

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Pedro Secches

Max Weber e a Racionalização:

Passos iniciais para a compreensão e a crítica do mundo moderno

Mestrado em Filosofia

São Paulo

2014

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Pedro Secches

Max Weber e a Racionalização:

Passos iniciais para a compreensão e a crítica do mundo moderno

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica, como exigência parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Antonio José Romera Valverde

São Paulo

2014

Banca examinadora:

AGRADECIMENTOS

À minha família, minha esposa Beatriz e meus filhos Gustavo e Ricardo, pelo estímulo e inspiração sem os quais esta dissertação não teria sido possível, e pela motivação de buscar uma maior compreensão do mundo em que vivemos.

Ao Professor Doutor Antônio José Romera Valverde, pela orientação, paciência e conselhos, que não só direcionaram esta dissertação no seu rumo, como também tornaram rico e prazeroso o caminho trilhado.

Aos membros da banca examinadora, Professora Doutora Liliana Rolfsen Petrilli Segnini e Professor Doutor Márcio Alves da Fonseca, cujas críticas e sugestões enriqueceram de maneira considerável o texto desta dissertação.

Ao amigo Professor Doutor Paulo Afonso Caruso Ronca, pelo apoio e pelo incentivo à causa de transformar um engenheiro desiludido em um entusiasta da Filosofia.

Ao CNPQ pelo apoio financeiro que tornou possível a realização desta dissertação.

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais.

(Max Weber, *Ciência como Vocação*)

Se a evolução cultural tem tamanha similitude com a do indivíduo e trabalha com os mesmos recursos, não seria justificado o diagnóstico de que muitas culturas – ou épocas culturais, ou possivelmente toda a humanidade – tornaram-se “neuróticas” por influência dos esforços culturais?

(Sigmund Freud, *O mal-estar na civilização*)

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo explorar, na obra de Max Weber, o conceito de racionalização e sua importância para a formação do mundo moderno. Na pesquisa proposta, o processo de racionalização é apresentado como um processo histórico comum a todas as civilizações. Um processo que, no que diz respeito à civilização ocidental, apresenta uma peculiaridade distinta: a racionalidade formal ocidental. Peculiaridade essa, segundo Weber, responsável pela formação do mundo moderno. No entanto, o objetivo desta pesquisa não se limita a descrever a formação do mundo moderno à partir do desenvolvimento da civilização ocidental racionalizada, mas consiste também em discutir os possíveis efeitos desse processo na sociedade moderna, segundo a crítica weberiana. Para tanto, propõe-se, primeiramente, analisar o pensamento do autor com relação ao período histórico em que viveu e com relação aos pensadores que serviram de influência e/ou inspiração na criação da sua própria análise crítica. Por fim, o conceito de racionalização é explorado em três abordagens distintas, porém complementares: 1) a racionalização como processo histórico, 2) a racionalização peculiar do Ocidente na formação do mundo moderno, e 3) a crítica de Weber ao mundo moderno racionalizado.

Palavras-chave: Max Weber, racionalização, racionalidade, modernidade, desencantamento do mundo.

ABSTRACT

This dissertation's objective is to explore, within Max Weber's work, the concept of rationalization and its importance in the formation of the modern world. As proposed, the process of rationalization is presented as an historic process common to every civilization. A process that, regarding the western civilization, has a distinct peculiarity: the western formal rationality. Which, according to Weber, is the responsible for the formation of the modern world. However, the objective of this research is not limited to describing the formation of the modern world from the development of the western rationalized civilization, but also consists of discussing the possible effects of this process in modern society, according to the weberian critic. In order to do so, it is proposed, firstly, to analyze the author's thought regarding the historical period in which he lived, and also regarding the thinkers that served as influence and/or inspiration on the creation of his own critical analysis. Finally, the concept of rationalization is explored from three different, but complementary, approaches: 1) rationalization as an historic process, 2) the peculiar rationalization of the West in the formation of the modern world, and 3) Weber's critic of the rationalized modern world.

Keywords: Max Weber, rationalization, rationality, modernity, disenchantment of the world

SUMÁRIO

- I. INTRODUÇÃO **Erro! Indicador não definido.**
- II. O CONTEXTO HISTÓRICO DA ANÁLISE SOCIAL DE WEBER **Erro! Indicador não definido.**
- III. PANORAMA INTELECTUAL DA ALEMANHA WEBERIANA **Erro! Indicador não definido.**
 - a. Kant e os Neokantianos **Erro! Indicador não definido.**
 - b. Marx..... **Erro! Indicador não definido.**
 - c. Nietzsche..... **Erro! Indicador não definido.**
- IV. O CONCEITO DE RACIONALIZAÇÃO EM WEBER **Erro! Indicador não definido.**
 - a. A racionalização como processo histórico..... **Erro! Indicador não definido.**
 - b. O processo de racionalização na configuração do Ocidente moderno **Erro! Indicador não definido.**
 - c. O destino da civilização moderna racionalizada **Erro! Indicador não definido.**
- V. CONSIDERAÇÕES FINAIS **Erro! Indicador não definido.**
- VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **Erro! Indicador não definido.**

I. INTRODUÇÃO

Max Weber é um nome que na Filosofia, na Sociologia e na Economia vem precedido de reverência e respeito. Sua contribuição para a compreensão do desenrolar histórico e cultural de um período-chave para a formação do mundo moderno (a Reforma Protestante) ainda hoje é citada como uma importante referência. Sem *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, a conexão entre o ascetismo intramundano na conduta de vida do puritano e a administração burocrática perpetuada pelo modo de produção capitalista e pelo Estado moderno não teria sido percebida com tamanha clareza. Weber foi, nesse sentido, um pensador importante para ampliar o debate da condição do homem na modernidade, permitindo-se explorar não só as origens dessa nova condição, mas também as suas consequências, das quais destaca-se sua mais notória contribuição, o desencantamento do mundo.

O mundo desencantado que o homem moderno habita é, segundo Weber, o resultado de um processo histórico característico do Ocidente, mas não exclusivo. Muito embora boa parte de sua obra concentre-se na peculiaridade da civilização Ocidental, Weber não se restringe a ela para explicar a condição do homem moderno – que hoje, pode-se dizer, mais do que nunca, é comum ao Ocidente assim como ao Oriente. Sua análise histórico-comparativa explora as influências das religiões e dos interesses econômicos na formação da cultura ocidental bem como na oriental. O resultado de sua pesquisa é claro para os estudiosos de Weber, embora o próprio Max Weber não o tenha enunciado de maneira tão óbvia: que o desenrolar da história, seja ele ocidental ou oriental, consiste em um grande processo de racionalização. Essa seria, segundo Reinhard Bendix, a unidade temática da obra de Weber, ou seja, o “fio condutor que percorre a obra de Weber” (BENDIX 1965, p. 13) e que o diferencia do pensamento de seus pares. Como bem reforça Jürgen Habermas,

A obra de Max Weber chegou-nos em estado fragmentário; contudo, há em sua teoria da racionalização um fio condutor que permite reconstruir o esboço do conjunto (HABERMAS 2012, p. 265)

A importância da compreensão do conceito de racionalização, como apresentado por Weber, constitui, deste modo, tarefa necessária para compreender a análise e a crítica weberiana da sociedade moderna, bem como seu prognóstico pessimista. Pois, como o próprio Weber se propôs a explicar,

Nossa vida social e econômica europeu-americana está “racionalizada” de maneira específica e em um sentido específico. Explicar a racionalização [...] é uma das tarefas centrais de nossas disciplinas.¹

Ainda assim, apesar da sua relevância para a compreensão crítica do pensamento de Max Weber, o conceito de racionalização permanece enevoado. Isso porque a univocidade que se espera de um conceito tão importante não é atendida. De fato, o próprio conceito de racionalidade, nos escritos de Weber, pode ser entendido de diversas formas². Weber propositalmente não se limita às amarras de uma definição, pois faz parte da sua metodologia construir tal conceito ao longo de seus textos. Deste modo, o leitor se depara não com um conceito unívoco e claro do que é a racionalização a que Weber se refere, mas sim com uma miríade de possibilidades.

No entanto, o fato de Weber nunca ter se preocupado em definir claramente o significado de “racionalização” não faz de seus textos imprecisos. Conceitualmente e metodologicamente, Weber abraçava essa multiplicidade de possibilidades. Na sua análise, a realidade não pode ser resumida a regras fixas e universais; sua sociologia busca as relações causais que possam explicar os eventos históricos sem nunca assumir que tais eventos estejam relacionados de maneira necessária através de leis. Para Weber, eventos históricos são singularidades que não podem ser explicadas de maneira generalizada na forma de uma lei universal, mas que podem ser compreendidas através de uma análise tipológica.

Para tanto, Weber utilizou-se do que chamou de tipos ideais (modelos explicativos baseados em comportamentos prováveis dos participantes frente condições específicas e segundo uma lógica específica) em análises comparativas dos fatos históricos de modo a obter uma explicação causal próxima da realidade, pois a realidade dos fatos de um determinado evento jamais poderá ser inteiramente representada por um tipo ideal. Tipos ideais são, no máximo, uma explicação aproximada, sob uma determinada perspectiva, de um evento histórico específico, e não uma representação fidedigna da realidade.

¹ Citação de Weber extraída de seu *Methodologische Schriften* em (HABERMAS 2012, p. 323).

² Para Friedrich Tenbruck, “o conjunto da sua obra [de Weber], incluindo a metodologia, deve a sua existência à pergunta: o que é racionalidade?” (TENBRUCK 1980, p. 343) e, portanto, opondo-se a Bendix, Tenbruck defende que “O seu interesse [de Weber] claro e indubitável na racionalização ocidental era, no entanto, apenas a condensação e o ponto de partida do tema que o preocupou ao longo da sua vida” (TENBRUCK 1980, p. 343), qual seja, o já mencionado “o que é racionalidade?”

Neste sentido, a análise weberiana permite a incorporação de múltiplas explicações para um mesmo evento, dado que cada tipo ideal oferece uma explicação sob um determinado ponto de vista, não excluindo necessariamente o poder explicativo que outros tipos também possam ter. Em outras palavras, se, ao analisar uma figura histórica importante, Weber, por exemplo, o comparasse ao tipo ideal do profeta, pode-se obter uma explicação satisfatoriamente próxima às causas reais de um determinado comportamento dessa figura em um determinado evento histórico. No entanto, ao comparar a mesma figura, por exemplo, ao tipo ideal de um líder militar uma outra explicação, igualmente satisfatória, pode ser obtida sem que houvesse a necessidade de refutar a hipótese apresentada pelo tipo ideal do profeta. Deste modo, o modelo explicativo mais preciso não seria o que compara a figura histórica em questão ao tipo ideal do profeta ou ao do líder militar, mas o modelo que incorpora as duas perspectivas de análise.

Ao que se chega a um dos pontos-chave da sociologia de Max Weber: a pluricausalidade. Na sua análise, nenhum evento possui uma única causa, pois sob as mais variadas perspectivas interpretativas o mesmo evento pode ser explicado de diversas formas, e, portanto, o mais provável é que esse evento seja de fato causado por diversos fatores. Assim sendo, também o processo de racionalização não é único. Para cada evento histórico, um determinado tipo de processo de racionalização e de racionalidade pode ser observado. Ainda assim, mesmo que “indefinido”, o conceito de racionalização tem que possuir um significado mínimo comum a todas as suas interpretações. Caso contrário, não seria possível agrupar todos os significados encontrados para o termo “racionalização” na obra de Weber sob uma mesma categoria. Deve haver algum sentido básico à todas as interpretações que imediatamente conduzam o leitor de Weber a concluir que o processo descrito trata-se de fato de um processo de racionalização.

Nesse contexto, a importância de compreender o conceito de racionalização em Weber deve ser ressaltada e é por isso que o objetivo desta dissertação consiste justamente em explorar tal conceito, relacionando o processo de racionalização à teoria da História de Weber e, com isso, aprofundando a compreensão da sua análise do mundo moderno, bem como da sua crítica aos efeitos dessa modernidade.

Ainda que fique claro a razão de se estudar o conceito de racionalização na sociologia de Weber, não se pode ignorar a pergunta que segue: por que estudar Max Weber? Inúmeras seriam as respostas para tal pergunta. Conforme já mencionado no início desta introdução, a obra de Weber é estudada ainda hoje, mesmo após mais de 90 anos da sua morte, por filósofos, sociólogos, economistas, advogados e historiadores. Isso porque o pensamento de Weber não era confinado pelas fronteiras da especialização, sua pesquisa buscava algo mais amplo do que se propunham as ciências especializadas: Weber buscava compreender o mundo moderno, compreender a peculiaridade da civilização ocidental que se espalhou pelo resto do mundo, desencantando-o.

Na sua busca, Weber encontrou a racionalização, o processo histórico comum ao Ocidente e ao Oriente, mas cuja peculiaridade histórica no Ocidente criou o mundo moderno. Um mundo, na visão de Weber, totalmente destituído de magia e dominado por uma racionalidade específica corporificada e institucionalizada no modo de produção capitalista e no Estado burocrático moderno³. Racionalidade esta que não se restringe às esferas da vida econômica e política, mas que se alastra pelas demais esferas da vida, resultando em um processo de racionalização da cultura em que a vida cotidiana se vê, crescentemente, secularizada, intelectualizada e sistematizada em todos os aspectos.

Contudo, Weber enxergava a condição do homem moderno com pessimismo. Para ele, não haveria revolução socialista ou qualquer outro evento que pudesse livrar o homem de sua “jaula de ferro”. Mesmo assim, a perspicácia de sua análise e a precisão da sua crítica inspiraram inúmeros pensadores a retomar o seu trabalho, a aprofundar ainda mais o conhecimento sobre o mundo moderno e as condições que esse mundo impõe ao homem que nele habita. Dentre os pensadores que foram influenciados pela Teoria Social de Weber para enriquecer as suas próprias obras, destacam-se os pensadores da Escola de Frankfurt⁴ (em especial, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse,

³ Segundo Habermas, “Os dois complexos institucionais em que Weber entende corporificadas de modo especial as estruturas modernas da consciência, e com base nos quais ele identifica de maneira exemplar os processos de racionalização social, são a economia capitalista e o Estado moderno” (HABERMAS 2012, p. 385)

⁴ A influência de Weber na obra de Jürgen Habermas fica bem clara no seu *Teoria do Agir Comunicativo*, assim como, no caso de Herbert Marcuse, pode ser comprovado no seu ensaio “Industrialization and capitalism in the work of Max Weber” in *Negations – Essays In Critical Theory*. www.mayflybook.org. 2009.

Theodor Adorno e Max Horkheimer), György Lukács⁵, assim como pensadores do movimento Pós-modernista⁶ (especificamente, Michel Foucault, Jean-François Lyotard e Jean Baudrillard).

Por mais tentador que possa ser explorar a atualidade e a importância do tema trabalhado por Weber nas obras de pensadores contemporâneos como os citados acima, tais ramificações do pensamento weberiano representam não um objetivo desta dissertação, mas um incentivo a uma discussão posterior. A presente pesquisa limita-se a introduzir o conceito da racionalização (conceito fundamental da sociologia weberiana), de modo que, de posse de uma compreensão mais ampla da sociologia weberiana, seja possível explorar de maneira igualmente aprofundada a análise e crítica de Max Weber do mundo moderno.

Para tanto, a metodologia proposta consiste em, antes de abordar diretamente o tema da racionalização na sociologia de Max Weber, apresentar dois capítulos de contextualização do pensamento do sociólogo alemão e, com isso, abordar as condições em que foi possível desenvolver o tema da racionalização inserido dentro de uma teoria social. O primeiro capítulo apresenta o contexto histórico da Alemanha de Weber com o objetivo de delimitar as condições históricas que contribuíram para a “descoberta” do processo de racionalização. Em outras palavras, pretende-se responder à pergunta: Por que o debate acerca do processo de racionalização e seus efeitos ocorreu primeiramente na Alemanha no começo do século XX?

Em seguida, o segundo capítulo aprofunda-se nas condições históricas apresentadas no primeiro capítulo e introduz um panorama intelectual da Alemanha weberiana. Contudo, longe de ser um mapa detalhado do cenário intelectual alemão no final do século XIX e começo do século XX, o que o capítulo propõe é introduzir os pensadores que influenciaram e inspiraram o pensamento de Max Weber e que, deste modo, contribuíram para que Weber desse o passo seguinte na análise crítica da modernidade.

⁵ Lukács tornou-se amigo de Weber em Heidelberg e era um dos frequentadores do *Weber Kreis*, o famoso círculo de intelectuais que frequentavam a casa dos Weber em Heidelberg, dos quais destacam-se Georg Simmel, Werner Sombart, Karl Jaspers, Ernst Troeltsch, Emil Lask, Georg Jellinek e o próprio Georg Lukács – ver (M. WEBER 1988, p. 368-370 e 454-455).

⁶ A influência de Weber nos pensadores pós-modernistas é explorada no livro de Nicholas Gane *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*.

Dentre esses pensadores, alguns merecem destaque em vista da sua contribuição ao pensamento weberiano, e, por isso, será dedicada a eles uma atenção especial; são eles, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e os filósofos da escola neokantiana de Baden, Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert.

Finalmente, no terceiro capítulo, o conceito de racionalização presente na obra de Weber é analisado a partir de uma abordagem dividida em três partes. Na primeira parte, o conceito de racionalização é analisado de maneira generalizada enquanto processo histórico, explorando o “núcleo duro” da significação do próprio conceito. Já na segunda parte, o conceito de racionalização é apresentado em uma forma mais específica, qual seja, o processo de racionalização presente na configuração do Ocidente moderno. Por fim, na terceira parte, os efeitos desse processo específico de racionalização são abordados na crítica de Weber à modernidade, ao mundo desencantado e dominado pela burocracia e pelo modo de produção capitalista que impõe ao homem uma sistematização crescente da sua vida cotidiana.

Para tanto, esta pesquisa se vale dos textos dos principais comentadores de Weber, bem como das principais obras de Weber que abordaram o tema da racionalização: *Economia e Sociedade*, *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, *Ciência como Vocação*, *Política como Vocação*, além da “Introdução”, “Introdução do autor” e “Considerações Intermediárias” da coletânea de ensaios de Weber conhecida como GARS (*Gesammelte Aufsätze zur Religiossoziologie*)⁷.

⁷ No Brasil, a “Introdução do autor” da GARS foi apresentada em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo* como introdução ao clássico texto de Weber. Apesar de existir uma relação temática, o texto original da “Introdução do autor” foi imaginado para a GARS, coletânea de ensaios cujo primeiro capítulo consistia de uma versão revisada de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. A célebre tradução para o inglês de Talcott Parsons foi feita a partir dessa versão, e foi decisão do próprio Parsons incluir a “Introdução do autor” como uma introdução para *A Ética Protestante*. Já a “Introdução” e as “Considerações Intermediárias” ficaram conhecidas no país pelos títulos das suas respectivas traduções “A Psicologia Social das Religiões Mundiais” e “Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções”.

II. O CONTEXTO HISTÓRICO DA ANÁLISE SOCIAL DE WEBER

Para compreender o pensamento de Max Weber, de imediato se apresenta um imperativo: compreender o período em que viveu. Independentemente das inovações metodológicas introduzidas por Weber na análise da ação social, é na compreensão do contexto histórico da Alemanha weberiana, com todas as nuances e peculiaridades, que se pode ter uma dimensão da força e da penetração de sua crítica. Resumidamente, pode-se dizer que o momento histórico de Weber foi fundamental para o seu desenvolvimento intelectual. No entanto, dito dessa forma, a análise do pensador é reduzida ao óbvio, à sua camada mais superficial. Seria o mesmo que dizer que a Florença Renascentista foi fundamental no desenvolvimento do pensamento político de Maquiavel. Ou que a França Iluminista influenciou os escritos de Voltaire. Quanto a isso, não há dúvida.

Ainda assim, a análise das influências históricas de cada um desses pensadores se mostra necessária e imprescindível para que se possa extrair das suas obras toda a universalidade a que se propõem. Nesse sentido, utilizar Weber para criticar a modernidade (e até a pós-modernidade) só se torna possível à medida que se explora o próprio conceito weberiano de modernidade segundo o seu contexto histórico.

Compreender o processo de racionalização da sociedade diagnosticado por Weber, portanto, prescinde dos mesmos pressupostos. Apenas explorando-se os aspectos e peculiaridades da sociedade alemã do fim do século XIX e começo do século XX é que se pode compreender o processo que Weber chamou de racionalização, e a partir daí, extrair as características comuns presentes em processos semelhantes ao longo da História. Só então, pode-se aplicar tal conceito em uma crítica geral e profunda da modernidade.

O período weberiano foi sem dúvida um período conturbado, para dizer no mínimo. Repleto de mudanças políticas, econômicas e culturais, tal período produziu uma miríade de pensadores que desmembraram a ciência em uma infinidade de novos campos de pesquisa. Weber foi um desses complexos pensadores, e o seu campo de pesquisa foi a Sociologia. E para um sociólogo ávido por compreender o seu tempo, a Alemanha imperial do final do século XIX e começo do século XX se mostrou um laboratório como nenhum outro. Como afirma Donald G. Macrae:

Weber testemunhou a criação de uma sociedade industrial. E presenciou também a criação de uma nova escala e um novo estilo de vida urbana. A velha e tradicional Alemanha de pequenas cidades e pequenos dignitários, todos ligados ao pequeno comércio e estreitamente vinculados aos mercados e suprimentos rurais, convertia-se a olhos vistos num país de grandes cidades... (MACRAE 1975, p. 44)

Weber nasceu em 1864, em uma Alemanha ainda não-unificada, mais precisamente em Erfurt, na Prússia. Embora tenha nascido prussiano, Weber e sua família, assim como muitos prussianos, consideravam-se alemães. Esse sentimento também era compartilhado por muitos dos habitantes dos reinos e dos principados, que mais tarde comporiam o Império Alemão. Em verdade, o “povo alemão”, segundo a concepção da época, consistia no povo que partilhava a cultura germânica. Como bem nota Eric Hobsbawm,

... na era da construção das nações acreditava-se que isso implicava a lógica necessária assim como a desejada transformação de “nações” em Estados-nação soberanos, com um território coerente, definido pela área ocupada pelos membros da “nação”, que por sua vez era definida por sua história, cultura comum, composição étnica e, com crescente importância, a língua. (HOBBSAWM 2011a, p. 140)

Além do mais, do ponto de vista histórico, já existia na Alemanha uma tênue concepção de unidade de um Estado alemão, dado que os numerosos principados germânicos outrora haviam constituído o então chamado Sacro Império Romano da Nação Germânica. Mesmo do ponto de vista político e econômico, os principados que comporiam a nação Germânica, já eram organizados em torno de uma instituição única, a Confederação Germânica⁸. Do ponto de vista econômico, o interesse mútuo dos Estados Germânicos ainda era representado pela união alfandegária alemã (*Zollverein*⁹).

Em 1848, o povo foi às ruas por toda a Europa no movimento social que ficou conhecido como a “Primavera das Revoluções”. Nos estados alemães, a classe média liberal se organizou, e com o apoio do proletariado que começava a surgir nas cidades alemãs, tomou as ruas e exigiu dos seus governantes, entre outras coisas, a convocação de uma Assembleia Constituinte eleita por sufrágio universal masculino e a unificação

⁸ Criada no Congresso de Viena em 1815, a Confederação Germânica sucedeu o Sacro Império Romano da Nação Germânica como uma associação política e econômica composta por trinta e nove Estados dentre os quais destacam-se parte do Império dos Habsburgos, parte da Prússia e por Hoelstein-Lauenburg.

⁹ Criada em 1834, por volta de meados da década de 1850, incluía toda a Prússia, mas nenhuma parte da Áustria. Também deixava de fora Hamburgo, Bremen e grande parte da Alemanha do norte (Mecklenburg e Holstein-Lauenburg, assim como Schleswig).

dos Estados Alemães. Com o intuito de conter a revolução, os soberanos alemães se viram obrigados a permitir a eleição de uma Assembleia Constituinte. A recém-eleita Assembleia Nacional de Frankfurt de 1848, composta majoritariamente por membros da burguesia liberal dividida, elaborou a Constituição de Frankfurt sem, no entanto, alterar significativamente a estrutura do Estado. O governo da Alemanha unificada, de acordo com a nova constituição, seria uma monarquia parlamentar entregue ao comando do rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, da dinastia dos Hohenzollern.

Tal escolha fazia sentido, pois a Prússia era o maior e mais forte Estado da Confederação. Porém o rei prussiano recusou a coroa, não reconhecendo a autoridade da Assembleia para lhe conceder o título de *Kaiser*. O rei prussiano justificou que apenas os Estados alemães, através de seus soberanos, o poderiam fazê-lo. Nesse cenário, aceitar a coroa diretamente da Assembleia de Frankfurt significaria uma possibilidade real de oposição dos demais reinos e principados, além de um provável conflito militar com o Império Austro-húngaro¹⁰.

Sem a aceitação da constituição que lhe conferiria legitimidade, sem o apoio popular e sem poder contar com uma dividida burguesia liberal, a Assembleia de Frankfurt, “eleita nos esperançosos dias da primavera” (HOBSBAWM 2011a, p. 38), se viu impotente e irrelevante, esperando pelo seu próprio fechamento que acabou acontecendo em 1849.

Apesar do fracasso nas realizações da Revolução Alemã de 1848, nem tudo foi em vão, e muito se aprendeu. Primeiramente, a aristocracia alemã percebeu que a “revolução burguesa”, mesmo na Alemanha onde a burguesia ainda não tinha tanta força, era uma possibilidade genuína. Além disso, mesmo o mais conservador dos *junkers*¹¹ prussianos compreendeu naquele ano que, para defender a ordem social vigente, seria necessário aprender a política do povo e começar a “influenciar a opinião

¹⁰ Dentre os cenários possíveis e levando em conta a rivalidade Austro-Prussiana pela liderança entre os Estados Germânicos, a unificação da Alemanha sob o comando da Prússia implicaria necessariamente um conflito militar. Primeiramente porque, se a unificação se desse em torno dos Estados membros da Confederação Germânica, isso implicaria uma divisão e absorção pela Alemanha de parte do território do Império Austro-Húngaro; naturalmente tal processo dificilmente se daria de modo pacífico. E se de outro lado, a Alemanha unificada passasse a englobar também o Império Austro-Húngaro, a Prússia encontraria um forte opositor (pacífico ou não) a sua supremacia. Além de tudo isso, se por um acaso a unificação alemã se desse em torno dos Estados-membros do *Zollverein*, a nação resultante seria composta apenas por uma parte do que então era concebido como a nação do povo alemão.

¹¹ Aristocracia rural prussiana

pública – conceito em si próprio ligado ao liberalismo e incompatível com a hierarquia tradicional” (HOBSBAWM 2011a, p. 55).

Mas, acima de tudo, o que se percebeu foi que a questão da formação do Estado-nação alemão era mais do que simplesmente uma reivindicação nacionalista, era também uma reivindicação progressista, conforme atesta Hobsbawm:

Pois os grandes defensores do “Estado-nação” entendiam-no não apenas como nacional, mas também como “progressista”, isto é, capaz de desenvolver uma economia, tecnologia, organização de Estado e força militar viáveis, ou seja, como algo que precisava ser pelo menos territorialmente grande. Acabava sendo, na realidade, a unidade “natural” do desenvolvimento da sociedade burguesa, moderna, liberal e progressista. A “unificação” ou a “independência”, era o seu princípio, e onde não havia argumentos históricos para unificação – como eram os casos da Alemanha e da Itália – esta era, quando possível, formulada como um programa. (HOBSBAWM 2011a, p. 143)

Adicionalmente, no cenário internacional, estava ficando cada vez mais claro que “o poder político e militar passou a se basear de forma crescente no potencial industrial, na capacidade tecnológica e no know-how” (HOBSBAWM 2011a, p. 77) e portanto “nenhum Estado poderia manter seu lugar no clube das ‘grandes potências’ sem aquelas bases” (HOBSBAWM 2011a, p. 77). Cercada por nações poderosas (França a oeste, Rússia a leste e Áustria ao sul), a Alemanha se encontrava em uma posição delicada. Se por um lado, temia as forças expansionistas da Rússia Czarista e do Império dos Habsburgo; por outro, encontrava-se atrasada tanto política quanto economicamente, se comparada à França e à Inglaterra.

A Revolução Francesa marcou o avanço político da França em direção a um governo democrático, racional e livre¹² do mesmo modo que a Revolução Industrial marcou o enorme salto econômico que dera a Inglaterra. A Alemanha, no entanto, permanecia em ambos aspectos ainda semi-feudal; estava dividida em vários reinos e principados onde a monarquia reinava e a economia permanecia essencialmente agrária nas mãos de uma aristocracia fundiária e tradicionalista. Os ideais da Revolução Francesa, na Alemanha, foram assimilados somente no pensamento filosófico do idealismo de Kant, Fichte, Schelling e Hegel:

¹² Para idealistas alemães, a Revolução Francesa “não só aboliu o absolutismo feudal, substituindo-o pelo sistema econômico e político da classe média, mas ao emancipar o indivíduo como senhor autoconfiante de sua vida, completara o que a Reforma Alemã havia começado” (MARCUSE 2004, p. 15)

Assim, enquanto A revolução Francesa começava por assegurar a realização da liberdade, ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar com a ideia de liberdade. Os esforços históricos concretos para o estabelecimento de um tipo de sociedade racional haviam sido transpostos, na Alemanha, para o plano filosófico e transpareciam nos esforços para elaborar o conceito de razão. (MARCUSE 2004, p. 16)

Não obstante a isso, existia entre o povo alemão uma vaga, porém disseminada ideia de que a cultura alemã era sem igual e que seus ideais deveriam ser protegidos. Como destaca Sven Eliaeson no seu estudo sobre o pensamento político de Weber, *Constitutional Caesarism: Weber's politics in their German*:

Uma forte tradição intelectual estabelecida em reação ao Iluminismo e à Revolução Francesa garantiu que o liberalismo racionalista fosse visto como alienígena. E o fato da Alemanha se definir com “outra”, outra em relação à França na política e outra em relação à Inglaterra com respeito ao papel econômico do Estado, juntamente com esta tradição, levou a uma situação em que as próprias peculiaridades políticas da Alemanha vieram a ter um complexo significado valorativo ou cultural, e este tomou a forma do ideal que a Alemanha possuía uma missão cultural sem igual. (ELIAESON 2000, p. 138)

Tal missão seria a de uma Alemanha “portadora de ideais culturais únicos que estavam ameaçados, por um lado, pelo barbarismo russo, e, por outro, pelo individualismo e egoísmo ou ‘utilitarismo’ na política dos anglo-saxônicos e pelo racionalismo francês” (ELIAESON 2000, p. 138). Esse sentimento nacionalista penetraria fundo na cultura alemã, permanecendo ativo ao longo da história. Mesmo Weber, anos mais tarde, ainda compartilhava de tal sentimento, como destacam Reihard Bendix no seu seminal retrato do pensamento weberiano¹³, e o próprio Sven Eliaeson¹⁴.

A Revolução de 1848 fora apenas o início e, a partir de 1850, a agitação política gerada pela classe média liberal e de um emergente movimento operário, imprime na aristocracia dominante a noção de inevitabilidade do processo de unificação alemã. Em 1861, o recém-apontado chanceler prussiano Otto Von Bismarck assume o programa de unificação com o intuito de manter a Alemanha unificada sob o domínio da aristocracia prussiana e eliminar a possibilidade de uma unificação sob o comando da burguesia liberal. Para tanto, Bismarck deveria realizar uma série de feitos: 1) anular a oposição

¹³ “Como um nacionalista preocupado com a defesa da cultura alemã e das fronteiras alemãs contra os povos eslavos do leste, Weber tomou a posição – impopular em alguns dos círculos liberais e acadêmicos aos quais ele se dirigia – de defender os *Junkers* e o seu papel de outrora.” (BENDIX 1977, p. 32)

¹⁴ “Weber compartilhava muito disso, notavelmente o conceito de uma distinta missão cultural nacional que exigia um Estado forte. Mas ele era escrupulosamente não-sentimental com relação a isso, e não romantizava o Estado, embora talvez romantizasse líderes, especialmente líderes em face de escolhas difíceis e perigosas.” (ELIAESON 2000, p. 138)

liberal; 2) excluir a Áustria do processo de unificação e anular a sua força dentro da política alemã; e 3) “tornar a supremacia da Prússia mais digerível que a austríaca para os Estados menos germânicos e mais antiprussianos” (HOBSBAWM 2011a, p. 122).

Inicialmente, Bismarck não temia a oposição interna dos liberais. Quando assumiu como primeiro-ministro da Prússia, resolveu uma crise entre o rei e o parlamento prussiano (que em 1862 se recusava a votar os planos do rei de reforma do exército) simplesmente governando sem referência ao parlamento. No entanto, não era do interesse do governo de Bismarck “arrastar os liberais a uma aliança de desespero com as massas” (HOBSBAWM 2011a, p. 174). Além disso, para a aristocracia prussiana parecia que “o programa da burguesia era o programa óbvio para um Estado europeu moderno, ou pelo menos parecia inevitável” (HOBSBAWM 2011a, p. 174) desde que “pudesse ser combinado com a predominância da aristocracia agrária numa monarquia prussiana protestante” (HOBSBAWM 2011a, p. 174). Logo, Bismarck optou por incluir a burguesia liberal no seu programa econômico, legal e ideológico sem, no entanto, conceder-lhes poder político. Como destaca Hobsbawm:

A maior parte da burguesia liberal aceitou a oferta do programa sem o poder político – não tinha muita opção – e transferiu-se, em 1866, para o Partido Liberal Nacional, que foi a base para as manobras políticas domésticas de Bismarck (HOBSBAWM 2011a, p.174)

A aliança entre Bismarck e os liberais do Partido Liberal Nacional¹⁵ representou um golpe duplo no liberalismo alemão, pois, ao cooptar a maior parte da burguesia liberal para a sua base de apoio, enfraqueceu a minoria que se recusara a aliar-se com a aristocracia (os remanescentes democratas radicais baseados no sudoeste não industrial), ao mesmo tempo em que, ao absorver o Partido Liberal Nacional na sua base governista, descaracterizou todo o pensamento político do que então era o liberalismo alemão. A burguesia, enquanto classe política, estava dividida e enfraquecida.

A exclusão da Áustria do programa de unificação da nação germânica foi alcançada definitivamente por Bismarck ao custo de uma guerra de curta duração contra os austríacos: a Guerra Austro-Prussiana.

Em 1866, dois anos após austríacos e prussianos terem conjuntamente vencido o Reino da Dinamarca em uma guerra pelas regiões de Schleswig e Holstein, restava

¹⁵ Partido ao qual o pai de Max Weber pertenceu ativamente.

ainda um impasse não resolvido: qual dos dois vitoriosos administraria as regiões conquistadas. O impasse entre os ex-aliados tomou a escala de um conflito armado que definiria a balança de poder entre os Estados alemães. Embora tanto Prússia quanto Áustria contassem com Estados germânicos aliados, a diferença no conflito pendeu para os prussianos que encontraram no recém-unificado¹⁶ Reino da Itália um aliado poderoso. Apesar de unificado, o Reino da Itália ainda disputava com o Império dos Habsburgo o território de Veneza e alguns outros menores. A Aliança com a Prússia e seus aliados representava uma oportunidade de resolver essa disputa sem ter que enfrentar o exército austríaco sozinho. Com a vitória da Prússia e dos seus Estados aliados, a influência da Áustria na política alemã foi reduzida drasticamente. Além disso, na disputa com a Prússia pelo domínio dos Estados alemães, a Áustria, derrotada no campo de batalha, perdia a chance de unificá-los sob o seu império.

Com a Áustria enfraquecida e com o renovado apoio dos Estados germânicos à Prússia¹⁷, faltava ainda obter a legitimação do pleito prussiano de unificação. Tal legitimação veio com a guerra entre França e Prússia de 1870. As relações entre os dois países reinos já se encontravam tensas quando os espanhóis, após deporem a rainha Isabela II, ofereceram a coroa espanhola à Leopold de Hohenzollern-Sigmaringen – um príncipe membro da família Hohenzollern – a mesma do rei da Prússia. A França, diante da possibilidade de estar cercada por dois reinos pertencentes à mesma dinastia, acabou declarando guerra à Prússia.

Após dois anos de guerra, a Prússia e seus aliados (os demais estados germânicos) finalmente venceram a França, anexando os territórios franceses da Alsácia e da Lorena e cimentando a liderança prussiana. Em curto espaço de tempo, a Prússia juntamente com os demais Estados germânicos vencera duas importantes guerras, deixando, no entanto, o povo alemão cercado de inimigos derrotados além da eterna ameaça russa czarista.

A formação de uma nação forte e capaz de se defender das ameaças externas se mostrava mais urgente do que nunca. Finalmente, em 1871, enquanto assinava os

¹⁶ O Reino da Itália foi considerado formado em 1861, muito embora algumas regiões ainda estivessem em disputas que só se resolveriam anos depois.

¹⁷ Ao fim da Guerra Austro-Prussiana ficou irremediavelmente provado para os demais Estados germânicos que a Prússia era o único Estado grande e poderoso o suficiente para protegê-los de interferências internacionais. Como resultado, alianças de proteção mútua foram firmadas com a Prússia cimentando o poderio prussiano nos territórios do que viria a ser a Alemanha unificada.

termos da paz com a França em Versailles, Guilherme I, rei da Prússia, foi coroado Kaiser do Império Alemão. Após dez anos como primeiro-ministro, Bismarck, o “Chanceler de Ferro”, unificara a Alemanha “a ferro e fogo” sob o domínio da Prússia.

Unificado, o Império Alemão, depois de 1871, deu um salto no seu processo de industrialização. Nesses anos iniciais, a noção já enraizada no pensamento alemão do *Sonderweg* alemão (literalmente, “caminho especial”) foi fundamental para o programa desenvolvimentista de Bismarck. O “desenvolvimento atrasado da Alemanha em uma Nação-Estado” não era condizente com a crença do destino do povo alemão. Ainda assim, tal atraso legitimava as políticas que exigiam “um Estado forte e intervencionista” que “permitiriam [à Alemanha] alcançar a França e a Grã-Bretanha” (ELIAESON 2000, p. 134). Com o apoio da aristocracia e da burguesia, a industrialização, entendida como processo vital para o desenvolvimento da nação alemã, prosseguiu a uma velocidade impressionante, como destaca Donald Macrae:

Embora certas regiões do Reich estivessem industrializadas desde começos do século XIX, o Império – como um todo – estava se convertendo a uma velocidade vertiginosa num dos Estados capitalistas e industriais mais avançados do mundo, em finais do mesmo século. (MACRAE 1975, p. 43)

Se, em 1871, “o Império Alemão unido já era mais populoso que a França e muito mais poderoso economicamente” (HOBSBAWM 2011a, p. 77), este fato em muito se deve à vitória alemã da Guerra Franco-Prussiana. A vitória proporcionou substanciais reparações de guerra por parte da França, as quais foram convertidas em novas fontes de investimento, impulsionando os empreendimentos alemães e, simultaneamente, retardando o crescimento econômico francês. Além disso, o novo acesso às minas de ferro da Lorena e de potássio da Alsácia alimentou o crescimento das fábricas e usinas alemãs.

Outro fator importante no desenvolvimento industrial característico da Alemanha imperial foi o intenso intervencionismo estatal. Sob a tutela de Bismarck o sistema financeiro foi centralizado no Banco do Império, assim como todo o transporte ferroviário se viu regido por um organismo federal. Mas, talvez, a medida mais marcante da gestão de Bismarck, no que se refere à industrialização alemã, tenha sido o fechamento das fronteiras imperiais a produtos estrangeiros. Recurso este, como nota Thorstein Veblen, de cunho fundamentalmente político e estreitamente alinhado com a concepção prussiana de um Estado centralizador e militarista:

... a fronteira Imperial, como um meio de obstruir o comércio, foi o principal meio de fazer do Império uma comunidade autossuficiente economicamente, e, portanto, um conjunto auto-balanceado para ser empregado na estratégia da política internacional. É verdade, o país teria se saído melhor, simplesmente com relação à prosperidade material e na taxa de seu crescimento econômico, se nenhuma barreira tal qual a fronteira Imperial tivesse sido levantada; mas o resultado imediato teria sido uma tamanha especialização da indústria e a criação de uma tamanha rede de relações comerciais que teria deixado a comunidade dependente de países estrangeiros no que se refere uma grande e indispensável parte do seu consumo corrente; do que se segue que o Império estaria relativamente vulnerável em caso de guerra, ao mesmo tempo em que a comunidade, o povo, seria muito mais relutante em lutar na guerra. Tal medida [manter as fronteiras livres], em outras palavras, de modo algum combina com a estratégia de uma política dinástica, pelo menos não uma como entendida por estadistas da escola de Frederico, o grande. (VEBLEN 2003, p. 70)

No entanto, a leitura do trecho acima levanta uma questão: por que a sociedade alemã buscou esse desenvolvimento acelerado e por que aceitou a centralização e burocratização excessiva do Estado sob domínio prussiano?

Para essa pergunta não existe uma resposta simples. Porém, não se pode deixar de notar que, naquele período na Alemanha, de uma maneira sem igual, existiu um acordo entre as classes da sociedade alemã em prol de um fim comum. Seja qual fosse a motivação – o militarismo para a aristocracia prussiana, o desenvolvimento econômico para a burguesia industrial ou mesmo a missão cultural do povo alemão que inflamava o nacionalismo das massas – existia, na sociedade imperial alemã, um foco único no desenvolvimento da indústria e da economia alemã.

O mérito de Bismarck foi que ele soube identificar o momento histórico, e o aproveitou para moldar a Alemanha Imperial segundo a imagem concebida pela aristocracia prussiana do que deveria ser um Estado moderno – desenvolvido economicamente, mas também forte militarmente¹⁸. A construção desse Estado implicava a inclusão da burguesia liberal e da classe trabalhadora no programa governamental de desenvolvimento econômico.

¹⁸ Thorstein Veblen comenta que as medidas que visavam incentivar e desenvolver o crescimento industrial também possuíam forte viés militarista: “O sistema ferroviário foi implantado com a vigilância do Estado nas linhas estratégicas, e algumas estradas construídas pelo Estado eram feitas sem nenhuma expectativa de que seus custos seria pago com o tráfico de tempos de paz. (...) Legislação tarifária foi definida com o objetivo de distribuir e especializar a indústria do país afim de torná-la uma organização produtiva auto-contida de modo a atender os interesses militares e outras necessidades da comunidade em tempos de guerra, deixando a nação livre e pronta para ir à guerra no curto prazo.” (VEBLEN 2003, p. 84)

Bismarck entendeu a necessidade de tornar as crescentes classes trabalhadora e burguesa parte do desenvolvimento, e o fez ao conceder-lhes uma parcela do sucesso econômico da rápida industrialização. Mas ele o fez no interesse do Estado e da sua estabilidade, para o propósito de prevenir oposição e revolução. (ELIAESON 2000, p. 134)

Desde 1866, com a debandada da burguesia liberal para o Partido Liberal Nacional, o governo de Bismarck tomou as medidas necessárias para fomentar e desenvolver (a seu modo) a indústria nacional. Foram feitos investimentos em infraestrutura, empréstimos foram concedidos e taxas protecionistas foram impostas para proteger a indústria alemã. Enquanto isso, a burguesia aproveitou os frutos do desenvolvimento econômico comandado pelo Estado, mas, concomitantemente, desenvolveu uma apatia política – “não se morde a mão que te alimenta” (ELIAESON 2000 p. 134). Ou como colocou Eric Hobsbawm:

O caminho prussiano para o capitalismo passava por uma burguesia relutante em fazer uma revolução burguesa e por um Estado *junker* preparado para dar-lhe muito do que ela queria sem uma revolução, ao preço da preservação do controle político nas mãos da aristocracia agrária e da monarquia burocrática. Os *junkers* não iniciaram essa mudança. Eles meramente (graças a Bismarck) asseguraram-se de que não seriam engolidos no processo. (HOBBSAWM 2011a, p. 236)

Na análise de Stephen Kalberg, em *Max Weber: Uma Introdução*, o processo de industrialização “de cima para baixo” realizado na Alemanha Imperial exigia que “as elites empresariais se alinhassem mais estreitamente com o Estado do que ocorreu na maioria das nações em processo de desenvolvimento industrial” (KALBERG 2010, p. 97). O resultado disso, como aponta em seguida Kalberg, foi que o processo de industrialização não produziu “uma classe empresarial forte e independente, capaz de fazer frente ao poder do Estado – como poder compensatório na arena pública de participação e livre intercâmbio de ideias” (KALBERG 2010, p. 97).

Diferentemente da aristocracia rural e da elite empresarial, a classe trabalhadora era ainda, logo após a unificação, uma força em desenvolvimento e, a princípio, não parecia preocupar os governantes. No entanto, o ritmo acelerado da industrialização promoveu um crescimento igualmente impressionante das cidades e do proletariado:

Essas grandes cidades eram locais de banqueiros, burocratas e comerciantes, de profissões especializadas e escriturários, mas, sobretudo, eram o lar de uma nova classe trabalhadora. Com o crescimento da população total, que suplantou numericamente as da Inglaterra e França (embora também fosse significativamente mais

jovem), a classe trabalhadora engrossou suas fileiras de maneira desproporcionada. (MACRAE 1975, p. 44)

Ao final da década de 1870, a relevância política das massas proletárias já não podia mais ser ignorada. Com o crescimento da classe trabalhadora, o pensamento socialista ressurgiu com força intensificada na sociedade alemã. Muito embora Sven Eliaeson ressalte que “a camada líder (a aristocracia trabalhista, Lenin a chamaria) estava impregnada mais por ideais burgueses do que por uma alternativa própria” (ELIAESON 2000, p. 136), o seu crescimento não era bem visto pela aristocracia governante. Bismarck, agindo com o intuito de manter a “harmonia das classes” (MAYER 1956, p. 25), promulgou em 1878 uma lei proibindo o movimento socialista e com isso “destruiu a totalidade das organizações oficiais do Partido Social-Democrata” (MAYER 1956, p. 25). A agitação socialista também foi contida graças a um “ambicioso esquema de previdência social” (HOBSBAWM 2011b, p. 167) do governo de Bismarck, que concedeu aos trabalhadores “algumas das reformas que eram parte da agenda socialista internacional sem que eles tivessem que lutar por elas” (ELIAESON 2000, p. 134).

No entanto, seria simplista afirmar que a docilidade política do povo alemão observada no período imperial fosse unicamente o resultado das manobras de Bismarck. Como aponta Jacob-Peter Mayer, existiram dois “poderosos componentes sociológicos” (MAYER, 1956 p. 60) na formação dessa docilidade anteriores a Bismarck: o protestantismo alemão e o recrutamento militar obrigatório. Com relação ao protestantismo alemão, Maurício Tragtenberg corrobora a sua influência no comportamento político alemão ao defender que:

... a Alemanha não teve sua revolução burguesa. Sua grande revolução modernizante havia sido a reforma luterana, que havia substituído a autoridade da fé (na Igreja Católica) pela fé na autoridade (Estado). (TRAGTENBERG 2009, p. 230)

A análise de Mayer ressalta que “Lutero direcionou a alma individual do alemão para a sua profundidade mística” (MAYER, 1956 p. 60) ao mesmo tempo em que fez com que o povo alemão aceitasse “‘ordem’ e ‘autoridade’ com relação ao Estado terreno” (MAYER, 1956 p. 60), e com isso fundamentalmente separando a religiosidade pessoal e o Estado.

Uma vez que a alma religiosa estava assegurada da sua íntima união mística com Deus, o indivíduo poderia submeter obediência ao

Estado, estando convencido que a esfera do Estado nunca poderia interferir na sua real profundidade. (MAYER, 1956 p. 60)

O próprio Weber explorará a importância da Reforma Protestante na configuração das sociedades europeias. Seu trabalho mais famoso acerca disso, *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, explora a relação entre o protestantismo e o desenvolvimento do capitalismo moderno de maneira geral e não apenas restrita à Alemanha, mas é inegável que a análise de Weber se aplica também à sociedade alemã protestante. Um ponto levantado por Weber que complementa a análise de Mayer diz respeito à vocação profissional do homem.

Após Lutero, tem-se uma nova valorização das atividades intramundanas de cada indivíduo e, portanto, uma valorização das profissões¹⁹. Para Lutero, segundo Weber, “vocação é aquilo que o ser humano tem que *aceitar* como desígnio divino” (WEBER 2010, p. 77) e que “o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, *a* missão dada por Deus” (WEBER 2010, p. 77). Muito embora a religiosidade contida nas crenças citadas tenham se arrefecido, durante o período imperial, o pensamento de Lutero sobrevivia na forma de um imenso respeito às leis e à autoridade, além de um forte senso de dever²⁰.

O outro componente da formação da docilidade política alemã, o recrutamento militar obrigatório, mas mais precisamente a educação militar, segundo Mayer, “jamais poderia ser superestimado” (MAYER 1956, p. 60). Nas suas palavras:

Ela começou [a educação militar] talvez com Frederico II que, de acordo com Hintze, utilizou nas vilas seus N.C.O.’s²¹ alejados como professores, “uma instituição que atendia mais ao Estado militar prussiano do que à necessidade de educação”. Todo homem em condições físicas na Alemanha por mais de cem anos passou pela máquina “educacional” do Exército Alemão; aqui também a crença cega na “ordem” e na “autoridade” eram as normas guia. (MAYER, 1956 p. 60)

¹⁹ Na análise de Weber, ele destaca um dos pontos centrais da Reforma de Lutero: “...o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua ‘vocação profissional’.” (WEBER 2010, p. 72)

²⁰ “Apesar de ser um país fortemente secularizado em meados do século XIX, o legado das ideias políticas de Lutero ainda sobrevivia, embora sob a forma de convenções e valores, e não crenças religiosas explícitas. Manifestava-se então como um profundo respeito pela autoridade em geral e pelo Estado em particular, a ponto de, em muitas regiões, o Estado, suas leis e funcionários adquirirem uma ‘aura’ de confiabilidade e legitimidade.” (KALBERG 2010, p. 97)

²¹ Oficiais não comissionados

Tal docilidade política, como Mayer bem coloca, se não foi totalmente engendrada por Bismarck, tampouco o atrapalhou nas suas manobras estadistas. Muito pelo contrário, foi vital para o seu sucesso. Dificilmente o *Obrigkeitsstaat* ou “Estado obediente” criado por Bismarck para garantir o domínio prussiano na Alemanha teria funcionado tão bem e por tanto tempo se de fato o povo alemão não possuísse o imenso respeito à autoridade do Estado bem como suas leis, além do senso de dever com a nação, que lhe eram característicos.

Mesmo assim, Bismarck contornava o perigo da participação das massas na política, simplesmente, prestando contas de seu governo somente ao *Kaiser*. A estrutura política criada na unificação lhe permitia isso. Oficialmente, a Alemanha era uma monarquia constitucional, mas, como aponta Donald Macrae, na prática “consistia, simultaneamente, em uma dinastia, uma federação, um sistema representativo, um despotismo, um exército, uma burocracia e um regime colonial” (MACRAE 1975, p. 39).

A dinastia dos Hohenzollerns – mesmo sem uma dignidade histórica tão distinta como a *domus Austriae* dos Habsburgos – dispunha de “amplos poderes e vassalagens – ainda que mal definidos” (MACRAE 1975, p. 40), dentre os quais o de indicar o primeiro-ministro que governaria em seu nome. Os Estados membros da federação²² “possuíam vontade real, mas subordinada” (MACRAE 1975, p. 40), ou seja, no Conselho Federativo (*Bundesrat*) a “vontade da Prússia constituía o seu núcleo e a representação prussiana tinha a maioria de votos, mais do que suficiente para derrotar os outros membros da federação” (MACRAE 1975, p. 40). E como, em tese, o poder do conselho superava o do chanceler, Bismarck permaneceu como primeiro-ministro e ministro do exterior da Prússia mesmo ocupando o cargo de chanceler, acumulando, portanto, o cargo de representante prussiano do Conselho Federativo.

O sistema representativo, nas esferas de cada um dos Estados eleitores, seria composto de duas câmaras – uma câmara alta, de composição aristocrática, e uma câmara baixa, eleita por sufrágio universal masculino. Em âmbito nacional, o sistema representativo era personificado no Parlamento Imperial (*Reichstag*). No entanto, em ambas as esferas, o poder decisório remanesceu nas mãos da aristocracia.

²² Composta por três portos livres do norte (Bremen, Hamburgo e Lübeck), seis grão-ducados, cinco ducados e os quatro reinos (Baviera, Prússia, Saxônia e Württemberg).

No parlamento prussiano, por exemplo, a concentração do poder decisório era conseguido através de um regime eleitoral de três classes, no qual os votos de quem pagava mais impostos tinha um peso decisório maior. Já no caso do *Reichtag*, “os direitos constitucionais (...) eram reduzidos a um mínimo” (HOBSBAWM 2011b, p. 143), permitindo aos seus membros, em última instância, “votar apenas pela sua própria dissolução” (MAYER 1956, p. 25). Embora insignificante na esfera política, “como um instrumento para medir a opinião pública alemã, o *Reichtag* era útil, se não importante” (MAYER 1956, p. 25).

O Chanceler, por sua vez, era indicado pelo *Kaiser* sem a necessidade de aprovação do *Reichtag* e respondia por seus atos apenas ao *Kaiser*. Essa configuração, como salienta Macrae, gerava uma concentração de poder despótica nas mãos da aristocracia prussiana:

Tudo somado, porém, o *Kaiser* e o Chanceler estavam despoticamente situados em relação aos poderes legislativo e executivo do Estado. Para o exército, a força mais poderosa em todo esse mundo, a vontade deles era fundamental. (MACRAE 1975, p. 40)

Nessa estrutura política-governamental, surge também uma nova força que será crucial na análise de Weber, assim como no desenrolar histórico da Alemanha Imperial: a burocracia. Maurício Tragtenberg defende, em *Burocracia e Ideologia*, que a burocracia estatal era um mecanismo de governo dos Hohenzollern para manter “o equilíbrio instável entre o feudalismo decadente e o capitalismo nascente como modo de produção” (TRAGTENBERG 2006, p. 115). Tragtenberg ainda destaca como, após a queda do Sacro Império Romano Germânico, os reinos e principados germânicos deram prioridade aos problemas jurídicos e administrativos e nesse momento foi de suma importância para o desenvolvimento da burocracia alemã a criação de cátedras nas universidades (em especial nas universidades prussianas) de Cameralística e Economia. A intenção era “ampliar a formação dos que seriam futuros funcionários públicos prussianos” (TRAGTENBERG 2006, p. 117) e, com efeito, formandos das universidades prussianas (na sua maioria, membros da aristocracia *Junker*²³), foram incorporados ao corpo burocrático estatal aliando à sua formação acadêmica o característico militarismo prussiano, produzindo, o que Tragtenberg chamará de, “*ethos*

²³ Tragtenberg acrescenta que “a cúpula da administração pública, a partir de Bismarck, vai ser preenchida com quadros da diplomacia e do Exército, muito raramente do Parlamento. Esses altos funcionários tinham origem nobre.” (TRAGTENBERG 2006, p.121)

conservador-burocrático” (TRAGTENBERG 2006, p. 124). Na sua opinião, após a Revolução de 1848: “A indecisão política da classe média fez a Alemanha submergir na moldura burocrática moldada pela contra-revolução” (TRAGTENBERG 2006, p. 118) e o tal “*ethos* conservador-burocrático impõe-se decisivamente no corpo social alemão após Bismark” (TRAGTENBERG 2006, p. 124).

Porém, como bem nota Sven Eliaeson, a “Alemanha era bem administrada por uma classe de burocratas devotos altamente profissionalizada, mas os chanceleres depois de Bismarck eram politicamente inaptos e fracos” (ELIAESON 2000 p. 138). O problema da sucessão após Bismarck se deu basicamente porque em um Parlamento fraco politicamente – como era o *Reichtag* – não era possível o desenvolvimento e amadurecimento de novas lideranças políticas. Por outro lado, as funções centrais do governo passaram para as mãos de burocratas e não de pessoas com instintos políticos. Assim, como o apontamento dos chanceleres não passava pelo crivo do Parlamento, a tendência era de continuísmo da hegemonia burocrática no governo alemão. Esse aspecto particular do legado de Bismarck será repetidamente criticado por Weber em seus escritos políticos, reforçando, inclusive, a sua crença no elemento carismático na política assim como a sua polêmica defesa de um cesarismo constitucional²⁴.

Contudo não foi só na esfera estatal que a burocracia penetrou. Como Tragtenberg lembra:

Diferentemente das burocracias patrimoniais do Egito, da China, de Roma e de Bizâncio, a burocracia capitalista fundara-se na economia capitalista, transpondo à área administrativa a crescente divisão de trabalho e a racionalização. (TRAGTENBERG 2006, p. 113)

Na Alemanha, em especial, a burocracia capitalista encontrou um terreno fértil para se desenvolver, principalmente, por causa de uma burocracia já pré-existente ou uma “burocracia moderna pré-burguesa” (TRAGTENBERG 2006, p. 115) responsável por manter “o equilíbrio instável entre o feudalismo decadente e o capitalismo nascente como modo de produção” (TRAGTENBERG 2006, p. 115). Além do mais, como o próprio Weber irá afirmar em *Economia e Sociedade*, a burocracia, enquanto meio de organização da atividade humana se tornará imprescindível para o mundo moderno

²⁴ Não será aprofundado nesse texto a posição política de Weber em torno do seu cesarismo constitucional. Porém, para uma maior compreensão recomenda-se a leitura de *Constitutional Caesarism: Weber's politics in their German Context* in TURNER, Stephen. *The Cambridge Companion to Weber*. 2000, p. 130.

justamente por ser “a forma *mais racional* de exercício de dominação” (WEBER 2000a, p. 145) e com isso garantir “tecnicamente o máximo de rendimento em virtude de precisão, continuidade, disciplina, rigor e confiabilidade” WEBER (2000a, p. 145).

Tais características, segundo Weber, mostram-se imperativas para qualquer associação que queira crescer dentro de um sistema de produção capitalista²⁵. Seja o aparato estatal ou o corpo administrativo corporativo, quanto maior a eficiência na realização de suas atividades, maiores as chances de prevalecer. Sob esse aspecto, sempre foi do interesse de quem comandava o aparelho burocrático – a aristocracia prussiana – a manutenção de um alto nível de burocratização da sociedade alemã.

Weber enxergava a burocracia como um modo de dominação social. Um modo de dominação “legal”, como ele o classificaria, legitimado pela sociedade, mas, ainda assim, exercido sobre a mesma por um grupo estamental – no caso da Alemanha Imperial, a aristocracia *Junker*. Apesar disso, Weber vê a burocracia como inevitável no mundo moderno:

Pois uma vez que a administração burocrática é *por toda parte* – *ceteris paribus* – a mais racional do ponto de vista técnico-formal, ela é pura e simplesmente inevitável para as necessidades da administração de massas (de pessoas ou de objetos). (WEBER 2000a, p. 146)

Essa é a Alemanha que a geração de Max Weber herda; uma Alemanha recém-unificada, dominada politicamente por uma aristocracia rural e patrimonialista ao mesmo tempo em que experimenta um intenso crescimento econômico-industrial, assim como urbano. Uma sociedade extremamente burocratizada, politicamente dócil e que em muitos aspectos prioriza a ordem à liberdade.

A partir de 1890, Weber adentra o cenário político alemão; a análise crítica rica e precisa de seus textos se mostra uma importante ferramenta no diagnóstico de um período tão conturbado e sua figura, bem como o seu pensamento, passam a contar um respeito crescente tanto na comunidade acadêmica quanto na comunidade política. Este ano marca também o início de um importante estudo sobre as condições em que viviam

²⁵ No entanto, Weber destaca que tal exigência não se apresenta apenas no capitalismo: “...o grande instrumento de superioridade da administração burocrática é o *conhecimento profissional*, cuja indispensabilidade absoluta está condicionada pela moderna técnica e economia da produção de bens, esteja esta organizada de modo capitalista ou socialista” (WEBER 2000a, p. 146)

e trabalhavam os trabalhadores rurais da região a leste do rio Elba – em pleno território *Junker*.

Weber relata que os proprietários rurais dessa região estavam substituindo a mão-de-obra prussiana por trabalhadores poloneses mais baratos. Em seu famoso discurso inaugural realizado na Universidade de Freiburg, em 1895, Weber conclui o estudo patrocinado pelo *Verein für Sozialpolitik*²⁶ com uma recomendação polêmica: impedir a importação de mão-de-obra barata da Polônia. Julgando importante a manutenção do alemão nas regiões fronteiriças, Weber se opõe aos interesses dos *Junkers* na defesa do que considera ser o interesse nacional de fortalecer suas fronteiras.

Nesse momento da história alemã, uma importante transição política transcorria: em 1888, o velho imperador Guilherme I morrera e seu neto, Guilherme II assumira após 99 dias de um breve governo de seu pai, Frederico III. Dois anos depois, por pressão do Imperador, Bismarck renuncia ao cargo de Chanceler do Império. Adicionalmente, o domínio da aristocracia na política começava a enfraquecer com a mudança de poder no cenário econômico.

Como avalia Reinhard Bendix, “até boa parte do século XIX, os *Junkers* estiveram economicamente seguros (...) embora essa segurança envolvesse a aceitação de um padrão de vida bastante modesto” (BENDIX 1977, p. 31). Nas suas propriedades, os *Junkers* eram mestre absolutos e sua dominação sobre a população era tradicional e não econômica. Nesse sentido, Bendix cita Weber ao destacar que a “classe dominante da Alemanha Oriental teve o trágico destino (...) de cavar a cova de sua própria organização social” (BENDIX 1977, p. 32). Ao assumir o seu papel central na unificação da Alemanha, os *Junkers* começaram um processo de modernização da sociedade alemã tanto na política, como na economia, que ia de encontro aos seus interesses aristocráticos, bem como ao seu estilo de vida²⁷.

O rápido desenvolvimento industrial e urbano posterior à unificação fortalecera as economias das regiões sul e oeste da Alemanha, atraindo a “população das províncias do leste, que tinha fornecido recrutas para as campanhas militares que estabeleceram o

²⁶ Literalmente Associação para Política Social, foi uma associação acadêmica fundada em 1873 pelos economistas Adolf Wagner, Schmoller, Brentano, Knapp entre outros. Weber será membro da associação por toda a sua vida.

²⁷ Bendix destaca que “muitos homens proeminentes da Prússia se opuseram à integração com o *Reich* porque temiam pela manutenção do estilo de vida prussiano” (BENDIX 1977, p. 32)

poder político da nação” (BENDIX 1977, p. 32). Porém a população de tais regiões “agora fornecia uma parte significativa da força de trabalho industrial do oeste, privando, portanto, a agricultura do leste de mão-de-obra bastante necessária” (BENDIX 1977, p. 32).

Com produtos agrícolas com custo alto²⁸, a aristocracia rural prussiana se mostrava pouco competitiva, seja no mercado internacional ou mesmo no mercado doméstico, e, portanto, dependia da sua influência política – os *Junkers* ainda eram a base social para o recrutamento de oficiais do exército assim como do corpo administrativo do Estado – para garantir a sua prosperidade econômica. E tal “prosperidade” era garantida através de tarifas de importação de grãos que protegiam o produto doméstico contra os preços baixos dos grãos americanos, além da utilização de mão-de-obra barata importada da Polônia.

Na análise de Weber, como destaca Bendix, a “Alemanha não era mais dominada por uma aristocracia latifundiária, mas por um grupo de ‘fazendeiros indigentes’” (BENDIX 1977, p. 33) que, ao invés de atualizar suas propriedades às novas condições de um mercado mundial, utilizavam-se apenas da sua influência política para se manter no poder – influência esta que, à medida que a decadência dos *Junkers* se acentuava, tornava-se “crescentemente pretensiosa e politicamente assim como moralmente questionável” (BENDIX 1977, p. 34).

Muito embora Weber tenha conseguido antever o declínio e queda da aristocracia *Junker*, ele não considerava que tanto a burguesia, quanto o proletariado estivessem maduros, enquanto classe, para assumir a liderança política da Alemanha. Na citação abaixo, Weber destaca o perigo que tal configuração política representaria:

É perigoso e no longo prazo incompatível com o interesse da nação se uma classe economicamente decadente mantém o poder político, mas é ainda mais perigoso se classes, em cuja direção move-se o poder econômico e, portanto, aspiração ao poder político, são politicamente imaturas para assumir a liderança política (Citação de Weber em *Gesammelte politische Schriften*, p. 25 em MAYER 1956, p. 34)

O Partido Liberal Nacional, que outrora congregara a burguesia embaixo do governo de Bismarck, agora não mais gozava de tanto prestígio político. Se antes o Partido Liberal Nacional tinha sido importante no conflito político entre Bismarck e o

²⁸ Em função de “solo pobre, métodos ineficientes, alto custo de mão-de-obra” (BENDIX 1977, p. 33)

Partido de Centro, tão logo Bismarck tenha feito as pazes com o Partido de Centro e conquistado o apoio do Partido Conservador (mediante tarifas protetoras e a perseguição do Partido Social Democrata com a Lei Anti-socialismo) o PNL perdeu seu lugar de destaque na bancada do governo. Seu prestígio, assim como as cadeiras no *Reichtag*, diminuía mais e mais a cada ano. Em 1881, o liberalismo alemão sofre um novo golpe e desta vez definitivo: a União Liberal se separa do Partido Liberal Nacional. A burguesia liberal, dividida, não resiste.

Além disso, o movimento socialista do operariado concentrado embaixo do Partido Social Democrata, o qual desde a Lei Anti-socialismo de 1878 se via com poder político limitado (senão inexistente), recebeu um fôlego extra com a revogação da lei a partir de 1890. No entanto, o Partido Social Democrata, desde sempre, apresentou uma divisão conflitante. De um lado, ficavam os defensores de um socialismo gradualista, ou seja, inserido, gradualmente, no Estado capitalista por meio do sufrágio universal. Do outro, estavam os defensores de um socialismo revolucionário que assumia uma postura de não-comprometimento com o Estado e planejava instaurar o socialismo por meio de uma revolução. Desse grupo destacou-se o movimento Spartacus, liderado por Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, o qual, mais tarde, dará origem ao Partido Comunista.

Com burguesia e proletariado divididos, o governo de Guilherme II permanecia virtualmente sem oposição organizada, mesmo sem Bismarck e a sua destreza no manuseio da opinião pública. Aliás, com a renúncia de Bismarck por pressão do próprio Imperador, este (que discordava das opiniões políticas do “chanceler de ferro”) tomou as rédeas de seu reino. Antes de Guilherme II, “Bismarck havia sido competente em controlar o monarca” (ELIAESON 2000, p. 135) e “foi campeão do jogo de xadrez diplomático multilateral por quase trinta anos após 1871” (HOBSBAWM 2011b, p. 478), sendo bem sucedido na manutenção da paz entre as grandes nações vizinhas nesse longo período.

Contudo, a saída de Bismarck deixou um vácuo na política alemã e criou um problema sucessório. Alvo da crítica de Weber²⁹, a estrutura política do *Reich* não

²⁹ Weber escreve: “Bismarck deixou para trás como herança política uma nação sem nenhuma educação política, a um nível muito abaixo, com respeito a isso, do que havia alcançado vinte anos antes. Acima de tudo, ele deixou para trás uma nação sem nenhuma vontade política, acostumada a permitir o grande estadista como seu líder para cuidar da política por ela. Além disso, como uma consequência do mal-uso da monarquia como disfarce para seus próprios interesses no conflito entre partidos políticos, ele deixou a nação acostumada a se submeter, apoiada na bandeira da monarquia constitucional, a qualquer coisa que

permitiu o desenvolvimento e amadurecimento de uma classe política, pelo contrário desenvolveu e fortaleceu uma classe de burocratas e técnicos. Assim, com a saída de Bismarck, seu lugar foi ocupado não por políticos aptos e carismáticos, mas por homens saídos diretamente da burocracia estatal.

Sem a delicadeza diplomática de um político experiente, o reino de Guilherme II foi “uma catástrofe, especialmente na política internacional, em função da sua falta de consistência e sua propensão a agitar os vizinhos da Alemanha” (ELIAESON 2000, p. 135). Nesse período, Weber se manifestou abertamente em oposição ao *Kaiser*, criticando, nos jornais, o governo pessoal de Guilherme II.

Além de tudo, a virada do século para a Alemanha foi um período tomado por um pessimismo generalizado. De modo geral, o considerável número de mudanças no campo político, a que foi submetida a sociedade alemã no último quarto do século XIX, bem como o rápido crescimento industrial e urbano, produziram na população alemã um sentimento de incerteza quanto ao futuro, como relata Stephen Kalberg:

Na virada do século, grandes segmentos da população ou se voltavam para atividades introspectivas (erudição, educação, arte, música, filosofia) ou simplesmente refluíam para relações na esfera privada. Outros condenaram abertamente a *Gesellschaft* [sociedade] moderna, “impessoal e cruel”, e procuraram regressar à supostamente estável e solidária *Gemeinschaft* [comunidade] da era pré-industrial. Por toda a parte, despontaram movimentos românticos com olhos postos no passado. Outros setores ainda encontram refúgio no cumprimento da velha noção luterana de “vocação”: o desempenho diligente e fiel das obrigações cotidianas de trabalho dava-lhes um sentimento de dignidade e autoestima. (KALBERG 2010, p. 99)

Tal sentimento era traduzido também no pensamento dos grandes intelectuais alemães do período. Muitos se perguntavam sobre os valores e padrões que iriam guiar as pessoas nessa nova sociedade industrial. O filósofo alemão Wilhelm Dilthey foi um dos que se perguntaram: “Onde haveremos de encontrar os instrumentos para superar o caos espiritual que nos ameaça engolfar?”³⁰. Weber adicionaria mais pessimismo nessa pergunta nos parágrafos finais de *A Ética Protestante e o “Espírito do Capitalismo”*:

fosse decidida para ela, sem criticar as qualificações políticas daqueles que agora ocupavam o lugar deixado por Bismarck e aqueles que, com incrível ingenuidade, agora tomavam as rédeas do poder em suas mãos.” (citação em MAYER, 1956 p. 59)

³⁰ KALBERG, 2010 p. 100

Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta³¹ e se ao cabo desse desenvolvimento monstro não de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais, ou – se nem uma coisa nem outra – o que vai restar não será uma petrificação chinesa [ou melhor: mecanizada], arrematada com uma espécie convulsiva de autossuficiência. Então, para os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural, bem poderiam tornar-se verdade as palavras: “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado”. (WEBER 2010, p. 166)

Além disso, existia a constante preocupação com uma guerra que poderia surgir a qualquer momento. O Império Alemão foi imposto à estrutura política europeia por meio de guerras – não exclusivamente, porém com inegável importância. Nos cerca de cinquenta anos que precederam a 1ª Guerra Mundial, a paz foi obtida através de alianças e contra-alianças. Contudo, a expansão imperialista alemã (mesmo que tardia) adicionava-se aos temores de guerra do povo alemão:

Apenas uma confusão política completa e um otimismo ingênuo podem impedir que se reconheça que os esforços inevitáveis em favor da expansão comercial de todas as nações civilizadas, sob controle da burguesia, após um período e transição de concorrência aparentemente pacífica, aproximam-se nitidamente do ponto em que apenas o poder decidirá a parte que caberá a cada nação no controle econômico da Terra e, portanto, a esfera de ação de seus povos e, especialmente, do potencial de ganho de seus trabalhadores. (HOBSBAWM 2011b, p. 97)

O século XX chegou à Alemanha e com ele concretizou-se um dos temores do povo Alemão: a guerra. Conflitos incontornáveis³² acionaram a rede de alianças entre diversos países, o que acabou por arrastar a Alemanha para uma Guerra Mundial. O conflito se arrastou por quatro anos, após os quais a derrota alemã e as subsequentes reparações de guerra³³ representaram um duro golpe no nacionalismo alemão, assim como na sua economia. Por outro lado, foi o momento ideal para introduzir (mesmo que na ponta de uma baioneta) a democracia no Estado alemão.

³¹ No caso, crosta se refere à crosta de ferro (ou *iron cage* na célebre tradução de Talcott Parsons), famosa metáfora que Weber utiliza para representar a “dura ordem capitalista na qual o indivíduo é forçado a viver, com a incessante demanda que ele ou ela trabalhe duro e metodicamente” – definição obtida no *The Max Weber Dictionary* de Richard Swedberg.

³² Um dos estopins da 1ª Guerra Mundial foi o assassinato do herdeiro da coroa do Império Austro-Hungaro, o arquiduque Franz Ferdinand, por terroristas sérvios. O conflito entre Áustria e Servia arrastou para a Guerra os seus aliados: Alemanha do lado austríaco e Rússia do lado sérvio. As alianças dos russos, por sua vez, trouxeram novos aliados: Inglaterra e França.

³³ Uma das mais danosas, tanto do ponto de vista do nacionalismo alemão, quanto do efeito na economia alemã, foi a reintegração das ricas regiões da Alsácia e da Lorena ao território francês.

Em 9 de Novembro de 1918 , com a guerra já perdida, o *Kaiser* é deposto e a chamada Revolução Alemã instaura o que ficará conhecida como República de Weimar e, imediatamente, um novo Parlamento é eleito com a missão de escrever uma nova constituição. Weber, que no último ano da guerra dedicara-se intensamente à abdicação do *Kaiser*, é convidado como um *expert* externo para a elaboração da nova constituição. Muito embora não tenha sido eleito para a Assembleia Nacional, a sua influência na formulação da Constituição de Weimar foi considerável.

No entanto, Weber morre em Junho de 1920. Apesar de toda a sua contribuição para a nova realidade política da Alemanha, a República de Weimar, é justo afirmar que a Alemanha de Weber foi de fato a Alemanha Imperial. Pois se for considerada a influência de algum período histórico na obra e no pensamento de Weber, esse seria o período escolhido. Um período histórico singular, pois como Donald Macrae o caracteriza:

Salvo na esfera militar, onde a união era imposta e prazerosamente aceita, a sociedade alemã no período de Weber apresenta um quadro de incoerência e de forças antagônicas sem paralelo em qualquer outro país europeu. Tampouco as forças em desacordo estavam de tal modo equilibradas que daí pudesse resultar alguma espécie de equilíbrio; pelo contrário, tudo era incerteza e mobilidade no dinamismo de enorme energia e incessantes transformações que caracterizava a Alemanha. (MACRAE 1975, p. 45)

No curto intervalo de cinquenta anos, a Alemanha passara de um conjunto de reinos e principados de estrutura política semi-feudal para uma monarquia constitucional unificada e, por fim, para um Estado-nação republicano moderno. Da unificação surgiu o acelerado desenvolvimento industrial, porém a modernização econômica e política do estado alemão era contrastada por uma estrutura do poder ainda nas mãos de numa aristocracia com mentalidade conservadora e retrógrada.

O avanço político resultante da unificação não foi “acompanhado por uma ‘ideologia modernizadora’ que sancionasse a democracia e os direitos políticos” (KALBERG 2010, p.98). A burguesia, ao apoiar o governo aristocrático de olho apenas em seus interesses econômicos, “abandona a direção do país” (TRAGTENBERG 2006, p. 114) e permanece a classe com maior poderio econômico, apesar de nenhum mando na política. Ao mesmo tempo, essa mesma burguesia, presa a ideais aristocratas, buscava esconder o seu passado burguês através da aquisição de terras; do mesmo modo, a aristocracia *Junker* tentava se tornar uma classe capitalista rural utilizando-se

do seu prestígio social e político para adquirir vantagens econômicas. Ou como Tragtenberg diria:

O processo de industrialização alemão permitiu o enobrecimento da burguesia e o aburguesamento da nobreza; a burocracia seria o elemento mediador entre essas classes. (TRAGTENBERG 2006, p. 120)

Nesse período, na Alemanha, observa-se, como em nenhum outro lugar, a passagem de uma estrutura política, social e econômica de um estado semi-feudal para a de um estado moderno e fica claro, para uma mente avançada como a de Weber, o confronto entre o racionalismo imposto pela ordem capitalista-burocrática moderna e o irracionalismo das tradições feudais ainda existentes na Alemanha Imperial. Tal confronto irá permear toda a obra de Weber (tanto seus textos políticos quanto a sua sociologia) e se consolidará na sua crítica à racionalização do mundo moderno.

III. PANORAMA INTELECTUAL DA ALEMANHA WEBERIANA

Weber nunca se rendeu a explicações monocausais. Sua sociologia baseava-se na pluricausalidade dos fenômenos sociais. Para ele, nenhum fenômeno poderia ser explicado e compreendido totalmente a partir de uma única causa. Por isso, seria uma afronta ao legado weberiano restringir o significado de sua obra aos fatos históricos do período em que viveu – mesmo que, notadamente, o estudo histórico da Alemanha weberiana contribua de maneira generosa (como se propôs a demonstrar o capítulo anterior) para a compreensão do cenário em que eclodiram as ideias de Weber.

Logo, o entendimento mais abrangente da Alemanha em que nasceu a sociologia de Max Weber deve ser obtido não somente do panorama histórico, econômico e social da época, mas também do panorama intelectual da sociedade alemã no final do século XIX e começo do século XX.

Tal propósito, assim anunciado, revela-se demasiadamente ambicioso para o texto proposto. A Alemanha daquele período foi um grande laboratório de novas ideias. O conhecimento humano crescia vertiginosamente com a crescente divisão e especialização das ciências. Nesse cenário, o esforço para uma compreensão total do panorama intelectual alemão, bem como sua relação com o pensamento weberiano, mostra-se infrutífero senão impossível. Principalmente, porque o espectro do interesse científico de Weber não se restringia a uma área em específico, mas avançava para além das fronteiras da Economia, do Direito e da História abraçando, no caminho para a formação da sua sociologia, temas da Filosofia, como aponta Eugène Fleishmann,

as diferentes filiações, afinidades e relações intelectuais que poderiam ajudar a definir o pensamento weberiano aparecem sob um aspecto ainda mais desconcertante do que as pesquisas concretas do grande sociólogo: o caráter enciclopédico do seu saber, também desse ponto de vista, encaminhava-o para um número inacreditável de doutrinas e sistemas. (FLEISHMANN 1977, p. 137)

Com um escopo mais restrito, este capítulo se propõe a focar na influência do panorama intelectual alemão sobre as ideias de Weber no que tange a um tema em

específico: a racionalização da ação social como crítica da modernidade. Tarefa que, por si só, já se apresenta ambiciosa, dado que Max Weber raramente citava suas fontes³⁴.

Não se trata, portanto, de descobrir as fontes da crítica weberiana à racionalização presente na sociedade moderna – tal pressuposição resultaria na diminuição da importância e da originalidade do pensamento weberiano na crítica da modernidade. O objetivo dessa análise consiste em ressaltar a importância dos diálogos intelectuais travados por Weber na elaboração da sua crítica. Desses diálogos, alguns interlocutores se destacam de antemão: são eles os neokantianos da escola de Baden (especialmente, Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert), Karl Marx e Friedrich Nietzsche.

Antes, porém, outras figuras importantes da sua trajetória intelectual devem ser citadas, como por exemplo, o sociólogo Georg Simmel e o economista Carl Menger. Porém, dos dois, apenas de Georg Simmel pode-se dizer que contribuiu significativamente do ponto de vista crítico para o tema em estudo. Já a contribuição do economista austríaco Carl Menger foi essencialmente metodológica. Foi ele quem desencadeou a controvérsia metodológica no campo da economia ao final do século XIX conhecida como *Methodenstreit*³⁵ “ao publicar, em 1883, as suas *Investigações sobre os métodos das ciências sociais* (...) obra, cuja influência sobre Max Weber não pode ser subestimada” (COHN 2003, p. 102).

Weber participou ativamente desse confronto e, apesar de poder ser considerado um “egresso da escola histórica alemã” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 22), sua posição frente à discussão pode ser caracterizada como ambígua. Se de um lado ele reconhecia o ponto dos austríacos em reforçar “a diferença de gênero que separa o conhecimento legal ou nomológico (isto é, o conhecimento das leis) e o conhecimento

³⁴ Como destaca Catherine Colliot-Thélène, “ele [Weber] não sublinha o que deve a seus predecessores ou contemporâneos, quer se trate da escola histórica na economia, de Nietzsche, de Georg Simmel quer de Marx; não que ele se recusasse a reconhecer a sua dívida com outros pensadores, mas pouco se preocupava em fornecer material aos futuros historiadores das ideias, ou em prestar contas exatas da gênese de seus próprios conceitos” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 44).

³⁵ A controvérsia metodológica ou *Methodenstreit* foi uma disputa metodológica ocorrida na Alemanha no final do século XIX, em meio a uma crise do pensamento econômico. Em disputa estavam de um lado a Escola historicista alemã e a Escola austríaca acerca da concepção da Economia como ciência. Os primeiros defendiam que a Economia deveria ser “concebida como ciência histórico-individualizadora e dotada de conteúdo normativo” (COHN 2003, p. 100), enquanto Carl Menger e a Escola Austríaca “se esforçavam em separar a economia da história para fazer uma ciência teórica, visando estabelecer as leis abstratas que regem os aspectos especificamente econômicos dos fenômenos sociais” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 23).

da realidade concreta” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 24), de outro, ele qualificava como errôneo tomar “a formulação de leis abstratas pelo objetivo supremo do saber” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 24). Ao mesmo tempo, censurava a contradição fundamental da abordagem da escola histórica (apesar de se declarar pertencente a esta), qual seja, “abraçar o sentido que habita o movimento geral da história da humanidade” e, por isso, nunca “romper com a especulação no plano metodológico” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 29).

Só por deflagrar a discussão metodológica na Economia, Carl Menger já mereceria um ponto de destaque na formação da sociologia weberiana. O fato, nas palavras de Gabriel Cohn, é que a *Methodenstreit*

ofereceu importante material para as reflexões de Weber sobre a “objetividade” nas ciências sociais, na medida em que envolvia o confronto entre a concepção favorável a um caráter neutro da teoria econômica de Menger e a postura de Schmoller, que defendia firmemente a ideia de uma ciência econômica diretamente voltada para as questões práticas de dotada de conteúdo normativo intrínseco. (COHN 2003, p. 107)

Em sua sociologia, Weber se destaca justamente por tentar conciliar essas duas visões e alcançar uma ciência social valorativamente neutra capaz de transformar a História em ciência empírica.

Neste sentido, surge a grande contribuição de Carl Menger à sociologia weberiana: a constatação de que “a decisão metodológica de tomar as ações e interesses individuais como unidades de análise implica necessariamente tratar os fenômenos mediante a construção de tipos”³⁶ (COHN 2003, p. 105). Tal necessidade advém da impossibilidade de incorporar em um modelo sociológico único o comportamento de cada indivíduo. Deste modo, o que Menger inicialmente notou foi que a única metodologia analítica possível ao se “conceber o objeto de análise em termos de agentes individuais” seria “conduzir a análise em termos tipológicos” (COHN 2003, p. 105). Ou seja, separando a infinidade de comportamentos individuais em tipos aproximados de alguns comportamentos observados ou esperados para em seguida conduzir uma análise de espectro mais abrangente.

³⁶ Muito embora seja digna de nota a contribuição do jurista Georg Jellineck na criação do *tipo ideal*. Segundo Gabriel Cohn, Jellineck seria “a quem vários comentaristas atribuem a paternidade desse conceito e pelo menos um (Guenther Roth) atribui papel fundamental para a formulação da análise da dominação de Weber” (COHN 2003, p. 109).

Já a contribuição de Georg Simmel, vai muito além da metodologia científica de Weber. Simmel foi um dos “convivas frequentes” (COHN 2003, p. 54) da casa de Weber e, segundo Eugène Fleischmann, o teólogo Ernest Troeltsch (outro dos convivas e amigo próximo de Weber) teria afirmado que “a teoria do comportamento humano de Simmel teve influência decisiva sobre Weber” (FLEISCHMANN 1977, p. 147). Além disso, segundo Fleischmann, “Weber se aproximou de Nietzsche sob a influência de Georg Simmel” (FLEISCHMANN 1977, p. 147), pois, não só Simmel “servia-se abertamente da obra de Nietzsche” (FLEISCHMANN 1977, p. 147), como também é amplamente conhecido o fato de Weber ter possuído um exemplar de *Schopenhauer e Nietzsche*, escrito por Simmel, rico em notas do próprio Weber. O que na visão de Fleischmann lhe permite afirmar que,

O Nietzsche de Simmel nos permitirá resumir a evolução intelectual de Weber e nos conduzirá à posição final deste último, à escolha de uma sociologia que responde às exigências que Nietzsche colocou diante das ciências sociais de sua época. (FLEISCHMANN 1977, p. 171)

A importância de tal influência é reforçada por Bryan S. Turner em seu *Max Weber – from History to Modernity*, ao destacar o impacto significativo em Weber e Simmel do problema proposto por Nietzsche, a saber: a “desvalorização dos valores em uma cultura niilista” (TURNER 1993, p. 180). Ou então, como lembra Turner, do tom fatalístico presente na sociologia weberiana e compartilhado por Simmel, em que as “intenções são sempre subvertidas pelas consequências” (TURNER 1993, p. 181).

No entanto, a influência de Simmel no pensamento weberiano não se resume apenas à sua interpretação de Nietzsche. Mais do que isso, Simmel “antecipa posições fundamentais de Weber” (COHN 2003, p. 53) e, com isso, inicia um diálogo que será continuado e aprofundado por Weber.

Segundo Gabriel Cohn, são cinco os principais temas antecipados por Simmel: 1) assumir o caráter fragmentário do conhecimento histórico-social; 2) a utilização da análise tipológica como instrumento básico para o entendimento dos fenômenos sociais; 3) “a legalidade intrínseca às diferentes esferas da vida” (COHN 2003, p. 54); 4) assumir o distanciamento do cientista diante da realidade a ser compreendida; e, por fim, 5) o “caráter intrinsecamente unilateral do conhecimento histórico-social” (COHN 2003, p. 54).

Neste último ponto, Cohn constata a influência nietzscheana em ambos os autores ao apresentar o caráter unilateral do conhecimento histórico-social assumido por eles, como sendo “devido à presença simultânea de pontos de vista (ou ‘perspectivas’, se quisermos falar como Nietzsche, no qual Simmel muito se inspirou nesses pontos) inconciliáveis” (COHN 2003, p. 55).

Coincidentemente, Simmel também pode ser creditado por ter influenciado de maneira significativa Weber na leitura de um segundo grande autor: Karl Marx. Para Bryan S. Turner, *A Filosofia do Dinheiro*, de Simmel, explora os temas da *alienação* e da *racionalização* e, portanto, teria fornecido “significativo embasamento teórico para, de um lado, a análise de Weber do capitalismo como uma *jaula de ferro*, e, de outro, da tão falada redescoberta de Lukács do tema da alienação no jovem Marx” (TURNER 1993, p. 164). Na leitura de Turner, *A Filosofia do Dinheiro* “deve ser visto como o estudo da maneira pela qual a forma de câmbio é destacada do seu conteúdo, de como o dinheiro se torna uma característica autônoma e determinante das relações sociais” (TURNER 1993, p. 167).

Neste sentido, o que tanto Marx quanto Simmel argumentam é que “o dinheiro, enquanto uma abstração, torna-se reificado (isto é, transformado em uma coisa)” ao mesmo tempo em que “o dinheiro, enquanto coisa (uma mercadoria objeto de fetiche) é convertido na representação abstrata da sociedade como um todo” (TURNER 1993, p. 175). Segundo a interpretação do autor,

A reificação da troca em dinheiro se torna, portanto, uma ilustração da reificação generalizada em uma sociedade moderna baseada no mercado monetário, dado o caráter inter-relacional de todo o fenômeno social. (TURNER 1993, p. 167)

Isso ocorre por causa de um princípio inerente à concepção abstrata de dinheiro, qual seja, a sua divisibilidade (em tese, sem limites) em partes menores. O que confere ao dinheiro, em princípio, uma capacidade sem limites de quantificação da atividade humana em geral, pois, através do cálculo monetário, pode-se alcançar o valor em dinheiro das horas de trabalho assim como das horas de lazer. Neste ponto, Turner ressalta a importância da pesquisa de Simmel para a obra de Weber ao concluir que o dinheiro é “um aspecto fundamental daquilo que Weber considerava como o processo de racionalização nas sociedades modernas” (TURNER 1993, p. 169).

Com a disseminação da troca em dinheiro, muito embora se crie “uma maior liberdade interpessoal através de relações de trocas impessoais”, ao mesmo tempo “torna a vida humana mais sujeita à regulação burocrática, quantitativa” (TURNER 1993, p. 168), haja vista que os valores últimos por trás das ações humanas podem ser (e são) substituídos por custos financeiros facilmente calculáveis. Com isso, o processo decisório da ação humana, embora mais eficiente, tende a uma análise quantitativa (e não mais qualitativa com referência a valores) da relação entre custo e benefício dos meios aplicáveis para se alcançar um determinado fim.

Tal conclusão leva Turner a afirmar que a explicação de Weber para o processo de racionalização nas sociedades modernas é uma “elaboração” e uma “extensão” da teoria do dinheiro de Simmel, pois, na interpretação de Turner,

a investigação filosófica de Simmel sobre o desenvolvimento de um sistema monetário abstrato e universal como a medida de toda atividade humana forneceu o modelo fundamental de manifestações culturais de um processo subjacente de racionalização nas sociedades modernas. (TURNER 1993, p. 176)

Simmel, indiscutivelmente, foi um interlocutor próximo de Weber e, sem dúvida, antecipou muitos dos pontos mais tarde levantados por Weber. No entanto, sua própria obra pode ser percebida como influenciada pelos dois grandes pensadores anteriormente mencionados: Nietzsche e Marx. No que tange especialmente ao tema da racionalização na sociedade moderna, deve-se analisar a influência do pensamento de Simmel na obra de Weber à luz dos escritos desses dois pensadores. Analisar a obra de Weber comparativamente à de Marx e à de Nietzsche, nesse sentido, apresenta-se como um imperativo para a compreensão de Weber. Essas são duas influências presentes não somente em Weber e em Simmel, mas em toda a vida intelectual alemã de seu tempo, como o próprio Weber admitira:

A sinceridade de um intelectual hoje, particularmente de um filósofo, pode ser medida pela maneira como ele se situa em relação a Nietzsche e a Marx. Aquele que não reconhece que, sem o trabalho desses dois autores, não poderia realizar grande parte de seu próprio trabalho engana a si mesmo e aos outros. O mundo intelectual no qual vivemos foi em grande parte formado por Marx e Nietzsche.³⁷

Arthur Mitzman, em seu *The Iron Cage – An Historical Interpretation of Max Weber*, reforça a influência de Marx e de Nietzsche, em Weber, ao afirmar que a crítica

³⁷ Citação de Weber em COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 39

que emerge do seu pessimismo cultural dificilmente pode ser plenamente entendida “sem alguma compreensão do confronto de Weber com os dois homens em torno de cujas ideias muito do pensamento do século vinte tem girado: Marx e Nietzsche” (MITZMAN 1985, p. 182).

Tal afirmação, reforçada pela maioria dos estudiosos de Weber, vai de encontro à versão de Marianne Weber, esposa e biógrafa de Max Weber³⁸. Segundo Eugène Fleischmann, a “biografia tendenciosa” escrita pela senhora Weber tenta mostrar que “o liberal e democrata Weber nunca deixou de combater as influências nefastas de Marx e de Nietzsche sobre sua geração” (FLEISCHMANN 1977, p. 165). Hoje, porém, já é consenso entre os estudiosos de Weber³⁹ que a imagem do sociólogo alemão como um “campeão dos valores burgueses e cristãos, em oposição a Nietzsche e Marx” (RIBAS 2009, p. 2) não condiz com a realidade, e que, de fato, a influência de Marx e Nietzsche na obra de Weber existiu e não foi insignificante.

A discussão da extensão ou mesmo da significância como influência na obra de Weber não se limita a Marx e Nietzsche, mas, também, se aplica aos neokantianos de Baden. No caso dos neokantianos, a discussão chega ao extremo de exagerar tal influência a ponto de considerar Weber como um membro dessa ou daquela escola neokantiana. Exagero que Gabriel Cohn rechaça como uma “grosseira simplificação” (COHN 2003, p. 11) e que Eugène Fleischmann critica como um esforço inútil de Heirich Rickert “de pôr Weber (após sua morte) no panteão do neokantismo originário da universidade situada em Baden-Württemberg” (FLEISCHMANN 1977, p. 144). No entanto, segundo Cristopher Adair-Toteff, em *Max Weber as Philosopher: The Jaspers-Rickert Confrontation*, não foi Rickert, mas o teólogo e amigo de Weber, Ernest Troeltsch, quem, após a morte de Weber, o listou juntamente com Windelband e Rickert como as “três principais figuras da escola de filosofia neokantiana do Sudoeste” (ADAIR-TOTTEFF 2002, p. 26). A quem Rickert respondeu que se fosse verdade “Nós poderíamos sentir orgulho” (ADAIR-TOTTEFF 2002, p. 26).

Apesar dos exageros e das críticas, o fato permanece, como lembra Mauricio Tragtenberg, que a sociologia de Weber, em um de seus pontos mais basais, qual seja o da neutralidade axiológica do cientista enquanto busca pela autonomia da vontade, “é

³⁸ Ver WEBER, M. 1988, p. 319-320

³⁹ Fleischmann, 1964; Mommsen, 1965; Hennis, 1980; Nobre, 2004; Cohn, 2003

fundada em Kant” (TRAGTENBERG 2006, p. 141). Já a relação de Weber com Kant, segundo Renarde Freire Nobre, “aparecerá especialmente através dos seus diálogos com autores reputados neokantianos, em especial os sediados em Baden, como Wilhelm Windelband e Heirich Rickert” (NOBRE 2004, p. 45).

A importância dos pensadores neokantianos Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert na teoria de Weber reside em Kant e na maneira como os três interpretavam o grande mestre de Königsberg. Tanto Windelband quanto Rickert eram muito próximos de Weber⁴⁰ e com este compartilhavam uma crítica a Kant, que será fundamental na obra de Weber: que todo conhecimento é fundamentado em valores, contudo, em última instância, a realidade não pode ser compreendida a partir de valores abstratos, apenas partir de valores concretos.

Além disso, pesa a favor dos neokantianos o próprio testemunho de Weber sobre a importância destes para o seu trabalho, realizado na apresentação de seu ensaio acerca da questão da objetividade nas ciências sociais

quem conhece os trabalhos de lógicos modernos – apenas menciono Windelband, Simmel e, para nossos propósitos, especialmente Heinrich Rickert – perceberá de imediato que em todos os pontos essenciais eles constituem apoio.⁴¹

Por isso, mais do que influências, os pensadores acima introduzidos configuraram grandes interlocutores dos diálogos travados por Weber para criar a sua sociologia. Neste sentido, seria injusto considerar a obra de Weber como derivada das obras de outros pensadores. Weber se apropriou do trabalho que já havia sido feito para desenvolver suas próprias ideias. Nos próximos itens, será explorada a fundo a importância dos neokantianos, de Karl Marx e de Friederich Nietzsche na formulação do conceito de racionalização na sociologia weberiana.

⁴⁰ Rickert foi colega de Weber em Freiburg e em Heidelberg e nesse período “os homens e as esposas estabeleceram uma firme e duradoura relação” (ADAIR-TOTTEFF 2002, p. 16) e, em 1910, ele, Weber, Simmel, Troeltsch, e Windelband fundaram o jornal *Logos: O Jornal Internacional para a Filosofia da Cultura*.

⁴¹ Citação de Max Weber em COHN 2003, p. 71

a. Kant e os Neokantianos

Antes de explorar a relação de Weber com o neokantismo, deve-se, primeiramente, situar este movimento filosófico. O neokantismo surgiu na Alemanha, em meados do século XIX, período em que pensamento alemão “refluía sobre si próprio” (COHN 2003, p. 19) e a validade e as condições para produzir um conhecimento científico eram questionadas. Ao mesmo tempo, o século XIX marca um período de grandes avanços científicos e tecnológicos que acentuou a separação entre as ciências naturais e a Filosofia. Nesse cenário, surge entre cientistas⁴², a necessidade de buscar na filosofia a resposta para a constatação de que existiam perguntas que “superavam os limites das ciências naturais” (RESENDE 2011, p. 16).

Nesse contexto, tanto o materialismo científico, quanto o idealismo dos herdeiros de Hegel se mostravam limitados para explorar a questão das condições de validação do conhecimento científico. O materialismo científico se mostrava ingênuo ao assumir que “os juízos pudessem ser reduzidos a produtos de órgãos neurais, assim como a bÍlis é o produto do fÍgado”, pois, na visão de uma nova geração de pensadores que emergia no período, era impossível a “nivelção do campo lógico com a mecânica das impressões sensÍveis” (RESENDE 2011, p. 15).

Já o idealismo, este “radicalizava-se de tal modo na abstração totalizante de sistemas, que inviabilizava qualquer possibilidade de diálogo com as ciências”, visto que “as ciências encontravam-se lastreadas por suas conquistas práticas e teóricas, de modo que, simplesmente, ignoravam as hierarquias propostas pelos herdeiros de Hegel, que sempre situavam a ciência como mera engrenagem de um sistema” (RESENDE 2011, p. 13).

Assim, encontrou-se em Kant, ou na *volta a Kant (Zurück zu Kant)*, o ponto de partida seguro que escapava tanto das limitações do materialismo científico quanto do “idealismo especulativo de autores como Fichte, Schelling e Hegel” (RESENDE 2011, p. 16).

⁴² Segundo José de Resende Júnior, a tese de que o movimento do neokantismo se iniciou entre cientistas e não filósofos é comum, porém não pacÍfica.

Na Filosofia, a volta a Kant fez surgir diversas escolas, das quais duas se destacaram: a escola de Marburg, cujos nomes de destaque foram Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernest Cassirer, e a escola conhecida como de Baden, desenvolvida no sudoeste da Alemanha nas universidades de Heidelberg, Freiburg e Strassburg e cujos nomes de destaque foram Wilhelm Windelband, Heirich Rickert, Emil Lask, Bruno Bauch e Jonas Cohn. O ponto comum às duas escolas resume-se à constatação, a partir da interpretação de Kant, que a Filosofia “não cuida do conhecimento, mas apenas das condições de possibilidade que tornam um conhecimento objetivamente válido” (RESENDE 2011, p. 18). Quem cuida, por assim dizer, do conhecimento, ou seja, quem determina empiricamente como se dá o conhecimento, seriam as ciências especializadas, como a Física, a Biologia, a Sociologia, a Psicologia.

Já a diferença fundamental que surge entre as duas principais escolas do neokantismo, concentra-se no enfoque dado para a constituição do objeto científico. Enquanto a escola de Marburg enfatizou a lógica e a epistemologia para desenvolver uma “metodologia que descreve matematicamente a constituição dos objetos científicos” (RESENDE 2011, p. 19), a escola de Baden de Windelband enfatizou, do ponto de vista prático, questões da cultura e dos valores que “orientam a constituição dos juízos científicos” (RESENDE 2011, p. 19). Para os neokantianos de Baden, a verdade é concebida como um valor, e é esse valor que orienta os juízos científicos, enquanto outros tipos de valores orientariam outros tipos de juízo.

Nesse sentido, uma das principais contribuições de Kant para o pensamento neokantiano, assim como para a obra de Weber⁴³, foi o ponto de partida que “o conhecimento não deve ser concebido como uma duplicação do real, de que não há correspondência perfeita entre sujeito e objeto” (NOBRE 2004, p. 43). O que, em última instância, implica a afirmação que a “validez objetiva do conhecimento não se encontra nos objetos e, sim, no próprio sujeito ‘cognoscente’ com seu equipamento intelectual” (NOBRE 2004, p. 46).

O ponto-chave que deve ser realçado consiste na conclusão de que, se a realidade não pode ser espelhada de modo fidedigno pela consciência e, portanto, o conhecimento é algo relativo ao mundo humano e não ao mundo das coisas, então, tais “representações cognitivas repousam sobre pressuposições de alguma ordem” (NOBRE

⁴³ Ver SCHLUCHTER 1979, p. 13

2004, p. 48). Tais pressuposições constituem precisamente o ponto de divergência entre Kant, os neokantianos e Weber.

Do ponto de vista de Kant, as pressuposições necessárias para a criação de representações cognitivas se originam de modo *a priori* na razão. Kant recorre ao transcendentalismo para definir a capacidade da razão humana de “se orientar conforme princípios *a priori*” (NOBRE 2004, p. 48). Ou seja,

Kant fez da razão a condição transcendental de universalização e harmonização das relações entre experiência, conhecimento e verdade, no exercício do qual o homem faz-se sujeito de entendimento. (NOBRE 2004, p. 48)

No entanto, a crítica neokantiana, iniciada com Windelband, supõe que a natureza transcendental do modelo de conhecimento kantiano “tendia a naturalização do conhecimento com a adoção de princípios universais”, à medida que “universalisava e tornava imperativos os poderes da razão” (NOBRE 2004, p. 49-50). A razão kantiana é, portanto, vista como possuidora de “fins que lhe são próprios”, de modo que os valores que orientam o conhecimento originam-se na própria razão. Segundo Eugène Fleischmann

para Kant, havia um só “valor”, a dignidade do homem livre – o único existente que é sempre “fim”, nunca “meio” – e que por suas ações racionais cria normas para si mesmo, ideia retomada por Fichte e os filósofos românticos que fazem do “ego” humano a fonte inesgotável dos valores e das normas. (FLEISCHMANN 1977, p. 144)

Windelband, bem como Rickert, reconheciam que o apriorismo kantiano já havia fornecido “uma resposta plenamente elaborada para um domínio do real, que é o da natureza” (COHN 2003, p. 89). Restava, portanto, a missão de “estender o apriorismo kantiano do domínio do conhecimento da natureza para o da história” (COHN 2003, p. 83). No entanto, essa transposição do apriorismo kantiano de um domínio para outro resultava em uma das críticas neokantianas a Kant (crítica essa compartilhada por Weber), qual seja, “que um esquema abstrato de valores não é suficiente para compreender a realidade”, mas que “a realidade deve ser entendida nos termos de um esquema de valores históricos concretos” (SCHLUCHTER 1979, p. 14).

Weber e os neokantianos entendiam que o governo da razão deveria ser subordinado também a “pressupostos valorativos, mas sedimentando-os em condições históricas e sociais, principalmente” (NOBRE 2004, p. 49-50). Portanto, a finalidade

última da razão não reside em si mesma, mas “pertence à jurisdição dos valores, verdadeiros juízes da cultura” (NOBRE 2004, p. 50). Valores que, segundo Windelband, não se restringem a apenas um tipo. Na teoria geral do juízo de Windelband, juízos do tipo científico (ou juízo teórico) seriam “apenas um tipo de juízo, qual seja, os juízos orientados pelo valor verdade” (RESENDE 2011, p. 19). Segundo José de Resende Júnior,

Além dos juízos teóricos haveria também juízos não teóricos, como os juízos éticos, estéticos, religiosos etc, os quais seriam orientados por outros tipos de valores, como o bem, o justo, o belo, o sagrado etc, e os quais diriam respeito a outras dimensões da experiência humana para além da ciência, como a moral, o direito, a arte, a religião etc. (RESENDE 2011, p. 19)

Com relação ao projeto de estender o apriorismo kantiano para o domínio da História, os dois filósofos neokantianos se depararam com uma diferença fundamental entre os dois domínios do conhecimento (o domínio da Natureza e o da História), diferença esta que os motivou a propor uma divisão entre as ciências que será de grande importância para Weber. Para Windelband, o “princípio de classificação das ciências é o caráter formal dos seus alvos de conhecimento” (COHN 2003, p. 76). Por isso, Windelband dividiu as ciências entre “ciências da experiência” e “ciências racionais”. Segundo ele, “as ciências da experiência procuram [a verdade] no conhecimento do real, quer o geral, na forma da lei natural, quer o singular, na configuração historicamente determinada” (COHN 2003, p. 76). Já as ciências racionais compreenderiam a Matemática e a Filosofia (a relação desta com a experiência seria indireta).

Segundo Gabriel Cohn, a contribuição que a divisão das ciências de Windelband fornece para a obra de Weber seria que “a diferença entre as ciências da natureza e da história é fundamentalmente de caráter formal, e diz respeito à perspectiva pela qual nos aproximamos do objeto” (COHN 2003, p. 76).

Mas se o mérito desta contribuição começa a ser identificado em Windelband, é no pensamento de Rickert que a diferenciação das ciências proposta pelos neokantianos de Badem é percebida de maneira mais clara como influente na obra de Weber. Para Rickert, uma ciência “se constitui como natureza ou como história conforme os interesses de conhecimento do sujeito seja de caráter generalizador ou individualizador” (COHN 2003, p. 89). A história, para Rickert, é a “ciência da cultura humana” (COHN

2003, p.91), onde a cultura seria o “universo significativo em que os homens vivem, e se manifesta através de realizações individuais e irrepetíveis, na história, de valores universais” (COHN 2003, p. 91). Donde se conclui que

O conhecimento da história consiste, portanto, em examinar precisamente esse caráter individual e particular que valores universais assumem em configurações concretas e irrepetíveis; daí seu caráter necessariamente individualizador. (COHN 2003, p. 91)

Rickert concebia a realidade como um “‘contínuo heterogêneo’ de eventos discretos” (COHN 2003, p. 89), em que só existe o único e nada realmente se repete. Daí a importância do caráter individualizador do conhecimento histórico. No entanto, como bem ressalta Gabriel Cohn, isso implica admitir que a cultura concebida em qualquer momento é apenas um fragmento da realidade, aliás um fragmento de uma realidade “já estruturada e transformada em uma forma muito determinada mediante valores culturais” (COHN 2003, p. 96).

A importância das ideias neokantianas no pensamento de Weber se torna mais aparente nos dois exemplos acima citados: a diferenciação das ciências da natureza e a História, e o papel fundamental dos valores na constituição do conhecimento histórico⁴⁴. O primeiro, porque sua sociologia propõe ser justamente uma ciência individualizadora, e, portanto, histórica na sua essência – mesmo que se utilize de conceitos e tipos “generalizantes”⁴⁵ para compreender o individual histórico. O segundo, porque Max Weber construiu sua teoria dos valores como um requisito para uma *Kulturwissenschaft*, uma ciência social histórica.

No entendimento de Weber, como destaca Wolfgang Schluchter, “nós nos interessamos pela realidade histórica apenas por causa e até onde ela constitui valores” (SCHLUCHTER 1979, p. 17). Ou seja, o estudo histórico só é considerado pertinente à medida que identifica um evento singular que reflita um valor próprio de uma época, mas ainda relacionável ao presente. Caso contrário, tal evento deve ser caracterizado como de pouca relevância histórica, já que de fato, refere-se a valores que pouco

⁴⁴ Deve-se ressaltar que a presença dos valores na formação do conhecimento histórico já estava presente na obra, comumente citada como referência por Windelband, de seu mestre, Hermann Lotze (ver COHN 2003, p. 84 e FLEISCHMANN 1977, p. 144); bem como no pensamento de Nietzsche (ver FLEISHMANN 1977, p. 144), mas este será explorado mais adiante.

⁴⁵ Para Weber, o tipo ideal não é o objeto do estudo sociológico, mas apenas uma metodologia comparativa para a compreensão do fenômeno em estudo.

influenciaram a cultura de sua época e que também pouco repercutiram no desenrolar histórico. Em seguida, Schluchter conclui que

no fundo das suas análises [de Weber] reside uma teoria dos valores na qual estudos históricos devem encontrar a sua base. Isso é especialmente verdadeiro com respeito à teoria histórica da racionalização. Essa teoria é baseada em um esquema de valores aberto que diferencia entre valores do tipo lógico, religioso ou moral e estético (SCHLUCHTER 1979, p. 19)

Weber compartilhava da crítica neokantiana a Kant acerca da impossibilidade de compreender a realidade a partir de um esquema abstrato de valores, no entanto, é válido ressaltar que o entendimento da constituição dos valores em ambos os casos é diversa. Rickert concebe os valores como pertencentes a um sistema atemporal e fechado, ou seja, em qualquer momento histórico, encontram-se sempre presentes os mesmos valores (a verdade, o bom, o mal, a beleza, etc.), mesmo que com definições diferentes; conceito que, segundo Eugène Fleischmann, Weber classificaria como um “absurdo” (FLEISCHMANN 1977, p. 145), pois, para Weber, valores são sempre “historicamente concretos e particulares” (COHN 2003, p. 149). Em outras palavras,

enquanto Rickert concebe os valores como constituindo o mundo cultural pela sua vigência incondicional, Weber vê nos próprios homens historicamente concretos a entidade que confere valores a segmentos da realidade e a constitui como cultura. (COHN 2003, p. 151)

Ainda assim, independentemente da concepção de valor que cada pensador possa ter, a tradição da crítica kantiana, bem como concepções similares no que diz respeito à caracterização das ciências, especialmente a História, e a fundamentação da última nos valores, ainda aproxima Weber da escola neokantiana de Baden. Muito embora a real importância de tal aproximação possa ser questionada⁴⁶, é inegável que, dada a importância histórica do pensamento neokantiano, bem como sua proximidade a Weber, o estudo do diálogo travado entre Weber e os neokantianos acerca da importância dos valores no entendimento histórico, assim como, na configuração do conhecimento e da prática científica, se mostra essencial para uma completa

⁴⁶ “A tese que sustenta ser diminuta a importância substantiva das concepções de Rickert para Weber já está, de resto, amplamente documentada, e os testemunhos nesse sentido encontram-se em comentaristas contemporâneos como Friederich Tenbruck e, sobretudo, Eugène Fleischmann (...). É verdade que a tese oposta, de que Weber é basicamente um continuador de Rickert no plano metodológico, tem pelo menos um vigoroso defensor sistemático na bibliografia recente, Thomas Burguer.” (COHN 2003, p.151)

compreensão da sociologia histórica de Weber e, em especial, para a compreensão do processo de racionalização enquanto fenômeno histórico-social.

b. Marx

Muito embora admitido pelo próprio Weber, a questão da influência de Marx no pensamento weberiano ainda é discutida com fervor. A discussão se polariza entre um Weber que se opõe categoricamente a Marx e outro que continua a sua obra. A leitura mais precisa da influência de Marx provavelmente reside no meio do caminho, pois, mesmo que apenas como opositor, a obra de Marx exerceu alguma influência no pensamento de Max Weber.

Quanto à alcunha de defensor do ideal burguês em oposição a Marx, esta em muito se deve à já citada biografia de Weber escrita por sua esposa, Marianne Weber. De fato, como será visto adiante, Weber criticou a obra de Karl Marx, porém não por puro antagonismo em defesa de um interesse de classe. Weber se declarava abertamente como membro da classe burguesa, mas ao mesmo tempo defendia como imprescindível ao cientista a neutralidade axiológica. Além disso, não são somente pontos em desacordo com a obra de Marx que podem ser encontrados em Weber, também são muitos os pontos de Marx que Weber utiliza e se beneficia na construção do seu pensamento crítico da modernidade.

No que diz respeito as evidências concretas da relação de Weber com Marx, Jürgen Zander desmistifica, em seu artigo *O problema do relacionamento de Max Weber com Karl Marx*, a ideia de um antagonismo entre Weber e Marx. Zander cita a referência de “grande pensador” (ZANDER 1997, p. 73) com que Weber se dirige a Marx para mostrar que não só Weber conhecia a obra de Marx, mas também a admirava.

Eugène Fleischmann vai além e qualifica Marx como, “provavelmente”, “quem exerceu a influência mais profunda e durável sobre Weber” (FLEISCHMANN 1977, p. 140). Segundo ele, a “maioria das grandes obras de Weber foi concebida tendo em vista ‘verificar’ a justeza da teoria marxista das relações entre infra-estrutura e superestrutura” (FLEISCHMANN 1977, p. 140).

Neste sentido, Arthur Mitzman destaca que, se após a grave crise emocional que acometeu Weber⁴⁷, em 1897, “muito do trabalho de Weber, desde *A Ética Protestante* até as análises políticas durante o período da guerra, foi baseado em um exame crítico do materialismo histórico de Marx” (MITZMAN 1985, p. 182). Também Hans H. Gerth e C. Wright Mills, na introdução por eles escrita para a consagrada coletânea de artigos de Weber, *Ensaio de Sociologia*, afirmam a proximidade intelectual entre Weber e Marx. Segundo eles, após assumir a direção do *Archiv Für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, em 1903, “Weber propôs, sistematicamente, dedicar atenção às questões suscitadas pelos marxistas” (GERTH 1982, p. 33).

A lista de pesquisas relacionando Weber a Marx se estende para muito além das citadas acima e permite assumir, com significativa confiança, a existência de um consenso no meio acadêmico sobre uma relação intelectual entre Weber e Marx. No entanto, a questão que permanece ainda em debate é a questão da profundidade com que Weber teria explorado a obra de Marx.

Gabriel Cohn é um dos estudiosos a defender que “Weber sempre trabalhou à margem do pensamento de Marx, sem jamais atravessá-lo criticamente” (COHN 2003, p. 117), embora destaque a “óbvia importância de Marx – ou melhor, das concepções do marxismo que circulavam na época de Weber – para suas próprias ideias [de Weber]” (COHN 2003, p. 116). Tal tese pode ser reforçada pelo fato de que Weber jamais ataca diretamente Marx, mas “camufla, em lugar disso, sua posição numa crítica a seus epígonos”, ao “marxismo vulgar contemporâneo” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 68). Karl Löwith, em seu *Max Weber e Karl Marx*, defende que a

A “concepção materialista de História” pressuposta na crítica de Weber não se encontra nem no que tange ao seu sentido nem no que tange à terminologia no próprio Marx, em especial no jovem Marx – que ainda não fizera o acerto de contas com sua consciência filosófica. Ela constitui um produto do marxismo vulgar econômico, que tem sua origem em F. Engels e no velho Marx. (LÖWITH 1997, p. 25)

A hipótese de que Weber endereçava críticas ao marxismo vulgar de sua época, sem um conhecimento profundo da obra de Marx, é colocada por terra no artigo de Jürgen Zander. Primeiramente, porque, com relação à personalidade de Weber, isso não

⁴⁷ Causada, segundo Mitzman, entre outras coisas, por uma severa discussão com seu pai, em defesa da sua mãe, e da subsequente morte do pai. O esgotamento nervoso impeliu Weber a um longo período de convalescença (até 1903), no qual se manteve inativo tanto academicamente, quanto politicamente.

seria coerente. Weber, segundo Zander, observou que “não se deve avaliar livros, nem louvá-los, sem tê-los lidos por completo” (ZANDER 1997, p. 73). Com respeito a isso, Zander cita passagens em *Economia e Sociedade* de Weber em que tanto *O Capital*, quanto *A Miséria da Filosofia* de Marx são citados⁴⁸. Adicionalmente, Zander destaca a crítica de Weber a Rudolph Stammler

Não nos interessa aqui em primeiro lugar perguntar se Stammler reproduziu corretamente a “concepção materialista da história”. Essa teoria passou, desde *O Manifesto Comunista* até os epígonos modernos por formas muito diversas (ZANDER 1997, p. 73)

Além disso, na mesma crítica a Stammler, Weber cita em uma nota de rodapé um texto de Max Adler, em que, segundo Zander, Weber apoia as correções feitas por Adler da interpretação marxista de Marx. Weber, portanto, não só estava a par com a obra de Marx, mas com suficiente profundidade para diferenciar as ideias de Marx das interpretações marxistas da época. O que se pode dizer, no entanto, é que a relação de Weber com a obra de Marx não era exegética, e, “quando ele evoca a ‘concepção materialista da história’, pouco se preocupa em citar os textos canônicos que a fundam” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 42).

Karl Marx, portanto, não pode ser ignorado como influência no pensamento weberiano, em qualquer pesquisa que busque jogar luz na crítica de Weber à sociedade moderna. Mas, se de um lado, não foi possível refutar a hipótese de uma influência relevante da obra de Karl Marx ao pensamento weberiano, de outro, deve-se relativizar tal influência de modo a contextualizar da maneira mais precisa possível a hipótese diametralmente oposta: que Weber seria o continuador da obra de Marx.

Difícilmente poder-se-ia caracterizar Max Weber como um “seguidor” (na acepção da palavra) de Marx; assim, se Weber foi um continuador da obra de Marx, não o foi na qualidade de um seguidor.

⁴⁸ Jürgen Zander cita as passagens de *Economia e Sociedade* em que Weber explica seu conceito de classe: “O final interrompido de *O Capital*, de Karl Marx, pretendia evidentemente ocupar-se do problema da unidade de classe do proletariado, apesar de sua diferenciação qualitativa” (ZANDER 1997, p. 73; WEBER 2000a, p. 201); e quando fala da oposição entre duas formas socialistas de economia: “A oposição entre as duas formas de socialismo – a evolucionista e orientada pelo problema da produção (sobretudo, a marxista), e a outra que, partindo do problema da distribuição, tende à economia planificada racional e que hoje em dia se voltou a chamar de ‘comunista’ –, oposição que existe desde a *Misère de la philosophie* de Marx, ainda não pôde ser superada” (ZANDER 1997, p. 73; WEBER 2000a, p. 71).

Primeiro porque Weber “nada tem em comum com qualquer tipo de reflexão dialética” (COHN 2003, p. 173)⁴⁹. Inclusive, como destaca Eugène Fleischmann, é a “rejeição de qualquer pensamento dialético, seja o de Hegel, seja o de Marx” encontrada em Weber que caracteriza “uma das razões – e não das menores – de sua ‘liberação’ do determinismo econômico de Marx” (FLEISCHMANN 1977, p. 142).

O segundo ponto se refere justamente à crítica de Weber ao “materialismo histórico” de Marx. De maneira bastante direta, Weber rejeita a “concepção materialista da história” de Marx. Para ele, tal concepção nada mais seria do que uma “teoria monocausal insustentável e, com isso, prejudicial a uma reconstrução adequada das conexões sociais e históricas” (GERTH 1982, p. 33); assumi-la como única explicação da história significaria dar “a uma perspectiva parcial uma importância exagerada e reduzindo a multiplicidade de fatores causais a um teorema de fator único” (GERTH 1982, p. 33).

O que não quer dizer que Weber não considerava válida tal concepção como princípio heurístico. Weber aceitava a “concepção materialista da história” apenas como “um de muitos princípios explanatórios” ao lado do qual “devem estar outras [interpretações] que revelem as linhas de desenvolvimento genuinamente independentes das ideias e instituições legais, religiosas políticas e científicas” (MITZMAN 1985, p. 183). Como crítico e estudioso do capitalismo moderno, Weber entende que “a teoria marxista constitui ‘de longe o caso mais importante entre as construções típico-ideais’, de uma esquematização conceitual perfeitamente legítima e necessária em uma *démarche* heurística” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 43). Mas ao mesmo tempo, entende também, que essa mesma teoria ilustra,

através do uso que dela fazem seus defensores, a perversão teórica que induz a uma má interpretação substancialista de tais construções: de instrumentos provisórios da investigação, elas se transformam em censoras dela própria, determinando de maneira obrigatória o que a

⁴⁹ Razão pela qual, segundo Gabriel Cohn, “difícilmente se poderá encontrar equívoco maior que tentar estabelecer quaisquer vínculos que não puramente circunstanciais entre Weber e Hegel, como faz por exemplo Reinhard Bendix” (COHN 2003, p. 173). Para Cohn, “numerosos comentaristas que, fascinados pela forte presença de temas como o da burocracia em Hegel e Weber, acabam indo além das semelhanças temáticas para afirmarem a identidade dos fundamentos das ideias de ambos” (COHN 2003, p. 174). Mas ainda assim, não se encontra em Weber “nada que se assemelhe à dialética entre o geral e o particular, sempre presente no pensamento hegeliano. Ao contrário, Weber restringe-se ao particular, tomado explicitamente de modo unilateral (‘abstrato’, diria Hegel) e repele qualquer referência ao geral. Weber trabalha sempre com conteúdos subjetivos da consciência empírica dos agentes e jamais acompanha a caminhada hegeliana da auto constituição de um ‘espírito’” (COHN 2003, p. 175)

lógica imanente do real deve ser, quaisquer que sejam os domínios empíricos. (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 43)

Em oposição à noção marxista que “ideias são uma mera superestrutura refletindo uma base de interesses materiais”⁵⁰ (MITZMAN 1985, p. 183), ou seja, contra uma teoria que defenda que “os fenômenos históricos manifestam um condicionamento unilateral pela economia” (FLEISCHMANN 1977, p. 142), Weber propõe, ao invés, “um ‘condicionamento recíproco’ dos fatores econômicos e culturais” (FLEISCHMANN 1977, p. 142). Ao assumir para as ideias um papel maior na configuração da História do que o legado a elas por Marx, Weber explora outros princípios explicativos que não os puramente econômicos⁵¹, como pode ser observado na citação abaixo:

Não as ideias, mas os interesses material e ideal governam diretamente a conduta do homem. Muito frequentemente as “imagens mundiais” criadas pelas “ideias” determinaram, como manobreiros, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse. (WEBER 1982c, p. 44)

Explorando a via das ideias como princípio explicativo, apesar de não abandonar a sua ênfase teórica na pluricausalidade, levou Weber “muito próximo do que poderia ser considerado uma transposição da explicação monista de Marx do campo real para o político” (MITZMAN 1985, p. 183), levando alguns comentadores a caracterizar a abordagem weberiana como “um ‘materialismo generalizado’ (Pierre Bourdieu), ou ainda de um materialismo ampliado, incluindo, ao lado do ‘materialismo econômico’ de Marx, um ‘materialismo político e militar’ (E. Baumgarten)” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 52).

Neste sentido, pode-se dizer que parte da obra de Weber “pode ser considerada, dessa forma, como uma tentativa de completar o materialismo econômico de Marx com um materialismo político e militar” (GERTH 1982, p. 33). Pois, segundo Gerth e Mills,

⁵⁰ Para Eugène Fleischmann, “As relações concebidas por Marx entre infraestrutura (economia) e superestrutura (‘valores’ ou ‘elementos culturais espirituais’) são justas aos olhos de Weber, no sentido em que as relações econômicas manifestam um grau mais forte de estabilidade e de duração do que as criações de espírito. Podem, assim, muito bem servir de fundamento à periodização histórica” (FLEISCHMANN 1977, p. 141), mas não são justas no sentido de uma explicação monocausal da realidade.

⁵¹ Segundo Hans Gerth e C. Wright Mills, “Enquanto Marx é menos cuidadoso na distinção entre poder econômico e poder político, Weber, como liberal, empenha-se em manter tais esferas claramente diferenciadas. Assim, sua crítica à maior parte das contribuições marxistas é que elas não distinguem entre o que é rigorosamente ‘econômico’, o que é ‘economicamente determinado’ e o que é simplesmente ‘economicamente relevante’” (GERTH 1982, p. 34)

“A abordagem weberiana da estrutura política aproxima-se da abordagem marxista das estruturas econômicas” (GERTH 1982, p. 33). O que, segundo Reinhard Bendix, em seu *Max Weber: An Intellectual Portrait*, implica afirmar que “Weber deu às ideias e ideais humanos tanto peso quanto deu aos interesses econômicos, de modo que, para ele, a busca por poder ou sucesso material sempre foi o ponto de partida para uma análise de ideias” (BENDIX 1977, p. 481). Portanto, o mérito de Weber foi que ele “transformou o grande entendimento de Marx ao mostrar que interesses materiais estão ligados à inveterada busca do homem por sentido e idealização, e que ambos [interesses materiais e ideias] não podem ser compreendidos em separado” (BENDIX 1977, p. 481).

Apesar de tudo exposto, um ponto de interesse comum permanece indiscutível na obra dos dois pensadores: o capitalismo. Tanto Marx como Weber se lançam na investigação dos problemas da sociedade capitalista moderna impulsionados “pela questão do destino humano do mundo contemporâneo, em que o ‘capitalismo’ constitui a expressão marcante da problemática” (LÖWITH 1997, p. 18). Segundo Octavio Ianni, Marx e Weber estão entre os pensadores que conseguem traduzir “de forma particularmente nítida a dimensão épica do mundo moderno” (IANNI 2011, p. 31). Isso porque tanto Weber quanto Marx

Não querem apenas conhecer a sociedade moderna, burguesa, capitalista. Querem explicar como ela se forma e transforma, de onde vem e para onde vai. Procuram explicar o que pode ser a humanidade criada com o capitalismo. (IANNI 2011, p. 31)

No entanto, no caso de Marx, “isso conduz a uma crítica revolucionária”, enquanto em Weber tem-se “uma crítica marcada pela resignação” (COHN 2003, p. 118). Pois, se para Marx os problemas que a sociedade capitalista enfrentava poderiam ser superados por uma revolução comunista proletária, para Weber, o modo de produção capitalista bem como a administração burocrática que o acompanha são o inescapável destino (ou *iron cage*) da humanidade. Para Weber,

No que a ascense se pôs a transformar o mundo e produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história (...) O capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apoia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo. (WEBER 2010, p. 165)

De qualquer forma, tal investigação, no trabalho de ambos os autores, centra-se em dois conceitos de suma importância para as suas respectivas críticas à sociedade

capitalista moderna: em Weber, o conceito de racionalização (em particular, do processo de racionalização característico do Ocidente) e, em Marx, o conceito de alienação (mais especificamente, a alienação do trabalho). Dois conceitos que, no entanto, não estão tão distantes um do outro. Segundo Catherine Colliot-Thélène, em ambos, “o que está em jogo é a autonomização em grande escala dos campos constituídos pelas práticas humanas” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 48).

Na visão de Karl Marx, “o trabalho é a principal e elementar objetivação dos homens, por meio do qual eles se constituem e se realizam, de modo que o trabalho é condição de humanidade, pressuposto ontológico tanto da constituição do homem como ser social quanto da própria sociedade” (HORTA 2013, p. 135), “a determinação do homem real se faz em sua relação teórica e prática com os objetos, de modo dinâmico, numa relação dialética entre atividade subjetiva e processo objetivo no seio das relações sociais” (HORTA 2013, p. 144). No entanto, em “determinadas condições históricas específicas”, a “objetivação do homem por meio do trabalho acontece de forma alienada, numa processualidade que, ao invés de assegurar a realização do homem, apresenta-se como sua negação” (HORTA 2013, p. 135).

Na visão de Marx, o capitalismo moderno representa o auge de tais condições históricas, pois, com a venda da força de trabalho do homem, a alienação do trabalho “determina reflexos em todos os âmbitos da vida humana e constitui a alienação da sociedade” (HORTA 2013, p. 145). Isso porque, no sistema de produção capitalista, o capital, entendido como trabalho acumulado (ou “uma certa quantidade de trabalho armazenado e posto de reserva” (HORTA 2013, p. 149)), é tanto o produto do trabalho quanto “o poder de governo sobre o trabalho e seus produtos” (HORTA 2013, p. 150).

Essa inversão na relação entre o trabalho e capital, onde o produto domina o trabalho, é refletida na relação entre o homem e o seu trabalho: “o homem, alienado de sua essência, não é mais o sujeito do qual o trabalho constitui o predicado essencial, mas, ao contrário, é o trabalho que foi elevado a substância independente; e os homens, em relação a ele, não são mais que simples veículos de realização” (HORTA 2013, p. 150). Nas palavras de Marx, o dilema enfrentado pelo trabalhador no mundo moderno capitalista resume-se ao fato que

... quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria [...], tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e]

tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. (HORTA 2013, p. 150)

Weber compartilhava com Marx a visão descrita acima da alienação do trabalhador e, tal qual Simmel, enxergava o “dinheiro como o efeito e a condição de existência da racionalização” (TURNER 1993, p. 177), dado que a “penetração de relações monetárias abstratas em todos os setores da sociedade era a pré-condição necessária para a alienação humana, mas também era a principal ilustração da reificação das relações sociais em sistema capitalista” (TURNER 1993, p. 179).

Neste sentido, Bryan S. Turner resumiu, precisamente, a relação entre a alienação do trabalho de Marx e a racionalização de Weber ao afirmar que a “racionalização incluiu a alienação como base para cálculo e disciplina” (TURNER 1993, p. 177), pois, como bem nota Turner, em Marx, “a expropriação dos trabalhadores tornou possível o cálculo das atividades capitalistas, aumentou a racionalidade administrativa e criou ‘as condições mais favoráveis à disciplina’” (TURNER 1993, p. 177). À medida que o trabalhador é expropriado dos meios de produção e forçado a vender a sua força de trabalho, o trabalho em si passa a ser quantificado e o próprio trabalhador se torna calculável. O aumento da calculabilidade da atividade econômica permite uma abordagem mais “racional” (racional aqui no contexto de uma racionalidade técnica-formal) em prol de uma maior eficiência produtiva, o que, por sua vez, para fins de garantir a previsibilidade da produção, reforça a necessidade de uma força produtiva disciplinada. Como resultado, segundo Octavio Ianni,

A mesma racionalização que prioriza o tempo, ritmo, velocidade e produtividade produz a subordinação do indivíduo à máquina, ao sistema, às estruturas de dominação e apropriação prevaletentes, promovendo a sua alienação. Mais uma vez, o criador é levado a subordinar-se à criatura. (IANNI 2011, p. 301)

Contudo, se Marx centraliza a sua análise em uma perspectiva puramente econômica, definindo a “divisão do trabalho, sob a autoridade do mercado”, como sendo “a causa da petrificação da atividade social em uma potência objetiva que domina os homens e escapa ao seu controle” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 48), Weber, por sua vez, expande o argumento de Marx “para mostrar que o traço característico da racionalização no capitalismo era a separação dos agentes humanos dos meios de produção, administração e conhecimento” (TURNER 1993, p. 185). Portanto,

A ênfase de Marx no trabalhador assalariado como “separado” dos meios de produção torna-se, na perspectiva de Weber, apenas um caso especial dentro de uma tendência universal. O soldado moderno está igualmente “separado” dos meios de violência; o cientista, dos meios de indagação; o servidor público, dos meios da administração. (GERTH 1982, p. 35)

Portanto, para Marx, o fato de a alienação do trabalho do homem em uma sociedade capitalista centrar-se na dominação econômica do trabalhador pelo maquinário capitalista, permite a ele encontrar uma saída: o comunismo. Na concepção de Marx, o comunismo é um movimento natural da história em que a propriedade privada seria superada, é a “forma política da emancipação não só dos trabalhadores, mas da ‘humanidade enquanto totalidade’, pois retoma a ‘efetividade positiva do homem’, ou seja, a sua ‘vida efetiva’, que não se manifesta sob a servidão humana resultante da relação trabalhador *versus* capital” (HORTA 2013, p. 176).

Weber, no entanto, não vê o comunismo como “a terminação da reificação”, mas como “o resultado lógico de um processo de racionalização burocrática” (TURNER 1993, p. 179). Processo este decorrente de uma inevitável planificação do Estado necessária para a socialização dos meios de produção. Para ele, o ponto-chave para compreender o mundo moderno não está na relação entre trabalho e capital que, segundo Marx, deu origem à propriedade privada, mas nas condições históricas específicas que levaram ao surgimento de uma racionalidade *sui generis* que por sua vez impulsionou um processo de racionalização único e característico do Ocidente.

Esse processo de racionalização foi, em última instância, o que impulsionou o desenvolvimento do capitalismo moderno e somente uma alteração nesse processo, na leitura de Weber, pode efetivamente modificar (ou mesmo eliminar) o modo de produção capitalista. Neste sentido, livrar a humanidade do grilhão de uma economia capitalista, na opinião de Weber, não a tiraria da sua jaula de ferro.

c. Nietzsche

Tal qual Marx, Nietzsche foi outro pensador cuja influência na obra de Weber foi eclipsada pela biografia escrita por Marianne Weber, mas que, posteriormente, foi redescoberta. Foi a partir da década de 1980, com o artigo *Die Spuren Nietzsche im Werke Max Webers* (“Os traços de Nietzsche na obra de Max Weber”), de Wilhelm Hennis, que a relação dos dois pensadores voltou a ser amplamente estudada – muito embora Eugène Fleischmann e Wolfgang Mommsen tenham dado significativas contribuições ao tema já em 1964 e 1965, respectivamente.

Apesar de no presente momento, como já mencionado, ser possível afirmar que existe um consenso no meio acadêmico no que diz respeito à importância da obra de Nietzsche no pensamento de Weber, é válido ressaltar que tal consenso não é absoluto⁵². Ainda assim, é impossível não notar que, tanto Weber, quanto Nietzsche estão inseridos em um “mesmo legado histórico-cultural”, qual seja,

o processo histórico de configuração da moderna racionalidade ocidental, resultante da extensão e do aprofundamento do programa traçado pela *Aufklärung*, com a racionalização dessacralizadora de todas as esferas da cultura, concomitante ao processo de fragmentação e especialização crescente as produções culturais – consequência inelutável da perempção de todos os conteúdos espirituais, das crenças dogmáticas e substancialistas, que outrora as mantinham reunidas numa totalidade. (NOBRE 2004, p. 11)

Assim como Weber e Nietzsche, muitos outros pensadores também estavam inseridos em tal contexto; porém, o que os diferencia (juntamente como alguns poucos autores, como Simmel, por exemplo) dos demais foi que ambos possuíam uma visão de mundo similar e que se opunha diretamente à visão positivista (ou otimista) da época que impunha à história “um progresso enquanto lei natural da emancipação humana pela razão” (RIBAS 2009, p. 4).

⁵² Segundo Oswaldo Giacóia Júnior, em sua apresentação ao livro de Renarde Freire Nobre, *Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*, “Wilhelm Hennis (...) é um dos principais representantes da tese de acordo com a qual o pensamento de Weber é teoricamente dependente de Nietzsche. Posição hermenêutica secundada por Robert Eden, para quem o essencial em Weber brotaria da tentativa nietzscheana de superar, num historicismo prático, a versão especulativa do historicismo hegeliano. Tais interpretações são, no front contrário, vigorosamente contestadas por autores que negam qualquer vinculação ou influência, quanto ao essencial, do filósofo sobre o sociólogo – como é o caso de Wolfgang Schluchter.” (NOBRE 2004, p. 9)

Para Weber, assim como para Nietzsche, segundo Gabriel Cohn, “há uma multiplicidade de histórias possíveis, cada qual correspondendo a uma ordenação de um conjunto e eventos conforme determinados interesses de conhecimento valorativamente fundados” (COHN 2003, p. 162). Além disso, como destaca Renarde Freire Nobre, tanto Weber quanto Nietzsche compartilhavam “uma imagem da realidade como marcada pela fluidez e pela multiplicidade dos eventos, o que o levará [Weber] a igualmente desconfiar das ideias de causa ‘eficaz’ ou ‘lei’ causal” (NOBRE 2004, p. 107). Segundo Nobre,

Weber quis deixar claro que, nas ciências interpretativas, a busca das conexões causais não visa a fixação de leis gerais, pois não concebem o fenômeno como um “exemplar”, mas como uma singularidade, diferentemente da tendência dominante nas ciências da natureza. (NOBRE 2004, p. 107)

A diferença na visão dos dois é que Weber, ao contrário de Nietzsche, ainda acreditava na possibilidade de uma ciência histórica interpretativa que pudesse criar verdades científicas. Gabriel Cohn, ao destacar que, para Weber, “existem muitas histórias, mas somente uma ciência legítima” (COHN 2003, p. 163), refere-se à visão do sociólogo de que “é impossível reconstruir o curso integral das ações humanas, em face da multiplicidade motivacional e das incoerências” (NOBRE 2004, p. 33), porém, é perfeitamente possível obter verdades científicas, mesmo que particularizadas, através da realização de “recortes abstratos para encontrar as conexões mais expressivas” (NOBRE 2004, p. 33), através da análise tipológica. Isso porque, como destaca Renarde Freire Nobre,

A opção weberiana por uma sociologia dos “tipos puros” é correlata ao reconhecimento das impurezas reais. E, o que é mais importante, ao interpretá-los como construções racionais mais elevadas, Weber equacionou os termos racionalidade e pureza “apenas” como princípio metodológico (NOBRE 2004, p. 31)

Na visão nietzscheana, por outro lado, “só há interpretação, mas nenhum texto” (COHN 2003, p. 162). Ou seja, para Nietzsche “os próprios dados da realidade são pensados como aparências, como interpretações, não podendo servir como prova de nada”⁵³ (NOBRE 2004, p. 54) e, portanto, “não existe ciência ‘sem pressupostos’”, pois

⁵³ Em oposição a Nietzsche, Weber insistiu que “há ‘fatos’, no sentido que há realidades empíricas, constituídas por significações culturais que se apresentam definidas, regulares e passíveis de compreensão causal; ou, no sentido de que as disposições subjetivas produzem um mundo de relações, associações e rotinas, ou seja, inscrevem-se em processos de objetivação” (NOBRE 2004, p. 103)

o “grande pressuposto” do conhecimento científico “é a valoração da verdade”⁵⁴ (NOBRE 2004, p. 95).

Independentemente da conclusão que cada um retirou da constatação do caráter múltiplo e interpretativo da realidade, não há como negar a importância, para ambos, dos valores para a análise, assim como para a crítica, dessa realidade. Valores estes, que segundo Nietzsche e Weber, não são determinados *a priori* e tampouco são universais⁵⁵. Tais valores seriam oriundos de uma constante e eterna luta, pois “é sempre a vitória nessa luta ‘politeísta’ que irá impor o ‘valor’ mais forte” (FLEISCHMANN 1977, p. 159). Ambos, Weber e Nietzsche, compartilhavam a tese de que “o mundo não é intrinsecamente dotado de sentido e que não há um sistema de valores já dado” (COHN 2003, p. 163), portanto, sendo os valores “absolutamente subjetivos e irracionais” (FLEISCHMANN 1977, p. 159), não é possível diferenciar um valor específico de outro qualquer.

Logo, é “a luta e o antagonismo entre os homens a única coisa que pode levar à vitória de um valor sobre o outro” (FLEISCHMANN 1977, p. 171). Assim, em um esquema explicativo em que “a realidade social seria constituída por ações individuais dotadas de sentido, e não por leis gerais autônomas em relação à ação humana” (RIBAS 2009, p. 4), conhecer os valores que emergem da luta politeísta e que se mantêm vigentes como “expressão de dominação de grupos humanos sobre os outros” (COHN 2003, p. 163) se apresenta como necessário para a compreensão dessa realidade.

Embora o foco inicial de suas respectivas pesquisas sejam diferentes⁵⁶, tanto o filósofo, quanto o sociólogo perceberam o vínculo estreito entre valores e poder. Na realidade social que ambos se propõem a estudar, a vontade de poder (ou vontade de potência na terminologia nietzscheana) “é a fonte de criação desses valores”

⁵⁴ Novamente, em dissonância com Nietzsche, Weber afirma que “a despeito do fundo irracional sob o qual se assentam os sentidos culturais últimos da vida humana e o próprio valor da verdade, há toda uma gama de significações concretas, configuração de estruturas sociais e de histórias particulares bem como de destinos mais ou menos previsíveis e passíveis de compreensão intelectual, ou, mais do que isso, que só podem vir a ser conhecidos de modo abstrato e de acordo com a lógica” (NOBRE 2004, p. 104)

⁵⁵ Segundo Eugène Fleischmann, foi Nietzsche “quem primeiro e com grande sucesso negou qualquer exclusividade aos “valores” metafísicos, morais ou religiosos, tidos até então por entidades absolutas e eternas, abrindo, assim, a via para uma compreensão do problema e, em geral, para uma compreensão mais empírica e mais sociológica do homem” (FLEISCHMANN 1977, p. 169)

⁵⁶ Segundo Gabriel Cohn, “Enquanto Nietzsche está mais empenhado em trazer à tona os mecanismos psicológicos mais profundos que conduzem os homens a conceberem seus valores como verdadeiros, Weber busca a caracterização em termos sociais e históricos dos processos que engendram as próprias estruturas de dominação” (COHN 2003, p. 163)

(FLEISCHMANN 1977, p. 172). Seja na esfera econômica, na política ou em qualquer outra esfera da realidade social humana, a vontade de um grupo ou indivíduo de impor para os demais indivíduos um valor específico em detrimento de outros quaisquer é a força motriz da ação humana necessária para estabelecer como vigente um valor em uma sociedade.

Segundo Eugène Fleischmann, Weber adquiriu a “convicção tipicamente nietzscheana de que é a vontade de poder e domínio que torna compreensível a realidade social” (FLEISCHMANN 1977, p. 154). Nesse mundo “entregue ao jogo demoníaco da luta pelo poder e a dominação”, onde “só há resultados incertos e incalculáveis” (FLEISCHMANN 1977, p. 176),

não há outra moral senão a vontade mais forte que vence e faz, de seu próprio poder, o fundamento da ordem e da legalidade, que faz triunfar seu “valor” e o torna norma obrigatória para todos. (FLEISCHMANN 1977, p. 176)

A importância dos valores dos homens nas visões da modernidade de Nietzsche e Weber reside especificamente na análise dos dois pensadores da transição de uma era dominada pela religião, para o mundo secular moderno. Tal transição é, na realidade, subdividida na análise de ambos em duas transições: a transição da religião primitiva para as religiões universalistas e a transição do Protestantismo para o mundo secular moderno. Isso porque, nas visões de Nietzsche e Weber, “o mundo moderno é, em certas características, similar ao mundo das religiões primitivas e, em outras características, similar ao mundo das religiões universalistas” (SCHROEDER 1987, p. 207).

De modo semelhante, Nietzsche e Weber percebiam que “a força-motriz para o desenvolvimento das religiões é o problema da teodicéia” (RIBAS 2009, p. 9), ou seja, da “necessidade humana em encontrar, contra todas as evidências contrárias, um sentido que se sobreponha às tensões inconciliáveis entre os homens, e ofereça uma resposta racional capaz de apaziguar e explicar as injustiças do mundo” e com isso “confortar os homens quanto à experiência da irracionalidade no mundo” (RIBAS 2009, p. 26).

Em um primeiro momento, no período que Nietzsche denomina de “pré-história do homem”, “um pluralismo de valores e de visões de mundo (...) existia em um estado ‘natural’ de luta ou conflito” (SCHROEDER 1987, p. 208). Nesse período, em que a religiosidade assumia uma forma primitiva ou mágica, caracterizado principalmente

pelo fato de “o crente procurar atingir objetivos mundanos através da manipulação direta ou coerção dos deuses” e pela “ausência de um sistema abrangente de valores religiosos”, “as várias forças sobrenaturais e objetivos religiosos conflitantes coexistem como uma pluralidade não-sistemática ou ‘natural’” (SCHROEDER 1987, p. 209).

A transição da religião primitiva ou mágica para a religião universalista (como por exemplo, a Judaico-Cristã), na análise de ambos, o “mundo da pluralidade das forças mágicas é agora substituído por uma concepção abrangente do divino, codificada e administrada por uma elite clerical” (SCHROEDER 1987, p. 209). Com isso, a “competição entre visões de mundo é substituída pelo monoteísmo e por uma ética de amor fraternal” (SCHROEDER 1987, p. 208) e a expressão sem restrições da vontade do homem – presente nas religiões primitivas – é redirecionada para uma meta transcendente de modo que os objetivos mais fortes do homem “são agora negados e projetados em Deus” (SCHROEDER 1987, p. 208).

Com relação à transição do Protestantismo (no caso de Weber) ou do Cristianismo (no caso de Nietzsche) para o mundo secular moderno, ambos observam o contraste insustentável entre a atitude cristã – caracterizada como uma “tentativa de transcender o mundo dado através do seu esforço para o além-vida” (SCHROEDER 1987, p. 210) – e o homem moderno que “se acomoda ao mundo como é, devido a uma completa falta de fundamento em valores transcendentos” (SCHROEDER 1987, p. 210). Mas, se em ambos os casos existe o intuito de “transformar o mundo a partir de si”, no caso do homem moderno essa habilidade “está crescentemente sendo erodida com o declínio de uma demanda religiosa para tal atitude” (SCHROEDER 1987, p. 210). A tentativa de transformação que “se fez anteriormente “pela causa de Deus”, agora se faz pelo dinheiro, o que quer dizer, pelo que agora dá a maior sensação de poder e boa consciência” (SCHROEDER 1987, p. 210).

Com relação às similaridades entre o mundo moderno e o mundo das religiões primitivas, tanto Weber, quanto Nietzsche enxergam a existência de um sistema de poderes e visões de mundo conflitantes. Como não há mais uma ordem ética e religiosa abrangente regendo o mundo, ambos compartilham a visão de que existe um reaparecimento ou uma renovação do conflito entre sistemas valorativos. Por outro lado, o mundo moderno se assemelha ao mundo das religiões universalistas na medida em que em ambos “o desejo do homem de transformar o mundo a partir de si ainda

persiste” (SCHROEDER 1987, p. 211). Ou seja, a conduta ascética protestante de domínio do mundo, muito embora destituída da pressão psicológica original (os dogmas da predestinação e do chamado vocacional), continua presente na vida do homem moderno, porém “completamente destituída do significado religioso e ético de antes” (SCHROEDER 1987, p. 211).

A conduta ascética herdada do Protestantismo, bem como a pluralidade de valores produz, na visão dos dois pensadores, um mundo moderno caracterizado como um “jardim desencantado no qual uma vida com sentido é substituída por mera rotina, disciplina mecânica e eficiência técnica” (TURNER 2011, p. 85).

Um mundo, segundo Nietzsche, em que, após a “morte de Deus”, impera o niilismo cultural, o que, por sua vez, acarreta em um “crescimento do materialismo e do utilitarismo, resultando em uma substituição de objetivos ultramundanos por desejos mundanos mais imediatos” (SCHROEDER 1987, p. 212). Segundo Ralph Schroeder em seu artigo *Nietzsche and Weber: Two ‘Prophets’ of the Modern World*, Weber compartilha da crítica nietzscheana e acrescenta que

a rotinização e a racionalização irão pavimentar o caminho para a ascensão de uma nova espécie humana – a saber, os totalmente ajustados homens de uma era burocrática que não mais lutam para atingir metas que estão além do horizonte intelectual e que muito provavelmente sejam dominados por suas mais imediatas necessidades materiais (SCHROEDER 1987, p. 212)

Nas visões de Nietzsche e Weber, a crescente secularização da sociedade moderna gerou não apenas um mundo niilístico (na terminologia nietzscheana) ou desencantado (na terminologia weberiana emprestada de Schiller⁵⁷), mas também resultou em uma barreira à auto-realização do homem.

O mundo exterior se apresenta como uma barreira ao homem moderno na sua busca de uma vida autônoma, pois “exige que as crenças do indivíduo devam ser

⁵⁷ A expressão “desencantamento do mundo”, utilizada 17 vezes (segundo a contabilidade de Antônio Flávio Pierucci em *O Desencantamento do Mundo: Todos os Passos do Conceito em Max Weber*) ao longo da obra de Weber, seria emprestada de Friedrich von Schiller. No entanto, Pierucci destaca que, embora tal filiação seja secundada por um grande número de comentaristas da obra de Weber, em nenhuma parte dos textos desses autores pode ser encontrada “exatamente o lugar da obra de Schiller em que se encontra a expressão” (PIERUCCI 2005, p. 29). Para Pierucci, “o termo não foi cunhado pelo próprio Weber, nem adotado *ipsis litteris* de Schiller e sim por ele adotado a partir de um sintagma similar” (PIERUCCI 2005, p. 30). Weber teria chegado ao “desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) a partir da “desdivinização” ou “desendeusamento da natureza” (*Entgötterung der Natur*), expressão usada por Schiller para “condensar numa única expressão os impactos da modernidade sobre a mãe natureza” (PIERUCCI 2005, p. 30).

ajustadas a um mundo que consiste principalmente em necessidade de rotina” (SCHROEDER 1987, p. 213).

Segundo Schroeder, para ambos, “a realização das convicções autônomas do indivíduo se opõe à rotina do mundo das demandas do dia-a-dia” (SCHROEDER 1987, p. 213). Isso porque, para Nietzsche, “são os ideais religiosos remanescentes e a influência niveladora das massas que constituem a realidade da qual o ‘eu’ autônomo deve se libertar” (SCHROEDER 1987, p. 213). Weber, por sua vez, acredita que o impedimento à individualidade humana encontra-se na “natureza burocrática e desencantada da vida moderna” de um mundo que “impõe metas puramente práticas ao indivíduo” (SCHROEDER 1987, p. 213).

Em *Max Weber and the spirit of resentment: The Nietzsche legacy*, Bryan S. Turner explica que o problema da sociedade moderna, segundo a análise nietzscheana, é que “uma civilização industrial e uma sociedade de massa eclipsou as oportunidades para o individualismo heroico” (TURNER 2011, p. 80). Por isso, “contra o niilismo moderno, Nietzsche pregou uma ‘revalorização dos valores’ – uma crítica da cultura que abriria a possibilidade de recriar homens heroicos” (TURNER 2011, p. 80). Tal homem, o *Übermensch*, na descrição de Nietzsche, seria a “figura carismática capaz atravessar o peso morto da tradição para desafiar a sociedade com a visão de novos valores” (TURNER 2011, p. 80), o homem que faz valer os valores que ele próprio criou e com isso luta por uma individualidade mais autêntica.

Como Nietzsche, Weber considerou a possibilidade de reencantar o mundo moderno, secularizado e racionalizado, com o esforço do indivíduo moderno em “desenvolver uma individualidade autônoma através da adesão aos seus próprios valores de longo alcance” e com isso “transcender o mundo da rotina de seus fins materiais imediatos” (SCHROEDER 1987, p. 217).

Para Weber, os valores do indivíduo deviam “neutralizar o mundo moderno impessoal e desencantado” (SCHROEDER 1987, p. 214), pois a “pura subjetividade desses valores é precisamente o que os permite trabalhar contra a semente da burocratização e do desencantamento” (SCHROEDER 1987, p. 214). Como bem destaca Ralph Schroeder, Weber amplia o alcance da ética individual presente no *Übermensch*, traduzindo-a para a política e aplicando-a para definir a figura do líder carismático. Tal líder seria um homem, fruto de um mundo desencantado, que encontra

o sentido da vida em si mesmo, na sua vontade e nos seus próprios valores, de tal modo que se vê obrigado a defendê-los e impô-los.

No seu desenho de uma “democracia de líder plebiscitário”, os poderes do líder carismático devem ser aumentados para que “os seus ideais possam ter o maior impacto possível na esfera política” e com isso “neutralizar a tendência de aumento da burocratização e rotinização da sociedade moderna” (SCHROEDER 1987, p. 217). Na visão otimista – para não dizer ingênua (conforme apontado por Eugène Fleischmann⁵⁸) – de Weber, homens superiores como o líder carismático, “especialistas da vontade firme que substituiriam os fracos, os hesitantes e os especialistas em matizes” (FLEISCHMANN 1977, p. 159), empregariam seu poder para “criar uma ‘cultura’ mais durável e mais justa do que antes” (FLEISCHMANN 1977, p. 159).

No que diz respeito à visão pessimista da sociedade moderna, como bem resume Ralph Schroeder, Weber foi “mais próximo a Nietzsche do que de qualquer outro pensador” (SCHROEDER 1987, p. 220). No entanto, não é só a isto que se resume a influência de Nietzsche no pensamento de Weber. Explorar a amplitude dos estudos atuais relacionando os dois pensadores certamente fugiria ao escopo deste projeto. No entanto, um tópico em específico, comum a ambos os pensadores, deve ser trazido à luz com o intuito de auxiliar na compreensão da temática da racionalização em Weber: a questão da causalidade.

Aos olhos de Eugène Fleischmann, a concepção da História de Weber estava presa em um dualismo “insustentável a longo prazo”: era uma história centrada em uma causalidade objetiva através de fatores e interesses econômicos e que, portanto, manifestava-se como “um encadeamento causal a partir de, ou em direção à infraestrutura econômica”, ao mesmo tempo em que era uma história centrada em uma “causalidade pela vontade de dominação” e que “se reconstitui a partir das ações humanas dotadas de sentido, a partir da luta politeísta dos valores” (FLEISCHMANN

⁵⁸ Com relação visão tanto weberiana, quanto nietzscheana que a ascensão de um líder carismático forte e com valores nobres poderiam reencantar o mundo moderno Eugène Fleischmann afirma: “nada melhor do que a história para desmenti-los da maneira mais brutal possível” (FLEISCHMANN 1977, p. 159). Tal afirmação é uma possível referência ao artigo 48 da Constituição de Weimar, notório artigo em cuja elaboração Weber foi um importante colaborador. O artigo, inspirado nas noções weberianas de um líder carismático com liberdade e amplos poderes para transformar a sociedade e imprimir os seus valores nobres, fora o artigo da constituição que legitimou a concessão de poderes ditatoriais à Hitler na Alemanha da década de 1930.

1977, p. 173) . Um dualismo que pode ser reduzido às influências de Weber: Marx e Nietzsche⁵⁹.

Se a primeira concepção da história dominou o pensamento Weberiano, pouco a pouco a segunda a substituiu, caracterizando, na opinião de Fleischmann, “a mudança mais importante que intervém no pensamento de Weber”. Seja por causa das “suas decepções políticas com respeito ao socialismo” ou “por causa de sua convicção ideológica de que é a luta entre os homens, e não o ideal filosófico de um estado feliz e pacífico da sociedade que explica a realidade humana como ela é” (FLEISCHMANN 1977, p. 173), o fato foi que no pensamento de Weber “a causalidade através dos fatores econômicos cede lugar à causalidade através da vontade” (FLEISCHMANN 1977, p. 175).

Tanto para Weber, como para Nietzsche, “não há outra moral senão a vontade do mais forte que vence e faz, de seu próprio poder, o fundamento da ordem e da legalidade, que faz triunfar seu ‘valor’ e o torna norma obrigatória para todos” (FLEISCHMANN 1977, p. 177) e, portanto, a realidade por trás das inúmeras interpretações possíveis dos fenômenos históricos nada mais é do que força de vontade. Isso porque, para ambos os pensadores, “afora essa ‘causalidade pela vontade’, tudo é irracional” (FLEISCHMANN 1977, p. 177).

⁵⁹ Eugène Fleischmann ressalta que “Nietzsche evocava claramente, desde o seu *Além do bem e do mal*, a necessidade de realizar essa conversão, essa volta à exclusiva “causalidade da vontade”, a única que permite compreender o que mantém o mundo a partir de dentro, e já é uma vontade desembaraçada de sua formulação biológica darwiniana: a vontade de poder” (FLEISCHMANN 1977, p. 175)

IV. O CONCEITO DE RACIONALIZAÇÃO EM WEBER

Como já foi escrito, o objetivo desta dissertação consiste em revisitar o tema da racionalização em Weber com o intuito de alcançar uma compreensão mais ampla deste conceito-chave da sociologia weberiana. Para tanto, neste capítulo, propõe-se uma abordagem que visa expor o “núcleo duro” da “racionalização” frente à polissemia do termo encontrada na obra de Max Weber. Tal abordagem resume-se a três linhas de análise: 1) A racionalização como processo histórico; 2) O processo de racionalização na configuração do Ocidente moderno; e, por último, 3) O destino da civilização moderna racionalizada.

O tema da racionalização da ação social está intrinsecamente relacionado à sociologia de Weber. Tal afirmação pode ser embasada pela extensa bibliografia relacionando ambos e ressaltando a importância do primeiro na obra do segundo.⁶⁰ No entanto, a profusão de trabalhos relacionados ao tema indica não somente a importância da “racionalização” para o pensamento de Weber, como, também, a complexidade com que este a insere na sua obra. Segundo Karl Löwith,

O fenômeno da racionalização constitui a “grande linha-mestra não só de sua [de Weber] sociologia da religião e de sua doutrina científica, mas, no fundo, de todo o seu sistema”, e, não por último, também de seus escritos políticos; ela representa para ele o caráter básico do modo de vida ocidental e em especial do nosso “destino” (LÖWITH 1997, p. 19)

Tal complexidade, por sua vez, pode ser atribuída ao fato de Weber nunca ter, em nenhuma parte de sua obra, definido o seu entendimento do conceito de racionalização⁶¹. Isso porque o esquema analítico de Weber envolve “a gradativa construção dos conceitos ao longo da análise” e, portanto, “não há, a rigor, definições prévias” (COHN 2003, p. 229). É claro que tal abordagem enfatiza a “multiplicidade de significados que o termo pode assumir, ao invés de singularizar algum deles” (COHN 2003, p. 229). Em *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito de Max*

⁶⁰ Alan Sica, autor de uma minuciosa bibliografia dos livros e artigos em que Max Weber e sua obra são abordados (SICA, Alan. 2004. *Max Weber: a Comprehensive Bibliography*. Transaction Publishers. New Brunswick, NJ), destaca pelo menos 50 exemplos significativos de livros, artigos ou capítulos exclusivamente explorando a noção weberiana de “racionalização”, em seu artigo *Rationalization and culture* – ver SICA 2000, p. 49.

⁶¹ “...de que fala Weber, afinal, quando se refere ao processo de racionalização? A questão é difícil porque (...) Weber introduz um conceito decisivo mas não lhe atribui uma acepção geral, que de algum modo se aproxime de uma definição” (COHN 2003, p 229).

Weber, Antônio Flavio Pierucci cita Paul Ricoeur abordando a “questão da ‘plurivocidade de interpretação’ do processo de racionalização” e sugerindo a “recusa da univocidade de leitura que recorrentemente se faz desse mesmo processo” (PIERUCCI 2005, p. 40).

Para Weber, a univocidade do conceito de racionalização não é um objetivo a ser perseguido. Ao contrário, Weber tinha plena consciência da condicionalidade cultural que permitia uma “polissemia dos termos racionalidade, racionalização ou racionalismo” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 77). O próprio Weber ressalta que “‘racionalismo’ pode significar coisas bem diferentes” (WEBER 1982c, p. 205) e que “racionalizações do mais variado caráter existiram em vários domínios da vida em todas as civilizações” (COHN 2003, p. 236), pois, segundo o sociólogo alemão

Pode-se mesmo [– e esta simples sentença, tantas vezes esquecida, caberia figurar na epígrafe de todo estudo que trate do “racionalismo” –] “racionalizar” a vida de pontos de vista últimos extremamente diversos e nas mais diversas direções. O “racionalismo” é um conceito histórico que encerra um mundo de contradições (WEBER 2010, p. 68)

Mesmo com a polissemia associada ao conceito de racional⁶², ainda assim “um conceito não pode ser tão proteiforme; algum núcleo duro de significado ele certamente terá” (COHN 2003, p. 236). Caso contrário, a qualidade “racional”, bem como os conceitos de “racionalismo” e “racionalização”, perdem todo – ou ao menos, grande parte – do seu poder explicativo; porém, esta suposição, após uma análise detalhada da obra e do pensamento weberiano, pode ser descartada de imediato.

O próprio Weber admite a existência de um elemento comum a todos os significados do termo “racionalismo” ao, por exemplo, comparar o racionalismo presente na “racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo; um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos” com racionalismo presente na “realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados” (WEBER 1982c, p. 206). Segundo ele,

⁶² Rogers Brubaker, em *The Limits of Rationality – An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, apresenta um levantamento de dezesseis significações possíveis da qualidade “racional” quando Weber caracteriza o capitalismo moderno e ao protestantismo ascético (BRUBAKER 1985, p. 2)

Esses tipos de racionalismo são muito diferentes, apesar do fato que em última análise estão inseparavelmente juntos. (WEBER 1982c, p. 206)

Em sua obra, Weber dedicou-se não só em identificar a racionalidade específica que se desenvolveu unicamente no Ocidente, mas, também, em identificar o “processo de racionalização que permeia toda a história europeia” (TENBRUCK 1980, p. 322). Com isso, “esboçou um quadro grandioso da formação do Ocidente moderno, que resumiu num termo: racionalização” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 73). Nessa busca, Weber desenvolveu “uma dupla macro-sociologia: uma sociologia geral da mudança social como inevitável racionalização da vida, e uma sociologia específica da modernização social” (PIERUCCI 2005, p. 18).

Por mais importante que tenha sido a sua contribuição para o entendimento das origens da modernização, Weber “não considerou processos de racionalização um fenômeno especial do Ocidente” (HABERMAS 2012, p. 284) – muito embora seja possível argumentar que o Ocidente tenha sido sim o foco dessa análise⁶³. Pelo contrário, sua sociologia histórico-comparativa dedicou-se, sim, à análise das principais religiões mundiais com o intuito de identificar a “singularidade” do Ocidente, assim como de entender as diferentes formas de racionalização verificadas na história da humanidade como um todo. Logo, se para Weber “pode-se racionalizar a vida por pontos de vista fundamentalmente diferentes” (MITZMAN 1985, p. 194), então, para identificar a singularidade do racionalismo ocidental, “culturas devem ser comparadas com relação a quem racionaliza que esferas da vida, em que direções e que tipos históricos de ordem social resultam disso” (SCHLUCHTER 1979, p. 10).

Na ausência de um texto especificamente dedicado a elucidar e, propriamente, definir o significado (ou significados) do conceito de racionalização, resta ao estudioso do pensamento weberiano juntar as peças presentes nas obras de Weber, principalmente, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, *Economia e Sociedade* e *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (ou simplesmente, GARS). Apesar de *Economia e Sociedade* disputar com GARS o título de grande obra-prima de Weber (muito embora não seja a mais famosa – honraria que cabe a *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*) –, das três obras citadas acima, apenas *Economia e Sociedade* pode ser

⁶³ Para Wolfgang Mommsen, “sua [de Weber] Sociologia da Religião está relacionada às fontes de racionalização no Ocidente” (MOMMSEN 1989, p. 5)

apresentada, na bibliografia de Weber, como a concepção mais madura da sua sociologia.

Ainda assim, em nenhum ponto de *Economia e Sociedade* (tampouco em qualquer escrito de Weber) é possível encontrar algo que se assemelhe a uma definição do que compreende ser o tal processo de racionalização a que Weber se dedicara tão entusiasticamente em decifrar. E isso não se dá ao acaso. Weber fora, o defensor, na História e na Sociologia, da pluricausalidade dos fenômenos. Diferentemente das ciências naturais, na Sociologia e na História não existem leis fixas ditando o desenrolar dos acontecimentos. Ao historiador cabia o estudo das singularidades históricas significativas, enquanto ao sociólogo cabia a análise tipológica das regularidades dos acontecimentos, sem, no entanto, subsumi-las a uma lei. Portanto, mesmo considerando o desenrolar histórico como um interminável processo de racionalização, para Weber, era inconcebível definir tal processo como algo único e perene, como algo fixo e unívoco.

a. A racionalização como processo histórico

O primeiro passo para a compreensão do significado que o termo “racionalização” assume nos textos de Weber começa pelo significado mais básico da palavra, qual seja, tornar algo racional. Em seguida, duas simples perguntas devem ser respondidas: O que seria esse “algo”? O que seria considerado racional?

No uso que Weber faz do termo, esse “algo” seria a ação social. Ao afirmar uma dimensão da vida social como racionalizada (por exemplo, religião racionalizada, economia racionalizada ou música racionalizada) Weber quer dizer que “essas dimensões da vida social, em determinadas condições do seu desenvolvimento, suscitam ações racionalmente orientadas” (COHN 2003, p. 231).

Porém, mesmo com a interpretação acima, o conceito de racionalização permanece impreciso. Resta ainda delimitar o que Weber entende por uma qualidade racional. No entanto, como já visto na seção anterior, definir o que pode ser considerado “racional” se mostra impraticável dentro da concepção weberiana. Mesmo assim, no

trecho de *Economia e Sociedade* citado abaixo, Weber apresenta o que pode vir a ser uma primeira tentativa de introduzir o conceito de racionalização:

Um componente essencial da “racionalização” da ação é a substituição da submissão interna ao costume habitual pela adaptação planejada a determinadas situações de interesses. Esse processo, no entanto, não esgota o conceito da “racionalização” da ação. Pois pode suceder que esta corra, de maneira positiva, em direção a uma racionalização consciente de valores, porém, de maneira negativa, às custas não apenas do costume mas igualmente da ação afetiva, e finalmente também em direção à ação puramente racional referente a fins e não crente em valores, às custas da ação racional referente a valores. (WEBER 2000a, p. 18)

No sentido acima descrito, a qualidade “racional” “pode significar ‘disposição sistemática’” (WEBER 2000a, p. 206) e, portanto, uma ação social tornada racional seria uma ação social que busca os seus fins de modo sistemático, independentemente do modo como venha a ser determinada – seja a ação social determinada de modo racional referente a fins ou de modo racional referente a valores⁶⁴. Essa busca sistemática por fins individuais, destaca Weber, sinaliza um rompimento com a ação social enraizada na tradição e no costume em prol de uma situação de interesses particular.

Para Weber, as regularidades das ações sociais, que poderiam qualificar tais ações como racionalizadas, não são derivadas da “orientação por alguma norma considerada ‘vigente’, nem no costume, mas unicamente na circunstância de que o modo de agir dos participantes, por sua própria natureza, melhor corresponde, em média, a seus interesse normais, subjetivamente avaliados, e que por essa avaliação subjetiva e conhecimento orientam sua ação” (WEBER 2000a, p. 18).

É preciso lembrar, como visto na introdução deste capítulo, que Weber, possui uma percepção perspectivista da racionalidade. Para ele, “uma modalidade de ação que seja racional por uma perspectiva pode ser irracional por outra” (COHN 2003, p. 241). Portanto, mesmo ações tidas como irracionais sob um aspecto, quando consideradas sob o aspecto da suas respectivas sistematizações, podem ser consideradas racionais. Na “Introdução do autor” da sua coletânea de ensaios sobre sociologia da religião (GARS), Weber reafirma o caráter múltiplo que o conceito de racionalização assume no seu pensamento:

⁶⁴ Ver WEBER 2000a, p. 15

Há, por exemplo, as racionalizações da contemplação mística, ou seja, em um contexto que, considerado de outras perspectivas, é especificamente irracional, da mesma forma que há racionalizações da vida econômica, da técnica, da pesquisa científica, do treinamento militar, do direito e da administração. Cada um desses campos pode ser racionalizado segundo fins e valores muito diferentes, e o que de um ponto de vista parece racional, poderá ser irracional de outro. As racionalizações dos mais variados aspectos têm existido nos mais diversos setores da vida e em todas as áreas culturais. (WEBER 2005, p. 13)

Até o presente momento, de tudo que foi dito, o que se poderia concluir é que toda ação social poderia ser analisada sob o prisma de um processo de racionalização. A insistência de Weber em não fixar o conceito e de mantê-lo abstrato e relativo a alguma perspectiva de análise é intencional. Muito embora, tal abordagem enevoe a compreensão total do conceito, ela é condizente com a visão de Weber com relação à História.

Weber “enxergava a evolução sociocultural como racionalização ao longo de várias dimensões e direções” (ROTH 1987, p. 76); o processo de desenvolvimento da sociedade era interpretado como um “processo histórico universal de racionalização” (WEISS 1987, p. 154). Ainda assim, muito embora dentro do esquema da sua sociologia, Weber tenha identificado a racionalização como um fator de mudança histórico-social, sua “teoria geral da história”⁶⁵ dava margens para diferentes interpretações⁶⁶.

⁶⁵ Como bem destaca Wolfgang Mommsen, “deve-se lembrar que Max Weber recusou-se consistentemente em desenvolver uma teoria substantiva da história universal (...) sua sociologia histórica deliberadamente se abstinha de desenvolver um esquema substancial da história universal, ou da história do Ocidente. Ao invés, Weber pretendeu desenvolver sistemas de tipos ideais, e de tipos puros que permitiriam a interpretação significativa dos processos sociais” (MOMMSEN 1989, p. 146). Logo, toda menção a uma teoria weberiana da história deve ser encarada como uma interpretação.

⁶⁶ Dessas interpretações, três correntes se destacam: a primeira, conhecida como corrente antievolucionista e cujos principais defensores seriam Reinhard Bendix e Guenter Roth, consistiria de uma “reconstrução teleológica da história do Ocidente como um processo essencialmente linear de desencantamento e como uma racionalização das visões de mundo e ordens da vida predominantes” (MOMMSEN 1987, p. 37); a segunda, conhecida como corrente evolucionista, consistiria de uma “interpretação evolucionista da história do mundo como um processo evolucionário de seleção, no curso do qual a ordem racional atual se desenvolveu como uma dentre muitos outros modelos de sociedade historicamente possíveis” (MOMMSEN 1987, p. 37) tem Friedrich Tenbruck como seu principal representante; e por último, a corrente neo-evolucionista, encabeçada por Wolfgang Schluchter, para quem a singularidade do desenvolvimento do Ocidente não resultava de “uma dinâmica de desenvolvimento de caráter necessário, mas segundo uma lógica de desenvolvimento (*Entwicklungslogik*) contingente” e com isso evitar o “vício evolucionista de imputar à história weberiana uma sequência necessária de etapas a partir de um critério hierárquico-normativo” ao devolver a Weber “o caráter contingente de suas cadeias causais na leitura dos acontecimentos históricos” (RIBAS 2009, p. 3).

Porém, mesmo que um consenso não tenha sido alcançado no que diz respeito ao encadeamento histórico do processo de racionalização, o fato permanece que, na sociologia histórica de Weber, a identificação do processo de racionalização que permeia a história da humanidade é fundamental para a compreensão dessa mesma história. Tal processo, segundo Weber, não é único e tampouco contínuo, mas divide-se nas diversas ordens da vida humana. Para Weber, o mundo experimentado pelo homem “é separado em ‘ordens da vida’ ou ‘esferas de valor’ diferentes, ou até radicalmente opostas, que operam de acordo com princípios próprios, autônomos e internamente construídos de forma semelhante a leis” (SCAFF 1987, p. 107).

Os termos “ordens da vida” ou “esferas de valor”, segundo Lawrence Scaff, são utilizados por Weber com o mesmo sentido, qual seja, “para identificar um nível de forças ou ‘regras’ sociais suprapessoais que tendem a definir os tipos de ações, escolhas, funções e normas disponíveis para nós enquanto participantes de uma forma de vida particular” (SCAFF 1987, p. 108). Essencialmente, Weber teria apontado sete ordens da vida ou esferas de valor⁶⁷: família, religião, economia, política, arte, sexualidade e erotismo, e, por fim, ciência. E a cada uma dessas ordens, corresponderia uma visão de mundo particular orientada por um valor (ou valores) específico.

Na concepção de Weber, o surgimento dessas ordens se deu como resultado do processo de racionalização de uma visão de mundo inicial; uma visão de mundo onde “a ação orientada pela magia se mistura à orientada pelo saber técnico, a arte se mescla à religião e esta à ciência” (COHN 2003, p. 232). Uma vez racionalizada e “desencantada”, a visão de mundo mágica se diferencia em ordens autônomas e também racionalizadas, com visões de mundo próprias e, com isso, a unidade com que se enxergava a ação humana – seja com relação aos meios, aos fins ou aos valores que a orientavam – é estilhaçada; “orientações da ação, que antes integravam o mesmo complexo significativo e povoavam o universo dos agentes com toda sorte de referências, passam a se distinguir com crescente nitidez” (COHN 2003, p. 233). Passam a existir linhas de ação distintas que seguem “uma lógica intrínseca que comanda o encadeamento dos significados de cada uma dessas linhas” (COHN 2003, p. 233). Ou nas palavras do próprio Weber:

⁶⁷ Ver SCHLUCHTER 1979, p. 27

Estamos colocados em várias esferas da vida, cada qual governada por leis diferentes. A ética religiosa explicou esse fato de modos diferentes. O politeísmo helênico fez sacrifícios a Afrodite e Hera igualmente, a Dionísio e Apolo, e sabia que esses deuses frequentemente estavam em conflito entre si. (WEBER 1982a, p. 85)

Ao utilizar a expressão “deuses em conflito”, Weber direciona a sua análise para a “irreconciliável batalha entre as ordens da vida” (SCAFF 2000, p. 108) que, em última instância, representa a eterna escolha entre as ordens da vida que se apresenta diante do homem (de todo homem, porém, mais acentuadamente, diante do homem moderno): ciência ou fé, sucesso profissional ou familiar, poder político ou bondade moral. Na ausência de uma regulação central que imponha uma norma única de condução de vida, o homem se vê obrigado a escolher entre valores conflitantes, como por exemplo, escolher entre ser um homem de fé ou reconhecer os avanços da ciência moderna. Se antes o homem atribuía os avanços técnicos de sua existência à providência divina, o homem moderno apenas enxerga uma fundamental separação crescente entre ciência e religião. Isso porque, segundo Weber, tais conflitos só tendem a crescer à medida que as próprias ordens da vida são cada vez mais racionalizadas, restando uma “pluralidade de racionalizações em competição, cada uma das quais dependente de uma posição valorativa diferente” (MOMMSEN 1987, p. 44). Ou, nas palavras de Weber,

... a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a autonomia interior e lícita das esferas individuais, permitindo, com isso, que elas se inclinam para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior. (WEBER 1982d, p. 229)

Neste cenário, a mudança histórica pode ocorrer “na forma de pulsos de racionalização de qualidades admitidamente diferentes e com objetivos diferentes”, e esses pulsos seriam “induzidos pela articulação de novas visões de mundo” (MOMMSEN 1987, p. 44). Visões estas, que, no pensamento weberiano, formam-se da necessidade humana de uma compreensão significativa do mundo, da necessidade humana de não só entender como existe e funciona o mundo, mas, principalmente, do porquê da existência deste mundo. Deste modo, as visões de mundo que Weber propõe são maneiras, historicamente determinadas dentro de cada esfera de valor, de organizar o mundo de um modo que lhe confira um sentido de ser.

Ao buscar sentido para o mundo, o homem se depara, segundo Weber, com uma questão fundamental: se o mundo e a vida tem sentido, então, “como pode um poder considerado como onipotente e bom, ter criado um mundo irracional, de sofrimento imerecido, de injustiças impunes, de estupidez sem esperança” (WEBER 1982a, p. 85)? Essa é a questão que se propõe responder toda teodicéia e nessa busca por uma resposta que justifique todo sofrimento humano⁶⁸, o homem encontra a própria “justificação da existência de Deus” (MITZMAN 1985, p. 220). Como resultado, Weber identifica dois tipos de teodicéia que se propõem a explicar a distribuição das fortunas entre os homens na terra: uma teodicéia da boa fortuna e uma teodicéia do sofrimento.

A teodicéia da boa fortuna busca legitimar a boa ou má fortuna de alguém em função da aprovação ou não dos deuses e, portanto, o sofrimento seria tratado como “um sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como um sinal de culpa secreta” (WEBER 1982c, p. 192). Deste modo, a religião “atendia psicologicamente a uma necessidade muito geral” (WEBER 1982c, p. 192), qual seja, que

[o]s afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados. (...) Desejam ser convencidos de que a “merecem” e, acima de tudo, que a merecem em comparação com outros. Desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. (WEBER 1982c, p. 192)

Já a teodicéia do sofrimento, inverte a valorização do sofrimento, e este passa a ser glorificado como sacrifício em honra aos deuses e capaz de conferir poderes mágicos. Como salienta Weber,

Numerosas formas de punições e de abstinência em relação à dieta e sono, bem como de relações sexuais, despertam, ou pelo menos facilitam, o carisma extático, visionário, histórico, em suma, de todos os estados extraordinários considerados como “sagrados”. (...) O prestígio dessas punições resultou da noção de que certos tipos de sofrimento e estados anormais provocados pelas punições são caminhos para se alcançar poderes supra-humanos, isto é, mágicos. (WEBER 1982c, p. 192)

De acordo com Weber, as primeiras visões de mundo eram visões mágicas. Nessas visões de mundo, a religião primitiva é pouquíssimo sistematizada e seus ritos mantêm uma ligação intensa com a cotidianidade. Através de ritos, o homem obtém a

⁶⁸ Segundo Weber, nessa busca está “o começo da filosofia e do pensamento racional” (MITZMAN 1985, p. 221) e tal qual Nietzsche, “Weber vê o fim desse processo não apenas na emancipação do pensamento racional de toda crença e ética religiosa, mas também no abandono de qualquer noção de sentido inerente nas questões mundanas” (MITZMAN 1985, p. 221)

boa graça dos deuses para alcançar seus objetivos mundanos – nesse estágio das religiões, rituais eram realizados “sem qualquer expectativa dirigida ao além” (WEBER 2000a, p. 279). Nesse sentido, o conhecimento prático obtido da observação cotidiana era tido não como técnico, mas mágico e, por isso, incorporado tradicionalmente na conduta de vida do homem.

Assim como esfregando-se um pau numa peça de madeira provocam-se centelhas, a mímica “mágica” do conhecedor faz cair chuva do céu. E as fagulhas produzida pelo pau esfregado na madeira são, como a chuva obtida pelas manifestações do fazedor de chuvas, um produto “mágico”. (WEBER 2000a, p. 279)

Nas religiões primitivas, a magia é relacionada (embora não exclusivamente) a forças extracotidianas que dão às pessoas “a capacidade de ficar em êxtase e produzir, por conseguinte, aqueles efeitos de natureza meteorológica, terapêutica, divinatória ou telepática que, segundo a experiência, só se conseguem desse modo” (WEBER 2000a, p. 279). Weber chamará o conjunto dessas forças de “carisma”, definindo como “um dom puro e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido” (WEBER 2000a, p. 280).

Dentro do esquema explicativo do desenvolvimento histórico proposto por Weber, o carisma assume um papel de importância comparável à racionalização. Para Weber, o “carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição” (WEBER 2000a, p. 161). No entanto, como destaca Weber:

Diferentemente da força também revolucionária da *ratio*, que ou atua de fora para dentro – pela modificação das circunstâncias e problemas da vida e assim, indiretamente, das respectivas atitudes –, ou então por intelectualização, o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do “mundo”, em geral. (WEBER 2000a, p. 161)

Conforme exposto no trecho acima, carisma e racionalização são interpretados como “forças dicotomicamente relacionadas entre si, ambas acarretando em mudança social, mas de maneiras diferentes e com tendências opostas” (MOMMSEN 1987, p. 47).

Ao caracterizar a razão (ou a racionalização) como uma força que age de fora para dentro e o carisma como uma força que parte do íntimo do indivíduo, Weber

destaca o caráter objetivo das mudanças sociais decorrentes da racionalização, em oposição ao caráter subjetivo das mudanças originadas por influência carismática. Weber vê na racionalização da ação social um processo de sistematização das práticas sociais baseado em uma lógica abstrata generalista e que, portanto, independe do indivíduo (apesar de afetá-lo diretamente). Já o carisma, para Weber, consiste em uma característica essencialmente subjetiva e, portanto, a mudança social parte de indivíduos possuidores de carisma que rompem com a lógica vigente de uma maneira única e irreplicável.

Na concepção de Weber, “carisma é a fonte de ações criativas e orientadas por valor, enquanto racionalização é guiada pela necessidade de maximização de qualquer meta ambicionada e, portanto, opera na direção da organização formalmente racional e orientada por metas de todas as condições da vida e das relações sociais” (MOMMSEN 1987, p. 48). Logo,

A dominação carismática, como algo extracotidiano, opõe-se estritamente tanto à dominação racional, especialmente à burocrática, quanto à tradicional, especialmente a patriarcal e patrimonial ou estamental. Ambas são formas de dominação especificamente cotidianas – a carismática (genuína) é especificamente o contrário. (WEBER 2000a, p. 160)

Podendo atuar como forças antagonistas (em determinados momentos), o carisma “é capaz de atravessar as grandes forças da rotinização e racionalização que estão sempre atuando dentro da sociedade” (MOMMSEN 1987, p. 50). No entanto, em nenhum momento Weber as caracteriza como “polos contrários da mudança histórica”, pois, sob certas circunstâncias, “o carisma pode necessitar de fases de racionalização, quando essas se apresentam como a melhor maneira de atingir os objetivos professados” (MOMMSEN 1987, p. 50).

Caracterizado pelo predomínio das visões de mundo mágicas e do tradicionalismo na conduta de vida, o período das religiões primitivas foi, conseqüentemente, um período histórico em que a dominação carismática representava um traço marcante na estrutura social. Para Weber, tal relação de dominação “é de caráter especificamente extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal, ligada à validade carismática de determinadas qualidades pessoais e à prova destas” (WEBER 2000a, p. 161). Logo, a autoridade carismática resulta do fato de que “os governados se submetem devido à crença na qualidade extraordinária da pessoa

específica” (WEBER 1982c, p. 207) e o que pode qualificá-la como “irracional” consiste no fato que o “domínio carismático não é controlado segundo normas gerais, tradicionais ou racionais, mas, em princípio, de acordo com revelações e inspirações concretas” (WEBER 1982c, p. 208). Com relação à legitimidade dessa relação, pode-se dizer que

[o] princípio carismático de legitimidade, interpretado em seu sentido original como autoritário, pode ser reinterpretado como antiautoritário, pois a vigência efetiva da autoridade carismática repousa, na realidade, inteiramente sobre o reconhecimento dos dominados – condicionado por “ratificação”-, que, no entanto, constitui um dever para com a pessoa carismaticamente qualificada e por isso legitimada, (WEBER 2000a, p. 175)

Em todo caso, o líder carismático, legitimado por acreditar-se possuir uma qualidade extraordinária (em muitos casos, tal qualidade era atribuída a poderes mágicos), é alçado, por seus seguidores, à condição de legislador e, com isso, impõe seus valores e sua visão de mundo.

Os portadores do carisma, os oráculos dos profetas, ou os éditos dos senhores da guerra carismáticos eram os únicos que podiam integrar leis “novas” do círculo do que era mantido pela tradição. Assim como a revelação e a espada eram dois poderes extraordinários, eram também dois inovadores típicos. (WEBER 1982c, p. 208)

O caráter revolucionário da autoridade carismática é atribuído ao fato de “não estar presa à ordem existente” (WEBER 1982c, p. 208). Ainda assim, muitas das inovações desses líderes carismáticos do período das religiões primitivas ou mágicas resultaram em um processo inicial de racionalização, derivado principalmente, mas não exclusivamente, de uma sistematização das práticas militares e religiosas. O que reforça a tese de Weber de que racionalização e carisma não agem exclusivamente como antagonistas no desenrolar da História, todavia podem agir em conjunto também.

Tal foi o caso, segundo a análise de Weber, do processo de sistematização das primeiras religiões. Segundo ele, com a ascensão social do mago (em decorrência de seu carisma), criou-se uma classe de homens dedicados profissionalmente “ao ordenamento sistemático deste domínio de representação” (WEBER 2000a, p. 284), qual seja, do domínio da representação das figuras dos deuses. Segundo Weber,

Mesmo os “deuses” não são imaginados, desde o princípio, como seres “antropomórficos”. Assumem a forma de seres perenes a eles essencial apenas após a superação de concepções puramente

naturalistas (...) Mas essa ideia abstrata só adquire consistência mediante uma ação dedicada invariavelmente ao mesmo deus, ou seja, por seu “culto”, e por sua vinculação a uma associação contínua de pessoas, uma comunidade duradoura, para qual o culto, como ação permanente, tem esse significado (WEBER 2000a, p. 284)

Por sua vez, o aumento da reflexão sistemática da religião resultou, de maneira geral, na “formação do panteão”, isto é, a especialização e caracterização fixas de determinadas figuras divinas, por um lado, e, por outro, a dotação delas com atributos fixos e alguma delimitação de suas respectivas ‘competências’” (WEBER 2000a, p. 284). A especialização e diferenciação dos deuses, conseqüentemente, gerou a “tendência inerente a uma racionalização crescente tanto da forma de adoração, quanto da própria concepção dos deuses” (WEBER 2000a, p. 285).

Na concepção weberiana, tal tendência de racionalização, seja da prática religiosa ou da organização social da comunidade formada em torno do líder carismático, torna-se acentuada quando o elemento carismático é eliminado da equação. Ou seja, quando surge dentro da comunidade o problema da sucessão do líder. Segundo Weber,

Quando essa relação não é puramente efêmera, mas assume o caráter de uma relação permanente – “comunidade” de correligionários, guerreiros ou discípulos, ou associação de partido, ou associação política ou hierocrática – a dominação carismática (...) tem de modificar substancialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou racionaliza-se (legaliza-se), ou ambas as coisas (WEBER 2000a, p. 161)

A estrutura social estipulada durante o governo do líder carismático só pode ser considerada válida ou legítima enquanto o líder carismático “rege de modo genuinamente extracotidiano” (WEBER 2000a, p. 164). Também somente nesse período de governo carismático “pode o quadro administrativo viver com este senhor, reconhecido por fé e entusiasmo, de forma mecânica ou em função de espólio ou de receitas ocasionais” (WEBER 2000a, p. 164). Tão logo o carisma do líder deixe de existir, desaparece a legitimação da estrutura social criada dentro da comunidade formada em torno do líder, e, portanto, se faz necessário criar as condições de legitimar e perpetuar a existência de tal comunidade. É o que Weber chama de “rotinização do carisma”.

O processo de rotinização do carisma, como Weber o concebe, resume-se no processo de substituição das leis e regras legitimadas pelo carisma do líder (carisma este

reconhecido como uma qualidade especial que confere ao líder o *status* de modelo exemplar), por leis e regras legitimadas pelos interesses da comunidade, sejam esses materiais ou ideais⁶⁹.

Com a rotinização, a associação de dominação carismática desemboca, portanto, em grande parte, nas formas da dominação cotidiana: da patrimonial – especialmente, estamental – ou da burocrática. (WEBER 2000a, p. 165)

Do ponto de vista da organização social, o grande desafio da transição entre o governo do líder carismático para o governo sucessório resume-se ao problema da “transição dos quadros e princípios administrativos carismáticos para o cotidiano” (WEBER 2000a, p. 166). Segundo Weber, em todos os casos, “o motivo impulsor da rotinização do carisma é, naturalmente, o empenho por assegurar, vale dizer, legitimar as posições sociais de mando e as oportunidades econômicas para os sequazes e adeptos do senhor” (WEBER 2000a, p. 166).

Nesse cenário, as relações econômicas assumem um papel significativo no processo de rotinização do carisma, pois ele reconhece na economia uma “força cotidiana continuamente atuante” (WEBER 2000a, p. 167). Logo, é uma condição prévia da rotinização do carisma “a eliminação de sua [da dominação carismática] atitude alheia à economia” (WEBER 2000a, p. 165). De fato,

Quanto mais desenvolvidas são as dependências intereconômicas da economia monetária tanto mais forte torna-se a pressão das necessidades cotidianas dos adeptos e, com isso, à tendência à rotinização que atuou por toda parte e, em regra, rapidamente venceu. (WEBER 2000a, p. 166)

Deste modo, existe, no centro do processo de rotinização, um conflito entre interesses ideais e materiais. Se por um lado, tem-se a visão de mundo proferida pelo líder carismático, que uniu a comunidade em torno de um ideal, ideal este que oferecia aos seus membros um sentido para a vida e uma salvação para todo o sofrimento e injustiça da mesma; por outro, tem-se a necessidade biológica de sobreviver ao mundo, ou seja, de se alimentar, de se proteger, de criar condições para o desenvolvimento da sua população. No cerne deste conflito, encontra-se a oposição dos aspectos extracotidianos aos aspectos cotidianos da vida. Muito embora Weber destaque o papel

⁶⁹ “Os interesses materiais concernem à ‘felicidade’ dos seres humanos, seu bem-estar, saúde e longevidade. Interesses ideais concernem à sua [dos seres humanos] busca por sentido, primariamente por ‘salvação’” (SCHLUCHTER 1979, p. 25)

fundamental dos interesses materiais na configuração do processo de rotinização do carisma, o próprio Weber ressalta que

... a análise do fenômeno social e dos processos culturais do ponto de vista das suas pressuposições e consequências econômicas tem sido um princípio científico frutífero e permanecerá como tal se for aplicado sensivelmente e livre de antolhos dogmáticos.⁷⁰

Na sua concepção, conforme já citado, “as ‘imagens mundiais’ criadas pelas ‘ideias’ determinam, qual manobreiros, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse” (WEBER 1982c, p. 197), sendo que essa “constelação de interesses sempre são compostas de interesses materiais assim como ideais, e que ideias não são simplesmente uma mera função ou mesmo um mero reflexo de tal constelação de interesses” (SCHLUCHTER 1979, p. 140).

Como Schluchter bem destaca, “ideais sempre possuem um significado que transcende uma constelação de interesses, mesmo quando estes são a sua ideologia” (SCHLUCHTER 1979, p. 140). Opinião que Reinhard Bendix reforça ao afirmar que

... a visão de mundo de um grupo estamental nunca é somente uma resposta às condições materiais ou um produto do interesse econômico. É também o produto de ideias resultantes da inspiração humana em resposta a um desafio espiritual (BENDIX 1977, p. 260)

Sob o ponto de vista das práticas religiosas, a rotinização do carisma resultou em um extenso processo de sistematização (ou racionalização) das mesmas. Segundo Weber, a sistematização e racionalização das práticas religiosas – entendidas como “apropriação dos bens de salvação religiosos” (WEBER 2000a, p. 363) – dirigia-se à “eliminação dessa contradição entre o *habitus* religioso cotidiano e o extracotidiano” (WEBER 2000a, p. 363). Em outras palavras, “o objetivo do método de salvação religiosa é cada vez mais a transformação da embriaguez aguda, alcançada mediante a orgia, num hábito possuído crônica e, sobretudo, conscientemente” (WEBER 2000a, p. 361). Pois, segundo Weber,

A substância da profecia do mandamento do salvador é dirigir o modo de vida para a busca de um valor sagrado. Assim compreendida, a profecia ou mandamento significa, pelo menos relativamente, a sistematização e racionalização do modo de vida, seja em pontos particulares ou no todo. Esta última significação tem ocorrido geralmente com as verdadeiras “religiões da salvação”, ou seja, com

⁷⁰ Citação do texto de Weber *Objectivity in Social Science and Social Policy in* SCHLUCHTER 1979, p. 140

todas as religiões que prometem aos seus fieis a libertação do sofrimento. (WEBER 1982d, p. 229)

Resumidamente, Weber conclui que:

Formulado abstratamente, o objetivo racional da religião redentora tem sido assegurar ao que é salvo um estado sagrado, e com isso o hábito que garante a salvação. Isto toma o lugar de um estado agudo e extraordinário, e com isso sagrado, alcançado transitoriamente por meio de orgias, ascetismo ou contemplação. (p. 229)

Weber afirma que todos os tipos de embriaguez mágica foram considerados sagrados ou divinos devido à sua “singularidade psíquica e devido ao valor intrínseco dos respectivos estados por eles provocados” (WEBER 1982c, p. 196). Para ele, a interpretação significativa dos atos religiosos não é exclusividade das religiões racionalizadas (“Até à mais primitiva orgia não faltou totalmente uma interpretação significativa” (WEBER 1982c, p. 196)), porém apenas as religiões racionalizadas foram capazes de sublimar a orgia em um sacramento ao lhe atribuir “um significado metafísico (...) além da apropriação direta dos valores sagrados” (WEBER 1982c, p. 196). Esse processo de retirada do elemento mágico da prática e da mentalidade religiosa e a institucionalização da visão de mundo resultante, foi o que Weber denominou de *desencantamento do mundo*.

Segundo Weber, o desencantamento do mundo é o resultado direto da “natural necessidade racionalista do intelectualismo de compreender o mundo como um cosmo pleno de sentido” (WEBER 2000a, p. 343). Nesse sentido, o papel do intelectual foi fundamental para o desencantamento do pensamento religioso⁷¹, pois o “intelectual, por caminhos cuja casuística chega ao infinito, procura dar ao seu modo de viver um ‘sentido’ coerente, portanto, uma unidade consigo mesmo, com os homens, com o cosmos” (WEBER 2000a, p. 344). Como consequência, Weber aponta

Quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, “desencantando” assim os fenômenos do mundo, e estes perdem seu sentido mágico, somente “são” e “acontecem”, mas nada “significam”, tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da “condução de vida”, como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um “sentido”. (WEBER 2000a, p. 344)

⁷¹ “Weber é bem sensível ao fato *sociológico* de que os interesses ‘religiosos’ se formam e se distribuem desigualmente numa população: as massas costumam ter necessidades ou interesses ‘religiosos’ na verdade muito ‘materiais’, ao passo que letrados e intelectualizados de modo geral são capazes de interesses ‘ideais’ que podem ser traduzidos diretamente em linguagem religiosa sublimada quando não teológica” (PIERUCCI 2005, p. 104)

O desencantamento que surge com a racionalização ou intelectualização do pensamento religioso é resultado da exigência ético-metafísica (inerente à visão de mundo racionalizada) de que os acontecimentos da vida “sejam dispostos numa ordem significativa”, de modo que tal ordenação confere aos acontecimentos “um sentido agora unificado e totalizante”, “faz dos fenômenos naturais e dos eventos sociais (...) um *Kosmos*”, além de fazer “dos atos humanos avulsos uma ‘conduta de vida, uma vida governada” (PIERUCCI 2005, p. 110). Porém, desencantar o mundo, do ponto de vista prático, não se resume a uma ordenação significativa do mesmo, mas, além disso, consiste em “exigir que também e principalmente a vida cotidiana seja em tudo e por tudo submetida a uma ordem dotada de sentido” (PIERUCCI 2005, p. 109).

Nesse contexto, o pensamento religioso desenvolve-se em uma religião ética racionalizada capaz de “levar o sentido religioso ‘para dentro’ do dia-a-dia, fora do espaço e do tempo extracotidianos dos ritos religiosos” (PIERUCCI 2005, p. 109). Na religião ética racionalizada, a divindade na qual se justifica a ética religiosa “pune e recompensa à medida que cresce a importância dos laços éticos que ligam o indivíduo a um mundo ordenado de ‘obrigações” (PIERUCCI 2005, p. 107).

Consequentemente, a conduta de vida suscitada pela ética religiosa consiste em uma “maneira coerente, duradoura e previsível de agir na vida ordinária” (PIERUCCI 2005, p. 107), mas acima de tudo, uma conduta racional por referência a valores, mesmo que tais valores não sejam racionais.

Com relação à racionalização religiosa no que diz respeito à sua influência na conduta de vida do indivíduo, pode-se dizer que tal racionalização pode assumir “tanto uma direção ascética quanto mística” (MITZMAN 1985, p. 209). A diferenciação de ambas as direções de racionalização fica clara quando as condutas de vida por elas geradas são comparadas com relação ao modo como o indivíduo busca a comprovação da sua salvação.

No ascetismo (ou na direção da racionalização ascética) o meio para a salvação está na “ação ética, com a consciência de que Deus guia estas ações, de constituir um instrumento de Deus” (WEBER 2000a, p. 365), exigindo do indivíduo “concentração exclusiva das ações no empenho ativo pela salvação” (WEBER 2000a, p. 365). Dentro da conduta ascética, Weber ainda identificou duas possibilidades diferentes: o ascetismo de rejeição do mundo e o ascetismo intramundano.

No primeiro, tal concentração implicaria uma “retirada do ‘mundo’, dos laços sociais e anímicos da família, da propriedade, dos interesses políticos, econômicos, artísticos, eróticos e, em geral, de todos os interesses da criatura”, de modo que toda atividade nesses interesses parece “uma aceitação do mundo alheadora de Deus” (WEBER 2000a, p. 365); o asceta que rejeita o mundo direciona a sua ação para o além, “como eram, na maioria das vezes, os monges cristãos” (WEBER 2000a, p. 364). Já no caso do ascetismo intramundano, o indivíduo na qualidade de instrumento divino direciona a sua ação para o mundo, abraçando o dever de “transformá-lo segundo os ideais ascéticos” (WEBER 2000a, p. 365). Para Weber,

O “asceta intramundano” é um racionalista tanto no sentido de uma sistematização racional de sua condução de vida pessoal quanto no sentido da rejeição de tudo que é eticamente irracional, trata-se de manifestações artísticas, trata-se de sentimentos pessoais, dentro do mundo e de sua ordem. (WEBER 2000a, p. 366)

Já com relação à direção mística da racionalização, Weber destaca que o “bem de salvação não constitua uma qualidade ativa do fazer, não sendo, portanto, a consciência da execução da vontade divina, mas sim um estado de ânimo de natureza específica” (WEBER 2000a, p. 366). Tal estado de ânimo, a *unio mystica*, obtido através da contemplação, consiste na união entre o indivíduo e Deus; o indivíduo não se vê como instrumento de Deus, mas incorporado por ele. A contemplação, no entanto, segundo Weber, “para alcançar seu fim, requer sempre a eliminação dos interesses cotidianos” (WEBER 2000a, p. 366), de modo que qualquer atividade mundana pode ser considerada uma distração no caminho da salvação. Tal caminho pode ter como consequência “a fuga absoluta do mundo”⁷² (WEBER 2000a, p. 366). Segundo Weber,

O asceta que rejeita o mundo tem, pelo menos, para com o “mundo” a relação íntima negativa de uma luta incessante. Por isso, é mais adequado falar neste caso de “rejeição do mundo” e não de “fuga do mundo”, a qual caracteriza mais o místico contemplativo. A contemplação, ao contrário, é principalmente a busca de um “repouso” no divino e somente nele. Não agir e, no extremo, não pensar, esvaziar-se de tudo o que de algum modo lembra o “mundo” (WEBER 2000a, p. 366)

Ainda assim, mesmo que a “fuga do mundo” praticada pelo místico através da contemplação possa ser caracterizada como irracional, Weber afirma que tal

⁷² “Com efeito, as dificuldades que encontra neste mundo um modo de vida que se pretende em conformidade com uma ordem unificada do eu individual, da vida pessoal e do mundo natural, levam no mais das vezes os intelectuais religiosos à fuga mística ‘para fora’ do mundo, pelo mergulho na mais pura imanência divina” (PIERUCCI 2005, p. 105)

contemplação “deve estar conjugada pelo menos com um grau considerável de racionalização sistemática do modo de viver”, pois, segundo ele, “somente este modo de viver conduz à concentração no bem de salvação” (WEBER 2000a, p. 367). No entanto, ele adverte que a racionalização da conduta de vida mística contemplativa “é de natureza substancialmente negativa e consiste na rejeição das perturbações da natureza e do meio social” (WEBER 2000a, p. 367).

Até este ponto, explorou-se a concepção básica de Max Weber do desenvolvimento histórico humano, bem como a importância e o modo de funcionamento básico do processo de racionalização dentro dessa concepção. Igualmente, explorou-se a racionalização e o carisma como forças históricas para a mudança social, além da importância dos ideais religiosos e dos interesses materiais na configuração da conduta de vida humana. Esse esquema apresentado até aqui, por mais complexo que se mostre, constitui um modelo genérico do que poderia ser interpretado como a teoria universal da história de Weber. Com os devidos ajustes, poderia ser aplicado para entender cada desenvolvimento histórico particular. E, de fato, foi a isso que Max Weber se dedicou.

Na seção seguinte, esta pesquisa pretende se aprofundar em apenas uma das muitas análises históricas realizadas por Weber, qual seja, a análise histórica do Ocidente. Apesar de ser apenas uma de várias possibilidades, o trabalho de Weber dedicado a entender a peculiaridade do desenvolvimento histórico ocidental constitui o centro de sua obra.

b. O processo de racionalização na configuração do Ocidente moderno

Ao se analisar o processo de racionalização ao longo da história da humanidade, pode-se concluir que, de maneira geral, ele está presente no desenvolvimento de todas as culturas, de um jeito ou de outro, em maior ou menor grau. Essa foi a grande conclusão da sociologia histórico-comparativa de Weber. No entanto, seu ponto de partida, seu objetivo primordial foi compreender, em específico, a peculiaridade do processo de racionalização verificado no Ocidente.

A escolha da pesquisa, no entanto, não se deu somente por ter-se identificado no desenvolvimento histórico da cultura ocidental um processo de racionalização único, jamais encontrado em outra cultura. Mais do que isso, Weber viu no processo ocidental de racionalização e desencantamento do mundo, ou mais especificamente, no capitalismo moderno, o maior produto de exportação do ocidente⁷³.

Na concepção de Weber, “não é a racionalização que é peculiar ao Ocidente, mas apenas um tipo específico de racionalização: o acúmulo progressivo de racionalidade formal e técnica” (MOMMSEN 1987, p. 43). Assim, mais do que um processo racionalizador típico, o que o desenvolvimento histórico do Ocidente produziu foi uma racionalidade típica. Uma racionalidade típica e singular que “produziu a ciência racional e a música harmônica racional”, “levou à perfeição o princípio de governo burocrático” e, finalmente, “desenvolveu completamente o capitalismo, enquanto organização capitalista e racional do trabalho (formalmente) livre, na sua forma específica de um sistema de produção industrial intensa, contínua e orientada para mercado e para a maximização do lucro” (MOMMSEN 1987, p. 36).

Segundo Weber, a racionalidade singular do Ocidente seria o resultado de um longo processo de racionalização e desencantamento do mundo. Um processo que teria iniciado com as “profecias do Judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação” (WEBER 2010, p. 96), e que teria “atingido a sua conclusão lógica com o Protestantismo ascético” (SCHLUCHTER 1979, p. 5)⁷⁴ quando o pensamento religioso, através do ascetismo intramundano, teria eliminado todo traço de magia da prática religiosa.

Para a análise weberiana, a importância da religião no desenvolvimento histórico diz respeito ao fato “sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizada metodicamente, foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização”, e esses valores, afirma Weber, foram

⁷³ “Todos esses povos [indiano, chinês e islâmico] importam hoje esse ‘bem’ [o capitalismo e o racionalismo técnico e econômico] como produto mais importante do Ocidente, e nisto os obstáculos não se encontram na área do querer ou do poder, mas na das tradições dadas e fixas” (WEBER 2000a, p. 416)

⁷⁴ Com relação à conclusão do processo de desencantamento do mundo, a afirmação de que esse se deu com o ascetismo intramundano protestante é do próprio Weber. Segundo a pesquisa de Friedrich H. Tenbruck, *The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber*, Weber a incluiu em uma versão revisada de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo* para sua *Coletânea de Ensaios sobre a Sociologia das Religiões* entre 1919 e 1920.

“determinados religiosamente” (WEBER 1982c, p. 202). É, portanto, no estudo comparado das religiões mundiais que ele irá direcionar a sua busca pela raiz da racionalidade e da racionalização ocidental. E tal comparação lhe permite concluir que

A diferença historicamente decisiva entre a maioria das formas orientais e asiáticas de religiosidade de salvação e a maioria das ocidentais está em que as primeiras desembocam essencialmente na contemplação e as últimas no ascetismo. (WEBER 2000a, p. 370)

De acordo com o observado por Weber, no Ocidente, “mesmo a religiosidade fortemente mística transforma-se sempre na virtude ativa e então, naturalmente, quase sempre ascéticas” (WEBER 2000a, p. 370). A razão disso – como não poderia deixar de ser – consiste em uma série de fatores históricos.

Primeiramente, tem-se no Ocidente (vindo do Oriente próximo) a “concepção de um deus único, supramundano, de onipotência ilimitada, e do caráter de criatura do mundo por ele criado, a partir do nada” (WEBER 2000a, p. 371). Tal concepção implica a impossibilidade da posse mística do divino, pois representaria uma “divinização blasfema da criatura”, e, portanto, toda “salvação tinha de assumir, sempre, o caráter de uma ‘justificação’ ética diante daquele deus” (WEBER 2000a, p. 371).

Em segundo lugar está o “paradoxo absoluto da ‘criação’ de um mundo imperfeito por um deus perfeito” (WEBER 2000a, p. 371) presente na religiosidade ocidental, que não permite ao indivíduo “uma ‘visão’ das últimas consequências” com relação ao mundo, e, portanto, toda tentativa de superar intelectualmente Deus o afasta ao invés de aproximá-lo. Dele, leva-o ao caminho do conhecimento e não ao da fé.

Já o terceiro fator consiste no fato de somente no Ocidente, a partir do direito romano, criou-se e manteve-se um direito racional, que, transposto para o pensamento religioso (o católico, em especial), definiu juridicamente a relação com Deus como uma espécie de relação de súdito e reduziu a questão da salvação a uma “espécie de processo jurídico” (WEBER 2000a, p. 371). A salvação do homem estaria sujeita a uma avaliação divina da vida do indivíduo, em que as suas faltas ou pecados ao longo da sua vida pesariam contra um veredicto positivo, mas que por sua vez, poderiam ser relevadas mediante um processo de arrependimento e penitência ministrado pelo sacerdote.

O quarto fator, herança tanto romana quanto judaica, refere-se ao caráter racional do método de salvação em que o “repúdio a toda espécie de êxtase, bem como a qualquer ocupação com um método de salvação individual” (WEBER 2000a, p. 372), no que se refere ao pensamento e à prática religiosa, era, no caso dos romanos, “uma das fontes daquele racionalismo estritamente objetivo, orientado por fins prático-políticos” (WEBER 2000a, p. 372). Neste sentido, de acordo com Weber, a congregação romana “não acrescentou à religiosidade ou à cultura nenhum elemento irracional por iniciativa própria” (WEBER 2000a, p. 372). Ao contrário, a nobreza funcional militar de Roma era “infinidamente mais pobre não apenas em pensadores teológicos, mas também, segundo impressões obtidas das fontes, em qualquer espécie de manifestação ‘inspirada’, do que o Oriente helenístico e, por exemplo, a congregação de Corinto” (WEBER 2000a, p. 372). No entanto, Weber destaca, “seu racionalismo prático e prosaico, a herança mais importante do mundo romano na Igreja, desempenhou, como se sabe, quase por toda parte o papel decisivo na sistematização dogmática e ética da fé” (WEBER 2000a, p. 372).

Finalmente, o quinto fator diz respeito à presença, no Ocidente, de uma Igreja organizada homogênea e racionalmente atuando “ao lado do deus pessoal supramundano” como “um regente intramundano dotado com poder imenso e capacidade de regulamentar ativamente a vida” (WEBER 2000a, p. 373). Segundo Weber,

Somente no Ocidente, onde se transformou em tropa disciplinada de uma burocracia funcional racional, o ascetismo extramundano do monacato foi sistematizado gradativamente em direção a um método de vida ativamente racional. E somente o Ocidente viveu então também a transferência do ascetismo racional à própria vida mundana, no protestantismo ascético. (WEBER 2000a, p. 373)

A valorização do comportamento ascético intramundano foi, portanto, o ideal por trás do desenvolvimento da racionalidade e do processo de racionalização *sui generis* verificado no Ocidente. Foi o ideal do “‘indivíduo ativo orientado em direção a um centro transcendental ou intramundano’ e que se empenha ‘em dominar o mundo com a descoberta das suas leis impessoais’” (SCHLUCHTER 1979, p. 150), e que, por fim, veio a ser incorporado na conduta de vida do homem moderno.

Na cronologia desse processo, apontada por Weber, tal ideal foi concebido “tão cedo quanto o Judaísmo antigo, onde ele permaneceu interiorizado em uma ética

legislativa”, foi sublimado durante o período do Cristianismo antigo e medieval “ao torná-lo em uma ética da convicção”, “foi institucionalizado pelo Protestantismo ascético, sob o qual permaneceu puramente religioso” até, finalmente, “com o capitalismo mecânico o ideal se tornou secularizado” (SCHLUCHTER 1979, p. 150).

Consequentemente, foi com o advento do Protestantismo ascético que o processo de racionalização do Ocidente passou a ser, além de tudo, um processo de secularização; foi com o Protestantismo ascético que o desencantamento do mundo se deu por completo. Conforme o próprio Weber afirma em *Economia e Sociedade*,

Somente o protestantismo ascético acabou realmente com a magia, com a extramundandade da busca de salvação e com a “iluminação” contemplativa intelectualista como sua forma mais elevada; somente ele criou os motivos religiosos para buscar a salvação precisamente no empenho na “profissão” intramundana (WEBER 2000a, p. 416)

A visão de mundo protestante junto com seus dogmas religiosos, segundo Weber, foi de grande importância na configuração do mundo moderno desencantado. A Reforma Protestante levou o pensamento religioso integralmente para a vida cotidiana, rejeitando por completo qualquer aspecto mágico que pudesse ser atribuído a ela. Dois foram os dogmas que modificaram por completo a conduta de vida protestante e iniciaram um processo de racionalização novo que iria desencantar por completo o mundo moderno, foram eles os dogmas do chamado vocacional e o da predestinação.

O dogma do “chamado vocacional”, conforme introduzido por Lutero, relaciona direta e intimamente Deus com as profissões mundanas. As profissões, segundo a interpretação luterana, passaram a ser enxergadas como um dever, como “uma obrigação que o indivíduo deve sentir, e sente, com respeito ao conteúdo de sua atividade ‘profissional’” (WEBER 2010, p. 47), pois

No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em “*praecepta*” e “*consilia*” e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantando a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua “vocação profissional”. (WEBER 2010, p. 72)

Para o puritano, a conduta de vida monástica é considerada “sem valor para a justificação perante Deus” e vista “como o produto de uma egoísta falta de amor que se esquivava aos deveres do mundo” (WEBER 2010, p. 73). Já o trabalho profissional, este

passou a ser encarado como “expressão exterior do amor ao próximo” (WEBER 2010, p. 73) e o “cumprimento do dever no seio das profissões mundanas” passou a ser valorizado como “o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir” (WEBER 2010, p. 72). A vocação, para o puritano, é algo que ele “tem de aceitar como desígnio divino” e o trabalho profissional é “uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus” (WEBER 2010, p. 77).

Com o dogma da predestinação, “o mais característico dos dogmas do calvinismo”(WEBER 2010, p. 90), o cumprimento do dever profissional deixou de ser um meio para atingir a salvação espiritual. No Calvinismo, a questão da salvação da alma não estava nas mãos dos fiéis, mas somente nas de Deus. Isso porque, na concepção calvinista, o “homem, por sua queda no estado de pecado, perdeu por inteiro toda a capacidade de sua vontade para qualquer bem espiritual que o leve à salvação” (WEBER 2010, p. 91) e, portanto, somente por decreto divino é que “alguns homens (...) são predestinados à vida eterna e outros preordenados à morte eterna” (WEBER 2010, p. 91).

Diferentemente dos luteranos que acreditavam que “a graça pode ser perdida e pode ser recuperada com a humildade penitente e a confiança cheias de fé na palavra de Deus e nos sacramentos” (WEBER 2010, p. 91), os calvinistas defendiam ser absurda a suposição de que “mérito humano ou culpa humana contribuam para fixar esse destino”, o que significaria “encarar as decisões absolutamente livres de Deus, firmadas desde a eternidade, como passíveis de alteração por obra humana” (WEBER 2010, p. 94).

No entanto, o homem não é apenas impotente com relação à salvação da sua alma, ele também é ignorante. Para os calvinistas, “o testemunho pessoal da fé perseverante que a graça opera no indivíduo, era no mínimo impossível” (WEBER 2010, p. 101) e, portanto, resta ao fiel, solitário e sem nada e sem ninguém a quem recorrer, tornar “pura e simplesmente um dever considerar-se eleito e repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo” (WEBER 2010, p. 101). Ao considerar-se um eleito o indivíduo deve assumir, então, que ele deve agir o tempo todo, sem descanso, como um eleito, ou seja, levando uma vida “que sirva para o aumento da glória de Deus” (WEBER 2010, p. 104).

O calvinista convivia com a incerteza da sua salvação, pois para ele não existia a possibilidade de uma descarga da tensão originada da constante “autoinspeção

sistemática que a cada instante enfrenta a alternativa: eleito ou condenado?” (WEBER 2010, p. 105). Segundo Weber, tanto católicos quanto luteranos não eram submetidos a uma tensão psicológica tão arrebatadora quanto a da incerteza da salvação dos calvinistas. Para os católicos, a graça poderia ser alcançada mediante um “acumular progressivo de obras meritórias isoladas” (WEBER 2010, p. 105), e, além disso, qualquer dúvida poderia ser dissipada através da confissão. Ao luterano, por sua vez, estava disponível a todo instante a recuperação da *gratia amissibilis* mediante o arrependimento e a penitência.

O que Weber argumenta é que tanto na doutrina católica, quanto na luterana não era possível encontrar o mesmo estímulo que se encontrava na doutrina calvinista “à autoinspeção constante e, portanto, à regulamentação planificada da vida pessoal” (WEBER 2010, p. 115); não existia o mesmo estímulo a “uma sistemática conformação racional da vida ética em seu conjunto” (WEBER 2010, p. 115). Segundo Weber, a posse do “estado de graça” religioso só é possível de ser garantida ao calvinista

pela *comprovação* em uma conduta de tipo específico, inequivocadamente distinta do estilo de vida do homem “natural”. É daí que provém para o indivíduo o *estímulo ao controle metódico* de seu estado de graça na condução da vida e, portanto, à sua impregnação pela ascese. (WEBER 2010, p. 139)

A racionalização da conduta e da vida puritana, entendida como uma “conformação racional de toda existência, orientada pela vontade de Deus” (WEBER 2010, p. 139) e de acordo com a concepção puritana de profissão, foi, na conclusão de Weber, o fator essencial para levar o ascetismo religioso para a esfera intramundana e com isso desencantar totalmente o mundo⁷⁵. Pelo menos foi esse o caso do mundo ocidental. No Oriente, no que diz respeito à religiosidade popular asiática,

o mundo permaneceu um grande jardim encantado: a veneração ou conjuração dos “espíritos” ou a busca de salvação ritualística, idolátrica ou sacramental constituíram o caminho para orientar-se e

⁷⁵ Em *O Desencantamento do Mundo – Todos os passos do conceito de Max Weber*, Antônio Flávio Pierucci oferece a fórmula do desencantamento (segundo a experiência puritana): “Para que uma religião racionalizada desencante o mundo, ela precisa ser portadora de um senso de dever ser que vincule a vida cotidiana de forma duradoura, e não eventual, como faz a magia; é preciso que a racionalização religiosa tome o rumo da moralização religiosa do cotidiano. E para que o desencantamento se cumpra plenamente como racionalização religiosa, para que ele chegue a seu termo religioso, a tendência intelectualista do virtuoso religioso a fugir do mundo deverá ser superada por uma ética intramundana que faça incidir o valor religioso diretamente sobre a organização racional do trabalho e da produção industrial, acreditando-se que aí reside a bênção do Altíssimo sobre os que ele, por puro amor, escolheu e predestinou à salvação eterna.” (PIERUCCI 2005, p. 112)

assegurar-se nele na prática tanto para este mundo quanto para o além.
(WEBER 2000a, p. 416)

O processo de racionalização específico da Reforma Protestante é o objeto de estudo sobre o qual Weber se debruça para entender o mundo moderno. O capitalismo, enquanto “força ‘mais determinante do destino de nossa vida moderna’” (COLLIOT-THÉLÈNE 1995, p. 83) assume papel fundamental nessa tarefa. Apesar de Weber não identificar no protestantismo ascético a gênese do capitalismo moderno, para ele, o processo de racionalização que deu origem ao protestantismo ascético foi fundamental para despertar o “espírito” do capitalismo, em que por “espírito” do capitalismo, entende-se a singularidade histórica que foi a cultura e a conduta de vida necessária para o desenvolvimento do capitalismo moderno ocidental, enquanto sistema de produção.

No que se refere à conduta de vida do protestantismo ascético Weber destaca os seguintes traços necessários para o surgimento de uma cultura capitalista, (traços esses que ainda podem ser encontrados na conduta de vida do homem moderno): individualismo, desestímulo ao consumo, valorização da multiplicação de posses e conduta racional formal. Por individualismo Weber entende o “isolamento íntimo do ser humano” (WEBER 2010, p. 96) produzido pela “‘egocêntrica’ preocupação pela própria salvação, apesar da aparência de se estar trabalhando para a coletividade” (MITZMAN 1985, p. 198). Para o puritano, a confirmação do *status* de eleito era medido pelo sucesso profissional individual de cada um, independentemente se a coletividade como um todo prospere ou não.

Com relação ao desestímulo ao consumo, para o puritano, o homem, na qualidade de um simples “administrador dos bens que lhe dispensou a graça de Deus”, deve “prestar contas de cada centavo [que lhe foi confiado]” e, portanto, era considerado proibitivo “despender uma parte deles [dos bens] para um fim que tem validade não para a glória de Deus, mas para a fruição pessoal” (WEBER 2010, p. 155). Adicionalmente, o puritano sentia que, conforme suas posses aumentavam, aumentava também “o peso do sentimento de responsabilidade não só de conservá-las na íntegra, mas ainda de multiplicá-las para a glória de Deus através do trabalho sem descanso” (WEBER 2010, p. 155). O resultado, como Weber concluiu, foi que

A ascese protestante intramundana (...) agiu dessa forma, com toda veemência, contra o gozo descontraído das posses; estrangulou o consumo, especialmente o consumo de luxo. Em compensação, teve o efeito [psicológico] de liberar o enriquecimento dos entraves da ética

tradicionalista, rompeu as cadeias que cerceavam a ambição do lucro, não só de legalizá-lo, mas também ao encará-lo (no sentido descrito) como diretamente querido por Deus. (WEBER 2010, p. 155)

O resultado claro desse “estrangulamento do consumo” aliado à “desobstrução da ambição de lucro” foi o que Weber definiu como “acumulação de capital mediante coerção ascética à poupança” (WEBER 2010, p. 157), que aliado ao conceito de vocação do puritano, produziu a visão de mundo única do Protestantismo ascético, qual seja:

Não obstante, o mundo, como criação de Deus, cujo poder atua nele apesar de seu caráter de criatura, é o único material em que o próprio carisma religioso tem de ser comprovado mediante ações éticas racionais, para se obter a certeza do estado de graça pessoal e continuar com ela. Como objeto dessa comprovação ativa, a ordem do mundo transforma-se, para o asceta nela colocado, numa “vocação” que deve “cumprir” racionalmente. Despreza-se, portanto, o desfrute da riqueza, considerando-se como “vocação” a economia ordenada de modo racional e ético e dirigida em legalidade rigorosa, cujo êxito, isto é, o lucro torna visível a bênção de Deus ao trabalho do piedoso e, portanto, a benevolência para com seu modo de viver econômico. (WEBER 2000a, p. 365)

Em respeito à conduta racional formal do puritano, Weber apontou que tanto o estímulo ao individualismo, quanto a liberação da ambição ao lucro estimulavam no puritano uma conduta de vida orientada por uma racionalidade específica que Weber irá chamar de racionalidade formal. Segundo sua definição, a racionalidade formal de uma gestão econômica é representada pelo “grau de cálculo tecnicamente possível e que ela realmente aplica”, ou seja, uma gestão pode se considerada formalmente racional “na medida em que a ‘previdência’ essencial em toda economia racional, pode exprimir-se e de fato se exprime em considerações e caráter numérico e calculável” (WEBER 2000a, p. 52).

Adaptando-se à conduta de vida, pode-se definir a racionalidade formal como a “estratégia de adaptação da própria conduta de vida a propósitos predeterminados do tipo que o sistema capitalista impôs ao homem moderno, querendo ele ou não” (MOMMSEN 1987, p. 43)⁷⁶. Como bem apontou Maurício Tragtenberg,

⁷⁶ Como contraponto da racionalidade formal, Weber define a racionalidade material como “o grau em que o abastecimento de bens de determinados grupos de pessoas (como quer que se definam), mediante uma ação social economicamente orientada, ocorra conforme determinados postulados valorativos (qualquer que seja sua natureza) que constituem o ponto de referência pelo qual este abastecimento é, foi ou poderia ser julgado” (WEBER 2000a, p. 52). Que adaptando à conduta de vida pode ser definido como

A aceitação da racionalidade formal está implícita para Weber no cálculo econômico, no formalismo jurídico do Direito Romano adaptado ao capitalismo, na Ciência e na racionalização da vida. (TRAGTENBERG 2006, p. 143)

O surgimento da racionalidade formal foi essencial para o desenvolvimento do capitalismo moderno e se mostrou fundamental na concepção do mundo moderno. Isso porque, a calculabilidade do empreendimento capitalista exige, para poder existir, “um sistema jurídico e administrativo que, em princípio, funcione de maneira racionalmente calculável de acordo com normas gerais e estáveis, tal qual se calcularia a performance previsível de uma máquina” (SICA 2000, p. 55). Na concepção de Weber,

... o capitalismo racional moderno baseia-se nos meios técnicos de produção e em um determinado sistema jurídico, além de uma administração orientada por regras formais. Sem esta, seriam viáveis o capitalismo mercantil venturoso e o especulativo, e ainda toda espécie de capitalismo politicamente determinados, mas não o seria a empresa racional com iniciativa particular, com capital fixo e baseada em cálculo seguro. Esse tipo de sistema jurídico e de administração foi válido para a atividade econômica, com relativa perfeição, apenas no Ocidente. (WEBER 2005, p. 13)

O processo de racionalização iniciado com a Reforma Protestante e que, em um primeiro momento, estava restrito às esferas religiosas e da conduta da vida, expandiu o seu alcance para as demais esferas da vida, com destaque para as esferas econômica, jurídica, científica e política. Na esfera econômica, tal processo de racionalização foi um dos fatores que levou à organização racional do trabalho através da especialização e burocratização⁷⁷ das funções. E que, por sua vez, perpetrou a separação do trabalhador dos meios de produção, gerando, juntamente com um acelerado avanço tecnológico, o sistema de produção industrial capitalista.

A burocratização, por sinal, foi um dos importantes temas de estudo de Weber. Segundo ele, a burocratização foi um dos efeitos mais significativos da racionalização e consiste em uma das principais características do mundo moderno. Seu alcance é tão amplo no desenvolvimento da História que Weber destaca o domínio burocrático não apenas na esfera econômica, mas também na política, na jurídica e mesmo na religiosa.

“a racionalização da conduta da vida do indivíduo com respeito a valores absolutos” (MOMMSEN 1987, p. 43)

⁷⁷ Na concepção de Weber, burocracia é “um sistema racional em que a divisão de trabalho se dá racionalmente com vista a fins (...) implica predomínio do formalismo, de existência de normas escritas, estrutura hierárquica, divisão horizontal e vertical de trabalho e impessoalidade no recrutamento dos quadros.” (TRAGTENBERG 2006, p. 171)

Quando em uma administração puramente técnica e infalível, uma solução precisa e objetiva de problemas concretos é tomada como o mais importante e único objetivo, então com base nisso pode-se dizer: fora com tudo, menos uma hierarquia oficial que faça essas coisas tão objetivamente, precisamente e “desalmadamente” quanto qualquer máquina. (Weber *in* MAYER 1956, p. 95)

Com relação à ciência, deve-se destacar que em nenhum momento Weber atrela a origem do pensamento científico moderno ao surgimento do Protestantismo ascético. Segundo ele, o “progresso científico é uma fração, a mais importante, do processo de intelectualização que estamos sofrendo a milhares de anos” (WEBER 1982b, p. 96) e, portanto, sua origem remonta ao início desse processo. No entanto, é possível afirmar que, com a Reforma Protestante, houve a criação de uma visão de mundo prática-racional voltada para a dominação do mundo e, com isso, o pensamento científico teria recebido um incentivo no seu desenvolvimento até a sua forma moderna.

Na configuração do mundo moderno, a ciência e a tecnologia assumem um papel de destaque dado que são, tanto o resultado de um processo de racionalização da curiosidade humana em busca do domínio do mundo natural, quanto “força motriz do processo histórico de intelectualização e racionalização” (MITZMAN 1985, p. 226) que, juntamente com a sistematização religiosa, desencanta o mundo. Na concepção de Weber acerca do desencantamento do mundo, o sociólogo apresenta para o termo uma dupla conotação: desencantamento do mundo pela religião e desencantamento do mundo pela ciência⁷⁸.

Porém, em última instância, ambas as significações remetem à eliminação dos mistérios e das forças misteriosas que estariam presentes no mundo, seja eliminando-se a magia extracotidiana através da sistematização da prática religiosa, ou seja, pelo desenvolvimento da crença científica de que “não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo” (WEBER 1982b, p. 97).

⁷⁸ A questão da dupla significação do termo “desencantamento do mundo” goza de algum consenso, porém não absoluto. De um lado, interpreta-se que a significação “desencantamento do mundo pela religião” tenha precedido a significação “desencantamento do mundo pela ciência”, sendo que a segunda seria uma etapa posterior à primeira; por outro lado, interpreta-se que, em Weber, o uso das duas significações sempre foi simultâneo, ou seja, que todo desencantamento do mundo ocorre pela religião e simultaneamente pela ciência, com escalas variantes entre as duas significações. Dentre os comentaristas nacionais da obra de Weber, Catherine Colliot-Thélène se destaca entre os defensores da primeira interpretação e Antônio Flávio Pierucci se destaca entre os defensores da segunda interpretação.

A religião, dentro desse mundo desencantado, tem dificuldades para encontrar o seu lugar, pois, como bem nota Weber,

... com a crescente sistematização e racionalização das relações comunitárias e de seu conteúdo, os conflitos entre as legalidades intrínsecas às diversas esferas da vida e o postulado religioso, e tanto fazem do “mundo” um problema quanto mais intensa é a necessidade religiosa. (WEBER 2000a, p. 386)

Deste modo, com o desencantamento total do mundo moderno, resta à religião apenas a opção de se retirar para o mundo do irracional. É a secularização da sociedade moderna, ou seja, a religião deixa de ser o aspecto cultural agregador da sociedade. A partir desse momento, não mais uma ética religiosa regula a condução da vida dos homens, mas cada vez mais uma ética capitalista, segundo a qual, o objetivo máximo do ser humano é

... ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão completamente despido de todos os pontos de vista eudemonistas ou mesmo hedonistas e pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo, que, em comparação com a “felicidade” do indivíduo ou sua “utilidade”, aparece em todo caso como inteiramente transcendente e simplesmente irracional. (WEBER 2010, p. 46)

Weber caracteriza o mundo moderno como um mundo completamente desencantado, formalmente racionalizado e onde essa racionalidade formal permeia todas as esferas da vida. Na sua busca pela peculiaridade no processo de formação do mundo ocidental moderno, Weber identifica um processo de racionalização que trouxe diversos benefícios para o homem, mas que também apresenta diversos perigos para o futuro da humanidade. Como bem resume Reinhard Bendix:

Apesar de Weber ter se preocupado ao longo de toda a sua carreira com o desenvolvimento do racionalismo na civilização Ocidental, sua pesquisa não deixou margem para dúvida, como visto, que no mundo moderno razão e liberdade estão em risco. (BENDIX 1977, p. 471)

c. O destino da civilização moderna racionalizada

A singularidade da crítica de Max Weber do mundo moderno, bem como seu pessimismo com relação ao futuro desse mundo, reside no fato que ele o enxergava como fruto de um processo de racionalização peculiar iniciado no Ocidente e que, ao

seu tempo, espalhava-se pelo resto do mundo. Sendo vital para dar continuidade à análise weberiana da modernidade, deve ser destacado que, assim como o conceito de racionalização, com respeito a sua crítica à modernidade, as “considerações específicas de Weber devem ser reconstruídas a partir de algumas poucas páginas contidas em uma extensa obra” (ROTH 1987, p. 75)⁷⁹. Dentre essas poucas páginas, um trecho em *Ciência como Vocação* se destaca:

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. (WEBER 1982b, p. 107)

Desse trecho, pode-se retirar que, na concepção weberiana, um dos principais traços da modernidade consiste na sua qualidade de desencantada. Via religião e ciência, o mundo moderno eliminou a magia em prol de uma racionalidade formal que pretende dominar o mundo, mas jamais consegue lhe conferir um sentido. A modernidade, por isso, “representa a perda do senso sagrado de completude e reconciliação entre o ‘eu’ e o mundo que era provido pelo mito, mágica, tradição, religião ou natureza imanente” (SCAFF 2000, p. 105).

Em um mundo desencantado, no qual não há uma concepção unificadora de sentido da vida e a salvação do sofrimento nesse mundo situada no além-vida deixa de existir, a vida se resume aos acontecimentos do dia-a-dia. O que o homem aprende da vida, suas ideias, seu conhecimento, sua cultura e seus problemas, é “sempre algo provisório e não definitivo” (WEBER 1982b, p. 97). O caráter fragmentário da experiência humana é o que permite Weber dizer que o homem civilizado “pode ‘cansar-se da vida’, mas não ‘saciar-se’ dela” (WEBER 1982b, p. 97). Sem nunca compreender a vida como um todo, diz Weber, para o homem moderno, a morte “é uma ocorrência sem significado” (WEBER 1982b, p. 97). A vida do indivíduo cujo fim não tem significado, implica, como pode ser visto no trecho abaixo de *Ciência como Vocação*, que a vida deste indivíduo também perdeu seu significado:

⁷⁹ Segundo Guenther Roth, “Alguns parágrafos no final de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, algumas páginas nas duas palestras sobre ciência e política como vocação, alguns comentários na ‘Introdução’ e ‘Reflexões Intermediárias’ de *A Ética Econômica das Religiões Mundiais*, a breve ‘Introdução do Autor’ de 1920, algumas passagens de *Economia e Sociedade*, algumas observações espalhadas” (ROTH 1987, p. 76)

E porque a morte não tem significado, a vida civilizada, como tal, é sem sentido; pelo seu “progresso” ele implica à morte a marca da falta de sentido. (WEBER 1982b, p. 97)

Mas se o desenvolvimento do pensamento científico contribuiu para desencantar o mundo moderno, Weber alerta que a ciência é incapaz de preencher o vácuo deixado pelos elementos irracionais acima citados no que diz respeito ao sentido da vida. Para Weber,

A Ciência Natural nos dá uma resposta pura à questão do que devemos fazer se desejamos dominar a vida tecnicamente. Deixa totalmente de lado, ou faz as suposições que se enquadram nas suas finalidades, se devemos e queremos realmente dominar a vida tecnicamente e se, em última análise, há sentido nisso. (WEBER 1982b, p.100)

Segundo Weber, as ciências “nos ensinam como compreender e interpretar os fenômenos políticos, artísticos, literários e sociais em termos de suas origens”, mas são incapazes de responder às questões que, segundo ele, são verdadeiramente fundamentais, qual seja, “se a existência desses fenômenos foi, e é, compensadora” e ainda “se vale a pena o esforço para conhecê-las” (WEBER 1982b, p. 100). Tais perguntas são, na concepção de Weber, pressuposições inerentes ao pensamento científico, e cada uma delas “não pode ser provada por meios científicos – só pode ser interpretada com referência ao seu significado último, que devemos rejeitar ou aceitar, segundo nossa posição última em relação à vida” (WEBER 1982b, p. 99)

A conclusão de Weber é que não existe uma ciência sem pressuposições e nunca poderá existir, pois, em última análise, toda objetividade produzida pelo método científico parte de pelo menos uma pressuposição de caráter irracional ou valorativo: que o esforço para a produção de tal objetividade é válido e, acima de tudo, importante. Portanto,

O destino de uma época que comeu da árvore do conhecimento é que esta deve saber que não podemos aprender o sentido da vida a partir dos resultados de sua análise, seja esta tão perfeita quanto possível; deve, ao invés, estar em uma posição de criar esse sentido ela mesma. Deve reconhecer que visões de mundo não podem nunca ser o produto do avanço do conhecimento empírico, e que, portanto, os mais altos ideais, que nos movem mais fortemente, são formados, desde sempre, apenas na luta com outros ideais que são tão sagrados para outros quanto os nossos são para nós.⁸⁰

⁸⁰ Citação de Max Weber em *Metodologia das Ciências Sociais* in SCAFF 2000, p. 105

Se o “legado do processo de racionalização é a perda de qualquer noção de que o mundo possui algum sentido, um abandono de certas esperanças ingênuas de que a ciência possa levar a um maior e mais preciso entendimento do sentido do mundo” (MITZMAN 1985, p. 226), então resta ao indivíduo, e somente a ele, a tarefa de conferir sentido à sua própria vida. Pois, já que “todas as objetividades perderam o seu sentido objetivo através da racionalização pelo homem, elas estão, por assim dizer, novamente à disposição de sua subjetividade – para a determinação do seu sentido” (LÖWITH 1997, p. 24).

No entanto, “o indivíduo autônomo, anônimo, independente, livre, senhor do próprio destino, foi uma ilusão” (IANNI 2011, p. 27). Isso porque, muito embora “os progressos da ciência pareciam reduzir os espaços da tradição, superstição, religião”, a “razão parecia vencer fé” (IANNI 2011, p. 25) e os homens, órfãos de Deus, assumiriam o próprio destino, sob a “aparência da autonomia da liberdade, escondia-se a solidão niilista” (IANNI 2011, p. 28). A realidade, segundo Weber, é que o mundo moderno é um lugar inóspito para o homem buscar o sentido da sua própria vida. Se por um lado, o desencantamento do mundo extirpa o sentido deste e conclama o indivíduo a definir ele mesmo esse sentido, por outro, esse mesmo indivíduo se vê lutando pela sua individualidade e pela sua liberdade conforme se expande a racionalização formal na sociedade moderna. Como bem destaca Alan Sica,

Weber percebeu que a organização do pensamento e da ação em formas regimentadas tinha virtualmente substituído a religião como a crença motivacional inquestionável em boa parte da “civilização avançada”. E apesar de reconhecer nesse acontecimento grandes realizações, particularmente no que se refere à produção de bens materiais, ele viu também as sementes de uma patologia que afetou indivíduos assim como as sociedades nas quais lutavam, em vão pensou ele, para manter sua individualidade e liberdade. (SICA 2000, p. 42)

O mundo moderno, cada dia mais racionalizado, é um mundo, conforme a análise de Weber, regido por diferentes regras nas mais diversas esferas da vida. Seja na política, na economia, na ciência ou mesmo nas relações pessoais, a crescente racionalização da ação social refletida na burocratização da conduta de vida resultaria

em uma restrição crescente não somente dos valores humanos, mas também da sua ação⁸¹.

Primeiramente, porque o caráter normativo do processo de racionalização formal tende, por definição, a reduzir o número de ações permitidas dentro de um espectro ilimitado de possibilidades. Cada ação permitida deve estar de acordo com a lógica intrínseca da norma que rege a determinada esfera da vida.

Em segundo lugar, porque o processo de racionalização faz surgir tensões entre as esferas da vida com interesses e valores conflitantes, limitando os valores e ações possíveis àqueles vitoriosos na disputa entre esferas. Ou seja, no curso de sua vida, um indivíduo deve tomar decisões e atitudes favoráveis a uma esfera (por exemplo a esfera profissional) que resulta em um prejuízo à outra esfera de sua vida (por exemplo, a religiosa). Isso porque os valores e interesses de um bom profissional podem ser conflitantes aos valores e interesses de um bom cristão. Em última instância, porém, o indivíduo deve escolher que esfera e que valores irá privilegiar na condução da sua vida.

O homem moderno, portanto, é o produto da constante disputa entre as exigências das diversas esferas da vida, diferenciadas pelo processo de racionalização. Sem um elemento unificador dessas esferas, como foi o cristianismo no Ocidente, o homem pode contar apenas consigo mesmo para resolver o eterno conflito de valores e interesses apresentados pelas diversas esferas e, portanto, realizar as escolhas que a vida lhe apresenta.

A diferenciação entre as linhas de ação inerentes a cada uma das esferas da vida pelo processo de racionalização resulta que a ação do homem em cada uma dessas esferas é também racionalizável, mas de uma maneira específica para cada esfera, muito embora não seja possível “obter-se uma racionalidade abrangente, que envolva ao mesmo tempo, as ações no interior de cada esfera” (COHN 2003, p. 241). Deste modo, segundo a concepção weberiana, a modernidade é “uma era na qual várias linhas de racionalização se encontraram” (ROTH 1987, p. 88).

⁸¹ “Sem dúvida, Weber estava convencido que o processo de racionalização progressiva levaria crescentemente à restrição da ação livre e que esta teria um caráter obrigatório independente da vontade de indivíduos particulares em todas as esferas da vida, e isso aplicado acima de tudo às esferas da vida direta ou indiretamente relacionadas à ordem econômica” (WEISS 1987, p. 159)

No entanto, mesmo que o mundo moderno pertença a uma “idade pós-nietzschiana”, ou seja, um período em que “o conflito irreconciliável entre esferas de valores” é reconhecido, tal idade ainda guarda uma semelhança com as culturas grega e do judaísmo antigo: em ambas, o homem “caiu no encanto de sacrificar para as diferentes ordens da vida” (SCAFF 2000, p. 110). A diferença reside no fato de que as ordens da vida e esferas de valores modernas são “governadas por forças intelectualizadas e impessoais conflitantes”⁸² e “não são mais mantidas sob controle por uma ordem moral única” (SCAFF 2000, p. 110). Nas palavras do próprio Weber,

Hoje, as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião. Muitos deuses antigos ascendem de seus túmulos; desencantaram-se e tomaram, por isso, a forma de forças impessoais. Lutam para conseguir poder sobre nossa vida e retomam novamente sua luta eterna entre si. (WEBER 1982b, p. 103)

No centro dessa força impessoal, que comanda as relações humanas ao seu tempo, Weber encontra outra característica marcante da modernidade: o capitalismo. Para Weber, o surgimento do capitalismo moderno foi o resultado de uma confluência de fatores históricos fortuitos conectados pelo processo de racionalização singular do ocidente moderno. Tais fatores – entre eles, em destaque, o “espírito” do capitalismo originado no seio da reforma protestante, o direito racionalizado moderno e o Estado burocrático moderno – segundo Weber, foram, cada um a seu modo, o resultado de processos de racionalização distintos, porém semelhantes em um aspecto: em todos, a racionalidade por detrás do processo de racionalização foi identificada como do tipo formal.

Seja na administração estatal, na administração empresarial, na prática jurídica ou na conduta de vida em geral, o processo de racionalização formal introduziu na visão de mundo moderno um elemento de calculabilidade, que dentro de uma ética capitalista, em última instância, reduz o desenvolvimento social a uma lógica mecanicista, em que a eficiência com a qual os fins econômicos são alcançados é alçada à condição de valor último.

O progresso material deixa de ser um meio para as necessidades materiais do humano e torna-se um fim em si mesmo, a ponto de o próprio conceito de modernidade

⁸² “... processos como administração estatal, racionalização econômica global, inovação tecnológica ou princípios ‘racionais’ abstratos como eficiência, equidade, harmonia ecológica, gratificação, crescimento, planejamento, produtividade e trabalho” (SCAFF 2000, p. 110)

conter, no uso de Weber, “a ideia de ‘progresso’ através da produção e acumulação de riqueza e do domínio da natureza (...), de emancipação do sujeito racional” (SCAFF 2000, p. 103). Tal “progresso”, na cultura moderna, levou o homem em direção a “um estilo de vida no qual o homem valoriza apenas o processo de adquirir bens e não a experiência da vida enquanto tal” (MITZMAN 1985, p. 221).

Na configuração do mundo moderno, a economia capitalista “repousa em fundações mecânicas ao invés fundações morais ou ‘espirituais’” e os homens modernos, portanto, “nascem dentro desse mecanismo” e, conseqüentemente, suas “vidas, escolhas, oportunidades e valores culturais são restringidos pela ‘jaula de ferro’ [iron cage] dos bens materiais e do desejo de aquisição” (SCAFF 2000, p. 100). Como bem resume Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*,

O puritano queria ser um profissional – nós devemos sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só os economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil. (WEBER 2010, p. 165)

A vitória do sistema capitalista na configuração do mundo moderno consistiu em eliminar por completo o elemento fundador do que Weber chamou de “espírito” capitalista, qual seja, o ascetismo intramundano de fundamentação religiosa presente na ética protestante. Tão logo o processo de racionalização formal da vida moderna completou o total desencantamento do mundo, a ética protestante se viu obsoleta e substituída por uma ética capitalista que, por fim, pôde “dispensar a orientação ou *ethos* ascético e, ao invés disso, contar com normas opostas – hedonismo, gratificação, consumo, ganância – criando, portanto, o mais óbvio e significativo daquilo que Daniel Bell se referiu como as ‘contradições culturais do capitalismo’” (SCAFF 2000, p. 100).

Livres de amarras “irracionais”, as relações sociais no mundo moderno deixaram de possuir uma significação própria e assumiram um caráter não só funcional, mas, acima de tudo, impessoal. Para Weber, no mundo moderno, cada interação social tem um propósito próprio claramente orientado pela ética capitalista em direção à burocratização da vida cotidiana. A ossificação das relações sociais e reificação das instituições humanas resultantes do avanço desse processo de burocratização é o que

alerta (e teme) Weber para o futuro da humanidade. Nesse ponto, a crítica de Weber à modernidade capitalista se une à Marx e Nietzsche ao caracterizar o processo de racionalização moderno como o “prelúdio de uma catástrofe humana”. Segundo Arthur Mitzman,

Todos os três homens a enxergaram como um caminho rumo a uma reificação sem paralelo de instituições e valores, além da destruição de aspectos essenciais da personalidade humana: graça, dignidade, criatividade pessoal, espontaneidade, significado final. (MITZMAN 1985, p. 187)

Esse constitui o caráter irracional e contraditório da modernidade apontado por Weber. Ao desencantar totalmente o mundo e render toda ação social humana a uma lógica formalista, o homem expulsou, de maneira bem sucedida, toda irracionalidade da sociedade para as esferas místicas e das relações íntimas dos seres humanos, libertando o homem das amarras do misticismo.

O domínio racional do mundo moderno, apresenta-se contraditório porque, como já visto, Weber defende uma visão perspectivista do que considera racional. Assim, qualquer ação que dentro de uma lógica capitalista possa ser vista como eficiente e racional, sob o ponto de vista de outra esfera pode ser percebida como irracional.

O capitalismo, ao pregar o uso da razão para atender às necessidades humanas, mostra-se contraditório ao restringir ou mesmo eliminar a possibilidade do homem satisfazer necessidades não-materiais essencialmente humanas. Uma ação como ajudar ao próximo, por exemplo, que pode ser considerada como racional dentro da lógica de uma ética de amor fraternal, assume uma conotação negativa dentro da lógica de uma ética capitalista a qual estimula a acumulação de capital via a exploração do trabalho alheio. A inversão perpetrada pelo capitalismo, ao converter a aquisição de capital de meio para atender aos desejos e necessidades humanas em um fim em si, é a expressão última da irracionalidade inerente à ética capitalista, pois os valores que até então o qualificavam como humano são relegados a um segundo plano⁸³, e o “ganho pelo ganho” os substitui como objetivo máximo do homem. Objetivo este que, na análise de Weber, retira o sentido da vida do homem moderno.

⁸³ “... a vida moderna se esforça em direção da racionalidade a cada oportunidade, e ao fazê-lo deixa para trás um passado irracional ou não-racionalizável de práticas primordiais que eram até pouco tempo na história, os principais indicadores de humanidade” (SICA 2000, p. 56)

Neste cenário, a expansão da burocracia nas esferas da vida do homem moderno é plenamente justificável, dado que é inegável, até mesmo para Weber, que, em sociedades de massa, a administração burocrática é a mais eficiente no que diz respeito à produção e distribuição de bens. Segundo Weber,

A razão decisiva do avanço da organização burocrática sempre foi sua superioridade puramente técnica sobre qualquer outra forma. A relação entre um mecanismo burocrático plenamente desenvolvido e outras formas é análoga à relação entre uma máquina e os métodos não mecânicos de produção de bens. Precisão, rapidez, univocidade, conhecimento da documentação, continuidade, discricção, uniformidade, subordinação rigorosa, diminuição de atritos e custos materiais e pessoais alcançam o ótimo numa administração rigorosamente burocrática (especialmente monocrática) exercida por profissionais individuais treinados, em comparação a todas as formas colegiais ou exercida como atividade honorária ou acessória. (WEBER 2000b, p. 212)

Ainda assim, para Weber, o “domínio absoluto da burocracia sobre a sociedade” tem de ser combatido, pois, para ele, “a ação da burocracia, que é racional quando limitada a sua esfera, torna-se irracional quando atinge outras esferas” (TRAGTENBERG 2006, p. 175). Como bem exemplifica Maurício Tragtenberg: “O burocrata pode ser ótimo funcionário, cumpridor de seus deveres; será, porém, um péssimo estadista” (TRAGTENBERG 2006, p. 175).

Em um mundo onde “a performance de cada trabalhador individual é matematicamente medida, cada homem se torna uma pequena engrenagem na máquina e, ciente disso, sua única preocupação é se ele consegue se tornar uma engrenagem maior” (Weber *in* MAYER 1956, p. 95), Weber alerta que a “paixão pela burocracia (...) é suficiente para levar um homem ao desespero” (Weber *in* MAYER 1956, p. 95). Tal desespero, resultante de uma visão de que “o mundo poderia um dia conter nada além do que aquelas pequenas engrenagens, pequenos homens se agarrando a pequenos empregos e empenhando-se na direção de empregos maiores” (Weber *in* MAYER 1956, p. 95), é uma das fontes do pessimismo weberiano.

Para Weber, o avanço da burocracia era inerente a um processo de racionalização que desencantara o mundo e que se mostrava irreversível. Isso porque, para ele, “a idade das grandes crenças e salvadores, a idade do encantamento e do carisma, estava morta, enterrada pela dominação burocrática e pelo pensamento científico” (MITZMAN 1985, p. 225) e “a glorificação carismática da ‘razão’ (que

encontrou sua expressão característica na apoteose de Robespierre) é a última forma que assumiu o carisma” (WEBER 2000b, p. 408). Segundo Reinhard Bendix,

Na visão de Weber, um sistema de governo burocrático é inescapável. Não existe nenhum exemplo conhecido de uma burocracia sendo destruída, a não ser, no curso de um declínio cultural generalizado. (BENDIX 1977, p. 458)

Na sua análise do desenvolvimento do mundo moderno, Weber se mostrou pessimista no que diz respeito ao futuro do homem moderno. Para ele, o desencantamento do mundo, resultante do processo moderno de racionalização, privou o homem moderno de sua liberdade e o confinou em uma realidade rígida e mecânica. No entanto, mesmo com todo esse pessimismo, Weber não consegue descartar o elemento irracional da conduta humana que confere à História, no que diz respeito às possibilidades futuras, seu caráter múltiplo. Nas considerações finais de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* Weber deixa isso bem claro.

Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e, se ao cabo desse desenvolvimento monstro não de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais, ou – se nem uma coisa nem outra – o que vai restar não será uma petrificação chinesa [ou melhor: mecanizada], arrematada com uma espécie convulsiva de auto-suficiência. Então, para os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural, bem poderiam tornar-se verdade as palavras: “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado”. (WEBER 2010, p. 166)

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de, nos dias de hoje, o conceito de moderno, quando utilizado para descrever o mundo atual, possuir uma conotação negativa, esse nem sempre foi o caso. A modernidade já foi vista com olhos otimistas e esperançosos e o mundo moderno se apresentava como o palco do triunfo da razão. Igualmente, o progresso técnico e científico era visto como o raio de luz que libertaria o homem das trevas da ignorância, acabaria com a desigualdade e que, de maneira universal, melhoraria as condições de vida do homem.

Porém, aos olhos do homem do século XXI, a modernização do mundo se apresenta com uma conotação bem mais negativa. É claro, que tal visão não se mostra alheia aos avanços na vida do homem desde o século XVII até os dias de hoje. De fato, a valorização da razão, única legitimadora do conhecimento científico, proporcionou uma explosão tecnológica inédita na história humana. A Revolução Industrial permitiu a produção em massa de bens de consumo a um custo significativamente inferior ao que antes era possível e, em tese, acessível para toda a humanidade. O empreendedorismo capitalista, à sua maneira, realizou uma revolução nos transportes, na saúde e nas comunicações, possibilitando ao homem feitos que, até então, só seriam possíveis aos deuses.

Ainda assim, para o homem contemporâneo, o mundo moderno pode ser visto como sinônimo de um mundo frio e rígido, onde ideais humanistas frequentemente trombam com interesses materiais; um mundo cada vez mais mecanizado e desumanizado, governado por uma lógica inegável, mas por vezes irracional. Enfim, um mundo contaminado por um pessimismo que insiste em representar sua visão do futuro de modo distópico⁸⁴. Tal visão de mundo deve-se ao legado de Max Weber.

⁸⁴ É digno de nota que a crítica ao mundo moderno gerou frutos não somente na produção acadêmica, mas também na cultura popular a ponto de a noção de um futuro distópico estar vividamente presente no imaginário popular como uma possibilidade real e cada vez mais próxima. Do ponto de vista acadêmico, a presente pesquisa preocupou-se em destacar alguns dos principais críticos da modernidade. Já do ponto de vista da produção cultural, na literatura de ficção, destacam-se obras como *Admirável Mundo Novo* (1931) de Aldous Huxley, *1984* (1949) de George Orwell e *Nós* (1921) de Yevgeny Zamyatin entre os fundadores de uma crescente lista de publicações sobre o tema. Igualmente prolífico no que diz respeito à sua produção recente, no cinema, destacam-se como os primeiros a retratar a sociedade moderna de uma maneira crítica ou distópica filmes como *Tempos Modernos* (1936) de Charles Chaplin e *Metrópolis* (1927) de Fritz Lang.

Não porque a sociologia weberiana tenha influenciado o transcorrer da história de algum modo, resultando nesse mundo que se apresenta aos olhos do homem contemporâneo. Ao contrário, Weber é tão parte desse mundo quanto o homem do século XXI. Sua contribuição resumiu-se em apresentar o mundo ao homem como ele de fato o era. Na sua busca por entender o período em que vivia, Weber formulou uma visão crítica do mundo moderno que lhe possibilitou compreender o processo histórico da formação desse mesmo mundo, bem como os perigos da continuidade desse processo.

O ponto de partida adotado por Weber foi o local de nascimento do que identificou como modernidade: o Ocidente. Na sua análise o mundo moderno é resultante de um processo histórico que se iniciou no Ocidente para depois espalhar-se pelo resto do mundo. A partir de então, sua linha de indagação o levou a investigar a peculiaridade da civilização ocidental e como tal peculiaridade contribuiu para a formação do mundo moderno. A resposta obtida ao longo de sua carreira é o objeto de estudo que esta pesquisa buscou até aqui explorar, qual seja, o processo de racionalização do Ocidente moderno.

Na sua pesquisa, Weber identificou por trás do processo de racionalização ocidental uma racionalidade presente somente no Ocidente: a racionalidade formal. Tal descoberta, deu-se mediante uma extensa pesquisa histórico-comparativa entre as principais religiões mundiais (ocidentais e orientais) que, além de possibilitar a constatação da peculiaridade da racionalidade intrínseca ao processo de racionalização ocidental, lhe permitiu constatar a multiplicidade de processos de racionalização presentes no desenrolar histórico tanto do Ocidente quanto do Oriente.

No entanto, ao assumir uma postura perspectivista da razão que comanda cada processo de racionalização e ao incorporar a noção de pluricausalidade do desenrolar histórico à condição singular dos fatos que compõem a História, Weber concebeu não apenas um processo de racionalização, mas uma infinidade. A racionalização deixou de ser entendida como um processo e passou a ser entendida como um conceito que reúne sob si todos os processos de racionalização. Contudo, é justamente nesse ponto que reside uma potencial crítica à obra de Weber: em toda a sua obra, Weber jamais se preocupou em definir formalmente tal conceito.

As razões para tal ausência foram exploradas ao longo desta dissertação e, portanto, não é necessário retomar a discussão. No entanto, algumas perguntas merecem ser levantadas: pode um pesquisador referir-se a um conceito de racionalização se o próprio Weber jamais o definiu? Seria tarefa de qualquer pesquisa sobre o tema a interpretação do que Weber poderia querer dizer quando se refere a um conceito de racionalização? Deveria cada pesquisador realizar um trabalho “arqueológico” de reconstrução do conceito com base nas pistas deixadas por Weber ao longo de sua obra?

Tais perguntas fazem parte de uma discussão corrente entre pesquisadores da obra de Weber e por si só fornecem material indagativo suficiente para novas pesquisas. Embora não seja o foco da presente dissertação, alguns pontos devem ser endereçados – ainda que de maneira resumida.

Primeiramente, deve-se destacar que, muito embora Weber não tenha definido formalmente o conceito de racionalização, ele próprio se refere a um conceito de racionalização em uma passagem de *Economia e Sociedade*⁸⁵. Logo, pode-se concluir que, de fato, na concepção de Weber, existe um conceito geral que agrupa todas as possibilidades de processos de racionalização. Portanto, se a existência de tal conceito não pode ser disputada, é seguro assumir que qualquer pesquisa sobre o tema pode referir-se a um conceito de racionalização, mesmo sem configurar-se uma definição.

Quanto à necessidade de recorrer à interpretação e à investigação “arqueológica” dos textos de Weber para se chegar a um conceito definitivo de racionalização, essa depende do objetivo almejado da pesquisa. Dicionários e enciclopédias de Filosofia e Sociologia dedicaram-se a essa empreitada. No entanto, apesar da reconhecida função introdutória no estudo da racionalização, a apresentação de um conceito formal definitivo e universal não esgota as possibilidades de compreensão do conceito, apenas as resume de modo a torná-las identificáveis.

Nesse sentido, tendo em vista o objetivo desta dissertação, qual seja o de explorar o conceito da racionalização na obra de Weber e sua importância para a compreensão da análise e crítica weberiana do mundo moderno, a definição de um conceito de racionalização restringiria o alcance do pensamento weberiano. Como bem resumiu Reinhard Bendix, “o termo [racionalização] possui diversos significados

⁸⁵ A passagem em questão é explorada no primeiro item do terceiro capítulo (“A racionalização como processo histórico”) e encontra-se em WEBER 2000a, p. 18.

substantivos, dependendo da esfera da vida na qual o processo é examinado”, porém “o valor dos estudos de Weber reside na análise dos diversos significados de ‘racionalização’ nas várias esferas da atividade humana” (BENDIX 1977, p. 279n). Pois, muito embora “Weber constantemente se referisse a esses diferentes significados como sendo manifestações de um processo único global, sua constante análise das fundamentações históricas da ‘racionalização’ e das suas possíveis consequências irracionais refuta a ideia de que, para ele, esse processo era inevitável, inequívoco ou mesmo irreversível” (BENDIX 1977, p. 279n).

Para Weber, o processo de racionalização não configurava uma lei ou regra fixa do desenrolar histórico, mas uma multiplicidade de possibilidades que, logicamente, implica uma multiplicidade de significados. Foi essa abertura intelectual à multiplicidade de possibilidades presente no pensamento de Max Weber que ampliou alcance da sua análise sociológica, assim como conferiu a ela seu caráter atual. Portanto, compreender o processo de racionalização em um mundo em constante mudança, nesse sentido, apresenta-se como um desafio interminável, ainda que necessário para a análise crítica do mundo em que vive o homem.

Tal mundo, no caso de Weber, foi a Alemanha Imperial do fim do século XIX e começo do século XX. Um país não tão diferente dos demais a seu tempo, mas com uma peculiaridade no seu processo histórico que pode ser defendida como vital para o desenvolvimento do pensamento weberiano. No que diz respeito às semelhanças com outros países, basta afirmar que, tal qual Inglaterra, França e demais países modernos, a Alemanha Imperial também sofria com os males da civilização moderna industrializada, massificada e burocratizada. No entanto, o que se destaca no processo histórico de modernização alemã, a peculiaridade acima mencionada, é o ritmo em que tal processo se realizou.

O programa de unificação e industrialização da nação alemã sob a tutela do chanceler prussiano Otto von Bismark produziu um acelerado processo de modernização como nunca antes visto. Diferentemente dos demais países modernos, a Alemanha não levava séculos na transição entre um regime feudal, predominantemente agrário, para uma Nação-Estado moderna e industrializada, mas algo em torno de 50 anos. Como resultado, os efeitos dessa modernização foram sentidos e percebidos pelos alemães de imediato e não assimilados culturalmente ao longo dos anos. Weber e outros

pensadores, nesse sentido, foram beneficiados com o grande laboratório para a pesquisa social que foi a Alemanha desse período.

Dentre esses pensadores, alguns foram significativamente importantes para o desenvolvimento do pensamento weberiano, entre eles, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e os neokantianos Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert. Todos vivenciaram a Alemanha de Weber (em menor ou maior escala) e compartilharam com Weber uma compreensão maior do mundo em que viviam. Como Marx, Weber compreendia a importância dos interesses econômicos dos homens e da sociedade na formação do mundo moderno capitalista e industrial. Também como Marx, Weber percebeu o risco que o desenvolvimento do capitalismo de massa representava para o homem moderno.

Para ambos tal desenvolvimento implicaria necessariamente em um crescimento da impessoalidade nas relações sociais à medida que o homem, motivado puramente por interesses materiais, gradualmente se transformava em uma engrenagem operando dentro de um sistema muito maior do que ele próprio. Ao se exigir do homem a eficiência de uma máquina, o sistema capitalista transforma o trabalho humano em mercadoria, e como tal, pode ser comprada, vendida, trocada, comparada. O trabalho humano reificado, em última instância, representa, na crítica weberiana assim como na marxiana, um grande risco à liberdade de escolha do homem.

Ainda assim, Weber reconhecia que o homem (moderno ou não) é um ser cultural e, portanto, os valores de cada indivíduo e da sociedade como um todo têm também o seu papel no desenrolar histórico que resultou no mundo moderno. Essa visão Weber compartilhava com seus companheiros de Heidelberg, Windelband e Rickert.

Friedrich Nietzsche também explorou os efeitos da cultura na formação do homem e, em especial, do homem moderno. No entanto, é no seu prognóstico em que se encontra a maior influência do seu pensamento em Weber, pois somente em Nietzsche pode ser encontrado o pessimismo com que Weber enxerga o futuro do homem moderno.

Marx, assim como Nietzsche e Weber, também temia que o caminho trilhado pela humanidade poderia levar para uma ossificação das relações sociais. Porém, se Marx concebia uma solução, Nietzsche e Weber não. O mundo moderno, desencantado na terminologia de Weber, ou tomado por um niilismo cultural na terminologia de

Nietzsche, era o destino inegável da humanidade. Um mundo despido de qualquer sentido universal, um mundo em que o homem deveria tomar o destino em suas mãos, deveria impor seus valores e, por fim, conferir-lhe sentido.

Da incorporação de todo esse cenário histórico-intelectual, Weber emergiu com um conceito-chave para a sua sociologia compreensiva: o conceito de racionalização. Um conceito que incorpora tanto interesses materiais, quanto ideais como motivadores da ação humana e, por consequência, do desenvolvimento da História. Com isso, Weber consegue explicar não só o período histórico em que viveu, mas criticá-lo com bases no que prevê como um futuro possível para esse mundo.

Tal mundo, na concepção de Weber, é o resultado de um longo processo de racionalização no qual o surgimento da racionalidade formal no Ocidente impulsionou a sistematização e intelectualização das práticas religiosas bem como o desenvolvimento do pensamento técnico-científico, retirando a magia do mundo, até, por fim, secularizá-lo.

O vácuo deixado na vida do homem pela saída dos valores religiosos foi preenchido pela lógica formalista do mundo moderno. Uma lógica que se mostra racional quando aplicada a esfera econômica da vida, na sua incessante busca por eficiência quantificável com referência à relação *custo versus* benefício, mas que, quando aplicada às demais esferas da vida, se mostra contraditoriamente irracional.

Ainda assim, essa é a tendência apontada por Weber: uma crescente expansão da racionalidade formal para as demais esferas da vida. Seja nas artes, na religião, na política ou mesmo no seio das relações familiares, para Weber, o avanço da racionalidade formal representava um perigo real para o homem moderno, para a sua liberdade. Esse foi o alvo de sua crítica e revisitar a sua análise crítica é o objetivo de qualquer pesquisa que busque seguir os passos de Weber no caminho de uma maior compreensão da modernidade.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAIR-TOTTEFF, Christopher. *Max Weber as Philosopher: The Jaspers-Rickert Confrontation*. Max Weber Studies – vol. 3 (1), p. 15-32, 2002

BENDIX, Reinhard. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Los Angeles. University of California Press, 1977

—. *Max Weber's sociology today*. International Social Science Journal – vol. 17 (1), p. 9-22, 1965

BRUBAKER, Rogers. *The Limits of Rationality – An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. 1ª ed. Londres. Routledge Publishing, 1984

COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: Max Weber e a Teoria Social*. 2ª ed. São Paulo. Editora Martins Fontes, 2003

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber e a História*. 1ª ed. São Paulo. Editora Brasiliense, 1995

ELIAESON, Sven. “Constitutional Caesarism: Weber’s politics in their German”. In TURNER, Stephen (Org.). *The Cambridge Companion to Weber*. 1ª ed.. Cambridge. Cambridge University Press, 2000

FLEISCHMANN, Eugène. “Weber e Nietzsche”. In COHN, Gabriel. *Sociologia: Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro. LTC, 1977

GERTH, Hans H.; MILLS, C. Wright. “Introdução: O homem e sua obra”. In WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro. LTC, 1982

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. 1ª ed.. São Paulo. Editora Martins Fontes, 2012

HOBBSAWM, Eric J.. *A era do Capital – 1848-1975*. 15ª ed.. São Paulo. Editora Paz e Terra, 2011a

—. *A era dos Impérios – 1875-1914*. 13ª ed.. São Paulo. Editora Paz e Terra, 2011b

HORTA, Denise Alves. *O conceito de alienação nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, de Karl Marx*. São Paulo. Dissertação de Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013

IANNI, Octavio. *A Sociologia e o Mundo Moderno*. 1ª ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2011

KALBERG, Stephen. *Max Weber: Uma introdução*. 1ª ed. Rio de Janeiro. Zahar, 2010

LÖWITH, Karl. “Max Weber e Karl Marx”. In GERTZ, René (Org.). *Max Weber and Karl Marx*. 1ª ed. São Paulo. Editora Hucitec, 1997

MACRAE, Donald Gunn. *As ideias de Weber*. 1ª ed.. São Paulo. Cultrix, 1975

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5ª ed. São Paulo. Editora Paz e Terra, 2004

MAYER, J. P.. *Max Weber and German Politics – A Study in Political Sociology*. 1ª ed.. Londres. Faber and Faber Limited, 1956

MITZMAN, Arthur. *The Iron Cage – An Historical Interpretation of Max Weber*. 1ª ed. New Brunswick. Transaction Publishers, 1985

MOMMSEN, Wolfgang. “Personal Conduct and Societal Change”. In WHIMSTER, Sam; LASH, Scott (Org.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. 1ª ed. Londres. Routledge Publishing, 1987

—. *The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essays*. Chicago. The University of Chicago Press. 1989

NOBRE, Renarde Freire. *Perspectivas da Razão – Nietzsche, Weber e o Conhecimento*. 1ª ed. Belo Horizonte. Argumentum Editora, 2004

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo – Todos os passos do conceito em Max Weber*. 2ª ed. São Paulo. Editora 34, 2005

RESENDE, José de. *Em busca de uma teoria do sentido: Rickert, Husserl e Lask*. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011

RIBAS, Ranieri. *Nietzsche e Weber: diálogos entre o cientista e o legislador*. Teresina. Revista Desenredos – vol. 1 No. 2, pp. 1-32, 2009

ROTH, Guenther. “Rationalization in Max Weber’s Developmental History”. In WHIMSTER, Sam; LASH, Scott (Org.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. 1ª ed. Londres. Routledge Publishing, 1987

SCAFF, Lawrence. “Weber on the cultural situation of the modern age”. In TURNER, Stephen (Org.). *The Cambridge Companion to Weber*. 1ª ed. Cambridge. Cambridge University Press, 2000

SCHLUCHTER, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber’s Developmental History*. 1ª ed. Berkeley. University of California Press, 1979

SCHROEDER, Ralph. “Nietzsche and Weber: Two ‘Prophets’ of the Modern World”. In WHIMSTER, Sam; LASH, Scott. *Max Weber, Rationality and Modernity*. 1ª ed. Londres. Routledge Publishing, 1987

SICA, Alan. “Rationalization and Culture”. In TURNER, Stephen (Org.). *The Cambridge Companion to Weber*. 1ª ed. Cambridge. Cambridge University Press, 2000

TENBRUCK, Friedrich. *The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber*. The British Journal of Sociology, vol. 31, Nº 3, p. 316-351. 1980

TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e Ideologia*. 2ª ed. São Paulo. Editora UNESP, 2006

—. *A Falência da Política*. 1ª ed.. São Paulo. Editora UNESP, 2009

TURNER, Bryan S.. *Max Weber – From History to Modernity*. 2ª ed. Nova York. Routledge Publishing, 1993

VEBLER, Thorstein. *Imperial Germany and The Industrial Revolution*. <http://socserv.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/veblen/ImperialGermany.pdf>, 2003

WEBER, Marianne. *Max Weber: A Biography*. New Brunswick. Transactional Publishers, 1988

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. 1ª ed. São Paulo. Editora Companhia das Letras, 2010

—. “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”. 2ª ed. São Paulo. Pioneira Thompson Learning, 2005

—. “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”. In *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro. LTC, 1982c

—. “Ciência como Vocação”. In *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro. LTC, 1982b

—. *Economia e Sociedade*. Volume 1. 1ª ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 2000a

—. *Economia e Sociedade – Volume 2*. 1ª ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 2000b

—. “Política como Vocação”. In *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro. LTC, 1982a

—. “Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções”. In *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro. LTC, 1982d

WEISS, Johannes. “On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber’s Alleged Fatalism”. In WHIMSTER, Sam; LASH, Scott (Org.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. 1ª ed. Londres. Routledge Publishing, 1987

ZANDER, Jürgen. “O problema do relacionamento de Max Weber com Karl Marx”. In GERTZ, René (Org.). *Max Weber and Karl Marx*. 1ª ed. São Paulo. Editora Hucitec, 1997