Max Weber*, Allen Lane, Londres, 1968; **José María García Blanco**, 'Introducción', em Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1992; **Anthony Giddens**, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Espanha, 1992; **Jürgen Habermas**, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, Taurus, Madrid, 1992; **Susan Hekman**, *Weber, the ideal type, and contemporary social theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984; **Dirk Käsler**, *Max Weber: an introduction to his life and work*, Polity Press, Cambridge, 1988; **Guy Oakes**, 'Max Weber and the Southwest School: The genesis of concept of the historical individual', em Wolfgang Mommsen e Jürgen Osterhammel (editores) *Max Weber and his contemporaries*, Unwin Hyman, Londres, 1989; **Talcott Parsons**, *The structure of social action*, The Free Press, Nova Iorque, 1949; **Pietro Rossi**, 'Introducción', em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982; **Schluchter, Wolfgang**, *The rise of western rationalisms. Max Weber's developmental history*, University of California Press, Estados Unidos da América, 1985; **Marianne Weber**, *Biografía de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

entes dados na realidade histórico-social, ao modo da ontologização marxista da história. Ao desterrar-se a correspondência ontológica entre o sentido da ação social do sujeito e o curso objetivo-causal da história fica também desvalorizada a recíproca identificação deontológica entre a liberdade do sujeito e o necessário devir da história. Com esta desagregação crítica da esfera subjetiva dos valores, da infinita e caótica duração da história, colapsa um corolário fundamental da deontologia marxista, a saber, aquele que enunciava que a verdadeira liberdade do sujeito residia na necessidade do desenvolvimento causal do devir da história universal. Opostamente a isso, Weber procura pensar um sujeito de fé que decide tomar posição no mundo e impor seu sentido sobre uma realidade histórica axiologicamente amorfa, sem substância, *desontologizada*, irracional.

Em um dos primeiros ensaios encaminhado ao questionamento da *escola histórica de economia*,³ Weber desestima a validade do *método histórico*, assinalando a incompatibilidade entre a teoria organicista da sociedade e a lógica das ciências sociais. Ainda que existissem diferenças decisivas entre a filosofia do espírito objetivo de Hegel e a escola histórica de economia de Roscher e Knies, elas participam de uma concepção emanacionista e metafísica da sociedade. Assentada sobre a idéia de evolução histórica, a sociedade mostra –nas mencionadas concepções emanacionistas- a forma de uma totalidade orgânica fortemente estruturada em torno a um núcleo essencialista, que demanda para sua compreensão o uso de uma lógica

² Max Weber. 'La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social'. em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pág. 41.

³ Max Weber. 'Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía', em Max Weber. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, op. cit., pág. 16.

holística, composta de conceitos coletivistas: o legado romântico da escola histórica está basicamente contido nas noções de *povo* e espírito do povo. Entretanto, Weber não está tão interessado em realizar a crítica da escola histórica como em “obter o ponto de partida para uma análise própria do fundamento lógico das ciências da cultura ... prescindindo do específico contexto disciplinar em que ditas questões se originaram”.⁴ Weber submete à crítica o conceito de *Volkgeist* na medida que este pretende nomear uma “entidade real e unitária de caráter metafísico ... o *fundamento real* de todos os fenômenos culturais de um povo, como a fonte da qual *emanam*”.⁵ O citado conceito coletivista expressa a diversidade dos fenômenos culturais como se estes estivessem agrupados num organismo vivente, *i.e.*, numa entidade individual que reuniria em si mesma a totalidade das esferas sociais, harmonizado, sob os auspícios de uma essência da *totalidade social*, “o desenvolvimento gradual da economia, da forma Estado e do direito”. Frente à ideação organicista que supõe a existência de uma essência do social, onde estaria albergado um núcleo significativo substantivo, que faria inteligível a totalidade das dimensões culturais da sociedade, Weber se declara a favor da completa autonomia da investigação científica, a respeito de qualquer enunciado metafísico, que pretende outorgar, aprioristicamente, a uma esfera cultural específica o privilégio gnosiológico derivado de sua primazia ontológica. Em vista disso despreza toda suposição metodológica encaminhada a sancionar o privilégio ontológico e, por conseguinte, cognoscitivo de um fenômeno

⁴ José María García Blanco. ‘Introducción’, em Max Weber. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. op. cit., pág. XVI.

⁵ Max Weber. ‘Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía’, em Max Weber. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. op. cit., pág. 13.

cultural qualquer. O pensamento Weberiano assume, pelo contrário, o preceito metodológico que sanciona a soberania do investigador sobre a escolha do objeto do conhecimento, destacando que tal axioma descansa no princípio de seleção de um fragmento da realidade infinita considerando relevante ou significativo para o observador, em virtude de critérios de valoração estritamente subjetivos.⁶ A escola histórica procura uma explicação do mundo social mediante o expediente da redução ontológica da diversidade dos fenômenos a uma unidade essencial, ao ser substancial, propondo-se instituir uma ontologia do social e do político. Neste sentido, a teoria social weberiana se transforma em um dos sintomas que, em correspondência com as modificações significativas da história intelectual do fim do século passado, anuncia, no âmbito das ciências sociais, o definitivo esgotamento das pretensões do programa cognoscitivo das filosofias da história, não só em sua intenção de apreender a totalidade da realidade histórico-social em uma estrutura conceitual de validade universal, mas também em seu propósito de rastrear a essência do organismo social e *telos* histórico imanente. A crítica weberiana à concepções holísticas e organicistas que procuram superar o hiato irracional entre conceito e realidade é a condição para erigir uma metodologia salvaguardada de elementos apriorísticos e hipostatizações indevidas, *i.e.*, uma lógica assentada sobre os requerimentos de uma ciência estritamente empírica.

⁶ Max Weber, 'Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía', em Max Weber. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, op. cit., pág. 47; 'La objetividad de la ciencia social y de la política social': em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pág. 99; 'Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura', em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pág. 146.

A diferença do caráter deontológico da filosofia política e do traço dogmático da jurisprudência, da lógica e da ética⁷, a sociologia e a história são, enquanto se abstém, a diferença das primeiras, de indagar o sentido válido ou correto, *ciências empíricas da ação* (empirischen Wissenschaft vom Handeln). Em sua intenção de desagregar as ciências empíricas da ação do *corpus* das ciências humanas, Weber mostra que a sociologia e a história não estão empenhadas em corroborar o grau de adequação formal existente entre o sentido de uma ação social observada e um sentido válido ou correto supostamente transcendente e universal. Desvincular-se dos procedimentos metodológicos daquelas disciplinas significa, para as ciências empíricas da ação, renunciar à viciosa mistura de enunciados descritivos e enunciados normativos, de feitos e valores, em suma, do ser e do dever ser.⁸ A crítica dirigida à incorreta inclusão de enunciados normativos no tecido argumental das ciências sociais conduz Weber à dedução do caráter axiologicamente polimorfo do mundo cultural. Com efeito, devido a não existir possibilidade alguma de argumentação conceitual ou dedução lógica para instituir uma tabela de valores universais, à exceção “de uma hierarquia de valores inequivocamente prescrita por dogmas *eclesiásticos*”⁹ o politeísmo dos valores é elevado à categoria de fenômeno de época de alcance civilizatório. O forte desencantamento inscrito no coração do programa epistemológico das modernas ciências empíricas conduziu a desprezar e expulsar de seu raio de ação a todos aqueles interrogantes, problemas, proposições e objetos que

⁷ **Max Weber**. ‘Soziologische Grundbegriffe’. em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübinga. Alemanha. 1988, pág. 542.

⁸ **Catherine Colliot-Thélène**. *Max Weber e a história*, op. cit., pág. 21; **Anthony Kronman**. *Max Weber*. Stanford University Press. Califórnia. 1983, pág. 16.

transcenderam à possibilidade de observação, experimentação e medição do modelo científico promovido pela *Aufklärung*. Consequentemente a ampla gama de problemas éticos, tendentes a desvendar o significado das noções de bem, mal, salvação, felicidade, justiça, da soteriologia e da teodicéia foram, definitivamente, abandonados: “os problemas das disciplinas empíricas, certamente, serão resolvidos de maneira *neutra frente aos valores* (*Wertfreiheit*). Não são problemas de valor”.¹⁰ Ao faltar um procedimento gnosiológico que estabeleça um sistema de enunciados normativos, deduzidos, logicamente, de axiomas morais universalmente válidos, Weber cogita uma concepção da história segundo a forma de um antagonismo entre *Weltanschauungen* de gênero radicalmente diferente, e sujeitas a um completo estado de incomensurabilidade ética.

O núcleo da reflexão metateórica, metodológica e histórica do pensamento weberiano repousa sobre uma constatação fática: a existência de uma polimorfa variedade de ideais e valores definitivos, travados num perpétuo antagonismo entre máximas de fazer imperativas, que afastam, eternamente, a ilusão de uma *paz perpétua*. Os enunciados metateóricos e metodológicos da *Wissenschaftslehre* ficam, assim, sub-rogados aos dados de um universo histórico determinado por uma luta política de caráter existencial entre conteúdos de fé irreconciliáveis.¹¹ O antagonismo axiológico, que permeia o decurso da história social, inibe a concepção ilustrada de uma progressiva racionalização da evolução moral do gênero humano, orientada para

⁹ Max Weber. ‘El sentido de la *neutralidad valorativa* de las ciencias sociológicas y económicas’. em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pág. 239.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 242.

a criação de um reino de valores universais, próprio do naturalismo ético.¹² Despossuída do componente essencialista e universal que lhe concederam as tradições do século XIX, a história weberiana vem a ser o cenário de uma agonística entre valores irreconciliáveis, resultante de um perspectivismo axiológico, que desemboca num politeísmo irracional irreduzível. Weber desacredita o sempiterno expediente metafísico consistente em reduzir a pletora infinita de acontecimentos à unidade representada por um ente substantivo, um *hypokeimenon*, que é, simultaneamente, por um lado, um *telos* rector das temporalidades passadas e futuras e, por outro, uma *ousia* fundadora da ontologia da totalidade social. A uma história descrita em clave universalista, e, por conseguinte, não submetida a hierarquia alguma de valores e fins, Weber opõe uma historiografia ancorada num sujeito de fé, criador de representações de valor *incalculável*, imponderáveis, não racionais. Então, como consequência da carência de uma hierarquia de valores, válida de maneira incondicional para as diferentes éticas universais, o uso da *arma da crítica* ilustrada será estranho à esfera da ciência. Desvanece-se, pois, o exercício filosófico consistente em julgar, fundamentar e justificar a existência histórica de crenças e instituições em função do grau de correspondência axiológica que apresentem frente à valia incondicional de um ente moral considerado, ontologicamente, universal. Como derivado desta igualação entre valores culturais definitivos, produz-se, também, uma nivelção entre acontecimentos históricos, que conduz a preservar a prática científica

¹¹ Julien Freund. *The sociology of Max Weber*, op. cit., pág. 6; Dirk Käsler. *Max Weber. An introduction to his life and work*, op. cit., págs. 193-196; Guy Oakes. 'Methodological ambivalence: the case of Max Weber', *Social Research*, Otoño, 1982.

contra o perigo de atribuir *a priori* privilégio cognoscitivo a um determinado fenômeno cultural. A explosão do universalismo ontológico das filosofias das histórias levou o pensamento weberiano a imaginar uma *história* composta de uma multiplicidade desordenada e fragmentária de acontecimentos culturais e esferas sociais de um mesmo teor axiológico. Negando a concepção superadora do antagonismo de valores, impugnando o recurso teleológico tendente a “reconciliar todos os valores e fins num estado final da evolução”, Weber imagina a constituição da condição humana sobre o fundo de uma axiologia da realidade histórico-social concebida, conceitualmente, como irracionalismo ético do mundo.¹³

Do expressado até o momento pode extrair-se a seguinte dedução: “a concepção weberiana dos limites da racionalidade está enraizada em sua compreensão do conflito de valores”.¹⁴ Com a imagem da luta entre deuses, do antagonismo entre valores definitivos, do conflito entre *Weltanschauungen*, do choque entre modos de vida, Weber quer nos mostrar que o regresso do politeísmo do mundo antigo no seio da modernidade européia-ocidental, governada, aparentemente, sob o absoluto império da racionalidade instrumental, representa, sem dúvida, um limite absoluto ante a apresentação ilustrada de construir um modelo de conhecimento social objetivo e carente de valores.

¹² Vid **Peter Lassman - Irving Velody**, ‘Max Weber on science, disenchantment, and the search for meaning’, em *Max Weber’s ‘Science as a vocation’*, op. cit., págs. 201-204; **Jürgen Habermas**, *Teoria de la acción comunicativa*, op. cit., págs. 210-211.

¹³ Cfr. **Rogers Brubaker**, *The limits of reality*, Georg Allen & Unwin, Londres, 1987; **Julian Freund**, *The sociology of Max Weber*, op. cit.; **Guy Oakes**, ‘Methodological ambivalence: the case of Max Weber’, op. cit.; **Marianne Weber**, *Biografia de Max Weber*, op. cit.

¹⁴ **Rogers Brubaker**, *The limits of rationality*, op. cit., pág. 34.

A fé do sujeito como suposição da ação social do ator

Na maquete teórica de Weber a articulação do binômio *indivíduo-sociedade* -a combinação da dimensão da ação e da dimensão da ordem social-¹⁵ descansa em seu capital conceito¹⁶ de *ação social* (*sozial Handeln*); seu estudo da ação social representa, por um lado, o ponto de partida da tipologia dos *conceitos fundamentais* (*soziologische Grundbegriffe*) da sociologia compreensiva e, por outro, a medula de sua reflexão sobre os *fundamentos metodológicos* (*methodische Grundlagen*) das ciências da cultura. Com a dimensão metodológica de seu pensamento, Weber procura explicitar as características das operações básicas das ciências sociais *qua* ciências empíricas da realidade social: *compreender* (*verstehen*) e *interpretar* (*deuten*) o sentido objetivo da ação social, e *explicar casualmente* (*ursächlich erklären*) seu desenvolvimento e conseqüências.¹⁷ Precisamente esta dimensão subjetiva do comportamento humano representa o meio termo diferencial que separa, absolutamente, a mera conduta, carente de significado, da ação social com sentido, convertendo a esta em objeto de conhecimento exclusivo da *sociologia compreensiva* (*verstehenden Soziologie*). Deduz-se, pois, que a ação social é tal unicamente a condição de que seja a prática de um *ator* (*Handelnd*) que associa a ela um *sentido*

¹⁵ Vid Jeffrey Alexander. *The classical attempt at theoretical synthesis: Max Weber*, em *Theoretical Logic in Sociology*, Volume Three, University of California Press, Califórnia, 1985; Stephen Kalberg. *Max Weber's comparative-historical sociology*, Polity Press, Grã-Bretanha, 1994.

¹⁶ Vid Alfred Schütz. *Fenomenologia del mundo social*, Paidós, Buenos Aires, 1972; Reinhard Bendix. 'Max Weber y la sociologia contemporánea', em José Sazbón (editor). *Presencia de Max Weber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971; Raymond Boudon - François Bourricaud. *Diccionario critico de sociologia*, Debates, Madrid, 1992; Florestán Fernández. *Fundamentos empiricos da explicação sociológica*, Companhia Editora Nacional, São paulo, 1959; Talcott Parsons. *The structure of social action*, op. cit.

¹⁷ Max Weber. 'Soziologische Grundbegriffe', em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit., pág. 542; 'Sobre algunas categorias de la sociologia comprensiva', em *Max Weber, Ensayos sobre metodologia sociológica*, op. cit., págs. 175-179.

subjetivo (subjektiven Sinn),¹⁸ mentado de maneira consciente. Simultaneamente este sentido supõe que o ator refere seu fazer ao comportamento de outros atores, promovendo-se, então, uma forma de ação social cujo desenvolvimento fica *orientado* (orientiert)¹⁹ em seu devir. Como ciência empírica da ação, a sociologia pretende ocupar-se daqueles comportamentos humanos que, enquanto são recursivos e generalizados para um número estatisticamente relevante de atores, transformam as ações sociais em *regularidades de fato* (tatsächliche Regelmäßigkeiten) observáveis, *i.e.*, tipos de desenvolvimento da ação de sentido subjetivo.

O conjunto das ações sociais, de sentido *subjetivamente mencionado*, pode estar orientado a partir da *representação* (Vorstellung) subjetiva dos atores na existência de uma *ordem legítima* (legitimen Ordnung), ao que consideram, conseqüentemente, *válido* (Geltung).²⁰ Não sendo a legitimidade uma propriedade da ordem social, então, ela adota o formato de uma representação subjetiva, mediante os quais os atores realizam julgamentos de atribuição dirigidos a investir de validade um modo determinado de organização de um conjunto específico de ações sociais. O surgimento de cursos de comportamentos sociais de sentido típico, subjetivamente mencionados, orientados através de uma representação da existência de uma ordem legítima, pressupõe –no pensamento weberiano– uma mudança no modelo de orientação da ação social. Neste caso se produz um abandono da modalidade de orientação baseado, exclusivamente, no comportamento de um ator singular em favor de uma modalidade de orientação suportada numa representação *trans-subjetiva* da

¹⁸ *Ibidem*, pág. 542.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 542.

existência de uma ordem legítima. A *representação da crença subjetiva* na legitimidade é basicamente, uma *representação da crença subjetiva* na validade de um determinado ordenamento das ações sociais: uma ordem legítima é, pois, uma ordem válida. A legitimidade consiste, então, numa representação de valor mentada transubjetivamente por atores, que julgam um específico ordenamento social *qua* ordem valiosa, *i.e.*, atribuem validade, legitimidade a um tipo de coordenação intersubjetiva de comportamentos sociais. Em suma, Weber reduz o fundamento do mecanismo de *orientação* da ação, assentado na existência de uma ordem legítima, a uma representação de valor subjetiva, encarregada de sancionar a validade de uma disposição peculiar de ações sociais: esta é denominada *crença na legitimidade* (Legitimität-Glauben). O ator weberiano da ação social com sentido é, paralelamente, um sujeito de crenças, um sujeito que obra referindo sua prática a representações de valor subjetivas. Estamos assim frente a um indivíduo que é, por um lado, um ator social *portador* de uma ação social de sentido subjetivo e, por outro, um sujeito *portador* de crenças subjetivas, um sujeito fazedor de representações culturais de valor orientadoras de seu fazer social.

É este o sujeito de uma fé composta de crenças de valor *in-calculáveis*, que confirma sua condição propriamente humana ao comportar-se como o verdadeiro fazedor e artífice de institutos de valor de caráter imperativo. Assim o sujeito da fé organiza e racionaliza, culturalmente, esse incessante fluir infinito de acontecimentos carentes de significação, esse incontrolável suceder de fatos imprevisíveis, axiologicamente amorfos, e, conseqüentemente, irracionais, aos quais o pensamento

²⁰ *Ibidem.* pág. 573.

weberiano reserva o nome de história humana. A organização da trama de ações sociais é reconhecida nos diferentes modos de fundamentação da validade de uma ordem legítima, que, em correspondência com o tipo de crença professada pelo indivíduo, existiram durante o transcorrer da história. As diferentes representações de validade legítima tiveram seu lugar nas crenças subjetivas de atribuição de valor, com as quais o sujeito de fé investiu *valorativamente* uma particular ordem social, em virtude da crença no existente desde sempre (immer Gewesen) – validação baseada na tradição-, ou na crença no novo revelado (neue Offenbarten) ou também no exemplar (Vorbildlichen) –validação baseada no afetivo-, ou bem a crença no absolutamente valioso (absolut gültig) – validação baseada no racional com ordem de valores- ou bem, finalmente, a crença na legalidade (Legatität) –validação baseada num estatuto positivo.²¹ Sua explicação combina a formalização da tipologia das modalidades de atribuição de validade com a apresentação de um quadro temporal da existência histórica de cada uma destas crenças sociais. Realiza, pois, uma investigação temática dual, onde desdobra e articula um nível de reflexão histórico com um nível de reflexão metateórico, estabelecendo uma relação isomórfica entre a *sucessão típico-ideal* e a *periodização histórica* dos modos de representação da legitimidade acreditados e desejados pelo sujeito de fé. Cada um destes fundamentos de atribuição de legitimidade da ordem social que o sujeito de fé produz, formado de crenças de valor não racionais aderidos à tradição, ao revelado e/ou exemplar, ao incondicionalmente valioso ou ao legal, estão, respectivamente, em correspondência com a aparição temporal da “forma mais universal e primitiva” do “caráter sagrado da

²¹ *Ibidem*, pág. 580.

tradição”, das relativamente posteriores “revelações consagradas profeticamente e tidas, portanto, como santas”, do moderno direito natural e, por último, da “forma de legitimidade mais corrente hoje” expressada em preceitos positivos, estatuidos por via de procedimentos juridico-formais. Desta maneira, a mútua remissão e o íntimo parentesco entre metateoria e história, existente na reflexão weberiana, fica estabelecido enquanto e quando ambas compartilham um mesmo referente: o sujeito de uma fé conformada de crenças de valor, com as que investe, *valorativamente*, uma peculiar disposição de coordenação dos comportamentos humanos, sob a forma de uma ordem legítima. Resulta factível, então, efetuar uma reconstrução do sujeito de fé e crenças últimas recorrendo, simultaneamente, a dois níveis de argumentação diferentes, a saber: por um lado, uma formalização sociológica –nível metateórico- e, por outro, uma ilustração histórica –nível empírico- dos fundamentos de validade das representações legítimas da ordem social.

Os fundamentos de legitimidade da ordem social se apóiam nos motivos de atribuição de validade do sujeito, os que simultaneamente estão em consonância com os fundamentos de classificação dos tipos de ação social. Os tipos de ação social, assim, apontam as diferentes crenças de cada um dos modelos de representação da existência da ordem legítima. Comportando-se de conformidade seja com sua *fé* no *traço sagrado* da tradição, seja com sua *fé* no *traço revelador* ou *exemplar* do profeta, seja com sua *fé* no *traço de valia absoluta* de um valor definitivo ou já seja com sua *fé* no *traço legítimo* de normas positivamente estatuidas, o *sujeito* converte a mera conduta em formas típicas de ação social. Neste sentido, o indivíduo weberiano é o sujeito de uma fé composta de crenças típicas que remetem, respectivamente, à ação

tradicional (traditional Handeln), determinada por “um costume arraigado (eingelebte Gewonheit)”, à ação afetiva (affektuell Handeln), determinada por “afetos (Affekte) e estados sentimentais (Gefühlslagen) atuais, à ação racional com relação a valores (wertrational Handeln), determinada “por uma crença consciente em um valor peculiar (Eigenwert) incondicionado”, à ação racional com relação a fins (zweckrational Handeln), determinada “pelas expectativas de comportamento de objetos do mundo exterior e de outro homem”.²²

As crenças do sujeito da fé são, pois, o embasamento representativo tanto das formas de validade da ordem legítima como de suas modalidades típicas de ação social. Ação social e ordem legítima supõem o fazer de um indivíduo cujo comportamento é orientado mediante representações de fins e valores definitivos. Expressado em outros termos, os conceitos de ação social e de ordem legítima repousam sobre a prática do *sujeito de uma fé* composta de crenças não racionais, através da qual o indivíduo *investe culturalmente de validade* costumes, revelações, valores específicos, procedimentos legais; e assim *subjativa* simples condutas carentes de significação, transformando-as em comportamentos com sentido e, conseqüentemente, em modalidades de fazer social, suscetíveis de serem interpretáveis “*por via de compreensão*”, através da sociologia compreensiva. Esta decisiva estampagem subjativa, produto das crenças do sujeito de fé, está, continuamente, presente na metateoria de Weber, na completa gama de modalidades

²² Max Weber. ‘Soziologische Grundbegriffe’. em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. op. cit., pág. 565.

do agir social, onde o “homem individual participa continuamente”²³; *agir em sociedade* (Gesellschaftshandeln), *agir por consenso* (Einverständnishandeln), *agir grupal* (Verbandshandeln), *agir institucional* (Anstaltshandeln), formalizações derivadas da categoria de *agir em comunidade* (Gemeinschaftshandeln), noção esta completamente equivalente ao conceito de ação social.²⁴ Igual que a noção de ação social a categoria de *agir em comunidade* denota sempre um “comportamento especificado por um *sentido subjetivo* possuído ou mencionado (‘gehabten’ oder ‘gemeinten’ *subjektiven Sinn*), mais especificamente, uma prática social “referida, de acordo com o sentido subjetivo mencionado do ator, à *conduta de outros*, em suma, uma ‘ação humana [que] se refere de maneira subjetivamente *provista de sentido* à conduta de outros”. O completo privilégio cognoscitivo atribuído ao *sentido subjetivo* nos previne –segundo Weber- contra o indevido uso de conceitos coletivos, razão esta que conduz à sociologia compreensiva a considerar “o indivíduo isolado e o seu fazer como a unidade última (unterste Einheit), como seu ‘átomo’, se é que se nos permite esta perigosa comparação”.²⁵ Consequentemente, quaisquer que forem as razões metodológicas que justifiquem a utilização de conceitos coletivos, deve necessariamente, levar-se em conta que estas são construções lógicas tendentes a especificar modalidades de *ações humanas intersubjetivas* (Zusammenhandelns), que supõem, indefectivelmente, a tarefa, por parte do cientista social, de reduzir as

²³ Max Weber. ‘Sobre algunas categorias de la sociología comprensiva’. em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., págs. 191-200.

²⁴ Vid Julien Freund. *The sociology of Max Weber*, op. cit.

²⁵ Vid Raymond Boudon - François Bourricaud. *Diccionario critico de sociologia*. Debate. Madrid. 1992; Franco Ferraroti. *Max Weber e il destino della ragione*. Polity Press. Grã-Bretanha. 1994; Stephen Kalberg. *Max Weber's comparative-historical sociology*, op. cit.; Donald G. MacRae.

mencionadas categorias a modalidades subjetivas de *agir* ‘compreensível’ (‘verständliches’ Handeln).²⁶ O procedimento metodológico central da sociologia social weberiana repousa nesta *redução subjetiva*, que possibilita desagregar todo fenômeno social em ações de sentido subjetivo, fundadas sobre crenças investidas valorativamente, *i.e.*, culturalmente, a cargo do sujeito de fé.

Não é diferente o procedimento usado para definir os conceitos de *comunidade* (Vergemeinschaftung) e *sociedade* (Vergesellschaftung) que, extraídos da terminologia de Tönnies, Weber incorpora a sua metateoria. Sendo a *comunidade* uma *relação social* “reciprocamente orientada” entre sujeitos, baseada, exclusivamente, no tipo de *crença* característica da ação tradicional ou de ação afetiva, e sendo a *sociedade* uma *relação social* “reciprocamente orientada” entre sujeitos, centrada, essencialmente, no tipo de *crença* própria da ação racional com relação a valores ou da ação racional com relação a fins, ambas conformam as dimensões irreduzíveis e fundamentais da “imensa maioria das relações de caráter duradouro”. Tanto as relações intersubjetivas de comunidade, orientadas mediante a *representação* da *pertenência a um todo*, como as relações intersubjetivas de sociedade, orientadas através da *representação* da *compensação de interesses*, são modalidades de laços sociais arraigadas na crença subjetiva de seus partícipes na validade das citadas representações. Desde os tipos puros de *sociedade*, expressos no *intercâmbio mercantil*, protagonizado pelo empresário e pelo trabalhador, ou na

Weber. Fontana/Collins, Grã-Bretanha, 1974; W. G. Runciman. *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica. México. 1976.

²⁶ Max Weber. ‘Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva’. em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., págs. 175-179.

união livremente pactada de fins, realizado pelos crentes religiosos, até os tipos puros de *comunidade*, indicados na *comunidade nacional* ou na *comunidade familiar*, todos eles, supõem crenças de algum tipo investidas valorativamente pelo sujeito de fé weberiano. Assim pois este sujeito de fé, composto de crenças de valia incondicional e não racional, não cessa de investir, culturalmente, modalidades de ação social, formas típicas do agir fundadas na legalidade das normas estatuídas, num valor considerado incondicionalmente válido, no caráter extraordinário de uma revelação ou conduta exemplar ou na tradição herdada do passado.

A modificação dos padrões de crença, investidos subjetivamente pela fé do sujeito, estão ordenados, inevitavelmente, em conformidade com o sulco significativo aberto pelo processo de *desencantamento do mundo* (Entzauberung der Welt), cujo traço imprime na história universal seu *significado* primordial: a progressiva *racionalização* (Rationalisierung) das distintas esferas culturais efetuadas através do trabalho das grandes éticas religiosas universais.

A fé do sujeito como hipótese da prática do observador

À semelhança da formalização metateórica da ação do *ator social*, Weber empreende uma reflexão metodológica da prática do *observador* (Beobachter), sobre o fundo, mais uma vez, de sua concepção da história. Assim como quando analisava os fundamentos da validade da ordem legítima, e sua correspondência com os tipos de ação social, encontrava o sujeito de uma fé composta de crenças, voltará, novamente, a encontrá-lo trás o fazer típico do observador social. A especificidade da ação do observador social dependerá, em principio, das respostas dadas a duas questões

metodológicas idênticas, que formam o miolo do problema essencial da “lógica das ciências da cultura”: o complexo campo das relações entre *objetividade* (Objektivität)²⁷ e *neutralidade valorativa* (Wertfreiheit)²⁸ na produção de conhecimento. Em ambos casos procurará tematizar problemas da lógica das ciências sociais, não com o afã de preparar “soluções, mas sim indicar problemas” epistemológicos; o “método de trabalho”, a “formação de conceitos” e a enunciação de “verdades objetivamente válidas” subministrarão a Weber os tópicos metodológicos para levar ao fim uma tarefa de “estrita separação entre saber empírico e juízos de valor”, entonado com os alinhamentos da *Methodenstreit*.²⁹ O início do ensaio sobre a *objetividade* reitera a crítica empreendida contra as concepções teleológicas da história, continuando a polêmica contra os postulados apriorísticos e deontológicos e, por conseguinte, não empíricos da *escola histórica alemã*, mas, por sua vez, afirmando, enfaticamente, que seu propósito, a diferença do programa positivista, não consistia em expulsar a dimensão axiológica do terreno das ciências sociais, o qual considerava uma empresa impossível. Weber discute qual deveria ser a posição a ocupar pelos valores e ideais definitivos na prática científica, e, mais

²⁷ **Max Weber**. ‘La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social’, em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit.

²⁸ **Max Weber**. ‘El sentido de la neutralidad valorativa de las ciencias sociológicas y económicas’, em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit.

²⁹ Vid **Raymond Aron**, *Las etapas del pensamiento sociológico*, op. cit.; **José María García Blanco**, ‘Introducción’, a Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, op. cit.; **Catherine Colliot-Thélène**, *Max Weber e a história*, op. cit.; **Julien Freund**, *The sociology of Max Weber*, op. cit.; **Anthony Giddens**, *El capitalismo y la moderna teoría social*, op. cit.; **Jürgen Habermas**, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, op. cit.; **Dirk Käsler**, *Max Weber: an introduction to his life and work*, op. cit.; **Guy Oakes**, ‘Max Weber and the Southwest School: The genesis of concept of the historical individual’, em Wolfgang Mommsen e Jürgen Osterhammel (editores) *Max Weber and his contemporaries*, op. cit.; **Talcott Parsons**, *The structure of social action*, op. cit.; **Pietro Rossi**, ‘Introducción’, em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit.; **Marianne Weber**, *Biografía de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, op. cit.

especificamente, de que maneira precisa aqueles intervêm na ação do observador das ciências sociais. Longe de suas intenções está o propor uma completa cisão entre o âmbito das cosmovisões éticas e a esfera da ciência, que promovesse uma lógica fincada num *dualismo* metodológico³⁰, ao modo da assepsia metodológica positivista, que aspirava a manter a *distância* entre sujeito conhecedor e objeto de conhecimento, a fim de evitar qualquer possível contaminação axiológica durante o processo de conhecimento.³¹ A primeira tarefa metodológica consiste em desterrar a idéia que outorga à ciência a função de enunciar normas e ideais éticos, que, deduzidos, aparentemente, da análise da realidade empírica, possam converter-se em máximas de fazer obrigatórias para a modelagem do comportamento humano. Tomem a forma de um ideal governante subjacente ao desenho de uma determinada política social, ou de uma fundamentação essencialista da condição humana, ou de uma postulação de leis universais de desenvolvimento histórico, sempre, que valores definitivos se apresentem, explícita ou implicitamente, no âmbito da ciência estaremos ante uma mistura imperfeita de enunciados empíricos e enunciados prescritivos, de juízos descritivos e juízos avaliatórios, que iludirá, conseqüentemente, a imprescindível separação entre o conhecimento “do que é (Seienden)” e o conhecimento “do que deve ser (Seinsollenden)”.³² Opostamente, a discussão científica tem lugar quando a ação humana é avaliada em razão da

³⁰ Vid **Alvin Gouldner**, *La decadencia de la sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

³¹ Vid **Raymond Aron**, *Las etapas del pensamiento sociológico*, op. cit.; **Catherine Colliot-Thélène**, *Max Weber e a história*, op. cit.; **Julien Freund**, *The sociology of Max Weber*, op. cit.; **Dirk Käsler**, *Max Weber: an introduction to his life and work*, op. cit.; **Guy Oakes**, ‘Methodological ambivalence: the case of Max Weber’, op. cit.; **Marianne Weber**, *Biografía de Max Weber*, op. cit.

³² **Max Weber**, ‘La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social’, em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., págs. 41-52.

adequação entre *meios* (Mitteln) e *fins* (Zweck), ou em função das *consequências* (Folgen) queridas e não queridas desprendidas destes últimos.³³ Em troca, toda vez que seja solicitada para enunciar um juízo de valor sobre cosmovisões modeladoras de modos de fazer, sub-rogadas a valores e ideais definitivos, a ciência deverá abster-se. A tentativa deontológica de fundamentar um conjunto de máximas de fazer, derivando-o tanto da existência de uma *suposta* essência humana universal como de um suposto devir histórico-teleológico, fica excluído da competência da ciência.

Sem amparo da ciência, o homem jaz abandonado a sua própria vontade no momento de decidir acerca dos valores definitivos que, produto de sua escolha, governarão seu *modo de vida* (Lebensführung). A prática do científico cesa, completamente, ante a decisão (Entscheidung) “própria do homem que quer: este pesa os valores em questão, e escolhe entre eles, de acordo com sua própria consciência e sua cosmovisão pessoal”.³⁴ Com esta postura ético-metodológica o pensamento weberiano se opõe à filosofia moral intelectualista, que aspira a encaixar, conceitualmente, o problema do fazer com a temática de *conhecimento*, que advoga em favor de uma fundamentação que deduz o modelo do *bom viver* do conhecimento dos entes morais de caráter universal.³⁵

A incompetência da ciência e, em consequência, do científico para proporcionar ao homem uma tabela de valores transcendentais, universalmente válidos, que confirmem significada à vida humana, é solidária com a soberania ostentada pelo indivíduo na esfera moral das cosmovisões éticas: “que o sujeito

³³ *Ibidem.* pág. 42.

³⁴ *Ibidem.* pág. 44.

(Subjekt) que julga *deva* professar estes critérios definitivos é assunto seu, pessoal, e pertence a sua vontade e a sua consciência, não ao saber científico”.³⁶ Na medida que a marcha desencantada da moderna crítica expulsa o essencialismo apriorista e a hipostatização metafísica do raio de ação de sua prática, inibindo aqueles problemas que excedam a observação, cresce a “capacidade de *diferenciar* entre conhecer e julgar”, e aumenta, pois, a distância entre a prática do conhecimento da realidade empírica –esfera da ciência- e a ação tendente a reivindicar uma determinada posição ética no mundo dos valores definitivos.

Entretanto, uma ciência social, empenhada em “ordenar conceitualmente a realidade empírica”, tropeça com a insalvável dificuldade de enfrentar-se a um mundo cultural, *per definitionem*, infinito, e, conseqüentemente, ilimitado para a razão humana. Começa, aqui, a delinear-se uma outra articulação entre a esfera dos valores e a esfera da ciência, desde a qual Weber pretenderá resolver o hiato epistemológico entre a infinidade da realidade e a finitude da razão. Tendo sido, previamente, eliminados no entanto *juízos de valor*, os valores ingressam, novamente, na esfera da ciência, mas agora para orientar a ação do observador social na busca e seleção de um fragmento daquela realidade histórica infinita, desorganizada e irracional. Uma porção da trama histórico-social torna-se significativa em razão da *relação de valor* (Wertbeziehung) que liga a valorização subjetiva do investigador com a incomensurabilidade da realidade infinita: por conseguinte, “sem as idéias de valor do investigador não existiria nenhum princípio de seleção do material nem

³⁵ Vid Anthony Kronman. *Max Weber*, op. cit.

conhecimento algum”.³⁷ A inesgotabilidade da realidade histórico-social reintroduz a questão dos valores na prática científica, ao converter-se no eixo do mecanismo de *seleção* mediante que uma parte do universo empírico transforme-se em objeto de conhecimento, com regras aos critérios de avaliação estritamente subjetivos do observador. Ao predicar a existência de uma completa falta de correspondência entre a *realidade infinita* (unendlichen Wirklichkeit) e a *razão finita* (endlichen Menschengeist), ao aderir a uma epistemologia que constitui o *objeto* (Gegenstand) de conhecimento mediante a escolha de uma *parte finita* (endlichen Teil) da realidade, Weber deseja demonstrar que o procedimento de seleção cognoscitivo, utilizado pelo observador social, que é “livre na escolha de valores a seguir para determinar a seleção”, se apóia sobre as próprias valorizações subjetivas deste, *i.e.*, sobre as crenças de valor definitivo sustentadas pelo sujeito da fé: “seu trabalho estará orientado pela direção de sua fé pessoal (persönlichen Glauben), pela refração dos valores (Werte) no prisma de sua alma (seiner Seele)”.³⁸

O início do procedimento cognoscitivo está contido na relação estabelecida entre os *fenômenos culturais* (Kulturerscheinungen), pertencentes à infinidade empírica, e as *idéias de valor* (Wertideen), correspondentes ao sujeito de conhecimento, quem, opostamente ao observador desprovido de crenças do positivismo, está imerso nos *fenômenos de vida* (Lebenserscheinungen), onde adquire aquela cosmovisão desde a qual atribuirá *significação cultural* (Kulturbedeutung) a

³⁶ Max Weber. ‘La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social’, em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pág. 44.

³⁷ *Ibidem*, pág. 71.

determinados fragmentos de realidade. Com efeito, o pesquisador weberiano é, simultaneamente, o sujeito de uma fé conformada de crenças de valor e ideais definitivos extraídos do âmbito cultural do seu próprio *modo de vida*. A ligação gnosiológica entre o sujeito de conhecimento e os objetos culturais não é uma relação entre entidades autônomas e mutuamente excludentes, mediadas, formal e exteriormente, através de sistemas conceituais. Pelo contrário, o intercâmbio entre sujeito e objeto pressupõe que “o conhecimento dos processos culturais só é concebível sobre a base da significação que a realidade da vida” adquire para o cientista social, que opera extraíndo do real “uma seção limitada da infinidade desprovida de sentido do acontecer universal”, digna de transformar-se –para ele– em objeto de conhecimento. Deste modo, o conceito de cultura supõe ao sujeito de fé, devido a que a infinidade unicamente reveste significação, constitui-se em cultura, a condição de encontrar-se investida, subjetivamente, com as idéias de valor do investigador: o objeto de conhecimento é, então, um fragmento da realidade empírica “tornado significativo para nós (*für uns bedeutsam werden*)”. O *interesse* condicionado mediante *idéias de valor* possibilita que uma porção significativa da realidade empírica se torne cultura, como resultado do estabelecimento de uma *relação de valor* entre o sujeito e a matéria histórico-social, transfigurando a esta última num objeto de conhecimento, por causa de sua exclusiva *singularidade* (*Eigenart*).

³⁸ **Max Weber**. ‘La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social’, em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*. op. cit., pág. 71.

Este procedimento de investidura axiológica, realizado pelo sujeito sobre determinados traços significativos da realidade empírica, é o “pré-requisito para que algo chegue a ser *objeto* de investigação”. Weber confirma que a presença deste *sujeito da fé* é imprescindível no processo cognoscitivo, não só com a finalidade de realizar a seleção da realidade empírica, e, conseqüentemente, de constituir o objeto de conhecimento, mas também para introduzir uma certa organização conceitual no caos representado pela infinidade do devir histórico-social. Todo conhecimento das ciências sociais está amarrado a *premissas subjetivas* (subjektiven Voraussetzungen) de valor,³⁹ desde as quais o *sujeito da fé* tenta, artificialmente, deter o inesgotável fluir do suceder humano, com a finalidade de construir, com base a traços claramente singulares, um *indivíduo histórico* (historischen Individuum), suscetível a ser conhecido com os métodos da ciência social.

Do mesmo modo que o ator social, o observador científico é um *sujeito de fé*, de crenças, de ideais, um indivíduo livre que cria e afirma valores definitivos, aqueles mesmos que determinam, positivamente, a seleção e constituição do objeto de conhecimento, e, também, a formação de conceitos. De cara ao espetáculo que oferece a “corrente do acontecer incomensurável (unermesslichen) [que] flui de maneira incessante para a eternidade (Ewigkeit)”,⁴⁰ o observador tenta “arrumar conceitualmente (denkende Ordnung) a realidade empírica”, através da formulação

³⁹ Vid Pietro Rossi. ‘Objetividad científica y presupuestos axiológicos’. em *Presencia de Max Weber*. op. cit.; Guy Oakes. ‘Methodological ambivalence: the case of Max Weber’. op. cit.

⁴⁰ Max Weber. ‘La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social’. em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit. La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social’. em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*. op. cit., pág. 73.

dos denominados *tipos ideais* (Idealtypus).⁴¹ São eles *quadros conceituais* (Gedankenbild) encarregados de agrupar uma série de traços abstratos e significativos dos fenômenos particulares da vida social, e combiná-los numa arrumação lógico-homogênea, isenta de contradições.⁴² estes conceitos-limite são a matéria prima do trabalho de organização conceitual da realidade empírica. Devido a sua natureza decididamente subjetiva, o *tipo ideal* evita, por um lado, o prejuízo essencialista tendente a que as “*idéias* sejam hipostasiadas como uma realidade *verdadeira* que permanece atrás do fluir de fenômenos, como *forças* reais que se manifestam na história”, e, por outro, o prejulgamento positivista consistente em identificar, erroneamente, as determinações do conceito com as dimensões da realidade empírica.⁴³ A conservação do hiato irracional epistemológico, que impede a identificação entre a organização conceitual e a desorganização empírica da realidade, está garantida –na teoria social weberiana- pela existência do *sujeito de fé*, posto que a organização conceitual do real, confeccionada pelo cientista social, obedece, em última instância, às crenças de valor definitivo daquele. Através do uso dos tipos ideais, a ação do cientista social se assemelha a uma prática *conceitualmente* ordenadora, racionalizadora, colonizadora do decurso caótico e irracional da história.

A prática científica doméstica, conceitualmente, a anárquica realidade empírica recorrendo ao uso racional de conceitos, que, se bem impedem o esclarecimento do “escuro futuro da cultura humana (dunkle Zukunft der

⁴¹ Max Weber. ‘La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social’. em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*. op. cit., pág. 79.

⁴² *Ibidem*. pag. 71.

⁴³ Vid Irving Zeitlin. *Ideologia y teoría sociológica*. Amorrortu. Buenos Aires. 1978.

menschlichen Kultur)”, permitem, ao menos, uma ordenação lógica da inesgotável série de acontecimentos da *realidade irracional* (irrationalen Wirklichkeit) da vida, relevando, por um lado, os *tipos de desenvolvimentos da ação* (Typen des Ablaufs von Handeln) –âmbito da sociologia- e, por outro, a *imputação causal* (kausalen Zurechnung) entre fenômenos sociais –âmbito da história.⁴⁴ Com efeito, não regendo a lógica da necessidade, o historiador, “ao apreciar a significação causal de um acontecimento concreto, se comporta de uma maneira semelhante a como o faz o homem histórico que quer e toma posição”, decidindo ante um estado de coisas suscetível de ser modificado como resultado de sua intervenção no incessante fluxo do realizar-se das ações. No caso do historiador, tal intervenção adquire a forma de um mecanismo cognoscitivo orientado a desenhar uma explicação causal, reconstruindo, imaginariamente, a relação de condicionamento⁴⁵ estabelecida entre dois fenômenos culturais específicos, e recorrendo ao *juízo de imputação causal*, derivado da “construção de um processo hipotético ... e [de] a posterior comparação entre o processo real e o processo hipoteticamente construído”. Devido à infinidade de *elementos* em condições de exercer uma influência causal sobre um fenômeno histórico *determinado*, o historiador inventa *modelos imaginários* (Phantasiebildern) de imputação causal. Por via de eliminação de alguns “elementos da *realidade* que existiram de fato” -e, em consequência, da seleção de outros-, o historiador formaliza um decurso histórico determinado, ideando à maneira de uma *possibilidade objetiva*

⁴⁴ Max Weber. ‘Soziologische Grundbegriffe’, em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. op. cit., pág. 559.

⁴⁵ Pietro Rossi. ‘Introducción’, em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pág. 24.

(objektive Möglichkeit) entre *individualidades históricas*, que se mostram *como se* mantivessem entre si uma relação de *causalidade adequada* (adäquate Verursachung). A conceitualização deste *juízo de possibilidade objetiva* oferece ao historiador a ocasião de representar-se idealmente “que acontecido ... se um componente causal singular se pensasse como eliminado ou modificado” a respeito do curso de ação real efetivamente acontecido.⁴⁶ O historiador empreende, pois, um juízo de imputação causal entre *individualidades históricas*, as quais são dispostas, temporariamente, de maneira diacrônica, no marco de um *processo de abstração* (Abstraktionsprozeß) conceitual que funciona à maneira de um *regresso causal* (kausal Regressus) entre os fenômenos sociais em questão. Desta maneira, o historiador atribui valor a um determinado curso de ação *irreal* (unwirklich) mediante a exclusão imaginária de uma causa, com o objetivo de “avaliar o significado e a importância que tal causa”⁴⁷ tivesse possuído para o desenvolvimento histórico conhecido, *se* ela tivesse realmente existido de fato.

Não somente na seleção de um fragmento singularmente significativo da realidade, na constituição do objeto de conhecimento, na conformação de tipos ideais e na construção de um curso de imputação causal supõe Weber a ação de *sujeito da fé*: a prática do *sujeito da fé* alcança também os fundamentos mesmos da atividade científica.⁴⁸ Com efeito, o comportamento do observador social repousa, em última

⁴⁶ Max Weber. ‘Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura’, em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pág. 162.

⁴⁷ Vid René König. ‘El problema de los juicios de valor en Max Weber’, em *Presencia de Max Weber*, op. cit.; Guy Oakes. ‘Methodological ambivalence: the case of Max Weber’, *Social Research*, Otoño, 1982; Marianne Weber. *Biografía de Max Weber*, op. cit.

⁴⁸ Max Weber. ‘La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social’, em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pág. 99.

instância, sobre um ato de fé básico e consubstancial à atividade dos membros pertencentes à esfera da ação social da ciência, a tal ponto que resulta sumamente difícil “destacar a linha muitas vezes difusa que separa a ciência (Wissenschaft) da fé (Glauben)”. Ainda quando seja uma prática orientada a organizar conceitualmente – *i.e.*, a racionalizar- o caótico material da realidade empírica, mediante a utilização de tipos ideais, a especificidade da ação social própria da esfera da ciência está fundada sobre um *artigo de fé* moderno e desencantado, apriorístico e indemonstrável, trazido por um sujeito não racional, a saber: “a fé no valor da verdade científica (der Glauben an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit)”, professada pelo homem da cultura moderna.

No exercício deste artesanato conceitual o observador forja possíveis significados, com a finalidade de organizar, intelectualmente, a matéria caótica e irracional, produzindo assim variadas interpretações da realidade empírica, de maneira análoga às *Weltanschauungen* criadas pelo sujeito de fé. Efetivamente, o trabalho do observador, realizado na esfera da ciência, se corresponde com a prática do sujeito de crenças definitivas, porque a exegese histórico-social está, indissoluvelmente, ligada aos valores subjetivos. Assim como os valores definitivos das cosmovisões sociais de massas, também as interpretações conceituais do observador permanecem num contínuo estado de competência e antagonismo cognoscitivo na esfera da ciência. Neste sentido, o modelo de ciência weberiano está submetido a sua concepção da política, enquanto “a multiplicidade e o antagonismo dos valores e objetivos encontram seu paralelo na multiplicidade e o antagonismo

dos pontos de vista desde os quais um fenômeno pode ser cientificamente explicado”.⁴⁹

Vista desde esta perspectiva, poderíamos afirmar que existe uma íntima vinculação entre a competição cognoscitiva dos modelos teóricos, na esfera da ciência, e a luta de cosmovisões de valor definitivo irreconciliáveis, no âmbito da política. A oposição entre as diferentes perspectivas teóricas, utilizadas pelos diversos observadores, representa a outra face do antagonismo de crenças de valor incondicional sustentadas pela adesão irracional dos diversos sujeitos de fé. Se bem a modelação da matéria empírica resultante da prática do observador difere daquela produzida pela atuação do ator social, ambas repousam, finalmente, sobre o comportamento do sujeito de fé, cujos artigos de fé submetem, nos tempos modernos, às esferas sociais, a um radical e sem solução polimorfismo axiológico. Tendo em conta a autonomização valorativa e legislativa das diversas esferas culturais –v.g., política, econômica, científica, estética, religiosa, erótica, etc-, característica da modernidade europeia-ocidental, a exegese weberiana, seguindo a Stuart Mill, cogita um diagnóstico civilizatorio que o conduz a reconhecer no *politeísmo absoluto* (absolutem Polytheismus) o “destino de nosso tempo (das Schicksal unserer Zeit)”.⁵⁰ Imerso num mundo de valores e ideais em *conflito* (Kampf), “que não pode ser excluído da vida cultural”, e, por conseguinte, que não está sujeito a neutralização⁵¹ alguma, o homem se comporta *qua* sujeito de fé, fazendo próprias *posições subjetivas*

⁴⁹ Julien Freund. *The sociology of Max Weber*. op. cit., págs. 3-35.

⁵⁰ Max Weber. ‘Wissenschaft als Beruf’. em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. op. cit., págs. 603-612 ‘El sentido de la neutralidad valorativa de las ciencias sociológicas y económicas’. em Max Weber. *Ensayos sobre metología sociológica*. op. cit. pág. 238.

de valor definitivo, assentadas em sua irracional capacidade de decisão (Entscheidung) e de eleição de formas de vida (Lebensführung) irreconciliáveis e antagônicas entre si. Impugnado todo conhecimento empírico-científico de axiomas universais de validade incondicional, a moderna ciência da realidade (Wirklichkeitwissenschaft) obriga ao sujeito a conformar seu próprio destino escolhendo entre estilos de vida⁵² culturalmente incomensuráveis.

Este quadro conceitual weberiano da modernidade européia-ocidental emerge do encontro da *dimensão antropológica* do sujeito de fé e da *dimensão histórico-universal* do processo de desencantamento do mundo. Weber pensa o processo de *intelectualização* (Intellektualisierung) e de *racionalização* (Rationalisierung) levando em consideração os intercâmbios ocorridos entre a esfera da “ciência e da técnica orientadas cientificamente” e as *condições de vida do homem* (Lebensbedingungen), no marco da radical subversão histórico-social do padrão de crenças definitivas do sujeito da fé. O significado definitivo da racionalização se apóia, basicamente, numa crença de valor incondicional, que é, num todo, oposta “à fé otimista na possibilidade de racionalização teórica e prática do real” do programa da *Aufklärung*, que supunha a progressiva apropriação intelectual e o contínuo controle prático do mundo. Muito contrariamente a isso, o processo de intelectualização e racionalização encontra seu solo fértil numa crença subjetiva, fundadora e fundamental, que adere, incondicionalmente, a uma representação indemonstrável e negadora da existência de poderes *misteriosos* (geheimnisvollen),

⁵¹ Vid Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. Folios. Buenos Aires. 1984.

⁵² Paul Honigsheim. *On Max Weber*. The Free Press. Nova Iorque. 1968. págs. 113-134.

mágicos e, conseqüentemente, *incalculáveis*. Expressado em outros termos, o *processo de desencantamento do mundo*, considerado em seu caráter histórico-universal, é o *processo de desencantamento* das crenças subjetivas, o qual modifica o padrão de crenças do *sujeito da fé*, que abandona as *representações de fé* mágico-transcendentais em favor de *representações de fé* seculares. Estas representações desencantadas são as crenças típicas do sujeito de fé dos tempos modernos, aquelas mesmas que o conduzem a considerar o mundo como se fosse um objeto suscetível de manipulação e controle, pela via da utilização do *cálculo* (Berechnen).⁵³ Resultante do prolongado processo de desenvolvimento, de alcance e validade histórico-universal, o moderno *desencantamento do mundo* (Entzauberung der Welt) é o direto herdeiro das transformações acontecidas nos padrões de crenças introduzidos pelas éticas das religiões universais, surgidas durante o transcurso dos três últimos milênios da história, em territórios orientais e ocidentais. Foi sobre as marcas do caminho delineado pelo desenvolvimento das sucessivas éticas religiosas de massas onde amadureceu a hegemonia da moderna ‘técnica do domínio da vida baseada na ciência’: o *sujeito de fé* da modernidade européia-ocidental descende em linha direta do *sujeito de fé* da antigüidade oriental.

Em Weber o sujeito se constitui no universo de uma *economia da pura crença*, i.e., é estruturado desde a *fé* em representações de valor definitivo que excedem qualquer exercitação do cálculo racional, devido a seu caráter axiologicamente incomensurável, e, por conseguinte, irracional. O moderno

⁵³ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit., pág. 594.

imaginário racionalista e desencantado advém, no pensamento de Weber, uma representação de valor assentada na crença e na prática de um sujeito constituído sobre conteúdos de fé. O indivíduo weberiano é, então, um sujeito erigido sobre sua *fé na validade supraempírica* (überempirische Geltung) de *valores definitivos e supremos* (letzter und höchster Wertideen), que escapam a qualquer fundamentação lógico-racional, e cuja adesão se torna incondicional e dogmática, em suma, irracional.

III.- Éticas religiosas e desencantamento do mundo: racionalidade adaptativa e racionalidade contemplativa

A hipótese deste terceiro capítulo enuncia que a concepção do *sujeito de fé* contida na *Ética econômica das grandes religiões universais*, considerada —em constante contraponto com *A ética protestante e o espírito do capitalismo*— o fundamento psicológico de cada umas das éticas religiosas universais, antecede ao tratamento das relações entre crença religiosa e comportamento racional. Com efeito, Weber destaca a existência de uma dimensão psicológica não racional da análise das relações entre crenças religiosas e ordem social, que o conduz a estudar o modelo de sujeito prescrito pelas *éticas religiosas*, levando em consideração sua influência, por um lado, sobre a racionalização do *modo de vida* do crente e, por outro, sobre o processo de desencantamento do mundo. Sobre a linha de reflexão iniciada em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, estes ensaios de sociologia comparada das religiões propõem uma concepção da subjetividade delineada sobre “os *estímulos* (Antriebe) *práticos para a ação* fundamentados nas implicações psicológicas e pragmáticas das religiões”; novamente aqui Weber analisa os incentivos práticos para a ação sobre a base da *fé* do sujeito num conjunto de *idéias de valor definitivas* de valia incondicional.

Visando não estender demasiado nossa exposição, selecionamos, das distintas éticas de massas estudadas na sociologia da religião weberiana, a ética social confucionista e a ética social hinduísta, devido a que estas apresentam, por um lado, no diz respeito às cosmovisões religiosas cosmocêntricas, características que se opõem, de maneira geral, às éticas religiosas teocêntricas que modelam a ética

econômica moderna ocidental –i.e., judaísmo e cristianismo– e, por outro, enquanto cosmovisão religiosa afirmadora do mundo –no caso do confucionismo–, traços que se contrapõem, de maneira particular, à ética puritana do ascetismo negador do mundo que influi causalmente sobre a formação do espírito capitalista.

Processo de racionalização e história universal

Na *Vorbemerkung* aos escritos de sociologia da religião Weber apresenta as coordenadas exegéticas onde se inscreve sua compreensão do impacto epocal que produziu o processo de desencantamento do mundo sobre o surgimento das instituições típicas da modernidade. A evidência desta cesura civilizadora é de uma tal magnitude cultural que a transforma num *problema de história universal* (Universalgeschichtliche Probleme),¹ em razão da “direção de desenvolvimento de validade e significação universal”² que adquirem determinados *fenômenos culturais*. Por certo, o pensamento weberiano escapa às “premissas fundamentais da filosofia da história ... sem renunciar, porém, a entender a modernização da velha sociedade européia como resultado de um processo histórico-universal de racionalização”.³ Dos inumeráveis fenômenos culturais da história universal, Weber indica a ciência como um dos institutos típicos do ocidente; ela é uma ação social orientada ao domínio

¹ **Wolfgang Mommsen**. The two dimensions of social change, em *The political and social theory of Max Weber*, The University of Chicago Press, Estados Unidos da América, 1992, pág. 147; **Jürgen Habermas**. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Espanha, 1992, pág. 213; **Schluchter, Wolfgang**. *The rise of western rationalisms. Max Weber's developmental history*, University of California Press, Estados Unidos da América, 1985, pág. 11.

² **Max Weber**. ‘Vorbemerkung’, em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübinga, 1920, pág. 1.

³ **Jürgen Habermas**. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, op. cit., pág. 197.

racional do mundo natural, que opera através da *experiência e observação* racionais e da *fundamentação matemática*, em suma, do *moderno laboratório*, práticas sociais que só se desenvolvem na modernidade européia-ocidental. Também formam parte do acervo institucional ocidental, a invenção de uma doutrina racional do estado e do direito, de uma codificação jurídica racional à maneira do direito romano e do direito canônico; a criação de música harmônica racional que possibilitou a constituição da orquestra com seu quarteto de cordas, de sonatas, óperas e sinfonias; a aparição de uma arquitetura dirigida a utilização racional do arco gótico para abobadar espaços; o nascimento de uma pintura que faz um uso racional da perspectiva lineal e aérea; a irrupção de um modelo pedagógico orientado a produzir a figura do homem-especialista, instruído com vistas a desempenhar uma função específica na estrutura da divisão do trabalho; a institucionalização de um parlamento de representantes eleitos periodicamente e, *last but not least*, a formação da associação estatal, com sua administração de funcionários especializados, cujas ações são orientadas em virtude de uma lei, um direito e uma constituição estatuída racionalmente. A colonização social que empreende este novo *modo de vida* conduz a uma modificação substantiva de esferas culturais em extremos diferentes; traz consigo um processo de *racionalização* (*Rationalisierungen*) que penetra os domínios da economia e da política, da ciência e da tecnologia, do trabalho e da contemplação mística.

Weber escolhe estudar a rota deste processo de modernização social sobre o sulco cultural aberto pelas condições de emergência do capitalismo ocidental, o qual - a seu ver- encarna o poder determinante que governa a vida do homem moderno. Longe de igualar-se ao desmedido e ilimitado afã de lucro, comportamento que aparece, freqüentemente, em qualquer época e lugar, o capitalismo moderno ocidental

se “identifica com a sujeição, ao menos com a moderação racional, deste impulso irracional ... com o afã de lucros da empresa capitalista racional, de atividade continuada, orientada ao lucro sempre renovado, orientado à *rentabilidade*”.⁴ No caminho da modernização social racionalizadora destaca-se, então, ainda que não exclusivamente, a ação própria da esfera econômica representada no instituto da *empresa capitalista*, a qual descansa num *ato econômico capitalista* (*kapitalistischer Wirtschaftsakt*), um comportamento social recursivo e generalizado, baseado na expectativa de um ator que, “através da utilização de probabilidades de intercâmbio (formalmente) pacíficas”,⁵ procura obter lucro orientado pelo *cálculo de capital* (*Kapitalrechnung*). Com efeito, o instituto econômico básico do capitalismo tem a forma de uma “empresa lucrativa que controla sua rentabilidade na ordem administrativa por meio da contabilidade moderna, estabelecendo um balanço”; em consequência ela leva à *contabilidade racional do capital* a premissa universal do moderno capitalismo.⁶

Não obstante Weber soma uma característica mais aos efeitos de definir, acabadamente, o conceito de capitalismo; tal dimensão social, que marca a peculiaridade típica de seu funcionamento, é, unicamente, própria do moderno ocidente europeu, carece de antecedentes em outros modelos de capitalismo: “a organização capitalista racional do trabalho (formalmente) livre”.⁷ Deduz-se, em consequência, que o trabalho torna-se um artigo mercantil calculável, mensurável e quantificável no capitalismo moderno, o qual supõe, simultaneamente, que seu

⁴ Max Weber. ‘Vorbemerkung’, em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, op. cit., pág. 4.

⁵ *Ibidem*, pág. 4.

⁶ Max Weber. *Historia económica general*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1964, págs. 236-237.

portador, o trabalhador, se encontre em situação de oferecer seu serviço no mercado, de empreender uma ação economicamente orientada, em outras palavras, de levar a cabo um fazer racional cujo “sentido subjetivo esteja orientado pelo desejo de obter certas utilidades”⁸ no processo de intercâmbio. É este o *trabalhador livre*, que forma parte da “capa social deserdada, e necessitada, portanto, de vender sua energia produtiva”; y quem se transforma num objeto sobre o qual recai o cálculo racional de capital, convertendo aquele num custo empresarial, um simples elemento de um processo de trabalho quantitativamente mensurável⁹ e planejado. A institucionalização da organização do trabalho racional-capitalista e da contabilidade racional empresária é acompanhada, além disso, pelas substantivas modificações sociais que desembocam na aparição da ação especulativa bursátil calculável, da técnica racional mecanizada, da liberdade mercantil, da apropriação dos bens materiais de produção e do direito racional previsível; todas elas, por sua vez, modalidades de comportamento representativas do tipo da *ação racional com relação a fins* (zweckrational Handeln) da economia moderna. Fruto do matrimônio entre a ação racional com relação a fins e a *contabilidade racional* (rationale Buchführung) nasce o diferencial cultural, determinante da modernidade européia, que da *origem* (Entstehung) à *organização racional do trabalho livre* do capitalismo ocidental. A conjunção da ação racional com relação a fins e do cálculo empresarial contábil são, enquanto ações sociais, o produto mais acabado e extremo da invenção e institucionalização de uma forma determinada de comportamento social: o *modo de vida metódico* (methodische Lebensführung) do homem moderno, cuja *especificidade*

⁷ *Ibidem.* pág. 7.

⁸ **Max Weber**, *Economia y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1964. pág. 46.

(Eigenart) reside na administração consciente e planificada de um fazer fundado sobre um *cálculo* (Kalkulation) de matiz ético.

A investigação weberiana se dirige a pesquisar a *origem* desta especificidade do racionalismo ocidental, com o objetivo de relevar os condicionamentos causais que nos expliquem a emergência do estilo de vida racionalista e metódico, que ainda quando se encontrem alguns traços no desenvolvimento das *religiões mundiais* de massas,¹⁰ representa, sem dúvida, um traço cultural inconfundível da modernidade européia que nasce do impacto provocado pelo ascetismo puritano. Entretanto, Weber rechaça, explicitamente, toda concepção unidirecional, monista e determinista da *relação causal* (Kausalzusammenhang) entre a ética religiosa e a ética econômica; em troca, nos propõe um modelo de imputação que destaca, primordialmente, a reciprocidade e pluralidade da influência causal entre fenômenos sociais correspondentes a distintas esferas culturais –i.e., economia, técnica, direito, etcetera. A partir desta perspectiva metodológica realiza, em seus estudos da *ética econômica das religiões universais*,¹¹ uma indagação da mútua reciprocidade causal existente entre a esfera da economia e a esfera da religião. Não obstante seu interesse cognitivo termina privilegiando a indagação da influência causal da ética religiosa sobre o modo de vida metódico-racional, permitindo-lhe, assim, empreender a *comparação* (Vergleichspunkte) entre o ascendente causal de cada uma das antigas religiões e

⁹ Max Weber. *Historia económica general*, op. cit., pág. 238.

¹⁰ Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, op. cit., pág. 211.

¹¹ Max Weber. 'Vorbemerkung', *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, op. cit., pág. 12.

aquele outro encarnado na *ética protestante*, objetivo *princeps* de sua sociologia da religião.¹²

No marco destas preocupações de método, o texto de Weber se propõe a responder à pergunta que interroga sobre quais são os “elementos formativos mais importantes” para a constituição de uma especial *capacidade* (Fähigkeit) e *disposição* (Disposition) do homem com vistas à prática de um modo de vida metódico-racional. O *ethos* da *paidéia* social -responde Weber- onde se educa o novo homem do comportamento calculável deve conceber-se à maneira de uma pedagogia não *desencantada*, composta de “poderes mágicos e religiosos, e ... [de] as representações de obrigações éticas cimentadas nas crenças orientadas por aqueles”.¹³

Tendo selecionado uma dimensão da relação causal, aquela que imputa o *ethos religioso*, e tendo sempre em mente os resultados de seu trabalho acerca do nexo causal da ética protestante sobre o espírito do capitalismo, Weber procede a analisar a influência cultural, positiva ou negativa, de cada uma das grandes éticas religiosas de massas na formação de um modo de vida metódico-racional. A presença ou ausência¹⁴ do nascimento e desenvolvimento do *capitalismo empresário racional* é, então, imputada causalmente à ideologia confucionista, no caso da China, e hinduísta, no caso da Índia, as quais, em oposição ao protestantismo ascético, apresentam, ainda que não de maneira exclusiva e em igual grau, específicos

¹² *Ibidem*, pág. 12.

¹³ *Ibidem*, pág. 12.

¹⁴ “Este método de análise se vincula com o que na lógica de J. Stuart Mill se denomina o método da ausência. Se o conjunto de circunstâncias tivesse sido o mesmo nas civilizações não ocidentais e na civilização ocidental, e se o único antecedente observado no Ocidente e que falta em outras regiões do mundo é a religião, a demonstração da causalidade do antecedente religioso com respeito ao efeito – quer dizer, o regime econômico capitalista- teria sido convincente.”. **Raymond Aron**, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Volume II, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1992, pág. 277.

“obstáculos (Hemmungen) de tipo psíquico” que impedem¹⁵ o desenvolvimento de um modo de vida econômico-racional”; comportamentos sociais, estes, que Weber agrupa, genericamente, sob o conceito de *tradicionalismo*. Neste sentido, a diferença do ascetismo transformador do mundo do puritanismo, a *mentalidade* (Gesinnung) do tradicionalismo ético do confucionismo e do hinduísmo, que impregna as estruturas políticas, econômicas e espirituais da antigüidade chinesa e indiana, descansa sobre um tipo de *representação* (Vorstellung) social que aponta a *legitimidade* da ordem institucional em função de uma *fé* (Glaube) na *validade do que sempre existiu* (Geltung des immer Gewesenen). A fé do sujeito do tradicionalismo sanciona, em consequência, o império da *ação tradicional* (traditional Handeln) por sobre qualquer ação orientada à transformação social.

A ausência de uma ética de transformação social, igualmente contraposta ao tradicionalismo da adaptação ao mundo do confucionismo e ao tradicionalismo da contemplação mística do hinduísmo, não permite constituir uma ‘*comunidade* com privilégios políticos próprios’, uma cidade composta de indivíduos livres e iguais. O tradicionalismo impede que a cidade apareça “fora do Ocidente ... como federação comunal ... [com] um direito e um tribunal próprios ... [como] um *estamento militar cidadão*, uma *confraternidade juramentada* de *residentes armados*, em suma, [como] uma “*irmandade armada para a mútua proteção* [...] uma agrupação defensiva, a união

¹⁵ “Em lugar de submeter à pré-história do Ocidente à regra de uma lei necessária, ou de um *telos* que prescreva imperativamente seu curso, esta hipótese conduz a tratar a esta pré-história sob as categorias de *obstáculo*, de desenvolvimento impedido.”, Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber e a história*, Editora Brasiliense, São paulo, 1995, pag. 76.

de quem *economicamente* pode atuar como militares, procurando-se o armamento e a instrução necessária para isso”.¹⁶

Se bem atribuível à “circunstância de que os exércitos dos príncipes foram mais antigos que a cidade” -a China e a Índia desconhecem as “milícias homéricas, os exércitos de cavaleiros do Ocidente, os mercenários municipais da antiga *polis* ou os exércitos gremiais da Idade Média”-,¹⁷ o desenvolvimento dos produtos institucionais da cultura urbana ficam inibidos, a causa de que, fora do ocidente, não se apresenta uma ética religiosa da transformação que impulse a conversão da cidade em federação municipal. Como consequência do tradicionalismo, a cidade oriental não pode instituir-se como um *sinoiquismo* ou *coniuratio* de cidadãos iguais, com uma organização militar que repousa na propriedade daqueles sobre os meios da guerra: os instrumentos de combate permanecem monopolicamente apropriados pelo rei. A falta de uma ética religiosa transformadora também não permite modificar a dominação que o rei exerce sobre seus súditos por causa do “problema da irrigação; com os riegos se instituíam a burocracia, as corvéias dos súditos e a dependência dos vassalos com respeito à burocracia do rei em todos os setores da vida. Que o rei pudesse fazer valer seu poderio no sentido de um monopólio militar, é o que fundamenta a diferença de estrutura castrense entre a Ásia e o Ocidente ... [e ainda quando] na Índia encontramos ... o fenômeno do autoequipo e o direito municipal ... na Mesopotâmia ... cidades que se administram com autonomia ... desaparecem de novo estas atisbos enquanto surge a grande monarquia baseada na regulação dos riegos”.¹⁸ Desta maneira a impossibilidade de conformação da cidade *qua* comunidade de cidadãos

¹⁶ Max Weber. *Historia económica general*, op. cit., pág. 270-271.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 272.

armados obstrui a germinação das premissas institucionais desencadeantes para o surgimento do *capitalismo racional*, daquela *ordem* econômico de empresas lucrativas, que, resultado da baixa Idade Média, jaz edificado sobre “as possibilidades do mercado, isto é, oportunidades econômicas no sentido mais estrito da palavra”, em oposição ao *capitalismo irracional*, algum de cujos tipos adquirem, no caso da China e da Índia, a forma do arrendamento das contribuições ou do financiamento da guerra.¹⁹ Além de isso, na medida que o capitalismo racional supõe uma ação *economicamente orientada*, em seu sentido subjetivo, mediante o *desejo de obter certas utilidades* –transformadas em “objetos de procuração porque as pessoas orientam precisamente sua atividade econômica na estimação dessas utilidades como meios para seus fins”- em conformidade com as *probabilidades de rentabilidade* oferecidas num mercado de livre comercialização, lhe resulta, absolutamente, necessária a existência de “trabalho livre, liberdade no mercado de trabalho e liberdade na *seleção* dos trabalhadores”, em definitivo, do moderno proletariado, novamente, aqui, um produto tardio da cidade da Baixa Idade Média.²⁰

Nem a racionalização financeira, nem a economia monetária, nem o capitalismo orientado, nem o direito urbano podem instituir-se fora do ocidente em razão da carência de um modelo de cidade que, a pesar de transformar-se em sede do comércio e da indústria, da administração pública e religiosa, seja não somente um *recinto fortificado*, residência de governantes e funcionários reais, mas também, a semelhança do caso europeu, uma associação política de cidadãos livres e iguais.

¹⁸ *Ibidem*. pág. 272.

¹⁹ *Ibidem*. pág. 282.

Racionalidade e adaptação social na cosmovisão confucionista

Considerando as condições causais necessárias para o desenvolvimento de uma ação social sistemática, previsível, metódica e racional, o principal *obstáculo psíquico* do sujeito de fé do confucionismo reside na incondicional valia que atribui ao modo de vida legado por seus antepassados. A ação social do sujeito da ética confucionista descansa num *sentimento subjetivo de pertencência a um todo*, orientado pela crença na legitimidade de uma tradição que alcança o remoto passado imemorial. Conseqüentemente, os mencionados obstáculos psíquicos do sujeito confucionista ao modo de vida metódico e racional moderno representam a outra face de uma incondicional fé na manutenção das instituições imemorais, cuja legitimidade basea-se na crença de aquele sujeito na “validade do que sempre existiu”, *i.e.*, nos laços de linhagem –nexus de consangüinidade estabelecidos entre aqueles que se consideram descendentes agnatos de um mesmo chefe carismático-, nas associações profissionais do meio urbano, no culto aos antepassados.

Orientado pelos valores desta ética legitimadora da tradição, o sujeito de fé confucionista pratica um comportamento cujo fim é a repetição do passado, promovendo uma ancilose da organização social que impede a mudança dos institutos fundamentais. Por estas razões, ainda que não exclusivamente, a cidade chinesa é uma fortaleza e um centro de residência principesco, e se bem existem nela práticas comerciais e industriais, seus habitantes “não tiveram um monopólio do mercado garantido por um privilégio estamental [...] um *direito urbano* ... [nem tampouco se constituíram em] uma cidadania no sentido de um estamento militar cidadão que se

²⁰ *Ibidem*, pág. 277.

equiparasse a si mesmo”,²¹ tudo o qual difere da rota ocidental. A cidade chinesa, pois, desconhece a existência da *burguesia* como conjunto de cidadãos titulares de direitos políticos, da *burguesia* como conjunto de capitalistas orientados racionalmente a valorizar seu capital mediante as oportunidades dadas pelo mercado ou, finalmente, da *burguesia* como conjunto de pessoas consideradas “gente de posição e cultura”, “gente abastada e culta” pela burocracia e pelo proletariado. À exceção do sistema de casta hindu, não se conhece uma “dependência incondicional do indivíduo a respeito da guilda e do sindicato” como a encontramos na estrutura social chinesa, nem tampouco uma regulamentação racional das atividades das associações profissionais. Faltam os “fundamentos *juridicos* firmes, publicamente reconhecidos, formais e fiáveis, de uma organização livre e regulada de modo cooperativo do comércio e da indústria ... que tanto favoreceu o desenvolvimento do *pequeno* capitalismo nos ofícios de Idade Média ocidental ... [devido] à carência de um poder *político-militar* próprio das cidades ... [que por sua vez] se explica pelo prematuro desenvolvimento da organização de funcionários (e de oficiais) na administração e no exército”.²² De maneira semelhante a outras antigas e orientais, as cidades chinesas não eram resultado da “ousadia política e econômica de seus cidadãos, mas da administração imperial [...] um produto racional da administração ... [que] estabelecia a paliçada ou muralha, depois, muitas vezes por força, se trazia a população”,²³ que terminaria por formar a população urbana, e à qual se somariam os “funcionários da regulação fluvial e da *policia*”, sendo estes o pessoal da *burocracia*

²¹ Max Weber. ‘La ética económica de las religiones universales’, em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen I*. Taurus. Madrid. 1987, pág. 284.

²² *Ibidem*. pág. 291.

²³ *Ibidem*. pág. 288.

patrimonial chinesa. Também a fé na tradição do sujeito confucionista obstrui, novamente em oposição à antiga cidade ocidental, o desenvolvimento do comércio marítimo, porque a conservação das máximas de agir, herdadas do passado, supõe limitar os laços sociais frente aos estrangeiros, ante quem comungam crenças diferentes às vigentes na China.

Entre as adesões às crenças do passado, o sujeito confucionista adere não só ao culto dedicado aos antepassados, mas também à ideia da existência de uma harmonia cósmica que ordena coisas e homens conforme uma ordem preestabelecida; fé esta que, ainda que de caráter tipicamente cosmocêntrica, deriva de um processo de despersonalização de uma antiga deidade pessoal. Com efeito, antes da constituição imperial, a nobreza heróica da China feudal adorou, primitivamente, um *Deus celeste pessoal*, tendência religiosa esta que, contemporaneamente à criação e imposição de um “*poder [real] suprafeudal sobre os príncipes*”, mudaria ao ponto de identificar o *filho do deus do céu* com o imperador; logo este caráter divino do imperador conviria com aquela fé dos príncipes, que “ofereciam sacrifícios aos espíritos do campo e dos antepassados, os *pater famílias*, aos espíritos ancestrais da estirpe ... [os quais] mais tarde ... foram adquirindo um caráter impessoal”.²⁴

É esta a evolução da crença religiosa que abandona, progressivamente, a *fé* numa deidade pessoal para reivindicá-la num conjunto de deidades impessoais, trajeto cultural que é consumado, finalmente, na sociedade confucionista. Porém, esta transformação da crença religiosa não elimina por completo os vestígios da religiosidade personalista: o deus celeste, que releva o culto ctônico, e sua orgiástica, tornam-se o *deus da ordem celeste*. Ainda quando se impõe uma crença religiosa de

corte politeísta, onde os “deuses dos montes e dos regatos regem o mundo, porque a chuva vem do monte”, o deus celeste impera *qua* deus da ordem, do qual se deriva a preeminência ética que adquirem a crença do *intemporal* e *irrevogável* no universo dos valores religiosos. Esta transformação das crenças religiosas é consequência “da *união* entre um ritual mágico inquebrantável e uniforme com o calendário. O *ritual* obrigava os espíritos, o *calendário* era indispensável para um povo de camponeses. Assim, as leis da natureza e a dos ritos se fundiram na unidade do *tao* ... [e] se percebeu como o último e o supremo a um ser por cima dos deuses, impessoal, sempre igual a si mesmo, eterno no tempo, que ao mesmo tempo era vigência intemporal de um cosmo eterno”.²⁵ Além disso, a ética religiosa, “fundamento absoluto da China”, começa a sustentar uma “representação otimista da harmonia cósmica”, que, interrompida unicamente pela intervenção de *poderes mágicos*, tinha resultado da primitiva crença no “dualismo entre os espíritos bons e maus ... que enchiam o universo inteiro e se manifestavam tanto nos acontecimentos naturais como na ação e na sorte dos homens”.²⁶ Obviamente a esta concepção dual – configurada em torno da existência de espíritos bons e úteis (*shen*) e maus e daninhos (*kuei*)- não escapa a configuração da *alma* humana, um composto animico de forças antagônicas que representavam os “espíritos *bons* como o princípio *Yang*, celeste e masculino, e aos maus como o princípio *Yin*, terrenal e feminino, de cuja combinação teria surgido no mundo”.²⁷

²⁴ *Ibidem*, pág. 293.

²⁵ *Ibidem*, págs. 299-300.

²⁶ *Ibidem*, pág. 300.

²⁷ *Ibidem*, pág. 300.

As crenças religiosas em deuses e espíritos poderosos estavam subordinados ao *supremo poder impessoal do céu*; enquanto o poder celeste impessoal determinava o destino da comunidade, os espíritos individuais atuavam sobre o destino do indivíduo. Sendo estes últimos “mais fortes que o homem”, só restava –para os indivíduos- acudir a coação mágica dos espíritos individuais, tarefa encomendada a quem, dotado de qualidades carismáticas, era “portador de salvação para os homens” –v.g., bruxos e guerreiros ungidos do poder celeste benfeitor. No caso do destino comunitário, era competência do carisma do imperador dominar magicamente os espíritos com o fim de assegurar triunfos militares, boas colheitas e paz interior. Progressivamente a posse de dita qualidade *extraordinária* decantará rumo ao cumprimento dos deveres rituais e éticos, obrigando o monarca a *viver* segundo estes, e convertendo-o, agora, em pontífice. À *graça de Deus* devia sua qualidade, e, em consequência, lhe era necessário “provar-se como *filho do céu*, como governante querido pelo céu, fazendo que lhe fosse bem ao povo”, tarefas estas cujo não cumprimento acarretava ao monarca –quem, nesta matéria, carecia do direito de imunidade- a “sanção oficial dos censores. Mais ainda, um monarca que ofendesse a antiga e firme ordem social ... que alterasse o direito natural absolutamente divino de piedade aos antepassados demonstraria ... ter sido abandonado pelo carisma e ter caído sob o domínio dos demônios”.²⁸

Os obstáculos psíquicos, que ajudam a inibir, por um lado, o processo de emergência da cidade -entendida como associação autônoma de cidadãos armados-, da burguesia -ao estilo das baixo-medievais ocidentais- e, por outro lado, a aparição das “formas jurídicas e também as bases sociológicas da *empresa* capitalista com sua

²⁸ *Ibidem*, págs. 304-305.

objetivação racional da economia, cujos inícios evidentes existiam desde muito cedo no direito mercantil das cidades italianas”,²⁹ são a outra face da vigência de uma forma de governo patrimonialista. O estado patrimonial sustenta um modelo econômico que, orientado politicamente, outorga ao *funcionário* público o privilégio de converter-se num *arrendatário de impostos*, ingressos que transformariam-se, posteriormente, em patrimônio imóvel, restando, sensivelmente, possibilidades para instaurar uma ação econômica guiada através das expectativas do mercado. Desta maneira, o modelo de *acumulação de riquezas* segue o rumo da *acumulação política de propriedade*, e gera, por sua vez, uma *patriciado*, que impide a aparição do sujeito da “atividade econômica *predominantemente racional* ... [e favorece a prática de] um capitalismo de rapiña”, e, em consequência, inibe o desenvolvimento de racionalidade econômica do moderno capitalismo contábil.

Como resultado de um “país [que] não estava distribuído entre indivíduos, mas entre linhagens”, China tinha, junto a esta sorte de financiamento patrimonial dos funcionários, uma fortíssima ingerência da linhagem na regulação do funcionamento das associações econômicas em particular. Com efeito, além de administrar o culto aos antepassados e ofertar um regime escolar, a linhagização do modo de vida supunha tarefas econômicas tais como a produção de arroz, conservas, tecidos, a outorgação de créditos, convertendo à linhagem numa *comunidade cooperativa de produção*. Enquanto nas cidades se difundia um tipo de *comunidade empresarial*, especificamente capitalista, baseado na divisão manual do trabalho e numa relativamente importante especialização de funções, a qual se somava a existência de guildas de comerciantes e sindicatos de artesãos, e, a partir do século VIII,

²⁹ *Ibidem*, pág. 367.

agregaram-lhes a sanção de liberdade de residência, depois, a livre escolha de ofício, tudo isso num contexto privado de uma legislação contrária à usura e à livre circulação de bens. Não obstante, e pese à presença destas condições propícias à instauração de uma economia capitalista, na China os atores sociais se abstiveram ante as possibilidades de desenvolver a forma específica do comportamento aquisitivo capitalista; em consequência, também se careceu de uma burguesia de corte ocidental. Conclui-se, então, que “desde o ponto de vista estritamente econômico, podia muito bem ter se desenvolvido um capitalismo burguês a partir dos mencionados rudimentos pequeno-capitalistas”.³⁰

O *modo de vida* tradicional do sujeito de fé da ética confucionista conspira contra as possibilidades de emergência de um tipo de ação racional e planificada, e legitima a forma de governo *patrimonialista* e a estrutura social *linhagizada* –lo cual obstaculiza à conformação tanto do estilo de cidade das *fraternidades por conjuração*, e seus institutos de direitos autônomos, como do espírito capitalista contábil. Se consideramos o *patrimonialismo* e a *linhagização* desde a dimensão de *sentido* que os atores imprimem a toda *ordem* social, asignando destinando a este sua *validade legítima* característica, ambos fenômenos representam o tipo de *obstáculo psíquico* que se corresponde com aquela modalidade da *ação social* orientada através da incondicional valia de um marco normativo encarnado na *santidade da tradição* (Heilighaltung der Tradition)³¹, cujo portador é, neste caso, o sujeito de fé da ética religiosa confucionista. Desde esta crença do sujeito de fé confucionista, legitimadora das práticas políticas e sociais, o *césaropapismo* do estado patrimonial e a piedade

³⁰ *Ibidem.* pág. 384.

³¹ *Julien Freund. The sociology of Max Weber.* Allen Lane. Londres. 1968. pág. 211.

filial da linhagem condicionaram as chances de surgimento de uma economia capitalista racional, ao sancionar, negativamente, qualquer pretensão de transformar o legado da tradição. O poder de influência da linhagem sobre o indivíduo, produto da “fé no poder dos espíritos dos antepassados ... em seu papel ... de *mediadores* dos desejos dos descendentes ante o Espírito ou o Deus do Céu ... foi a fé mais fundamental do povo chinês”,³² aquela que impediu ao indivíduo se emancipar dos laços de consangüinidade, e, por conseguinte, desenvolver sua capacidade de autonomia individual, vedando a criação de novas *máximas de fazer* e, necessariamente, a invenção de um sujeito de fé que se oponha à tradição. Alimentada axiologicamente desde a ética da subjetividade confucionista, o complexo institucional da administração pública e da legislação do estado patrimonialista agem, por sua vez, retroalimentando a “incomovível tradição sagrada ... a arbitrariedade e o favor absolutos”, signos inconfundíveis de um tipo de ação social contrário ao “funcionamento racionalmente *calculável* da Administração, e das instituições jurídicas” ocidentais, que abonam o caminho cultural à institucionalização da empresa racional moderna.

Com efeito, esta ideologia ético-religiosa “não podia favorecer o desenvolvimento de instituições jurídicas capitalistas ... [nem] a autonomia corporativa das cidades como unidades políticas ... [tampouco] as instituições jurídicas decisivas, fixadas e garantidas mediante o privilégio”, porque as crenças do *sujeito da fé confucionista* não concebem ao indivíduo *qua* sede de direitos subjetivos inalienáveis, ou à maneira de um eu fazedor consciente, livre e autocentrado, um eu

³² Max Weber. ‘La ética económica de las religiones universales’. em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen I*, op. cit. pág. 370.

autônomo que se rege a si mesmo; por causa desta *Weltanschauung* na China “falta[ram] absolutamente *direitos individuais* realmente garantidos”.³³ O tradicionalismo do sujeito confucionista, imanente à organização patrimonialista, atenta contra a estampa calculável e previsível do *direito formal*, convertendo-o numa regulamentação *antiformalista*. Em razão do “caráter subjetivo da justiça”, o direito apresenta-se como uma *justiça material*, que, ao carecer de institutos sancionados ou de um “tribunal central ao estilo inglês”, conduzia o funcionário a proceder em conformidade com o *costume*. Não há dúvida de que “o investimento de capital numa *empresa* industrial é demasiado sensível às irracionalidades de tais formas de governo e demasiado dependente da possibilidade de calcular o funcionamento racional uniforme do aparelho estatal, qual se fosse uma máquina, como para poder ocorrer sob uma Administração como a chinesa”.³⁴

Nem a forma de governo patrimonialista, nem a organização de linhagens apresentam os traços típicos de um modo de vida compatível com o desenvolvimento do moderno capitalismo contábil, baseado na organização racional do trabalho; muito pelo contrário, eles foram as condições de impossibilidade do desenvolvimento da economia capitalista racional, porque a orientação de valor que regia a ação social característica daqueles estava determinada através de um sistema de crenças tipicamente tradicional³⁵, onde o legado do passado imprime, constantemente, seu sentido ao fazer presente dos atores: o sujeito de fé confucionista realiza uma

³³ *Ibidem*, pags. 384-385.

³⁴ *Ibidem*, pág. 387.

³⁵ Dirk Käsler, *Max Weber: an introduction to his life and work*, Polity Press, Cambridge, 1988, pág. 107.

operação de subordinação temporal, que coloca o presente sob o império da incondicional adscrição axiológica de aquilo que é “válido desde sempre”.

Com a finalidade de compreender cabalmente o ascendente causal deste estilo de vida tradicional do sujeito confucionista -que funciona como mecanismo de orientação de valor do sistema de ação do regime patrimonialista e da estrutura de linhagens- sobre a produção de obstáculos psíquicos que obstruíram todo desenvolvimento de uma ética econômica racional, deve escutar-se a *mentalidade* (Gesinnung) de quem foram os típicos portadores e transmissores culturais de suas máximas de agir, a saber, o *estamento dos literatos*. Sendo a educação de formação literária, e não a propriedade nem o nascimento, a característica excludente do reconhecimento e do prestígio social, são os literatos o “estrato dominante na China, de modo definitivo desde há mais de dois mil anos [...] De importância incomensurável para a especificidade da evolução da cultura chinesa foi que este estrato dirigente de intelectuais não teve jamais o caráter dos clérigos do cristianismo, ou do islã, e tampouco dos rabinos judeus, nem o dos brâmanes hinduístas, nem o dos sacerdotes do antigo Egito, nem o dos escribas egípcios ou hinduístas”.³⁶ Com efeito, filhos de famílias feudais, os literatos são formados nos cânones pedagógicos de uma educação elitista *laica*, que, dirigida a apreender a *tradição antiga* contida nos livros sagrados, os fazia portadores de *carisma mágico*, imprescindível para o assessoramento dos governantes nos assuntos de política interior -em oposição à ação dos profetas judeus, preocupados, primariamente, em resolver problemas de política exterior. O *sentimento de pertencença a um todo* que desenvolvem estes literatos lhes

³⁶ Max Weber. ‘La ética económica de las religiones universales’. em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen I*, op. cit. pág. 389.

dota de *unidade* grupal e, paralelamente, *honra estamental*, abrindo-lhes a possibilidade de converter-se nos “representante[s] único da cultura chinesa unitária”. Fazendo do saber sobre os escritos clássicos, as estrelas e o calendário um *ofício*, *i.e.*, um serviço que oferece ao governante os critérios de correção ritual necessários para subordinar a gestão política aos designios do Deus Celeste, o conhecimento do literato, motivado em seu afã de benefícios pecuniários, é, durante a época feudal, objeto de disputa entre os príncipes, ainda que, posteriormente, depois da instituição do *Estado Unitário*, se inverte esta tendência, gerando a competição entre literatos para ocupar um ofício público. Acabado o denominado período dos Estados Contendores (481-256 a.C.) -que sucede ao período de desintegração do feudalismo (VII-VI a.C.), antecedido, por período do regime feudal federado da dinastia Chou (1050-700 a.C.)- advém o patrimonialismo da *pacificação* imperial (256 a.C.),³⁷ que muda a concepção dos literatos convertendo-a numa doutrina funcional à nova situação imperante, uma doutrina que desestimará a guerra e o carisma, virtudes fundamentais do feudalismo, e, em seu lugar, valorizará, a paz e a tradição.

Em conformidade com a concepção religiosa do literato, o homem deve modificar a relação entre os dois componentes espirituais da alma; a *substância celeste Yang* tem que subordinar a *substância terrena Yin*, com o objetivo de proteger “a ordem e a beleza, a harmonia do mundo”. A perfectibilidade da condição humana demanda do homem um contínuo exercício de administração de *si mesmo*, “um domínio completo sobre os poderes demoníacos” alojados na sua alma, até o ponto de conseguir uma completa adequação de seu fazer com a ordem cósmica. Assim a ética religiosa dos literatos advoga por um ideal humano centrado na figura do *homem*

³⁷ Reinhard Bendix. *Max Weber*. Amorrortu, Buenos Aires. 1989, págs. 111 e seguintes.

nobre, aquele de quem pode afirmar-se que é o produto de um perpétuo trabalho de talhado ético: “uma *obra* de arte no sentido de um cânone clássico de beleza espiritual eternamente válido que a literatura tradicional inculcava nas almas de seus discípulos. Por outra parte, era crença firme ... dos literatos que os espíritos recompensavam a *bondade* no sentido de excelência ético-social. Assim, pois, esta bondade, moderada pela beleza clássica (canônica) era a meta de realização de si mesmo” y do homem,³⁸ sendo este o fim privilegiado da educação chinesa.

Carente dos traços próprios de uma hierocracia autônoma, de uma doutrina de salvação, de uma profecia, da representação de um deus supramundano, de uma prece individual, da idéia de um estado de graça, e, por conseguinte, de uma concepção da distribuição desigual da qualificação religiosa entre os homens, inclusive, de um termo que nomeie o ato religioso, a ética do sujeito confucionista é, basicamente, a cosmovisão ideológica correspondente a um estamento de funcionários eruditos de formação literária, qualificados carismaticamente para desempenhar tarefas de administração pública. Socializados, fundamentalmente, num *racionalismo intelectualista*, que se institucionaliza num sistema educativo, organizado com vistas à aprovação de exames de qualificação, a ação social do estamento dos funcionários-literatos restringe o desenvolvimento da racionalização das esferas da ciência, do direito, da arte, da teologia, da medicina, da técnica.

Os obstáculos psíquicos ao desenvolvimento de uma mentalidade econômica capitalista de índole racional estão, estreitamente, atados às características centrais da ética confucionista, de maneira que o fracasso das *probabilidades* (Chances) de

³⁸ Max Weber. ‘La ética económica de las religiones universales’, em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen I*, op. cit., págs. 411-414.

emergência de uma *capacidade e disposição* a agir conforme um *modo de vida* (Lebensführung) *des-encantado* é causalmente imputável àquela *Weltanschauung*. Considerando à maneira de um conjunto organizado de prescrições éticas, o confucionismo, este “enorme código de máximas políticas e de regras de correção social”, se assente, igual que qualquer ética religiosa, sobre a irrestrita *fé* de um sujeito numa doutrina ordenada de crenças de valor definitivo e incondicional. A julgar por sua oposição a qualquer cosmovisão orientada para a negação do mundo da tradição, a toda profecia que demanda o indivíduo sub-rogar o mundo social a um conjunto de máximas comportamentais de índole ética, cuja enunciação é realizada “em nome de um Deus supramundano”, o *ethos* do sujeito confucionista é, essencialmente, uma mentalidade cosmocêntrica de afirmação do mundo,³⁹ comprometida com a prática de uma *vida ativa*, nem contemplativa nem extramundana, uma ética social promotora de um autocontrole racionalizador do comportamento intersubjetivo, que, motivada em seu afã de realizar o ideal de autoperfeição humana, tende a predicar em favor da completa adaptação do sujeito à ordem cósmica impessoal.⁴⁰ Ante a estabilidade ontológica desta ordem cósmica fixa e inviolável, a sociedade e o indivíduo sofrem uma *imperfeição* e uma *desarmonia* moral, resultantes de um comportamento desequilibrado, produto do não cumprimento dos deveres de correção ética estabelecidos nesta cosmologia confucionista. As possibilidades de reverter este estado de coisas encontram na pedagogia confucionista o dique ético frente ao qual a imperfeição humana cede, a

³⁹ Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. op. cit., pág. 276.

ponto tal que a condição de perfectibilidade do indivíduo passa agora a depender, em última instância, do grau de educação alcançado. Ainda quando a ação estiver motivada nos impulsos fundamentais do comportamento humano –i.e., interesses sexuais e humanos-, a *paidéia* confucionista talha eticamente o indivíduo até convertê-lo num *homem elevado*, alguém que “educado nas convenções participará nas antigas cerimônias com uma devida e edificante compostura, e regulará com cortesia e graça todas as suas ações ... de acordo com as costumes de seu estamento e os preceitos do decoro ... [será um] homem equilibrado em si mesmo e adaptado harmonicamente à sociedade ... [praticará] o autocontrole lúcido, a auto-observação, a reserva e, sobretudo, o domínio das paixões ... [com vistas a afastar-se] de todo desejo irracional ... [e] ser *liberado* da degradante barbárie da rudeza social. Só a transgressão da *piedade*, o único dever social básico, podia constituir *pecado* para ele”.⁴¹

Entre as práticas refratárias à integração ética do indivíduo no cosmo impessoal celeste figura a “ânsia de ganho como fonte de desordens sociais”, que incrementa a possibilidade de produzir, no indivíduo, um distúrbio moral, desequilibrando a *harmonia da alma*. A ética confucionista não é, porém, contrária, de modo algum, ao benefício econômico; muito pelo contrário, a atividade econômica era “altamente apreciada em toda a literatura ortodoxa”. Para o confucionismo, o ponto de inflexão da promoção do afã de benefício se encontra nas consequências moralmente deformadas que acarreta a causa pecuniária; a ação orientada ao ganho

⁴⁰ **Raymond Aron**. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Volume II, op. cit., pág. 278; **Reinhard Bendix**. *Max Weber*. op. cit., pág. 144; **Anthony Giddens**. *El capitalismo y la moderna teoría social*. op. cit., pág. 289.

conduz, necessariamente, à *especialização profissional*, fomentando um notório desvio do ideal de formação universal próprio da *paideia* do homem cultivado, da formação literária do mandarim. Claramente, a fé confucionista na tradição recusa, eticamente, o caminho da educação ocidental tendente à formação do homem especializado da moderna divisão social do trabalho, cujo imperativo o compele a converter-se num *trabalhador parcial*. A fé no ideal de *autocompleição* do homem universalista constitui a virtude essencial do “ideal da distinção estamental do polifaceticamente instruído *gentleman* confucionista”, quem se considerava um “fim em si mesmo e não um meio, como a ferramenta, [a qual serve] para qualquer propósito utilitário”. Esta máxima fundamental da ética confucionista, que obriga o indivíduo a socializar-se mediante uma educação universalista-literária, convence a Weber de que, “[s]em dúvida, uma parte das resistências mais tenazes a toda *reforma* no sentido ocidental arranca deste sentimento” de índole não racional, cuja sede é a incondicional adesão axiológica do *sujeito de fé* confucionista a um modelo pedagógico antitético à moderna formação do funcionário especializado. Ordenada, por um lado, ao cumprimento dos deveres rituais oferecidos aos antepassados mediante a prática da piedade e, por outro lado, a sub-rogação do comportamento individual à ordem cósmica, o confucionismo promove uma irrestrita crença nas virtudes do legado da tradição; e com isso inibe, necessariamente, as condições necessárias para o surgimento de uma ética da transformação social radical,⁴² tal como aquela que, séculos depois, representará o protestantismo ascético no ocidente moderno.

⁴¹ **Max Weber**, ‘La ética económica de las religiones universales’, em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen I*, op. cit., págs. 438-439.

Concluindo, estando ausente tanto a *desvalorização religiosa* do mundo, característica, ainda que não exclusiva, do puritanismo, como o *rechaço prático* a viver nele, traço próprio do budismo, e, simultaneamente, sendo uma ética racional, o confucionismo postulava que o “caminho correto para a salvação era a adaptação à eterna e supradivina ordem do mundo: o Tao, e portanto as exigências sociais da convivência derivadas da harmonia cósmica ... uma submissão cheia de piedade à ordem firme dos poderes mundanos ... [condensado] no cumprimento das obrigações tradicionais”.⁴³ Novamente aqui a ética confucionista supõe um sujeito de fé cuja orientação normativa está sedimentada na crença incondicional derivada das bondades cívicas resultantes da “afirmação e adaptação incondicionadas ao mundo”, que conduz o indivíduo a adquirir o *sentido* da herança cultural da tradição de um passado imemorial. Em completa oposição ao sujeito de fé do protestantismo, o *sujeito de fé do confucionismo* é, fundamentalmente, um incondicional crente na “canonização absoluta do tradicional”, e, por conseguinte, um conseqüente censor de toda ação transformadora do mundo social, que pretendesse recusar a cultura dos antepassados. O sujeito confucionista crê na prática de um racionalismo da observância da herança dos antepassados e do autocontrole das paixões do ego, que lhe permita exercitar um modo de vida adequado à harmonia de uma ordem cósmica impessoal.

⁴² Talcott Parsons. *The structure of social action*. The Free Press. Nova Iorque. 1949, págs. 548-549.

⁴³ Max Weber. ‘La ética económica de las religiones universales’, em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen I*, op. cit., págs. 506-507.

Racionalidade e contemplação na cosmovisão hinduísta

Havendo existido uma ampla tolerância religiosa, um direito composto de institutos assimiláveis às necessidades do capitalismo, um cultivo da ciência racional —v.g., matemáticas, gramática—, um sistema numérico racional, “fundamento técnico de toda *calculabilidade*”, um desenvolvimento autônomo do estamento comercial, uma elevada valorização do afã de lucro, o “capitalismo moderno não apareceu no interior da Índia nem antes nem durante os séculos de dominação britânica, mas é um produto de importação. Foi adotado como um artefato já pronto, sem que haja encontrado pontos de enlace autóctones”.⁴⁴

Esta situação paradoxal encontra sua explicação na *Weltanschauung* ética do *sujeito de fé* da mentalidade hinduísta, geradora dos obstáculos ideológicos específicos ao desenvolvimento do sistema capitalista moderno, especialmente à organização racional do trabalho formalmente livre e do cálculo contábil de capital, por causa de sua irrestrita legitimação à estruturação hereditária de castas, às quais se pertencem em função do nascimento. Nem a honra social do estilo de vida estamental, manifestada, especialmente, no *connubium* e *commercium*, nem a descendência agnática do chefe carismático, típica da linhagem, nem o adestramento militar próprio da fratria, nem o agrupamento específico destas últimas sobre um território fixo e delimitado, nem tampouco o dever de vingança de sangue permitem delimitar, claramente, as determinações conceituais da casta. Em oposição à tribo, possuidora de um enclave geopolítico estável, composta de indivíduos pertencentes a classes sociais e ocupações heterogêneas, organizada sobre a prática da exogamia da

⁴⁴ **Max Weber.** ‘La ética económica de las religiones universales’, em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen II*. op. cit., pag. 14.

linhagem e totem, a casta, por sua parte, está desterritorializada. seus membros vivem disseminados em diferentes aldeias, exercem, geralmente, a mesma profissão, e estão sujeitos a relações intersubjetivas reguladas através de regras de endogamia e comensalidade, o qual conduz a discriminar e identificar socialmente os distintos agrupamentos sociais com ordem à posse de uma específica classe social, que, adquirida desde o nascimento, se expressa mediante a posse de privilégios sociais positivos ou negativos, e imprime a típica rigidez própria deste modelo de estratificação social. Além destas configurações sociais existe na Índia as guildas de comerciantes e os sindicatos de artesãos; entretanto, e estes não se conduzem, finalmente, como no ocidente, “nem numa autonomia urbana de tipo ocidental nem, depois da aparição dos grandes estados patrimoniais, numa organização social e econômica dos territórios que se correspondesse com a *economia territorial* do Ocidente; antes, o sistema de castas ... impôs seu domínio afogando totalmente algumas destas organizações ... este sistema de castas é, em seu *espírito*, algo completamente diferente de um sistema de guildas e sindicatos”.⁴⁵ Em conclusão, a estrutura social organizada mediante associações de castas difere, completamente, com aquela outra assentada sobre associações profissionais, ao estilo dos sindicatos e guildas medievais, posto que enquanto a primeira supõe a segregação social fundada na “distância mágica entre as castas”, a segunda não reconhece, salvo exceções, barreiras rituais. Esta “abismal diferença que há entre uma associação profissional e uma casta” produz uma separação profunda entre a rota de desenvolvimento moderno-ocidental e a rota de desenvolvimento hindu. A estrutura social de castas cerceia, totalmente, qualquer probabilidade de conformação de laços sociais

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 42.

sustentados na igualação de direitos de cidadania; enquanto que a estrutura social de sindicatos e guildas desemboca na “tendência a irmanar-se. A *mercanzia* e o *popolo* na Itália, a *Bürgerschaft* no Norte eram regularmente associações de associações profissionais. O *capitano del popolo* no Sul e ... o *Bürgermeister* no Norte foram ... cabeças de uma associação de puras associações profissionais, que se agenciava poder político por meios legais ou ilegais ... a sociedade da Idade Média tardia ... se fundava na confraternidade sindical ... confraternidade de ligas defensivas e linhagens ... [e] de modo algum é acidental que toda fundação urbana do Ocidente ... corresse parilha com a fundação de uma comunidade de culto dos cidadãos ... nem que os cidadãos medievais exerceram entre eles a comensalidade, ao menos na forma de eucaristia. Toda confraternização, em qualquer época, pressupõe a comunidade de mesa [...] A total *confraternidade* das castas era e é impossível, porque formam parte do princípio constitutivo da casta barreiras ritualmente infranqueáveis à comensalidade completa entre castas distintas”.⁴⁶

O núcleo originário deste ponto de inflexão no caminho para o capitalismo da contabilidade racional se encontra na equação composta pela comensalidade, a confraternidade e a cidadania; sua história se remonta ao “nascimento da *liberdade* cristã que uma e outra vez celebra triunfalmente Paulo, quer dizer, à universalidade internacional e interestamental de sua missão. A eliminação de todas as barreiras rituais de nascimento na comunhão da eucaristia ... era também ... a hora da concepção da *burguesia* do ocidente ... [de] as *conjuraciones* revolucionárias das cidades medievais ... sem comensalidade –dito em linguagem cristã, sem a comunhão- não teria sido absolutamente possível uma confraternidade e uma

⁴⁶ *Ibidem*, págs. 43-44.

cidadania como as medievais”.⁴⁷ Com efeito, a grande marcha do processo de racionalização social europeu-ocidental tem seu ponto de partida na crença do *sujeito de fé do cristianismo primitivo*, para quem a *igualdade humana* é um valor definitivo absoluto e incondicional; em oposição, a típica obstaculização ideológica indiana ao progressivo desenvolvimento do desencantamento do mundo se assenta na crença do *sujeito de fé do hinduísmo*, quem avalia a *desigualdade social de castas* como um valor definitivo absoluto e incondicional, e, por conseguinte, um ente moral rector de seu modo de vida. Desta maneira o sujeito de fé do hinduísmo desconhece a possibilidade de constituir relações sociais baseadas na solidariedade e na fraternidade intersubjetiva, ações cujos respectivos sentidos estejam mutuamente referidas, em virtude da crença compartilhada numa estimacão estamental igualitária. Assim o modo de vida típico estamental sanciona, eticamente, as práticas permitidas e proibidas para cada uma das castas; enclausura os contatos intercastas entre indivíduos, e recusa, conseqüentemente, a participação irrestrita e igualitária de todos eles nos institutos fundamentais da comensalidade e da confraternidade. A prática do ascetismo e do estudo dos Vedas, dever ético do sacerdote [*brahman*], o exercício da autoridade política e do heroísmo, dever ético do guerreiro [*kshtriya*], a atividade do comércio, dever ético do mercador [*vaishya*] e as tarefas de cultivo da terra, dever ético do trabalhador [*sudra*] representam fortíssimos diques ético-religiosos contra o “desenvolvimento de uma pólis ou de uma *commune* de modelo europeu. Por esta razão não pode surgir nem o exército dos hoplitas da antiga *polis*, nem o recrutamento gremial e dos exércitos *condottiere* das cidades medievais”,⁴⁸ todas estas,

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 45.

⁴⁸ *Ibidem*, págs. 95.

agreguemos, configurações sociais constituídas sobre a crença na igualdade cidadã. A não universalidade do dever ético [*dharma*], em conformidade com o regime de castas, impõe um modelo de estrutura social de “efeitos absolutamente tradicionalistas e antirracionais”, consolidando um déficit cultural irreversível para a invenção de um espírito capitalista moderno.⁴⁹ Avaliada desde o conjunto de valores essenciais cunhados no *passado imemorial*, toda ação inovadora suporia uma transgressão do código ritual da tradição. Disso se deduz que seja impossível a “mudança de profissão ou de técnica de trabalho”, já que significa, virtualmente, uma violação dos imperativos éticos próprios do sistema de castas: neste sentido, pode afirmar-se que o sujeito de fé da ética hinduísta é devedor de um racionalismo ritualista de casta de caráter transmigratório.

A pesar da estrita diferenciação social de castas, delineada sobre a rigorosa observância dos deveres rituais específicos de cada uma delas, pode argumentar-se a favor da existência de um *sujeito de fé do hinduísmo*, que adere, incondicionalmente, a valores definitivos e fundamentais encarnados na “crença no *samsara* (transmigração das almas) e na doutrina ... do *karma* (compensação) ... para constituir uma teodicéia ... da ordem social ... de castas”.⁵⁰ O sentido subjetivo destinado a esta sorte de destino social que representa a ordem de casta repousa sobre a crença na “ilimitada sucessão de novas vidas e mortes”, ciclo vital de compensação ética onde adquire *sentido* a existência humana, e cujo funcionamento depende, estritamente, da política de méritos e débitos morais inerente ao agir do sujeito. A ética social do

⁴⁹ Reinhard Bendix, *Max Weber*, op. cit., pág. 195; Anthony Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, op. cit., pág. 284.

⁵⁰ Max Weber, ‘La ética económica de las religiones universales’, em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen II*, op. cit., pág. 123.

sujeito de fé hinduísta se assenta sobre a crença, por um lado, em que a “ordem e a classe das castas eram eternas ... [promovendo] a evitação da tentação, gravemente pecaminosa contra o ritual, de querer sair de sua casta”⁵¹ e, por outro, nas “promessas hinduístas de reencarnação”, tudo o qual retroalimenta o irrestrito sentimento de “fidelidade à casta”. Esta *fé* do hinduísmo recusa a adoção de um imaginário que incorpore a idéia de progresso e transformação social,⁵² tornando impossível, em consequência, “que o tradicionalismo se rompesse pela racionalização da economia”, e, simultaneamente, obstaculizando a formação de instituições sociais do estilo da confraternidade defensiva de cidadãos urbanos das cidades ocidentais antigas e medievais. Além de isso, a estratégia disciplinária desta *Weltanschauung* concebe o desvio ético sob a forma de uma transgressão ritual de índole corporativo-estamental, procedimento que julga e sanciona o indivíduo em função do não cumprimento das máximas de agir características da casta, ideia que desterra a crença num *mal absoluto*, e inibe a formação de uma ética tipicamente universal. Com efeito, a diferença do confucionismo e do cristianismo, o sujeito de fé do hinduísmo não conhece a crença na igualdade dos homens, subtraindo de seu imaginário ético a idéia de um conjunto de máximas de agir de valor universal, sustentado sobre a crença na igualdade humana. O particularismo corporativista da ética de castas, e sua idéia de transgressão ritual, fomenta o descrédito na existência de uma *ordem natural* composta por homens com direitos e deveres iguais. O caminho da racionalização do direito que conduz à construção de um corpo sistemático de “especulações e abstrações *racionalistas* e de crítica social”, que possa transformar-se num conjunto

⁵¹ *Ibidem.* pág. 126.

⁵² **Raymond Aron.** *Las etapas del pensamiento sociológico*. Volume II. op. cit., pág. 279.

de artigos de fé constitucionalmente salvaguardados, à maneira do constitucionalismo moderno-ocidental, onde os principais axiomas morais da filosofia do direito são declarados *direitos do homem e cidadão*, não se desenvolve na Índia.

Sobre fé na heterogeneidade do dever de casta, que carece da idéia de mal ou pecado absoluto, a ética social do sujeito hinduísta propicia, em contraste com as éticas universais mundanas, uma decisiva preocupação existencial acerca dos “meios técnicos para liberar-se *deste mundo* [...] Aqui era tão pouco possível como no confucionismo uma escatologia religiosa do mundo; só era uma escatologia (prática) do indivíduo concreto que aspirava escapar desse mecanismo e da *roda* das reencarnações”.⁵³ Contra o irracionalismo, os brâmanes propõem a estrita obediência à autoridade do mestre, o cumprimento dos *mandamentos de castidade e pobreza*, o ideal de um envelhecimento que aconselha *a volta ao bosque* e ao *recolhimento no silêncio eterno*; preconizam, paralelamente, o rechaço ao comércio, à usura e ao cultivo de terras, a adesão a praticar o “vegetarianismo e a abstenção do álcool”, como assim também a “detenção periódica da respiração”: preceitos de ascese intramundana. Tentar sustraer-se, porém, a sempre renovada morte supõe algo mais que a mera prática ascética deste modo de vida particular, onde eram recusadas as emoções mais elementais. Com efeito, a *ética cotidiana dos brâmanes* aspira a converter-se numa metodologia racional tendente a lograr *estados de santidade extraordinários*, conduta que difere do cumprimento dos deveres de casta, devido a que aquela se orienta à “contemplação ou a ascética de evasão deste mundo”.⁵⁴ A técnica de obtenção deste estado de *graça* desemboca numa *busca mística de deus*

⁵³ Max Weber. ‘La ética económica de las religiones universales’. em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen II*, op. cit. pág. 151.

que, contemporaneamente ao processo de *despersonalização da suprema essência divina*, conduz ao desejo de uma *comunhão mística com o divino*, quem encontra-se “não nas peripécias do destino do mundo, mas em sua ordenação legal, eterna, imutável e impessoal”. Esta negação contemplativa cosmocêntrica do sujeito de fé do hinduísmo⁵⁵ propõe uma meta de salvação que faz do “renascimento numa vida nova, finita, e temporalmente limitada, sobre a terra, numa situação tanto ou mais feliz que a anterior”, da completa “suspensão da existência individual”-mediante ou bem a “dissolução da alma no todo-um”, ou bem a “dissolução no *nirvana*”- e, por último, da “[a]colhida temporalmente ilimitada na presença bem-aventurada de um deus supraterrâneo”, seus objetivos salvíficos típicos paradigmáticos.

Concluindo, entre seus instrumentos éticos, a *Weltanschauung* ética do sujeito do hinduísmo demandava aos crentes a irrestrita obediência ao conjunto e máximas de agir compendiadas em seu livro sagrado, os *Vedas*, que desta forma permaneciam fora do alcance de qualquer tipo de deliberação crítica. O não cumprimento desta regra imperativa, protetora do dogma especificamente tradicional que ordenava *não inovar*,⁵⁶ acarreta ao indivíduo o afastamento de “sua casta, e esta perda significa a perda da comunidade hindu, pois só pela casta se pertence a ela”.⁵⁷ Junto à crença na acrítica interpretação dos *Vedas* e no irrestrito cumprimento do dever ritual de casta, o sujeito de fé do hinduísmo rechaça a figura do *salvador*, quem, em virtude de uma revelação, calca leis novas no lugar das antigas. Aquela incondicional fé na letra dos *Vedas* significa, simplesmente, o reconhecimento da

⁵⁴ Talcott Parsons. *The structure of social action*, op. cit., 562.

⁵⁵ Jürgen Habermas. *Teoria de la acción comunicativa*. Tomo I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, op. cit., pág. 275.

⁵⁶ Dirk Käsler. *Max Weber: an introduction to his life and work*, op. cit., pág. 125.

autoridade da tradição hindu na produção de uma imagem ético-religiosa do mundo, assim como da posição social dos representantes desta tradição, os *brâmanes*".⁵⁸ Desta maneira, a fé do sujeito do hinduísmo produz um racionalismo ritualista-transmigratório do dever de casta que fomentava a legitimação de um modo de vida tradicionalista e, conseqüentemente, desvalorizava toda ética de racionalização transformadora do mundo.

⁵⁷ **Max Weber.** 'La ética económica de las religiones universales', em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen II*, op. cit., pág. 33.

⁵⁸ **Max Weber.** 'La ética económica de las religiones universales', em *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen II*, op. cit., pág. 37.

IV.- Crença social e modernidade: a racionalidade puritana e a calculabilidade capitalista

A hipótese de nosso último capítulo enuncia que o método de exposição de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, cuja finalidade consiste em empreender uma imputação causal entre a ação social do moderno empresário capitalista e a ação social do crente puritano, pressupõe a análise da dimensão psicológica do sujeito, destinada a enfatizar os componentes motivacionais não racionais, *i.e.*, o conjunto de orientações valorativas que dispõe e impulsionam o indivíduo a agir no mundo social: eles são –nos diz Weber– “os *estímulos* (Antriebe) *práticos para a ação* fundamentados nas implicações psicológicas e pragmáticas das religiões”. A análise weberiana sobre os estímulos práticos para a ação –dimensão psicológica da ação social– é, primordialmente, uma reflexão acerca do componente psicológico-motivacional da subjetividade, no marco da qual o homem adquire a forma de um sujeito de fé (Glauben), um portador de crenças não racionais, um aderente incondicional a *idéias de valor definitivas*, isentas de toda fundamentação lógica. A diferença da abordagem metateórica e metodológica, no caso do texto que nos ocupa, Weber realiza um estudo dos componentes motivacionais do sujeito de fé da ética puritana, atendendo, essencialmente, às crenças de valor definitivo que compõem sua concepção da cura e da salvação de almas, centradas, basicamente, sobre as idéias de *predestinação*, *inexpugnabilidade dos designios divinos* e *profissão*. Levando em consideração o expressado, nossa hipótese enuncia que a concepção do sujeito exposta em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* –qual compreende a análise dos estímulos psicológicos de caráter não racional– antecede, logicamente, ao juízo de

imputação que atribui à *ação racional com relação a valores da ética protestante* a condição de causa da *ação racional com relação a fins da ética econômica capitalista*. A ação social racional do ator moderno resulta, pois, do *impulso psicológico* do sujeito do puritanismo, *i.e.*, da *fé* na idéia de *profissão*, “*único meio* de alcançar a segurança do estado de graça”.

Ação social, religião e economia

O estudo da relação causal que empreende Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* descansa numa argumentação que liga as *ações sociais* características da esfera religiosa com aquelas típicas da esfera econômica. Tal relação causal é estudada desde a perspectiva do que nosso autor denomina *dimensão psicológica* da ação social, e o conduz a investigar a influência do modelo de sujeito configurado pela ética do puritanismo ascético, encravado na noção de *crente*, sobre o nascimento do sistema econômico de empresas capitalistas.¹ A dimensão psicológica do *sujeito da ética puritana de salvação* pressupõe, pois, enfatizar os componentes motivacionais envolvidos na prática ascética do *crente*, resultante de seu principal interesse existencial: a teologia da *cura de almas*. Assim mesmo, o tratamento weberiano dos componentes motivacionais da ética social do protestantismo ascético está, intimamente, inter-relacionado, por um lado, com a interpretação da *história universal*, entendida como progressivo processo de *desencantamento do mundo* e, por outro, com a análise da *ação social racional moderna*, que caracteriza a ação própria *sistema econômico capitalista* da modernidade ocidental. Desta maneira Weber

¹ **Jürgen Habermas**. *Teoria de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus. Espanha. 1992. pág. 222.

combina a ação social racional, o sistema econômico capitalista, o processo de desencantamento do mundo e, finalmente, o sujeito do ascetismo puritano num mesmo problema de investigação, entrelaçando assim uma dimensão cultural, a ética protestante, uma dimensão propriamente social, a economia capitalista, e uma dimensão psicológica, as motivações e orientações valorativas do comportamento do sujeito.²

Neste sentido, o clássico binômio conceitual *individuo e sociedade*, específico do pensamento político e social moderno e contemporâneo, é tratado dentro da perspectiva historiográfica de uma *Religiosenssoziologie* traçada sobre as marcas do processo de desencantamento do mundo, que iniciado, cerca de três mil anos atrás,³ com a racionalização da conduta humana prescrita pelas grandes éticas de massas do Oriente conclui com a emergência do moderno *sujeito de fé* da ética social puritana. A articulação do conjunto conceitual onde se combinam a ação social racional, o sistema institucional do capitalismo, a ética religiosa do ascetismo protestante e o processo de desencantamento do mundo descansa sobre a hipótese weberiana que compreende à modernidade *qua* o tempo do nascimento de um sujeito religiosamente motivado, que empreende um tipo de ação social emancipada das práticas sociais tradicionais legadas pelo passado, um sujeito cuja motivação psicológica⁴ o impulsiona a desenvolver um modo de vida orientado a realizar uma completa racionalização do mundo sociocultural.

² Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, op. cit., pág. 224-225.

³ Wolfgang Mommsen, 'The two dimensions of social change' en *The political and social theory of Max Weber*, The University of Chicago Press, Estados Unidos da América, 1992, pág. 147.

⁴ Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Volume II, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1992, pág. 274; Reinard Bendix, *Max Weber*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989, pág. 77; Anthony

Weber enuncia seu problema no quadro espaço-temporal da modernidade europeia-ocidental; a especificidade do *Neue Zeit* guia a construção de sua investigação teórica: “que encadeamento de circunstâncias -se pergunta- conduziu a que apareceram no Ocidente, e só no Ocidente, fenômenos culturais que (ao menos tal e como tendemos a representá-los) se inserem numa direção evolutiva de alcance e validade universais?”.⁵ Ante os muitos e variados fenômenos sociais do mundo ocidental, Weber privilegia a indagação da origem da *empresa capitalista*, entendendo que esta é o fruto tardio do processo de desencantamento e racionalização que a *moderna civilização europeia-ocidental* herda do passado, especialmente das antigas civilizações do Oriente e das instituições clássicas e medievais do ocidente; mas a empresa capitalista é também, e numa medida não menor, um dos fenômenos de época que representa, da maneira mais acabada, a diferença que separa nossa modernidade de qualquer forma de passado.

Neste sempiterno devir histórico cultural toma lugar o *surgimento* (Entstehung) da empresa do moderno capitalismo ocidental, cujo funcionamento descansa na ação social racional que pratica o empresário capitalista. Entretanto, o estudo deste *ato econômico capitalista* (kapitalistischer Wirtschaftsakt), que encontra seu fim na obtenção de renda e seu meio no cálculo de capital, não esgota, em absoluto, a descrição e explicação do traço comportamental específico da ação racional moderna. A ação social típica das modernas formas de agrupamento humano é solidária do conceito *racionalidade*, noção esta que excede sua referência à ação

Giddens. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Labor, Espanha. 1992. pág. 220; Talcott Parsons. *The structure of social action*. The Free Press. Nova Iorque. 1949. pág 521.

⁵ Max Weber. ‘Introducción’, em *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Taurus. Madrid. 1987. pág. 11.

racional do moderno *capitalista* (Unternehmer), para alcançar a indicar também à ação social do *observador* (Beobachter), à ação racional do *ator* (Handelnd) e, finalmente ao desenvolvimento do processo *desencantamento do mundo* (Entzauberung der Welt). A fim de avaliar os alcances desta *história universal da cultura* (Universalgeschichte der Kultur) se pode avaliar a importância da novidade da idéia de *racionalidade*, que antecede temporalmente ao surgimento da ação racional empreendida pelo empresário capitalista. Weber procura encontrar a estampa determinante da modernidade ocidental com a finalidade de recortá-la do fundo do processo racionalizador da *história universal*; procura ali um dos elementos causais ao que imputar-lhe a origem do capitalismo moderno: a ética social do puritanismo ascético.

Neste sentido, as éticas religiosas em geral, e a puritana em particular, são matrizes de significação cultural formadoras de tipos de conduta (Handeln) e modo de vida (Lebensführung) do ator social, às quais Weber nomeie de diferentes maneiras, a saber: *espírito, ética, máxima de agir, concepção do mundo, crença, confissão, representação* e, inclusive, *ideologia*. A hipótese weberiana pretende estabelecer uma relação de *imputação causal* (kausale Zurechnung) entre o tipo de ação social do empresário capitalista -com a conseguinte ordem institucional do capitalismo- e as representações das cosmovisões religiosas devidas éticas sociais de massas. Seu principal interesse cognitivo, então, reside em estudar o efeito de causação do processo de racionalização corporizado nas éticas religiosas de massas sobre a emergência de um modo de vida desencantado, e, de modo particular, as *afinidades eletivas* (Wahlverwandschaften) entre as formas da fé religiosa (religiöse Glaube) do protestantismo ascético e o nascimento de uma ética profissional

(Berufsethik) sistemático-racional. Considera que processo de racionalização da conduta social produzido nas diversas esferas sociais é o traço mais acabado da *civilização moderna*, e que isso deve imputar-se ao conjunto de máximas de agir que prescreve a ética religiosa puritana. Sua reflexão postula, assim, a existência de um nexos causal específico entre o tipo de ação racional do empresário do capitalismo e a conduta do sujeito do individualismo puritano, orientada mediante postulados de valor de índole ultraterrenal, emancipados do tradicionalismo das éticas de salvação pré-modernas.

Assim a condicionante causal que origina o capitalismo jaz naquela radical mudança de mentalidade ocorrido na Europa dos séculos XVI, XVII e XVIII, *i.e.*, a reforma puritana, e, de maneira especial, na eficácia social do movimento reformador para constituir um sujeito capaz de racionalizar e sistematizar sua conduta de acordo a máximas de agir ordenadas à cura e salvação das almas. Na obra de Weber, a reforma protestante representa, então, uma transformação de traço civilizatório na cultura ocidental moderna; opera a substituição do domínio do poder eclesiástico do catolicismo romano, “quase imperceptível na prática ... por outro que deveria intervir com muito mais intensidade em todos os âmbitos da vida pública e privada, estipulando uma regulação onerosa e com meticulosidade na conduta pessoal”.⁶

O interesse weberiano reside, pois, em estudar qual é o modelo de sujeito configurado dentro do sistema de representações da ética de salvação do puritanismo ascético, em conformidade com sua ideia de *crente*. A dimensão psicológica do *sujeito da ética puritana de salvação* se indaga enfatizando os componentes

⁶ **Max Weber**. ‘La ética protestante y el espíritu del capitalismo’. em *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Taurus. Madrid. 1987. pág. 28.

motivacionais envolvidos na prática ascética do crente. Seu principal interesse cognitivo é estudar o ascendente causal do processo de racionalização da ética protestante sobre o espírito do capitalismo, demonstrando que o sujeito encarnado no empresário moderno é o mesmo sujeito configurado pelo ascetismo puritano. Nesta perspectiva de exegese ganha significado a advertência metodológica, presente na *Vorbemerkung*, a seus trabalhos de sociologia da religião: "... o racionalismo econômico depende em sua origem tanto da técnica e do direito racionais como da capacidade e aptidão dos homens para determinados tipos de *conduta* prática racional."⁷

Subjetividade, fé e profissão

Entre os principais fenômenos culturais que compõem a modernidade européia ocidental encontramos a moderna ciência da natureza, o direito natural racional, a arte autonomizada e a ética protestante,⁸ i.e., "a ideologia racional, a racionalização da vida, a ética racional da economia".⁹ Com o conceito de ideologia racional Weber denota aquela dimensão de análise dos fenômenos sociais dedicada ao estudo das éticas religiosas de massas, e, em particular, à influência causal destas sobre a conformação de diferentes tipos de modo de vida. Sua mais debatida monografia procura demonstrar a *afinidade eletiva* entre o conjunto de *máximas de agir* do ascetismo protestante e o conjunto de *máximas de agir* do espírito capitalista.¹⁰ A demonstração weberiana argumenta que ambas éticas supõem um mesmo modelo de

⁷ Max Weber, 'Introducción', em *Ensayos sobre sociología de la religión I*, op. cit., pág. 21.

⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, op. cit., pág. 225.

⁹ Max Weber, *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, pág. 234.

subjetividade, posto que o *sentido* atribuído à *profissão* (Beruf) pelo empresário capitalista é herdeiro direto do *sentido* atribuído à *vocação* (Beruf) pelo crente puritano: o *sujeito* de uma e outra ética é, essencialmente, o portador de uma *fé* (Glauben), de uma crença absoluta e ilimitada na incondicional valia outorgada à idéia de glorificar a Deus, através de uma *racionalização* (Rationalisierung) e de um *domínio* (Beherrschung) do mundo baseado no *cálculo* (Berechnung) ético.

Weber pensa que a origem do capitalismo moderno jaz na emergência de um novo sujeito social, o qual pratica um modo de vida particular, orientado através de um conjunto articulado de crenças ético-religiosas: o sujeito de fé da ética puritana. Esta ética religiosa, composta mediante as máximas de valor da teologia puritana da cura de almas, produzirá uma racionalização do modo de vida (Lebensführung) do crente, que, com ela, colonizará as práticas das mais diferentes esferas culturais: científica, jurídica, artística, acadêmica, econômica, política, sexual, etcetera. Na esfera da economia, aquela ética atuará modelando a conduta dos primeiros empresários capitalistas modernos, racionalizando sua ação econômica, convertida agora num ato econômico capitalista (kapitalistischer Wirtschaftsakt) previsível, sistemático e racional, numa “atividade continuada, orientada ao ganho sempre renovada, orientada à rentabilidade”, assentada sobre “a expectativa de ganho através da utilização de probabilidades de intercâmbio (formalmente) pacíficas” existentes no mercado, e reduzida a *cálculo de capital* (Kapitalrechnung).¹¹

¹⁰ Reinard Bendix, *Max Weber*. Amorrortu. Buenos Aires. 1989. pág. 70; Anthony Giddens. *El capitalismo y la moderna teoría social*, op. cit., pág. 223.

¹¹ Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. Tübinga. Alemanha. 1988. pág. 4.

Um dado estatístico que informava sobre a existência de uma correlação positiva entre o desenvolvimento da empresa capitalista, daquela instituição que “controla sua rentabilidade na ordem administrativa por meio da contabilidade moderna”, e o desenvolvimento da confissão puritana leva Weber a escrutar a influência causal entre a ética protestante e o espírito do capitalismo.¹² Mais precisamente, a estatística da profissão mostrava que tanto os empresários capitalistas como os trabalhadores especializados -o pessoal hierárquico das modernas empresas- adscribiam ao protestantismo, e não ao catolicismo. Assim mesmo outros dados estatísticos exibiam uma correlação entre a propriedade do capital e a direção da empresa capitalista, por um lado, e a prática de um específico tipo de educação, por outro, que parecia explicar-se em razão dos traços próprios das mencionadas confissões religiosas. Com efeito, enquanto os católicos escolhiam uma educação de cunho humanista, os protestantes preferiam uma educação com inclinação técnica, composta de saberes que estivessem, intimamente, vinculados com o exercício profissional da indústria e do comércio.

Desta maneira Weber estuda o capitalismo moderno-ocidental partindo de uma equação conceitual composta de três variáveis: propriedade e direção da empresa moderna, modalidade de educação e adscrição confessional. Conseqüentemente, a *escolha da profissão* e o *destino da vida profissional* se encontram sobre a linha de causação traçada pela *educação de uma aptidão pessoal*, ação esta que, por sua vez, parece ter se desenvolvido sob a orientação de representações éticas de caráter religioso. Por esta razão Weber afirma que “a relação causal consiste em que a

¹² **Raymond Aron.** *Las etapas del pensamiento sociológico*, op. cit., pág. 276; **Talcott Parsons.** *The structure of social action*, op. cit., pág. 520.

escolha de profissional e todo ulterior destino profissional foi determinado por uma peculiaridade espiritual cultivada numa direção determinado pela atmosfera religiosa do lar paterno e do lugar de origem”.¹³ Na origem do capitalismo moderno se encontra, pois, aquela mudança de mentalidade de alcance civilizatório, e de enormes conseqüências sobre nosso presente, que mudaria o mapa ideológico europeu: a reforma protestante, especialmente, a propagação dos dogmas do sínodo de Westminster de 1647, através da pregação do calvinismo, do pietismo -herdeiro do calvinismo inglês e holandês-, do metodismo -originado no seio da igreja anglicana- e das seitas batistas.

Através do uso dos conceitos de *ética protestante* e *espírito do capitalismo* Weber recorta, conceitualmente, o amplíssimo campo das representações religiosas, das máximas de agir daquelas orientações de valor constitutivas dos diferentes estilos de vida. Não obstante, e em oposição às regras metodológicas durkhemianas, destaca que a noção de *espírito do capitalismo* não pode definir-se de maneira apriorística e genérica. Pelo contrário, sua determinação conceitual “tem que *compor-se pouco a pouco* a partir de seus diferentes elementos tomados da realidade histórica ... a definitiva determinação conceitual não pode dar-se ao princípio, mas ao *término* da investigação ... no curso da discussão ... ficará claro qual é o melhor modo ... de formular o que entendemos por *espírito do capitalismo*”.¹⁴ Com efeito, tratando-se da *construção de conceitos históricos* (historischen Begriffsbildung) o objetivo metodológico não será apreender a *realidade* (Wirklichkeit) em *conceitos genéricos abstratos* (abstrakte Gattungsbegriffe), mas, melhor, formalizá-la em *conexões*

¹³ Max Weber. ‘La ética protestante y el espíritu del capitalismo’, em *Ensayos sobre sociología de la religión I*, op. cit., pág. 30.

genéticas concretas (konkrete genetische Zusammenhänge), com o objetivo de conceitualizar os traços específicos deste *indivíduo histórico* (historisches Individuum) chamado *espírito do capitalismo*. Desprezada a metodologia da definição genérico-abstrata, Weber se aproxima a realizar um trabalho hermenêutico de reconstrução do *significado cultural* (Kulturbedeutung) daquilo que coloca sob o nome de espírito do capitalismo.

Dos documentos de Benjamim Franklin, escritos entre 1736 e 1748, são submetidos a um trabalho de exegese para extrair-lhes uma série de traços de sentido que lhe permitam, posteriormente, ensaiar a armação de um *quadro conceitual* (Gedankenbild) de caráter singular: o espírito do capitalismo. Primeiramente, Weber encontra que o denominado espírito do capitalismo está enunciado seguindo o cânone das éticas religiosas, as que prescrevem modos de comportamento específicos, que demandam ser cumpridas enquanto postula uma conduta de índole obrigatória. Por tal motivo, considera que o espírito do capitalismo é uma crença ético-profissional ancorada numa crença ético-religiosa, já que o antecedente de qualquer modalidade de ação social orientada através de uma incondicional adesão subjetiva a *máximas de agir éticas*, cujo não cumprimento se converte, automaticamente, numa *omissão do dever*, o encontramos nas éticas religiosas de massas.

As variadas prescrições de agir que compõem o *espírito capitalista*, na interpretação weberiana, remetem à peculiar concepção do *dever profissional* (Berufspflicht) que tem em mente Franklin, que, assim mesmo, remete a um enunciado extraído do *Livro dos Provérbios*: “Se vês um homem zeloso em sua profissão, deve estar antes que os reis”. Sobre a base deste versículo bíblico, se

¹⁴ *Ibidem*, pág. 37.

compreende -nos diz Weber- que o incremento do lucro, finalidade própria da ação econômica capitalista, “-quando se verifica legalmente- representa, dentro da ordem econômica moderna, o resultado e a expressão da diligência na profissão, e esta diligência, fácil é reconhecê-la, constitui o autêntico alfa e ômega da moral de Franklin”,¹⁵ e, conseqüentemente, da ética do moderno empresário capitalista. A leitura deste documento histórico tende a apresentar o espírito capitalista à maneira de um dever profissional, redutível à *fé* (Glauben) de um sujeito que adere, incondicionalmente, ao ilimitado valor de um conjunto de *máximas de agir de matiz ético* (etisch gefärbten Maximen Lebensführung), a cujo império normativo ninguém pode subtrair-se sob pena de omissão de dever.

A incondicional valia da crença no *dever profissional* do *sujeito de fé* puritano coloniza o sentido da idéia de trabalho, separando-o de seu antigo significado mundano e azarento, e transformando-o “naquela idéia peculiar -tão corrente hoje e tão incompreensível em si mesma- do *dever profissional*, de uma obrigação que deve sentir o indivíduo, e sente de fato, ante o conteúdo de sua atividade ‘profissional’... essa idéia, dizemos, é a mais característica da ‘*ética social*’ da *civilização capitalista* (‘Sozialethik’ der kapitalistischen Kultur) para a que possui, em certo sentido, uma significação constitutiva”.¹⁶ Esta ética social do dever profissional, própria da civilização capitalista, não é se não uma *Weltanschauung*, um conjunto de elementos significantes articulados entre si, atados ao redor de uma *idéia de valor* (Wertideen) cuja *significação cultural* (Kulturbedeutung) reveste importância crucial, quando e enquanto possui uma validade supra-empírica (überempirische

¹⁵ *Ibidem*. págs. 42 e 43.

¹⁶ *Ibidem*. pág. 43.

Geltung) baseada na *fé* (Glaube) de um *sujeito* (Subjekt), quem toma a *decisão* (Entscheidung) de otorgar valia normativa a *idéias de valore definitivas e supremas* (letzter und höchster Wertideen) numa *realidade irracional* (irrationalem Wirklichkeit).

Na medida que adota o significado de uma prescrição de caráter obrigatório, a filiação da moderna idéia de *dever profissional* tem nas “representações de dever (Pflichtvorstellungen)” que geram os “poderes mágicos e religiosos (magischen und religiösen Mächte)” seu pressuposto de significação privilegiado. Fica, desta maneira, proposta uma das teses fundamentais da sociologia da religião weberiana: as *capacidades e disposições* do sujeito para desenvolver específicas modalidades de *estilos de vida* depende, exclusivamente, de sua fé em as crenças imperativas das éticas religiosas de massas.

Na sociologia da religião weberiana, a fé do sujeito nos poderes mágicos e religiosos -e a conseqüente crença no conjunto de imperativos éticos que eles prescrevem-, faz inteligível -em sua investigação sobre a imputação causal entre o espírito do capitalismo e a ética protestante- a articulação significativa entre profissão e dever ético. É necessário, então, estudar a idéia de dever profissional derivada das crenças religiosas puritanas, aos efeitos de conectá-la com aquele exercício sistemático de uma moderna ação econômica capitalista, orientada mediante as probabilidades de rentabilidade oferecidas no mercado e instrumentalizada sobre a base do cálculo contábil de capital. Desta maneira, a investigação propõe determinar a influência causal da idéia puritana de profissão, entendida à maneira de uma tarefa pedida por Deus, sobre a formação de um específico estilo de vida prático-racional (praktisch-rationaler Lebensführung) centrado ao redor da idéia de dever profissional,

no qual nasceu o moderno *ethos* econômico capitalista que impôs ao empresário o cumprimento de uma conduta social estritamente racional, calculável, sistemática e previsível.

Em franca oposição à prática econômica da *época pré-capitalista*, i.e., a uma conduta *irracional* do uso do capital e da organização do trabalho, aparece um novo modo de ação social economicamente orientada, e de índole ético-religiosa. Fruto de um “longo e continuado processo de educação” a nova mentalidade moderna exerce seus efeitos criando um tipo de *sujeito econômico* (Wirtschaftssubjekte): o moderno empresário capitalista do cálculo contábil de capital. A emergência deste moderno *espírito* puritano que transforma o trabalho em *profissão* –i.e., numa ação social cujo *sentido objetivo* se enraíza na crença de um sujeito que faz do trabalho cotidiano uma *obrigação* pedida por um ser transcendental- está dada no campo de uma agonística entre valores supremos, numa *Kulturkampf*, onde as relações entre *ideologias* assumem a forma da pura inimizade da lógica amigo-inimigo. Assim o “adversário, pois, com o que em primeiro termo necessitou lutar o ‘espírito’ do capitalismo -no sentido de um novo estilo de vida sujeito a normas (normgebundenen Lebensstils), submetido a uma ‘ética’ determinada- foi aquela espécie de sensibilidade e de conduta que se pode designar como *tradicionalismo*”.¹⁷ O tradicionalismo representa um modo de vida estritamente orientado mediante valores enraizados na tradição; é solidário, pois, com a prática daquele tipo de ação social “válida desde sempre”, orientada através de valores pertencentes ao remoto passado imemorial legado pelos antepassados. Visto desde a dimensão econômica da ação social, o *tradicionalismo* é aquele estilo de vida assentado sobre uma prática

orientada economicamente não a “ganhar mais e mais dinheiro, mas [a] viver pura e simplesmente como sempre viveu, e ganhar o suficiente para seguir vivendo”;¹⁸ em suma, a dedicação às “atividades e negócios herdados de seus avós” é o signo próprio do trabalho econômico (*wirtschaftlicher Arbeit*) na *época pré-capitalista* (*präkapitalistischer Epoche*).

Para Weber se trata, em consequência, de indagar o específico *fenômeno de massas* (*Massenerscheinung*) que representa esta *ideologia racional* de novo cunho, que ao recusar o valor do tradicionalismo, impugnando qualquer orientação axiológica herdada de um passado mágico, imprime a toda *ação social* um caráter sistemático-racionalizador; influência causal ésta que alcança o comportamento próprio da esfera econômica, e, desta maneira, converte a *ética protestante* no *fundamento religioso* (*religiösen Grundlagen*) do ascetismo do novo modo de vida sistemático-racional. Portador de padrões de interação social racionalizados, o puritanismo deve entender-se à maneira de nova *ideologia*, organizada ao redor de proposições ético-teológicas de raiz ultraterrena, as quais prescrevem ao sujeito praticar um estrito ascetismo profissional, convertendo-lhe, assim, num *instrumento* ético de Deus, em alguém com capacidade de dominar, mediante a racionalização de seu comportamento, o mundo humano para orientá-lo à pura *glorificação de Deus*.

Weber nos adverte, neste ponto, quais são as dificuldades metodológicas implícitas no procedimento de definição do conceito de *racionalidade*; resulta uma tarefa impossível enumerar as determinações desta ideia sem recorrer à antitética noção de *irracional* -a qual significa que, desde uma perspectiva conceitual, uma e

¹⁷ *Ibidem.* pág. 49.

¹⁸ *Ibidem.* pág. 50.

outra se pressupõem mutuamente- e, além disso, sem enquadrá-la num determinado contexto histórico de enunciação -o que significa que ela é um conceito historicamente condicionado. Simultaneamente, a metodologia rechaça atribuir-lhes às noções *racional* e *irracional* um sentido substantivo, como se estas fossem meras palavras que indicassem entidades comportamentais objetivas. Contrariamente, as noções *racional* e *irracional* são significantes; suas respectivas significações dependem de estabelecimento de uma relação puramente diferencial entre elas; e, além disso, são elementos significantes dos amplos conjuntos de significação representados por as éticas religiosas de massas, cada uma das quais define, de uma maneira peculiar, a significação própria das noções do racional e do irracional. Então, não existe possibilidade alguma de estabelecer um critério universal de medição que torne possível definir o significado do racional e do irracional independentemente de todo contexto de significação; ha uma virtual incomensurabilidade axiológica entre as significações de racionalidade e irracionalidade sustentadas pela ética hinduísta, confucionista, judaica, católica ou protestante. Expressado em outros termos, uma semântica do conceito de racionalidade se dissolve, completamente, numa pragmática que identifique seus diferentes usos significantes em função dos contextos específicos de enunciação onde a mencionada idéia é produzida, e que, na perspectiva da sociologia da religião, se identificam com as proposições morais das éticas religiosas de massas, tal como aparecem na história.

Weber se interroga, em consequência, sobre a paternidade do significado da idéia de *trabalho profissional* (*Berufsarbeit*) do ascetismo moderno -e, especialmente, do *ethos* econômico capitalista-, seguindo o curso da imputação causal que o conduz a estudar a idéia de racionalidade implicada nas proposições teológico-morais das

grandes éticas religiosas de massas: “de que espírito é filho (Kind) aquela forma concreta de pensamento e vida ‘racionalis’ (konkrete Form ‘rationalen’ Denkens und Lebens) que deu origem à idéia de ‘profissão’ e a dedicação abnegada ... ao *trabalho* profissional, que era e continua sendo um dos elementos característicos de nossa cultura capitalista”.¹⁹

Recapitulando, se a direção da imputação causal responde ao interrogante sobre a influência que tiveram “certos conteúdos da fé religiosa na formação de uma mentalidade econômica, de um *ethos* econômico, fixando-se no exemplo das conexões entre a moderna ética econômica e a ética racional do protestantismo ascético”,²⁰ a *idéia de profissão* (‘Beruf’-Gedanke) se transforma no conceito mediador do intercâmbio entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Em consequência, a indagação dos componentes motivacionais e das orientações de valor próprias da ação racional com relação afins da ética econômica capitalista desemboca, diretamente, no estudo dos componentes motivacionais e das orientações de valor da ação com relação a valores da ética protestante.

Ação social com relação a valores e ação social com relação afins

A ação social típica da empresa capitalista, orientada às probabilidades de valorização que oferece o mercado e gerenciada mediante o estrito controle racional de sua rentabilidade por intermédio do balanço contábil, representa a instituição fundamental do sistema econômico moderno. Com efeito, o moderno sistema capitalista reconhece unicamente *qua* ação propriamente econômica àquela que cumpra com a cláusula de

¹⁹ *Ibidem*, pág. 67.

²⁰ *Ibidem*, pág. 21.

racionalidade contábil, com o qual expulsa de sua esfera o comportamento guiado mediante o mero afã de lucro. Neste sentido, a exigência do balanço contábil instrumenta o controle organizacional da empresa capitalista, e com isso estabelece uma separação definitiva entre o capitalismo moderno e suas formas pré-modernas. Este matiz diferencial converte a empresa lucrativa moderna não só numa instituição ancorada, completamente, no tipo de ação racional com relação afins, mas também, numa instituição que extrema ao máximo a calculabilidade e o domínio de sua gestão administrativa, posto que, em princípio, os variados institutos que participam do capitalismo moderno são modalidades de ação racional, sistemáticas, previsíveis e mensuráveis, redutíveis, em última instância, a uma magnitude quantificável, suscetível de ser traduzida à linguagem do balanço contábil -e.g., o direito e a técnica, a propriedade empresarial dos meios de produção, a venda de serviço trabalhista, o comércio mercantil, a bolsa de valores e, finalmente, a ideologia do puritanismo ascético.

Variante extrema da ação racional com relação afins, a *racionalidade formal* da ação econômica da gestão empresarial representa o grau mais elevado de domínio técnico das condições de funcionamento institucional da empresa capitalista. O cálculo contábil da gestão econômica moderna sistematiza, ao máximo possível, o desenvolvimento da ação tendente a incrementar a valorização do capital da empresa, devido a que esta ação intencional está, basicamente, fundada num conhecimento racional e matematizável dos procedimentos de escolha dos meios mais eficientes para a consecução de um fim específico. A gestão econômica do capitalismo moderno é, então, uma ação social de domínio contábil, desenvolvida sobre a base do cálculo

de expectativas de comportamento das já mencionadas instituições da esfera econômica.

Esta calculabilidade da conduta econômica é -a juízo de Weber- o ponto de chegada do várias vezes milenário processo de desencantamento do mundo, que liga as racionalizações das antigas éticas de massas com a emergência do racionalismo da *ideologia racional* puritana. Neste sentido, a ética puritana não é se não uma das cosmovisões racionalizadoras do processo de *desencantamento do mundo* (Entzauberung del Welt); embora aporte a influência causal decisiva para a formação da ética econômica capitalista e, o nascimento da calculabilidade da ação social em todas aquelas esferas culturais que caíram sob seus efeitos -v.g., o econômico, o político, o jurídico, o científico, o artístico, o erótico, etcetera.

Conseqüentemente, no amplíssimo quadro histórico do processo de desencantamento das práticas sociais, levado a cabo através da influência progressivamente racionalizadora e anti-mágica das diferentes éticas religiosas de massas, Weber investiga tanto as “afinidades eletivas (Wahlverwandtschaften) entre certas modalidades da fé religiosa (gewissen Formen des religiösen Galubens) e a ética profissional (Berufsethik) ... o modo (Art) e a direção (Richtung) na que o movimento religioso (religiöse Bewegung) atuava, em virtude de ditas afinidades, sobre o desenvolvimento da cultura material (materiellen Kultur) ... (como) a apreciação de em que medida os conteúdos da cultura moderna (moderne Kulturinhalte) são imputáveis em sua gênese histórica (geschichtlichen Entstehung) a ditos motivos religiosos (religiösen Motiven)”;²¹ todo isso, além, estudado em função da *fé* de um *sujeito* que cree incondicionalmente em *valores definitivos*, resultado de

decisões axiológicas de caráter irracional, não deduzíveis de regra ou lei universal alguma.

Igual que outras éticas religiosas, a ética racionalizadora do protestantismo ascético procura empreender uma “sistematização de todas as manifestações da vida ... coordenação de todas as ações humanas num ‘modo de vida’”, com o fim de construir um conjunto de máximas de agir perfeitamente coerente, que adotasse a forma de um “todo cheio de sentido”; em outras palavras, propicia a invenção de um estilo de vida metódico-racional baseado num *sujeito de fé* que adere a uma visão ética estritamente não mágica, e, por conseguinte, rigorosamente sistematizada e racional dos intercâmbios entre Deus, mundo e homem.

A ética social protestante é, basicamente, uma “*representação* (Vorstellung) da existência de uma *ordem legítima*” de coordenação das ações sociais, segundo máximas de agir de caráter obrigatório, contidas na teologia puritana da cura das almas. Neste caso, o *conteúdo de sentido* (Sinngeshalt) da mencionada representação descansa sobre a crença subjetiva na existência de um conjunto de imperativos ético-religiosos, que o sujeito se representa, por um lado, como orientações de valor – *ordem legítima*- e, por outro lado, como modelos de conduta de tipos obrigatórios – *validade*-.²²

Agora, o núcleo desta representação da existência de uma ordem legítima se fundamenta sobre a *fé* do sujeito na incondicional valia das idéias de valor definitivo que compõem a doutrina puritana da cura de almas, o que supõe uma *escolha* não

²¹ *Ibidem*, pág. 87.

²² **Max Weber**, *Economia y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México. 1992.

racional²³ de crenças ultraterrenais mediante a qual o sujeito de fé *decide*²⁴ adotar uma *posição* ético-prática no mundo, com o fim de imprimir-lhe *sentido* a uma realidade, que desde a perspectiva dos ascetismos teocêntricos negadores do mundo, possui a forma do irracional. A este sujeito de fé Weber denomina *homem cultural* (Kulturmensch), um sujeito que se comporta como tal quando age conforme com uma ética decisionista conducente a adotar, conscientemente, uma *tomada de posição ético-prática* (praktischen-etischen Stellungnahme).

De maneira mais específica, a representação puritana -uma das várias *interpretações religiosas do mundo* (religiösen Weldeutungen)- articula a característica tríade religiosa *mundo-homem-deus* num conjunto de significação ético-prático, que, subordinado ao “imperativo da coerência ... da dedução teleológica dos postulados práticos”,²⁵ está organizado sobre validade imperativa das máximas orientadoras do agir contidas na *idéia de profissão-vocação*.

As crenças do sujeito de fé puritano podem desagregar-se em duas dimensões de análise básicas, a saber: aquela que se refere aos “motivos (Motiven) a partir dos quais nasceram as éticas religiosas da negação do mundo e as direções (Richtungen) em que estas se orientaram, quer dizer, qual foi seu possível ‘sentido’”²⁶ e aquela outra ligada ao fundamental problema da obtenção do *estado de graça* (certitudo salutis). Weber começa o estudo da ética protestante analisando o conteúdo

²³ **Raymond Aron**. *Las etapas del pensamiento sociológico*, op. cit., pág. 281; **Anthony Giddens**. *El capitalismo y la moderna teoría social*, op. cit., pág. 223; **Jürgen Habermas**. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, op. cit., pág. 247; **Talcott Parsons**. *The structure of social action*, op. cit., pág. 528; **Alain Touraine**. *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994, pág. 130.

²⁴ **Wolfgang Mommsen**. ‘Pensamiento histórico-universal y pensamiento’, em *Max Weber. Sociedad, política e história*, Alfa, Buenos Aires, 1981, pág. 129.

²⁵ **Max Weber**. ‘Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo del mundo’, em *Ensayos sobre sociología de la religión I*, op. cit., pág. 527.

da dimensão motivacional do problema, que o conduz a “indagar quais foram os *impulsos* psicológicos (*psychologischen Antriebe*) criados pela fé religiosa (*religiösen Glauben*) e a prática da religiosidade (*Praxis des religiösen Lebens*), que marcaram a orientação (*Richtung*) do modo de vida (*Lebensführung*) e mantiveram dentro dela o indivíduo. Mas estes impulsos nasciam em grande parte da peculiaridade das crenças religiosas (*religiösen Glaubensvorstellung*). O homem daquele tempo meditava sobre dogmas aparentemente abstratos numa medida só compreensível quando se descobre sua conexão com interesses prático-religiosos (*praktisch-religiösen Interessen*)”.²⁷ A *orientação* do conjunto de máximas *obrigatórias* de agir do *modo de vida* puritano - dimensão social do ator social- está informada através dos *impulsos motivacionais* nascidos ao amparo das *representações de fé* tipicamente religiosas -dimensão psicológica do sujeito de fé.

Partindo das proposições teológicas da *Westminster Confession* de 1647, Weber construirá o conteúdo do componente motivacional do *sujeito de fé puritano*, extraíndo da dogmática calvinista a ética rectora que legisla os intercâmbios entre Deus, homem e mundo. Tendo caído em pecado, o homem perde sua capacidade de orientar-se para o bem, e, com isso, sua capacidade de conversão; desta maneira, o estado de graça dos homens depende da onipotência divina, que predestinou alguns à vida eterna, e condenou outros à morte eterna; os primeiros são os eleitos por Deus, aqueles que chama para que vivam uma vida dedicada a praticar a glorificação eterna de Deus; e tudo isso, além, responde ao inescrutável designio da vontade divina, que condena ao homem a desconhecer seu estado de graça. Assim, pois, impotente para

²⁶ *Ibidem*. pág. 527.

²⁷ *Ibidem*. pág. 91.

alcançar autonomamente a felicidade eterna e consciente da futilidade de qualquer política salvífica -afincada na constante prática virtuosa de boas obras ou no periódico exercício da purificação espiritual da penitência-, o homem jaz subordinado à soberana escolha divina dos predestinados e dos condenados, aos designios inescrutáveis de Deus; em consequência, o *status de gratie* aparece ao homem como algo da ordem do *insabido*, e submete-o a um estado de perpétua *dúvida* capital. Ao governar o estado de graça do indivíduo, a inescrutável predestinação divina impregna o vínculo entre o homem e Deus submetendo ao primeiro a um estado de dúvida teológica absoluta, e, simultaneamente, afastando-o infinitamente da transcendência divina. Desta maneira, a ética social puritana promove uma antropologia pessimista, já que, carecendo de uma verdadeira política de cura de almas, lança ao homem a um estado de completa incerteza e indefensão moral, posto que, frente ao problema da obtenção da *certitudo salutis* -e a diferença dos institutos da ética católica da penitência e a confissão típicos da *salvação eclesiástico sacramental*- recusa qualquer procedimento teológico de acesso direto ao conhecimento e administração do estado de graça: a dúvida salvífica condena, irremediavelmente, ao sujeito a padecer uma completa angústia existencial. A mesma indefensão teológica desta ética, que inibe a capacidade subjetiva de conhecimento do estado de graça, impulsiona ao sujeito de fé puritano a realizar, pondo a sua disposição uma série e específicos recursos cognitivos, uma prática social tendente a buscar *signos* certos que lhe permitam assegurar-se de sua condição de *eleito*, afim de sustraerse à dúvida teológica e, conseqüentemente, à angústia existencial experimentada por seu *desconhecimento* dos inescrutáveis designios divinos.

Solidária com esta impossibilidade de conhecer a vontade de Deus, encontra-se outra proposição teológica capital de la ética puritana: “Deus não é pelos homens, mas os homens são por e para Deus, e tudo quanto sucede ... não tem sentido se não em qualidade de meio para o fim de que a Majestade de Deus se honre a si mesma”; do qual se deduz que existindo esta distância sideral entre a infinitude do ser transcendente e a finitude da criatura terrenal também não se pode “aplicar a seus decretos soberanos a medida da ‘justiça’ terrenal ... já que só Deus é livre, quer dizer, não está submetido a lei alguma”. A partir deste modelo de intercâmbio especular entre o criador e a criatura, condensado no axioma que nos informa que Deus é o único legislador que legisla sem ser legislado, podemos enunciar, a modo de corolário, que enquanto Deus está além de toda lei e, conseqüentemente, sua ação é assistemática, imprevisível e irracional, o homem se encontra subordinado à lei de Deus e, por conseguinte, sua ação, enquanto se adapta à norma dada pela transcendência, é sistemática, previsível e racional. No caminho da constituição de sua própria subjetividade, a teologia puritana se transforma na ontologia da eterna presença de um *pai* transcendental, despótico, onipotente, inexpugnável, arbitrário, que, só com o efeito de honrar-se a si mesmo, cria uma *criatura* destinada a glorificá-lo, *i.e.*, uma criatura que existe “em qualidade de meio (Mittel) para o fim (Zweck) de que a Majestade de Deus se honre a si mesma”. A ontologia puritana, pois, repousa sobre a idéia da existência de um pai transcendental que se glorifica a si mesmo através da glorificação que suas criaturas fazem dele: expressado em outros termos, a infinitude divina tem na finitude humana o *instrumento* para honrar-se a si mesma. A máxima de agir que ordena honrar a Deus representa a *orientação de valor* da ação do crente; o elemento ético-normativo que prescreve o *fim* que deve alcançar a ação,

transformada, por isso, num comportamento social regular, previsível, sistemático e, por conseguinte, racional, em suma, num modelo de ação de tipo obrigatório.

Sobre estes postulados teológicos -segundo a Weber-, a representação do sujeito de fé tramita suas relações com Deus e o mundo, articulando a dúvida religiosa, produto da predestinação levada a cabo por uma vontade divina inexpugnável -dimensão motivacional do sujeito-, e o imperativo que informa glorificar a pessoa de Deus -dimensão prática do ator- num plexo de sentido único: a idéia de *profissão-vocação*. As diversas proposições morais da religiosidade puritana -predestinação e inexpugnabilidade- confluem, finalmente, na idéia de profissão, núcleo significativo do *modo de vida metódico* (methodische Lebensführung) característico das esferas culturais da modernidade europeia-ocidental.

Desta maneira a *ação* do moderno modo de vida metódico racional está diretamente ligada, desde a perspectiva motivacional, aos postulados de valor éticos da doutrina da cura de almas, através da noção estritamente religiosa da profissão, que a ética puritana interpreta, seguindo os textos bíblicos, à maneira de uma “tarefa imposta por Deus” aos homens, com o fim de adaptar os comportamentos sociais à glorificação de sua pessoa. Assim cada homem converte-se cada num *instrumento* eleito de Deus, e escapa à terrível dúvida teológica sobre seu estado de graça: com efeito “mundo está destinado à glorificação de Deus, e só a isto, o cristão eleito não existe se não para aumentar a glória de Deus no mundo, na parte que lhe corresponde, cumprindo seus preceitos”.²⁸

Conformado com ordem ao componente motivacional de um sujeito de fé que representa seu trabalho profissional à maneira de uma tarefa imposta por Deus, o

modo de vida metódico-racional permanece subordinado a imperativos de ordem ético-religiosa. O sujeito de fé do puritanismo acreditava que “o mais nobre conteúdo da própria conduta moral consistia justamente em sentir como um dever o cumprimento da tarefa profissional no mundo”.²⁹ Assim a ética religiosa conquista o sentido da prática cotidiana do trabalho, edificando uma representação da relação entre Deus, mundo e homem centrada sobre a fé numa idéia de valor definitiva, que faz da profissão um dever ético. Esta representação do sujeito de fé, que crê que no exercício de sua profissão realiza uma missão imposta por vontade de Deus, “foi a consequência inevitável de uma dimensão religiosa do trabalho cotidiano, que, por sua vez, engendrou o conceito de ‘profissão’ neste sentido”.

O sujeito de fé da modernidade europeia-ocidental é -para Weber- o portador cultural de uma revolucionária significação do trabalho, cujo sentido novo o converte num trabalho sagrado, já que o puritano representa à profissão como uma sorte de mandato que Deus destina a cada um de seus eleitos. Estes são, finalmente, os *fundamentos psicológicos* de uma ética racional da profissão que formam o núcleo do modo de vida metódico-racional, onde ficam enlaçadas as proposições teológicas da dogmática puritana da cura de almas -dimensão motivacional do sujeito- com os típicos modelos modernos da ação social racional e do modo de vida metódico - dimensão social do ator-, no marco de uma idéia de profissão *qua* vocação transcendental.

O tipo de ação social típico do *modo de vida metódico-racional* (methodisch-rationale Lebensführung), e que transforma-se, posteriormente, na matriz do sistema

²⁸ *Ibidem*, págs. 103-104.

²⁹ *Ibidem*, pág. 74.

de ação das instituições da empresa capitalista e do aparelho burocrático-estatal, resulta da demanda teológica de sistematização da conduta, derivada da idéia de *trabalho profissional* (Berufsarbeit), que *chama* o sujeito a realizar a tarefa profissional de maneira objetiva e impessoal, isenta de qualquer forma de sentimentalismo subjetivo: “como um serviço para dar estrutura racional ao cosmo social que nos rodeia”. Assim os componentes motivacionais psicológico-éticos presentes na teologia da salvação das almas, por um lado, e o tipo de ação social do modo de vida metódico-racional, por outro, se organizam num conjunto representativo coerente: a noção de profissão da ética religiosa puritana. Na irrestrita adesão a esta *idéia de valor definitivo e supremo* representada na concepção de profissão-vocação, o sujeito da fé do puritanismo encontra, por um lado, a corroboração de seu estado de graça e, por outro, a orientação normativa de sua ação social: a conformação do modo de vida social calculável, sistemático e previsível do empresário capitalista, deve, pois, imputar-se à motivação religiosa da cura de almas.

Compelido psicologicamente a procurar os *bens de salvação* específicos de sua fé, a fim de superar a angústia existencial -devida a seu desconhecimento- e, conseqüentemente, inibir o estado de incerteza teológica e angústia existencial, o sujeito puritano necessita, de alguma maneira, superar a infranqueável fronteira cognitiva com a que o inexpugnável e todo-poderoso Deus, quem, lhe havia predestinado desde a eternidade, veda o acesso ao conhecimento de seu verdadeiro estado de graça. Em seu caminho de salvação o sujeito puritano carece, a diferença do católico, das vias de acesso dada através da realização da boa obra e da prática sacramental, da penitência e da confissão. A impossibilidade de corroboração de seu estado de graça supõe um sujeito que se concebe, novamente em contraposição com o

católico, como incapaz de produzir um *saber* transcendental acerca de seu destino salvífico, porque seu intercâmbio com a divindade está governado segundo a máxima metafísica que reza que o “*finitum non est capax infiniti*”. Conseqüentemente, o puritano não possui procedimento cognitivo algum que lhe permita instrumentalizar um método de corroboração de seu estado de graça, incrementando-se assim o abismo inescrutável que separa o divino e o humano, o transcendental e o terrenal, por um lado, e modelando os pilares da condição humana sobre a existência de um sujeito despojado do saber sobre seu destino salvífico, pelo outro. A representação da condição humana própria da ética puritana está sustentada sobre as relações entre sujeito e saber; o *sujeito* só *sabe* que não pode possuir o *saber* sobre seu estado de graça; em outras palavras, e em oposição à dogmática católica, o *status de gratiae*, o ente moral mais decisivo, desde o ponto de vista existencial, escapa a seu conhecimento, ao cálculo e, por conseguinte, ao domínio subjetivo.

Semelhante *desconhecimento* capital, que age mortificando, psicologicamente, ao puritano até o ponto de submergi-lo num absoluto estado de angústia e solidão existencial, provoca nele um irrefreável impulso a levar a cabo a incerta busca de *signos* transcendentais que lhe permitam assegurar-se de sua condição de eleito. Do mesmo modo que o mundo humano devém numa rede de signos, o sujeito puritano se transforma, como resultado de uma mudança de posição subjetiva, num semiólogo de seu estado de graça; deixa de ser o portador de uma impotência cognitiva -sua incapacidade de aceder diretamente ao conhecimento do estado de graça- e converte-se no portador de um saber que o habilita para a conhecer sua condição de eleito. Agora o sujeito sabe interpretar, indiretamente, a vontade divina, mediante o procedimento semiológico que traduz os desígnios da

transcendência em signos mundanos: esta transubstanciação significativa está contida na idéia de profissão-vocação, núcleo da política subjetiva de conquista e conservação do conhecimento do estado de graça.

No centro da idéia de vocação-profissão está a incondicional adesão à crença num Deus que não vive por e para os homens, se não que, contrariamente, são estes últimos que vivem para honrar a majestade divina daquele criador pessoal e transcendental. Transformada em orientação de valor imperativa do modo de vida do sujeito de fé puritano, esta crença concebe ao homem -desde o ponto de vista moral- não como um fim em si mesmo, como um ente moral autônomo, se não, contrariamente, à maneira de um *instrumento* do plano salvífico de Deus. O sentido existencial da vida do cristão reformado adquire assim um caráter ético normativo, devido a que orienta seu comportamento social de ator com regra a um único fim, a saber: a glorificação da existência de Deus. A ação social do sujeito de fé puritano ganha a forma de um dever profissional imposto por seu criador, que prescreve a sua criatura a tarefa de dominar mediante um comportamento calculável e racional a imanente *irracionalidade do mundo*: a ação do crente se transformava em *obra social* racionalizadora do mundo de vida dos homens, numa política orientada, em função dos mandatos divinos, à administração sistemática da totalidade das esferas culturais. O cristianismo reformado empreende uma ação racional e sistemática, uma prática calculável e regulamentada dirigida ao logro de um fim consistente em tirar a *irracionalidade* do mundo existente, fomentando a irrestrita adequação do mundo social a mandatos ético-religiosos de índole transcendental.

Aqui encontramos o *sentido subjetivo* próprio da ação do sujeito de fé puritano, que enlaça a crença no caráter instrumental de sua existência com a prática

social cotidiana de seu modo de vida. Com efeito, sendo que a existência humana é causada através da vontade de Deus -*viver por Deus*-, o indivíduo fica, ante seu criador, em posição de devedor, a quem lhe é demandado que pague mediante a prática de um peculiar *modo de vida*, cuja finalidade será a irrestrita e completa adequação da ordem social aos postulados ultraterrenos de Deus -*viver para Deus*-. Justamente, neste deslocamento significativo peculiar da crença do sujeito de fé puritano, que transforma o homem num *instrumento de Deus*, que o converte, na medida que a relação com seu criador se expressa mediante o uso do genitivo, num objeto a ser possuído por outro, jaz -para Weber- o elemento *irracional* subjacente à idéia de profissão-vocação.³⁰ Com esta crença irracional de profissão sobre si, o cristianismo reformado empreende a ciclópica tarefa de colonização ética do mundo, a qual, sendo concebida na representação do sujeito de fé como um chamado divino ao domínio racional do cosmos social, fica inserida no processo de desencantamento do mundo.

Agora bem, os dois principais indicadores do *grau de racionalização* deste processo de desencantamento do mundo, que enlaça à antiga profecia judaica com a ascética puritana, são, por um lado, o nível de rechaço dos procedimentos mágicos de cura de almas, e, por outro, o nível de sistematização teológico dos intercâmbios entre Deus, homem e mundo das éticas religiosas. Seguindo o caminho das modificações dos citados indicadores, pode-se estabelecer os efeitos da idéia de profissão, trazida pelo sujeito de fé puritano, sobre o surgimento da ética econômica capitalista

³⁰ **Raymond Aron**. *Las etapas del pensamiento sociológico*. op. cit., pág. 281; **Anthony Giddens**. *El capitalismo y la moderna teoría social*. op. cit., pág. 223; **Jürgen Habermas**. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*. op. cit. pág. 247; **Talcott**

genuinamente moderna, articulando a modalidade de corroboração da *certitudo salutis* do crente com a racionalização da ação do empresário; assim a *sociologia da religião* é, simultaneamente, uma *sociologia da racionalização*. A idéia de profissão-vocação do sujeito de fé do puritanismo é, principalmente, uma representação de compromisso, pretendidamente racional e isenta de contradições, entre crenças ético-teológicas diferentes, que orienta normativamente, de maneira ininterrupta, a ação social do crente, obrigando-o a adotar, permanentemente, uma genuína *tomada de posição ético prática* (*praktische-etischen Stellungnahme*) no mundo. A impossibilidade de conhecer os designios divinos e a necessidade de conhecer seu estado de graça conduz ao sujeito puritano a uma aporia religioso-existencial irresolúvel, já que, por um lado, aceitar a inescrutabilidade da vontade divina implicava desconhecer sua qualidade de eleito e, por outro, querer escapar ao estado de desconhecimento supunha a inaceitável pretensão de conhecer as decisões de Deus. Frente ao problema da *certitudo salutis*, o *sujeito* está sujeito a uma desgarradora disjuntiva existencial, que lhe oferece ou a estoica resignação do desconhecimento de seu estado de graça, ou a supersticiosa pretensão de conhecimento dos designios divinos. Estando inabilitado a conhecer a vontade divina -que lhe tinha predestinado- devido a que qualquer procedimento cognitivo para penetrar a inexpugnabilidade de Deus é, na medida que iguala a finitude da criatura com a infinidade da deidade, considerada como pura superstição, o sujeito puritano deve, então, encontrar uma passagem por onde transitar desde a posição de incerteza à posição de certeza religiosa, abandonando toda prática religiosa irracional.

Parsons. *The structure of social action*. op. cit. Pág. 528; **Alain Touraine.** *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 1994. pág. 130.

Desprezando a irracionalidade de qualquer exercício mágico-sacramental, o sujeito de fé puritano encontra na idéia de profissão-vocação não só uma orientação ético-normativa para empreender um fazer racional, previsível e sistemático, mas, principalmente, uma saída de indole social a um problema de corte psicológico existencial: a obtenção da certeza religiosa é resolvida pelo sujeito de fé puritano mediante a prática de um modo de vida racionalizado e calculável, sobre a base de uma ação social guiada em virtude de postulados transcendentais. Ante a dúvida do estado de graça tampouco alcança nem o conselho pastoral que prescreve “como um dever o *considerar-se* eleito e rechaçar como tentação do demônio toda dúvida acerca disso, posto que a pouca segurança de si é consequência de uma fé insuficiente ... [nem aquele outro que] como meio principalíssimo de *conseguir* dita certeza em si mesmo ... [prescreve] o *trabalho profissional incessante* como único modo de afugentar a dúvida religiosa e de obter a segurança do próprio estado de graça”.³¹ A contramão destes conselhos pastorais assentados numa fundamentação subjetiv da fé, o sujeito puritano crê que a “fé necessita comprovar-se em seus *efeitos* objetivos para poder servir de base segura ... naquele estilo de vida do cristão que visa ao aumento da glória de Deus ... [e que] pode controlar-se especialmente comparando o estado da própria alma com o que, segundo a Bíblia, era patrimônio dos eleitos, isto é, dos patriarcas. Só o eleito tem propriamente a *fides efficax*, só ele é capaz ... de aumentar a glória de Deus mediante obras reais e não só aparentemente boas. E ao fazer-se consciente de que sua maneira de viver ... descansa num impulso, que vive nele, a aumentar a glória de Deus -e, por tanto não só é querido, se não ante todo *atuado* pelo próprio Deus- é quando alcança o sumo bem a que aspira: a certeza da

³¹ *Ibidem*, pág. 109.

graça”.³² Desta maneira, este sujeito consegue superar a moral do *status naturae*, própria dos não eleitos, mediante a sistematização de um tipo de comportamento orientado através de mandamentos divinos, conduta que outorga a quem o possui a garantia de saber-se um instrumento de Deus, e, por conseguinte, um portador do *status gratiae* dos eleitos.

Com esta racionalização do mundo de vida cotidiano do crente, produto de sua crença não racional na idéia de dever profissional, o sujeito de fé puritano preserva seu comportamento de qualquer característica anárquica e intermitente, com efeito de converter a racionalidade da sua conduta na marca permanente da mesma: a ordenação das ações à glorificação de Deus não é se não a forma de racionalidade ético-religiosa do comportamento do crente. O desencantamento do mundo do sujeito puritano recusa “a *magia* como meio de salvação ... [e, por conseguinte,] a *graça sacramental*”, e se impõe a si mesmo “uma santidade no agir elevada a *sistema* [...] Pois os efeitos da graça, a ascensão do homem do *status naturae* ao *status gratiae*, só podiam conseguir-se mediante uma transformação fundamental do sentido da vida inteira em cada hora e em cada ação. A vida do ‘santo’ se encaminhava unicamente a uma finalidade transcendente: a bem-aventurança; mas, *justamente por isso*, o decurso imanente dessa vida foi absolutamente *racionalizado e dominado* pela idéia exclusiva de aumentar a glória de Deus na terra; jamais se tomou mais a sério este princípio de *omnia in majorem de Dei gloriam*”.³³

Como efeito da supressão dos *consilia evangelica*, que transforma o ascetismo do monacato medieval em ascetismo *intramundano* moderno, o sujeito de

³² *Ibidem*, págs. 112-113.

³³ *Ibidem*, págs. 117-118.

fé puritano se transforma num santo mundano; adota para seu agir a orientação de valor que ordena glorificar a Deus, e converte seu comportamento numa ação previsível e metódica: a racionalidade do “cartesiano *cogito ergo sum*” é, em mãos do sujeito do puritanismo, a racionalidade autocontroladora de uma “constante reflexão [que] podia ser considerada como superação do *status naturalis*” irracional do não eleito. Então, o *ascetismo interior mundano* do sujeito de fé puritano afasta-se, da mesma maneira, da prática da mundana moralidade anárquica do laico medieval -e de sua crença na reparação da magia sacramental- e da prática da extramundana moralidade racional do monge do monacato. Resultado desta dupla impugnação, o sujeito de fé puritano inventa a crença na “idéia da necessidade de *comprovar a fé* na vida profana ... [fazendo] surgir, no lugar da aristocracia eclesiástica dos monges situados fora e por cima do mundo, a dos santos *no mundo*”, aqueles que sub-rogam suas ações a um irrestrito e permanente *autocontrole moral*, impondo uma completa cristianização da condição humana. O caráter mundano e impessoal da comprovação da fé desemboca na idéia de vocação-profissão, onde o puritano se pensa à maneira de um administrador dos bens que Deus encomendou a seus cuidados, realizando assim a máxima que lhe prescreve agir em função da glorificação de seu criador, ao tempo que controla “continuamente seu estado de graça”. O permanente autocontrole do estado de graça, mediante a administração dos bens de Deus, representa o cálculo racional de um tipo de ação social executada, reflexiva e metodicamente, por um sujeito de fé que adscribe, irreflexiva e irracionalmente, à idéia de vocação-profissão, *i. e.*, a “finalidades ideais e irracionais” de caráter ético-religioso.

Agora bem, quanto se inscreve na categoria da *ação comunitária* (*Gemeinschaftshandeln*), o comportamento religioso do crente puritano é,

essencialmente, uma ação racional e calculável sujeita a regras de procedimento normativo: com efeito, “este método ascético de vida recebeu da Bíblia a regra certa que sem dúvida necessitava, e pela que se orientou de maneira permanente”.³⁴ O desencantamento da corroboração profissional do estado de graça do sujeito puritano desemboca num modelo de ação social e num estilo de vida caracterizado por seu traço racionalista, calculável e legalista, onde o comportamento termina sendo submetido a uma constante auditoria moral de índole puramente contábil, *i.e.*, -como, tempos depois, diria Benjamin Franklin- sendo submetido a uma “contabilidade sinótico-estatística dos progressos realizados por ele em cada uma das virtudes”.

O núcleo definitivo do estilo de vida previsível e sistemático do crente, baseado na permanente contabilidade moral das ações e na correspondência a normas imperativas transcendentais, que permite o domínio racional do mundo, é o resultado da idéia de comprovação *profissional* do estado de graça. Esta idéia de corroboração profissional do estado de graça representa a dimensão motivacional da sociologia da religião, onde Weber expõe a “fundamentação religiosa da idéia puritana da profissão”, mostrando “os efeitos que na conduta do *indivíduo* podia provocar a apropriação *subjetiva* da religiosidade ascética” do puritanismo; mais precisamente, é este o “ponto psicológico de partida da moral metódica” que, articulado à doutrina da predestinação, proporciona uma poderosa influência sobre a *vida cotidiana* do moderno sujeito puritano. A dogmática da corroboração do estado de graça, do “estado (status) que separa o homem do ‘mundo’, da condenação do criado ... *não* podia ser garantida por meios mágico-sacramentais, nem pelo desencargo da confissão, nem por atos singulares de piedade, mas tão só pela *comprovação* numa

³⁴ *Ibidem*. pág. 124.

conduta de tipo específico e inequivocamente diferente do estilo de vida do ‘homem natural’; seguia-se daí para o indivíduo *o impulso a controlar metodicamente* seu estado de graça em seu modo de vida, e como consequência impregná-lo de *ascese* ... este estilo de vida significava uma modelação *racional*, orientada à vontade divina, da existência inteira [...] Esta *racionalização* da vida intramundana com vistas ao além foi consequência do *conceito de profissão* do protestantismo ascético”.³⁵ Em sua consequência social mais extrema, a crença da corroboração *profissional* do estado de graça do sujeito de fé puritano produz um novo estilo de vida, que converte os inumeráveis e heterogêneos comportamentos do ator num conjunto sistemático e metódico de ações orientadas para a glorificação de Deus. A irracional crença na tarefa profissional significa que o sujeito puritano é *chamado* a realizar a administração racional do mundo, o qual o crente se representa com um trabalho *religioso* que, imposto por Deus, tem como *fim* empreender a completa adequação das ações das diversas esferas culturais aos preceitos religiosos.

Sobre este horizonte histórico de experiências, inspirado “na prática da cura de almas ... [onde] as preocupações sobre a outra vida eram tudo ... [era] evidente que as energias religiosas que operavam *nesta prática* tinham de ser necessariamente os fatores decisivos na formação do caráter popular”.³⁶ A partir deste traço épocal da civilização moderna, ancorado nas motivações ético-religiosas da *cura das almas* (Seellesorge), ganha um valor decisivo a *idéia de profissão* (Berufideen); seu *sentido* é o de uma *vocação* (Beruf) que Deus impõe aos eleitos com o fim de honrar seu nome. A idéia de profissão-vocação, em oposição à indiferença medieval, retoma o

³⁵ *Ibidem.* pág. 161.

³⁶ *Ibidem.* pág. 162.

princípio paulino que enuncia que *quem não trabalha que não coma*, e faz da ação orientada à adequação e domínio racional do mundo aos preceitos divinos “o fim *próprio* da vida, prescrito por Deus”. A fé na idéia de *vocação* (Beruf) devém uma máxima de obra ética, porque supõe -para o sujeito puritano- a crença num *chamado* (Beruf) que o criador dirige a sua criatura a fim de que esta empreenda, no mesmo lugar onde ela exerce sua *profissão* (Beruf), o continuo domínio racional do mundo, *i.e.*, a ininterrupta administração contábil de seu estilo de vida, evitando o “*descanso* na riqueza ... e o conseguinte desvio das aspirações para uma vida ‘santa’ ... pois o ‘repouso eterno do santo’ está na outra vida ... mas aqui na terra, o homem que quiser assegurar-se de seu estado de graça tem que ‘realizar as obras do que lhe há enviado, enquanto é de dia’”.³⁷ Ao inibir-se a prática do ócio, o tempo adquire aos olhos do sujeito de ascetismo puritano um valor supremo, “posto que toda hora perdida é uma hora que se rouba ao trabalho em serviço da glória de Deus”. O estilo de vida do sujeito puritano fica subordinado a uma estrita e minuciosa planificação de suas ações cotidianas, a uma rigorosa administração legalista de seu agir, que permite ao crente corroborar seu estado de graça mediante o exercício racional de sua profissão: “Deus não exige trabalhar por trabalhar, mas o trabalho racional na profissão.” Na medida que fomenta o incessante trabalho profissional e repudia o indolente gozo despreocupado das riquezas –as quais, longe de ser objetos de livre apropriação e usufruto, são concebidas como bens divinos que o criador sobrenatural, em sua infinita graça, tinha cedido aos homens- o sujeito puritano age à maneira de um *administrador* (Verwalter) racional daquelas, promovendo a *estrangulação do consumo* e a *formação de capital*: o sujeito puritano é, nesta perspectiva, o portador

³⁷ *Ibidem*. pág. 165.

de uma forma de “*coaçoão ascética à poupança*”. Com efeito, ‘a valorização religiosa do trabalho incessante, continuado e sistemático na profissão profana como meio ascético superior e como comprovação absolutamente segura e visível de regeneração e de autenticidade da fé, tinha que constituir a mais poderosa alavanca de expansão imaginável da concepção da vida que chamamos espírito do capitalismo’.³⁸ Além disso, a terminante reprovação moral de qualquer ação moral carente de intenção ascética fomenta, indubitavelmente, a ‘formação da conduta burguesa e *racional* (desde o ponto de vista econômico), da que o puritanismo foi o representante mais típico e o único conseqüente: tal concepção, pois, assistiu ao nascimento do moderno ‘*homo economicus*’”.³⁹

A motivação do sujeito de fé do puritanismo, a cujo amparo se gerou a crença em que o “enriquecimento do empresário constituía uma ‘*profissão*’, e cujas conseqüências produziram o “poderoso cosmos da ordem econômica moderna que, amarrado às condições técnicas e econômicas da produção mecânico-maquinista, determina hoje com força irresistível (*überwaltigendem Zwange*) o estilo de vida (*Lebensstil*) de todos quantos nascem dentro de sua engrenagem”, não é se não o resultado do “*impulso* psicológico dado pela concepção do trabalho como *profissão*, como meio preferível e ainda *único* de alcançar a segurança do estado de graça (*Gnadenstandes*)”. Concluindo, o sujeito de fé do puritanismo é, a um mesmo tempo, aquele que padece a dúvida existencial devido a incerteza que pesa sobre seu estado de graça, e também quem a sublima socialmente, respondendo ao *chamado* de Deus

³⁸ *Ibidem*, pág. 189.

³⁹ *Ibidem*, pág. 192.

para adequar e dominar racionalmente as esferas do mundo social aos preceitos divinos.

Conclusões

Na extensa história dedicada a formalizar o nexos entre o indivíduo e a sociedade,¹ o pensamento social clássico sub-roga, fazendo uso do axioma da preeminência do *todo* sobre a *parte*,² a reflexão sobre o homem à reflexão sobre a comunidade.³ Por esta razão se afirma que “o homem é por natureza um animal social ... um animal gregário”,⁴ que “é natural ao homem ser um animal social e político, que vive em comunidade”.⁵ o homem é um *zoon politikon* ou *animale sociale et politicum*, alguém a quem lhe resulta natural viver no seio da *koinnonia politike*, em suma, um sujeito da comunidade. É esta perspectiva intelectual, que subscreve a tese de que existê, no homem, um *instinto natural* a viver em comunidade, a que começa, desde o século XVII, a dissolver-se, quando se debilita a concepção do sujeito pensado à maneira de um animal gregário.⁶ O *cogito, ergo sum* traz consigo ao pensamento social um eu consciente, autocentrado e racional, que se conforma não na esfera externa da comunidade social mas na esfera da interioridade da consciência. Nasce assim o sujeito da consciência, que se constitui a si mesmo mediante um processo reflexivo de autorreferenciamento, através do qual a razão lhe desvela o substrato definitivo de sua própria essência humana: um conjunto de direitos naturais de índole estritamente

¹ Jeffrey Alexander - Bernhard Giesen. 'From reduction to linkage: the long view of the micromacro debate', em J. Alexander. B. Giesen. J. Smelser. R. Munsch (editores). *The micro-macro link*. University of California Press. Los Angeles. 1987.

² Jorge Dotti. *Dialéctica y derecho*. Taurus. Buenos Aires. 1985.

³ Jürgen Habermas. *Teoría y praxis*. Sur, Buenos Aires. 1966

⁴ Aristóteles. *La política*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1978.

⁵ Santo Tomás. *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Editorial Porrúa. México. 1974.

⁶ Norberto Bobbio. 'El modelo iusnaturalista', em Norberto Bobbio - Michelangelo Bovero. *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 1985

imprescritível aos quais fica identificado. O homem é o *eu* que passa a ocupar o lugar do fundamento, aquilo que é arrojado à base, que repousa em si mesmo: “o homem devém sujeito primeiro ... aquele ente em que se funda todo ente ... o centro de referência do ente como tal”.⁷ Transformado em sujeito da consciência, o homem é, agora, um ente criador de comunidade societal, de laços de associação; é o verdadeiro *artífice* da ordem social, o *fazedor*, o *maker* da ordem social,⁸ quem institui e mantém a organização social, e quem, conseqüentemente, abandona o *estado de natureza*, onde a paixão rege a motivação humana.⁹ O relevo do século XIX deste modelo indivíduo-sociedade possui na crítica dirigida ao fundamento reflexivo do sujeito da consciência, e, por conseguinte, à suposta “estabilidade inata do indivíduo”,¹⁰ o eixo de sua controvérsia teórica com o pensamento do modelo iusnaturalista. No transcurso do desenvolvimento do pensamento social do século XIX, o essencialismo racionalista do sujeito não social da consciência é substituído pelo sujeito da comunidade racional e substantiva, inteligível no desenvolvimento de um decurso histórico objetivo e teleológico.¹¹ Com efeito, o eu autônomo, externo à ordem institucional, ganha existência a condição de pertencer à comunidade; o sujeito se constitui enquanto se identifica com um traço essencialista da ordem comunitária: a totalidade social outorga identidade ao sujeito social.

Durante a passada mudança de século, ambas perspectivas intelectuais perdem, progressivamente, terreno em favor de uma crescente preocupação por

⁷ **Martin Heidegger**. *La época de la imagen del mundo*. Universidad Nacional de Chile. Santiago do Chile. 1958

⁸ **Thomas Hobbes**. *Leviatán. Libro I*. Sarpe. Espanha. 1984.

⁹ **Norberto Bobbio**. ‘El modelo iusnaturalista’. op. cit.

¹⁰ **Robert Nisbet**. *La formación del pensamiento sociológico*. Amorrortu. Argentina. 1977.

¹¹ **Lucio Coletti**. *La superación de la ideología*. Cátedra. Madrid. 1982.

investigar o caráter não racional e inconsciente¹² da motivação do ator social, o traço não racional e inconsciente da dimensão subjetiva da ação, transformando assim os nexos da clássica relação entre indivíduo e sociedade. Esta inovação teórica desestima o substancialismo individualista do sujeito consciencial e racional do modelo iusnaturalista e o substancialismo holístico do sujeito da comunidade histórico-racional do modelo hegel-marxiano; e provoca uma crise da fundamentação essencialista e racionalista do *imaginário conceitual moderno*,¹³ características estas dos mencionados paradigmas. Esta mudança metateórica reorienta o pensamento social para o que poderia denominar-se a pergunta sobre o sujeito, modelando uma subjetividade tão afastada do indivíduo pré-social da pura consciência interior, defendido pelo pensamento individualista dos séculos XVII e XVIII, como do indivíduo membro das totalidades coletivas, postulado pelo pensamento totalizador do século XIX.

Pode afirmar-se que a reflexão weberiana sobre o sujeito se inscreve dentro do crescente processo de descomposição do modelo historicista, assentado na idéia de totalidade social, e, conseqüentemente, na crítica dirigida à indiscriminada e errônea utilização de conceitos coletivos. Com efeito, o pensamento social de Weber é contemporâneo à “dissolução das últimas unidades de análise do saber do século XIX”,¹⁴ que resultará na desagregação de seus elementos constitutivos, o qual provocará a conformação de novos problemas, objetos e metodologias de saber centradas na pergunta sobre o sujeito. Na formalização weberiana, ainda quando o

¹² Octavio Ianni. *A crise de paradigmas na sociologia*. IFCH-UNICAMP. 1990.

¹³ Alain Touraine. *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 1993.

¹⁴ Ernesto Laclau. *Discurso, hegemonia y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo*, em Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea. Julio Labastida Martin del Campo

sujeito se desagrega do incondicional pertencimento à totalidade social, que, em qualidade de *parte*, lhe deparava o pensamento social do século XIX, este não retorna ao seio do essencialismo iusnaturalista com o fim de converter-se, novamente, numa entidade autônoma, racional e autosuficiente. Conseqüentemente, o sujeito weberiano não é nem o possuidor de uma essência humana transcendental nem o portador dos traços universais da totalidade social. O pensamento social de Weber evita a proposição iusnaturalista, que formaliza a *relação individuo-sociedade* mediante a explicação que subordina a criação e conservação da ordem social à ação de um indivíduo racionalmente motivado, e, ao mesmo tempo, desetima a tese holística, que cogita a *relação individuo-sociedade* através de uma interpretação que sub-roga a ação do indivíduo aos mecanismos de funcionamento macrossocial.

Weber investiga, pois, o novo *modelo de articulação* das relações entre *individuo e sociedade* no seio da mutação intelectual que, ocorrida no pensamento social que transitou na passagem do século XIX ao XX, caracterizou-se por postular a prioridade dos problemas centrados ao redor da dimensão não racional da subjetividade. Na teoria social de Weber, a modalidade de articulação individuo-sociedade subverte as propostas do pensamento moderno quando e enquanto sua formalização do nexo *individuo-sociedade* descansa sobre a análise da dimensão não racional da ação social do ator, a quem a *sociologia compreensiva* pensa à maneira de um *sujeito de fé*, de crenças em valores definitivos, conformado no tecido de uma história social tramada com representações culturais axiologicamente incomensuráveis una a respeito das outras. Substantivamente heterogêneo em

(coordenador). Siglo XXI - Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de México. México. 1986.

comparação com o mundo do comportamento previsível e calculado, praticado pelo ator social da racionalidade material e formal, o pensamento weberiano nos descobre um modelo de subjetividade não racional.¹⁵ As coordenadas de constituição do sujeito de fé estão em correspondência com uma concepção irracional e polemógena da história humana, onde os valores capitais das grandes éticas sociais lutam entre si em seu afã de impor, em razão da ausência de um decurso histórico objetivo e teleológico, um sentido definitivo ao mundo. A perspectiva weberiana está inserida numa axiologia polemógena não neutralizável, num politeísmo irreduzível entre *ideologias*, que se explica porque “o domínio dos valores permanece ‘irracional’, [como se fosse] uma esfera de contradição permanente”.¹⁶ Weber pensa uma história abandonada de todo significado deontológico, apriorístico e transcendental; sua visão inibe a hipostatização de uma essência teleológica, amputando as raízes do modelo historiográfico do historicismo do século XIX.¹⁷ Perdida sua marca substancialista, a história não levará mais *inscrita em sua frente o que ela é*, deixando de lado sua pretensão reitora sobre o agir do indivíduo. Contrariamente ao objetivismo historicista, os valores resultam das decisões do sujeito da fé, que devem o verdadeiro artifice de significações culturais que definem os traços civilizatórios de cada época da história universal: “a vida humana está feita de uma série de decisões mediante as

¹⁵ Cfr Jeffrey Alexander. *Fin de Siecle. Social Theory. Relativism, reduction, and the problem of reason*. Verso. Grã Bretanha. 1995; Alain Touraine. *Crítica de la modernidad*, op. cit.

¹⁶ Guy Oakes. ‘Methodological ambivalence: the case of Max Weber’. *Social Research*. Otoño. 1982.

¹⁷ Vid Raymond Aron. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Volume II. Siglo XX. Buenos Aires. 1992; Julien Freund. *The sociology of Max Weber*. Allen Lane. Londres. 1968; Anthony Giddens. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Labor. Espanha. 1992; Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Taurus. Madrid. 1992; Talcott Parsons. *The structure of social action*. The Free Press. Nova Iorque. 1949; Pietro Rossi. ‘Introducción’. em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu. Buenos Aires. 1982; W. G. Runciman. *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica. México. 1976.

quais os homens edificam um sistema de valores”.¹⁸ Em contraposição com as ações sociais dos atores, que estão orientadas mediante valores previamente estatuidos, os sujeitos são “homens de cultura (Kulturmenschen), dotados de capacidade e de vontade para tomar consciente *posição* (Stellung) ante o mundo e de conferir-lhe *sentido*”,¹⁹ instituindo valores definitivos e, por conseguinte, outorgando significação à história social do homem. A adoção decisionista de valores, orientadores do *estilo de vida*, deve entender-se à maneira de uma aquisição de artigos de fé, cuja validade²⁰ impede que sejam “justificados pela razão”.²¹ Independentemente da esfera cultural, sempre que considerarmos uma *decisão* axiológica ou uma *tomada de posição* subjetiva no mundo das crenças, estamos, no caso do pensamento weberiano, frente ao problema da motivação psicológica da subjetividade. Com efeito, ante a falta de *objetividade* dos entes culturais, devido à *irracionalidade ética* do mundo, causada pela irracionalidade da vida histórico-social,²² observaremosao sujeito, uma e outra vez, modelando sua própria *dignidade*, sua identidade, sua *ipseidad*, investindo, *culturalmente*, valores mediante o manejo da *arma da fé*.

Além da esfera social onde desenvolva seu comportamento social -v.g., direito, economia, religião, política, ciência, arte- o sujeito é, para Weber, um *portador*²³ de significações de valor definitivo, de crenças e representações culturais de valia incondicional: um *sujeito de fé* (Glauben). Agindo num cenário histórico

¹⁸ Raymond Aron. *Las etapas del pensamiento sociológico*, op. cit.

¹⁹ Max Weber. ‘La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social’, em Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu. Buenos Aires. 1982: Vid Arthur Mitzman. *La jaula de hierro*. Alianza. Madrid. 1972: Wolfgang Mommsen. ‘La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal’, em José Sazbon (editor). Presencia de Max Weber. Nueva Visión. Buenos Aires. 1971.

²⁰ Rogers Brubaker. *The limits of rationality*. George Allen & Unwin. Londres. 1987.

²¹ Catherine Colliot-Thélène. *Max Weber e a história*. Editora Brasiliense. São Paulo. 1995.

²² Julien Freund. *The sociology of Max Weber*. op. cit.

desprovido de qualquer significado imanente ou predicado universal objetivo, o sujeito deve, necessariamente, confrontar-se com um mundo cultural axiologicamente polivalente, *i.e.*, regido por representações culturais de valor incomensuráveis, e polemógenas umas com as outras.²⁴ Desta maneira, considerando um sujeito de fé, o indivíduo se transforma num predador de representações de valor absolutas, um incondicional crente em máximas éticas, mas não só na esfera da religião, também no âmbito da política, da economia, da ciência, do direito, da arte, da educação, etcetera. Com efeito, quando concebermos as práticas sociais do indivíduo, seja em sua condição de paroquiano, cidadão, empresário, financista, trabalhador, cientista, seja em sua qualidade de membro de uma comunidade ou associação religiosa, nacional, política, econômica, científica, familiar, seja em virtude de sua inserção numa situação de classe, numa situação estamental ou num partido, aquele será sempre um sujeito de fé, de representações de valor incondicionais.

Na esfera da produção de conhecimento científico, o conteúdo de verdade das ciências culturais jáz, a causa da carência de uma axiomática cognoscitiva de valia universal, “em última instância, em algo não verificável, a saber, em idéias de valor ... premissas subjetivas”.²⁵ Se o ponto de partida da ciência não se identifica com procedimentos epistemológicos universais, então, a prática científica do *observador* se ampara em suposições extracientíficas, mais precisamente, em crenças de valor do *sujeito de fé*; por isso, é difícil “destacar a linha muitas vezes difusa que separa a ciência da fé ...”. A prática da ciência, sua estratégia de seleção e construção

²³ **Gabriel Cohn**. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo. Quercos, 1979.

²⁴ **Max Weber**. ‘Política como profesión’. em Max Weber, *Escritos políticos*. Tomo II. Folios. México. 1982.

²⁵ **Marianne Weber**. *Biografia de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.

do objeto de conhecimento, da imputação causal, de confecção de conceitos, de verificação, encontra seu fundamento base no mecanismo de crenças subjetivas, desde onde o sujeito de fé atribui valor a uma forma específica de ação social, aquela orientada através da valia depositada na verdade científica: “a mesma ciência se apóia em ideais que ... não podem ser validadas cientificamente”.²⁶ Efetivamente, a prática científica, considerada -por Weber- uma ação racional com relação afins -i.e., um comportamento submetido a *regras* especiais de procedimento lógico, tendentes a enunciar proposições de fato, empiricamente validadas mediante o método da compreensão interpretativa e a imputação causal-, repousa na *fé* que o sujeito atribui ao “valor da verdade demonstrada por fatos ou argumentos universalmente válidos”.²⁷ Desta maneira, a ciência se desenvolve sobre valorações axiológicas que “são ‘subjetivas’, no sentido de que constituem um ponto de partida extracientífico e não derivam da investigação”;²⁸ pertencem, em troca, à história externa da ciência, a um universo de representações de valor sustentadas na mera adesão irracional. Também na esfera *par excellence* da ação racional com relação afins, do cálculo forma-instrumental da economia, a prática do ator social é regida mediante mecanismos motivacionais derivados das representações de valor irracionais do *sujeito de fé*. A emergência de um modo de vida completamente racional e sistemático, introduzido pelo comportamento dos empresários do espírito capitalista dos séculos XVI e XVII, também respondem a uma adesão incondicional a “sistemas ... e atitudes de valor ... dependente de um definitivo sistema metafísico de idéias”.²⁹ que -na sociologia

²⁶ Anthony Giddens. *El capitalismo y la moderna teoría social*, op. cit.

²⁷ Raymond Aron. *Las etapas del pensamiento sociológico*, op. cit.

²⁸ Pietro Rossi. ‘Objetividad científica y presupuestos axiológicos’. em José Sazbón (editor). *Presencia de Max Weber*, op. cit.

²⁹ Talcott Parsons. *The structure of social action*, op. cit.

weberiana- forma parte do mundo das éticas religiosas universais. Novamente ali encontramos alojado o *sujeito de uma fé* portadora de crenças culturais incalculáveis: “o elemento *irracional* sobre o qual o peculiar *racionalismo* capitalista está centrado”³⁰ é incompreensível para aquele que aderir a um sistema de crenças diferente -seja religioso, seja secular. A *afinidade eletiva* entre a ética calvinista e o espírito capitalista representa, na sociologia da religião, a peculiaridade sobressalente de um curso de compreensão interpretativa e explicação causal “que pretende demonstrar que a racionalização da vida econômica, característica do capitalismo moderno, está vinculada a opções valorativas *irracionais*”.³¹ Como vimos este sujeito de fé, aderido a crenças definitivas, recorre tanto a sociologia metateórica e metodológica quanto a sociologia empírica, habita tanto no mundo das representações mágico-transcendentais quanto no mundo das representações desencantadas, vive tanto na temporalidade da tradição do passado imemorial e dos poderes transcendentais quanto na temporalidade desencantada, feita de racionalização e intelectualização, pratica tanto a ética da convicção quanto a ética da responsabilidade, adere tanto às religiões universais do oriente precristiano quanto às religiões universais do ocidente do catolicismo e da reforma, jaz tanto em épocas de hegemonia monoteísta quanto em épocas de predomínio politeísta, se corporiza tanto na ação do homem do saber mágico e profético quanto no comportamento do homem do saber científico-matemático.

A pesar de não ter nos oferecido uma explícita teoria do sujeito, encontramos, na obra de Weber, uma tematização conceitual que tenta responder o

³⁰ **Ibidem**

³¹ **Anthony Giddens**, *El capitalismo y la moderna teoría social*, op. cit.

interrogante sobre as condições de constituição da *subjetividade*, as dimensões ontológicas da práxis *humana*, no marco de uma problematização (*Fragestellung*) da história universal,³² dirigida a delevar o traço civilizatório característico da modernidade européia-ocidental. Assim como o sujeito marxiano tem sua *morada* no interior do mundo do puro valor de troca e o sujeito durkheimiano possui sua *morada* dentro do mundo das crenças da consciência coletiva, o sujeito weberiano procura sua *morada* sob o amparo do mundo da fé, de representações valorativas de caráter imperativo, as quais são afirmadas ou rechaçadas, herdadas ou criadas mediante a própria ação do indivíduo. No quadro weberiano a realidade histórico-social assume a forma de *um imenso arsenal* de crenças subjetivas, sempre em modificação, e aparentemente organizadas à maneira de conjuntos significantes, em *Weltanschauungen* o *ideologias* de massas, cujas representações de valor alimentam de significados o agir humano e o devir histórico. Depois do quadro delineado desponha uma configuração da emergência do sujeito de fé, no interior de uma maquete conceitual conformada a partir dos nexos entre as crenças subjetivas do indivíduo e o contexto histórico-social das representações culturais, entre “a personalidade e as ordens de vida”.³³ Esta constituição da subjetividade está, permanentemente, fazendo referência aos valores, ora criando-os, ora afirmando ou negando a valia de cada um deles, em razão da fé ou crença em representações culturais as quais o sujeito adere incondicionalmente, a causa de sua validade absoluta. O registro básico da experiência humana reside no perpétuo fluir de valores e ideais culturais, terreno onde o processo de subjetivação do homem acontece. O

³² Wolfgang Mommsen. ‘La sociologia política de Max Weber y su filosofía de la historia universal’. em José Sazbon (editor). Presencia de Max Weber. op. cit.

sujeito se *subjetiva* quando se identifica, *i.e.*, quando fixa sua identidade a partir de um determinado traço cultural de valia absoluta, uma representação axiológica que, à maneira de uma máxima de valor, orienta o modo de vida do indivíduo. Imerso num mundo histórico-cultural, estruturado *qua* um conjunto variante de formatos culturais de valoração absoluta, o sujeito está, continuamente, assumindo uma específica *posição de valor* no mundo histórico-social, à que aquele considera transcendental e incondicionada, e, conseqüentemente, imperativa sobre a totalidade das ações de sua vida: na adoção de uma *Weltanschauung* o *sujeito da fé* experimenta um *sentimento oceânico*.³⁴ Esta perspectiva antropológica dos intercâmbios entre a esfera do indivíduo e a esfera do mundo histórico-social, mediada através dos incessantes fluxos de criação, afirmação e impugnação de valores transcendentais, a cargo do sujeito, é a pedra fundamental da teoria social weberiana, que voltaremos a encontrar uma e outra vez, explícita ou implicitamente, ao largo da extensão de sua obra. A realidade social está, em Weber, constituída por crenças subjetivas, adesões irracionais e incondicionais a idéias de valor definitivo, sustentadas na fé (*Glauben*) de um sujeito, que, ante a *realidade irracional* (*irrationalen Wirklichkeit*) da vida, devem no único produtor de *significação*, num *homem de cultura*, num produtor de *cultura*, entendida como “uma seção limitada da infinitude desprovida de sentido (*sinnlosen*) do acontecer universal, à qual os *seres humanos* outorgam sentido e *significação*”, num *sujeito* com “a capacidade e a vontade de tomar conscientemente *posição* ante o mundo (*Welt Stellung zu nehmen*) e conferir-lhe *sentido* (*Sinn zu verleihen*).” Em suma, o sujeito de fé weberiano é o *portador* de uma crença de

³³ Wilhelm Hennis. “Max Weber’s “central question””, *Economy and Society*. Volume 12. 1983.

validade supraempírica (überempirische Geltung), de *idéias de valor definitivas e supremas* (letzter und höchster Wertideen), sobre as quais se constroem as máximas de agir de caráter ético. A constituição do sujeito é, basicamente, um procedimento de conformação da identidade, que, neste caso, aparece à maneira de um processo de identificação, de *fixação da identidade*, da *ipseidad*.

O sujeito, pois, se constitui através do mecanismo da identificação, ao fixar sua identidade sobre um valor definitivo, ao alienar sua pessoa a um valor supremo, em suma, ao entorpecer-se à maneira do asceta protestante, quem já não pode diferenciar entre a existência de sua *mesmidad* e a existência da *divindade*, e, por causa disso, quando se pergunta *quem é*, se responde, *sou o instrumento de Deus*. Neste caso, o sujeito puritano pode se caracterizar como aquele portador de *fé* que identifica seu próprio *ser* com o *ser instrumento de Deus*, i.e., seu *ser* não é se não um *traço do ser da divindade*, se nomeia a si mesmo como sendo um instrumento de Deus. Em outras palavras, a constituição da identidade subjetiva representa um processo identitário de caráter dual: supõe, por um lado, a *fé* do sujeito num valor incondicional e absoluto, mediante a qual o sujeito fixa seu *ser* a um *valor definitivo e supremo*, pondo seu *ser* num ente ético exterior a si mesmo. pondo-se num outro ente alheio a ele para poder *ser*, e simultaneamente, por outro lado, a *fé* do sujeito na tarefa de *tomar conscientemente posição ante o mundo e conferir-lhe sentido*, com a finalidade de dominá-lo, adequando o comportamento social a um conjunto de máximas de agir de matiz ético.

³⁴ Sigmund Freud. 'El malestar en la cultura'. em *Sigmund Freud Obras Completas*, Tomo XII. Amorrortu. Buenos Aires. 1993.

Bibliografia

Alexander, Jeffrey - Giesen, Bernhard, 'From reduction to linkage: the long view of the micro-macro debate', em J. Alexander, B. Giesen, N. J. Smelser, R. Munch (editores), *The micro-macro link*, University of California Press, Los Angeles, 1987.

Alexander, Jeffrey, *Fin de Siècle. Social Theory. Relativism, reduction, and the problem of reason*, Verso, Gran Bretaña, 1995.

Alexander, Jeffrey, *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Gedisa, España, 1992.

Alexander, Jeffrey, *The classical attempt at theoretical synthesis: Max Weber*, em *Theoretical Logic in Sociology*, Volume Three, University of California Press, California, 1985.

Aristóteles, *La política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978.

Aron, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Volumen II, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1992.

Barker, Martin, 'Kant as a problem for Weber', *The British Journal of Sociology*, Volumen XXXI, No 2, Junio, 1980.

Bendix, Reinhard, 'Max Weber y la sociología contemporánea', em José Sazbón (editor), *Presencia de Max Weber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

Bendix, Reinhard, *Max Weber*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

Bobbio, Norberto 'El modelo iusnaturalista', em Norberto Bobbio - Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1985.

Boudon, Raymond - Bourricaud, François, *Diccionario crítico de sociología*, Debates, Madrid, 1992.

Bovero, Michelangelo 'El modelo hegelo-marxiano', em Norberto Bobbio - Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1985.

Brubaker, Rogers, *The limits of rationality*, George Allen & Unwin, Londres, 1987.

Cohn, Gabriel, *Crítica e resignação: fundamentos de la sociología de Max Weber*, San Pablo, Queiroz, 1979.

- Coletti, Lucio**, *La superación de la ideología*, Cátedra, Madrid, 1982.
- Colliot-Thélène, Catherine**, *Max Weber e a história*, Editora Brasiliense, San Pablo, 1995.
- Dotti, Jorge**, *Dialéctica y derecho*, Taurus, Buenos Aires, 1985.
- Fernández, Florestán**, *Fundamentos empiricos de la explicação sociológica*, Companhia Editora Nacional, San Pablo, 1959.
- Ferraroti, Franco**, *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari, 1965.
- Foucault, Michel**, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México D.F., 1986.
- Freud, Sigmund**, *El yo y el ello*, Alianza, Madrid, 1980.
- Freud, Sigmund**, *Psicología de las masas y análisis del yo*, em *Sigmund Freud Obras Completas*, Tomo XVII, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- Freud, Sigmund**, 'El malestar en la cultura', em *Sigmund Freud Obras Completas*, Tomo XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- Freund, Julien**, *The sociology of Max Weber*, Allen Lane, Londres, 1968.
- Gadamer, Hans Georg**, *La filosofía en la época de la ciencia*, Alfa, Buenos Aires, 1972.
- García Blanco, José María**, 'Introducción', Max Weber, *La irracionalidad en las ciencias sociales*, Taurus, Madrid, 1989.
- Giddens, Anthony**, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, España, 1992.
- Gouldner, Alvin**, *La decadencia de la sociología occidental*, Amorrortu, Buenos aires, 1976.
- Habermas, Jürgen**, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989.
- Habermas, Jürgen**, *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, España, 1992.
- Habermas, Jürgen**, *Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires, 1966.
- Hegel, Georg**, *Principios de la filosofía del derecho*, Siglo XX, Buenos Aires, 1987.

Hegel, Georg, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablo Editor, México D. F., 1974.

Heiddeger, Martin, *La época de la imagen del mundo*, Universidad Nacional de Chile, Santiago de Chile, 1958.

Hekman, Susan, *Weber, the ideal type, and contemporary social theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.

Hennis, Wilhelm, 'A science of man: Max Weber and the political economy of the German Historical School', em Wolfgang Mommsen y Jürgen Osterhammel (editores), *Max Weber and his contemporaries*, Unwin Hyman, Londres, 1989.

Hennis, Wilhelm, 'Max Weber's "central question"', *Economy and Society*, Volumen 12, 1983.

Hobbes, Thomas, 'Del ciudadano', em *Hobbes-Antología*, compilada por Enrique Lynch, España, 1985.

Hobbes, Thomas, *Leviatán. Libro I*, Sarpe, España, 1984.

Honigsheim, Paul, *On Max Weber*, The Free Press, Nueva York, 1968.

Ianni, Octavio, *A crise de paradigmas na sociologia*, IFCH-UNICAMP, 1990.

Kalberg, Stephen, *Max Weber's comparative-historical sociology*, Polity Press, Gran Bretaña, 1994.

Käsler, Dirk, *Max Weber: an introduction to his life and work*, Polity Press, Cambridge, 1988.

König, René, 'El problema de los juicios de valor en Max Weber', em *Presencia de Max Weber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

Kronman, Anthony, *Max Weber*, Stanford University Press, California, 1983.

Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1971.

Lacan, Jacques, 'El deseo, la vida y la muerte', em *Seminario 2 (1954-1955). El yo en la teoría de Freud y en la teoría psicoanalítica*. Paidós, España, 1983.

Laclau, Ernesto, *Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo*, en Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea, Julio Labastida Martín del Campo (Coordinador), Siglo XXI - Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de México, México, 1986.

Lassman Peter - Velody Irving, 'Max Weber on science, disenchantment, and the search for meaning', em *Max Weber's 'Science as vocation'*, Unwin Hyman, Londres, 1989.

Löwith, Karl, 'Max Weber's position on science', em Peter Lassman, Irving Velody y Hermino Martins (editores), *Max Weber's 'Science as a vocation'*, Unwin Hyman, Londres, 1989.

MacRae, Donald G., *Weber*, Fontana/Collins, Gran Bretaña, 1974.

Marx, Carlos - Engels, Federico, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1985.

Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1982.

Marx, Karl, 'Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción', em *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1982.

Marx, Karl, 'Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta', em *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1982.

Marx, Karl, 'Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política', em *Introducción General a la crítica de la economía política*, Cuadernos de Pasado y Presente N° 1, México, 1982.

Marx, Karl, 'Sobre la cuestión judía', em *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1982.

Marx, Karl, *Introducción General a la crítica de la economía política*, Cuadernos de Pasado y Presente N° 1, México, 1982.

Marx, Karl, 'Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura', em *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1982.

Mitzman, Arthur, *La jaula de hierro*, Alianza, Madrid, 1972.

Mommsen, Wolfgang, 'The two dimensions of social change', em *The political and social theory of Max Weber*, The University of Chicago Press, Estados Unidos de América, 1992.

Mommsen, Wolfgang, 'La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal', em José Sazbón (editor), *Presencia de Max Weber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

Mommsen, Wolfgang, 'Pensamiento histórico-universal y pensamiento político', em *Max Weber. Sociedad, política e historia*, Alfa, Buenos Aires, 1981.

Nietzsche, Friederich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 1978.

Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu, Argentina, 1977.

Oakes, Guy, 'Max Weber and the Southwest School: The genesis of concept of the historical individual', em Wolfgang Mommsen y Jürgen Osterhammel (editores) *Max Weber and his contemporaries*, Unwin Hyman, Londres, 1989.

Oakes, Guy, 'Methodological ambivalence: the case of Max Weber', *Social Research*, Otoño, 1982.

Parsons, Talcott, *The structure of social action*, The Free Press, Nueva York, 1949.

Rossi, Pietro, 'Introducción', Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982.

Rossi, Pietro, 'Objetividad científica y presupuestos axiológicos', em José Sazbón (editor), *Presencia de Max Weber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

Runciman, W. G., *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Santo Tomás, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, Editorial Porrua, México, 1974.

Scheler Max, 'Sociology and the study and formulatio of Weltanschauung', em *Max Weber's 'Science as a vocation'*, Unwin Hyman, Londres, 1989.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires, 1984.

Schmitt, Carl, *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes*, Struhart & Cía, Buenos Aires, 1990.

Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, Paidós, Buenos Aires, 1972.

Simmel, Georg, 'The problem of sociology', em *Individuality and social forms*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980.

Simmel, Georg, 'How is society possible?', en *On individuality and social forms*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980.

Simmel, Georg, 'Freedom and the individual', em *Individuality and the social forms*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980.

Simmel, Georg, 'Sociability', em *On individuality and social forms*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980.

Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979.

Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993.

Tuck, Richard, Estudio preliminar, em *Leviathan*, University of Cambridge, Gran Bretaña, 1991.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, España, 1990.

Weber, Marianne, *Biografía de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Weber, Max, 'La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social', em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982.

Weber, Max, 'El sentido de la neutralidad valorativa de las ciencias sociológicas y económicas', em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982.

Weber, Max, 'Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura', em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982.

Weber, Max, 'Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva', em Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982.

Weber, Max, 'Roscher y Knies y el problema lógico de la escuela económica histórica', em Max Weber, *La irracionalidad en las ciencias sociales*, Taurus, Madrid, 1989.

Weber, Max, 'La ética protestante y el espíritu del capitalismo', em *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 1987.

Weber, Max, 'Soziologische Grundbegriffe', em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübinga, 1988.

Weber, Max, 'Wissenschaft als Beruf', em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübinga, 1988.

Weber, Max, 'Vorbemerkung', em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tubinga, Alemania, 1988.

Weber, Max, 'La ética económica de las religiones universales', em *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 1987.

Weber, Max, 'Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo del mundo', em *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 1987.

Weber, Max, *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Zeitlin, Irving, *Ideología y teoría sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.