



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Daniel Soares Rumbelsperger Rodrigues

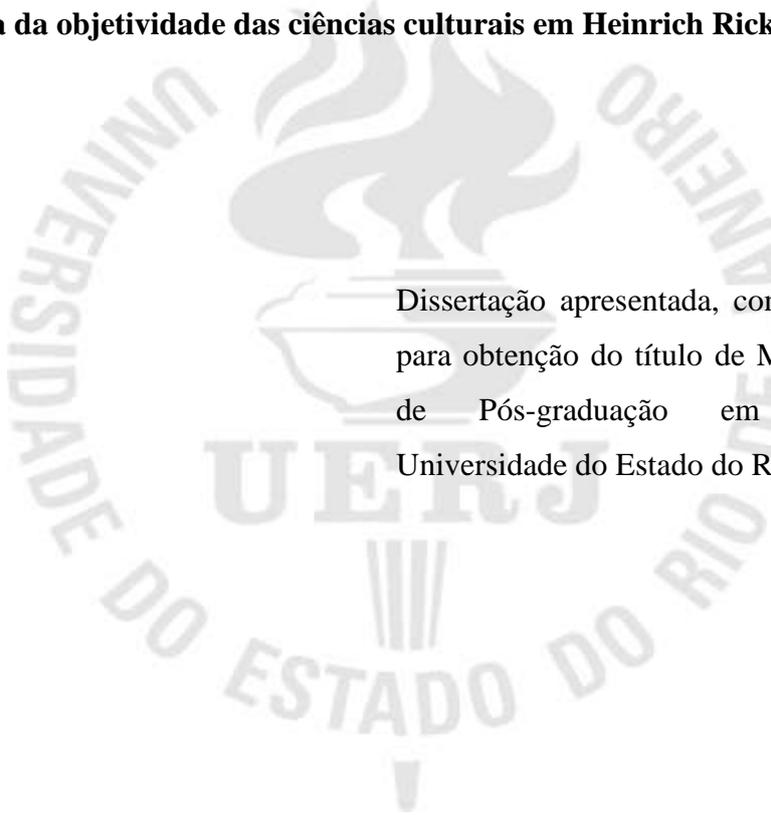
**O problema da objetividade das ciências culturais em Heinrich Rickert e  
Max Weber**

Rio de Janeiro

2012

Daniel Soares Rumbelsperger Rodrigues

**O problema da objetividade das ciências culturais em Heinrich Rickert e Max Weber**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Rio de Janeiro

2012

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

R696 Rodrigues, Daniel Soares Rumbelsperger.

O problema da objetividade das ciências culturais em Heinrich Rickert e Max Weber / Daniel Soares Rumbelsperger Rodrigues. – 2012.

154 f.

Orientador: Frédéric Vandenberghe.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Weber, Max, 1864-1920 - Crítica e interpretação - Teses. 2. Rickert, Heinrich, 1863-1936 - Crítica e interpretação - Teses. 3. Filosofia alemã - Teses. 4. Objetividade - Teses. I. Vandenberghe, Frédéric. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 1(430)

Albert Vaz CRB-7 / 6033 - Bibliotecário responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Daniel Soares Rumbelsperger Rodrigues

**O problema da objetividade das ciências culturais em Heinrich Rickert e Max Weber**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovado em 09 de setembro de 2012.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (Orientador)  
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. Adalberto Cardoso  
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

---

Prof. Dr. Dario Alves Teixeira  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2012

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPQ por ter possibilitado, em termos materiais, o desenvolvimento e a concretização deste estudo.

Agradeço a todos os professores (da UENF e do IUPERJ – hoje, IESP) que participaram da minha trajetória até aqui e, de maneira direta ou indireta, influenciaram este trabalho; neste sentido, dirijo um agradecimento especial ao professor Dario Alves Teixeira Filho, que, além de aceitar participar da banca de defesa desta dissertação, sempre me serviu de exemplo – desde os tempos de graduação. Agradeço também ao professor Adalberto Cardoso por ter aceitado participar da banca de defesa e pela seriedade, comprometimento e excelência com que conduziu os cursos, de que participei nestes dois anos de mestrado, de “Teoria Sociológica I” e sobre o “Mundo do Trabalho e seus Intérpretes”; agradeço também ao professor Ricardo Benzaquen pelas aulas magníficas de que participei no curso, por ele ministrado no primeiro semestre de 2011, intitulado *Vida sem Espírito? Intelectuais e Sociedade na “Belle Époque”*.

Agradeço ao professor Frédéric Vandenberghe por ter assumido a orientação deste trabalho, pelo incentivo que sempre me deu e pelas aulas excelentes e instigantes do curso de “Teoria Sociológica III”; agradeço também aos colegas de SocioFilo pelas reuniões e discussões sempre intelectualmente estimulantes e engrandecedoras.

Agradeço, por fim, à minha família (Janice, Edílson, Maxi, Flora e Fernando) e aos amigos (Eduardo, Fred e Fernanda) pelo apoio e pelo afeto que permanecem apesar do distanciamento ocasional; e, à Raíza, pelo amor e pelo aprendizado.

## RESUMO

RODRIGUES, Daniel Soares Rumbelsperger. *O problema da objetividade das ciências culturais em Heinrich Rickert e Max Weber*. 154 f. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Esta dissertação tem por objetivo principal examinar o problema da objetividade das ciências culturais tal como construído e analisado por Heinrich Rickert e, principalmente, Max Weber. Para isso, o trabalho inicia-se com a demonstração do grau de influência da filosofia da ciência de Rickert na reflexão epistemológica e metodológica de Weber. Demonstrado o quanto aquela filosofia determina e emoldura esta reflexão (formando seu quadro de referência fundamental), o trabalho indica em que medida Weber se distancia do paradigma rickertiano e, a partir de sua própria visão acerca da modernidade ocidental (visão esta pautada por um “diagnóstico dos tempos” que a noção empírica de *desencantamento do mundo* resume e por uma normatividade que a *ética da responsabilidade* sintetiza), coloca em termos originais o problema da validade objetiva das ciências culturais, dando especial destaque à “prova empírica” e à categoria (metodológica) de tipo ideal, entendida como forma necessária do pensamento científico histórico-cultural.

Palavras-chave: Max Weber. Heinrich Rickert. Objetividade. Valores. Desencantamento do mundo.

## ABSTRACT

RODRIGUES, Daniel Soares Rumbelsperger. The problem on the cultural sciences objectivity in Heinrich Rickert and Max Weber. 154 f. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

This dissertation's main objective is to inspect the cultural sciences objectivity problem based on how Heinrich Rickert and, mostly, Max Weber constructed and analysed it. Therefore, the paper initiates by demonstrating the degree of influence of the Rickert's philosophy of science on the epistemological and methodological reflection of Weber. Established how that philosophy determinates and enframe this reflection (forming its fundamental reference framework), the dissertation indicates to what extent Weber distanced himself from Rickert paradigm and, from its own vision about occidental modernity (this vision being guided by a "diagnosis of the times" that the empirical notion of disenchantment of the world resumes and by a normativity that the responsibility aesthetics synthesizes), puts in original terms the problem of the objective validity of the cultural sciences, giving special highlight to the "empirical proof" and to the (methodological) category of ideal type, understood as necessary form of the historical-cultural scientific thought.

Keywords: Max Weber. Heinrich Rickert. Objectivity. Values. Disenchantment of the world.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	06
<b>1. A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE HEINRICH RICKERT</b> .....	08
<b>1.1 Ciências Naturais e Ciências Culturais</b> .....	13
<b>1.2 O problema da validade objetiva</b> .....	21
<b>2. MAX WEBER: FILOSOFIA DA CIÊNCIA E DESENCANTAMENTO DO MUNDO</b> .....	39
<b>2.1 A filosofia da ciência de Max Weber</b> .....	39
<b>2.2 Desencantamento do mundo e resposta ética (e política)</b> .....	48
<b>2.3 A objetividade científica em um contexto relativista</b> .....	74
<b>2.3.1 A categoria de <i>tipo ideal</i></b> .....	105
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	140
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	151

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo principal empreender uma análise do problema da objetividade das ciências culturais tal como abordado e investigado pelo neokantiano Heinrich Rickert e, principalmente, por Max Weber; vale ressaltar que Rickert foi por nós examinado apenas como meio para se chegar a um maior esclarecimento do pensamento epistemológico e metodológico de Weber.

Dado este objetivo geral, o trabalho divide-se em dois capítulos – o primeiro dedicado a Heinrich Rickert e o segundo voltado exclusivamente para Max Weber – e pretende indicar, inicialmente, em que medida e em que aspectos a filosofia da ciência de Rickert determina e emoldura as reflexões epistemológicas e metodológicas de Weber para, na sequência, mostrar o quanto o sociólogo distancia-se do filósofo ao construir sua noção de *desencantamento do mundo* (e dela tirar consequências tanto para a prática do cientista quanto para a filosofia das ciências culturais) e ao trazer para o campo da metodologia (com ênfase na categoria de *tipo ideal* enquanto forma do pensamento científico) o que Rickert pretendeu solucionar pela chave da filosofia da história, a saber, o problema da validade objetiva das ciências históricas da cultura.

Vale destacar, de saída, que o objetivo do trabalho é prioritariamente interpretativo, o que significa que as tomadas de posição assumidas se referem à interpretação das principais teses de Weber relativas às questões do desencantamento do mundo e, sobretudo, da objetividade do conhecimento científico (com ênfase nas ciências histórico-culturais). Minha discussão, portanto, não tem por meta principal chegar a uma crítica externa às epistemologia, metodologia e teoria da modernidade weberianas; pelo contrário, pretendo oferecer, no diálogo com alguns outros comentadores, uma interpretação do pensamento de Max Weber no que diz respeito, primariamente, ao problema da objetividade do conhecimento nas ciências sociais – e, de maneira secundária, à questão da modernidade experienciada como uma época de crise (WAIZBORT, 2000, p.335) e investigada cientificamente, na sua estrutura essencial, através do conceito típico-ideal de desencantamento do mundo.

No primeiro capítulo, trata-se de expor as principais teses e características da filosofia da ciência de Rickert, destacando sua negação da pretensão realista de que o fim do conhecimento deve ser o de produzir uma cópia da realidade, sua caracterização da realidade empírica em termos de infinidade, continuidade e heterogeneidade e sua divisão lógica das ciências empíricas em dois grandes grupos opostos; pretendo, ainda, mostrar em que termos o

filósofo neokantiano coloca o problema da validade objetiva das ciências empíricas em geral e, principalmente, das ciências culturais em particular, argumentando pela equivalência metodológica de ambos os grupos de ciências. Por fim, indico como Rickert entende ser uma tarefa da filosofia da história a estruturação de um sistema de valores objetivamente válidos sobre as bases do qual se fundamentaria a validade objetiva das ciências culturais (transcendentalmente referidas a valores).

Na primeira sessão do segundo capítulo, procuro mostrar minuciosamente a dívida que a reflexão epistemológica e metodológica de Weber guarda com relação à filosofia da ciência de Rickert. Já nas segunda e terceira sessões, detive-me na delimitação das fronteiras que separam o sociólogo do filósofo. A segunda sessão é toda ela voltada para uma discussão (que não se pretende exaustiva) das noções de *desencantamento do mundo*, *crítica científica de juízos de valor* e *ética da responsabilidade*. Aqui, o objetivo foi o de mostrar como Weber nega a pretensão rickertiana de elaborar uma hierarquia de valores objetivamente válidos, distingue enfaticamente a esfera do “ser” da do “dever ser” e, apesar disso, vincula as análises neutras (porque pretensamente não normativas) de uma ciência empírica da ação à promoção e ao incitamento da ética da responsabilidade, pela qual Weber procura reagir (teórica e praticamente) à modernidade caracterizada e experienciada como uma época de crise.

A terceira sessão retoma o problema da validade objetiva das ciências empíricas em geral e das ciências culturais em particular. Aqui, procuro mostrar que Weber se afasta de Rickert não só ao argumentar contra a possibilidade da validade objetiva de valores, mas também ao contextualizar historicamente o advento da ciência e da crença na sua verdade, de modo que entende – essa é a interpretação que busco avançar – as normas do pensamento científico como *a priori históricos*. Weber também se afasta de Rickert ao alocar no campo da metodologia (dando especial destaque à categoria de *tipo ideal* e à prova empírica) o que o filósofo neokantiano tentou resolver através da filosofia da história, a saber, o problema da validade objetiva das ciências culturais. Esta última sessão desdobra-se, ainda, em um subtópico dedicado exclusivamente à categoria de tipo ideal, uma vez que Weber, condicionando aquele problema à questão da formação conceitual, destaca e prioriza esta categoria, entendendo-a, portanto, como de vital importância na resolução (metodológica) daquele problema.

## 1. A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE HEINRICH RICKERT

A filosofia da ciência do neokantiano Heinrich Rickert tem como ponto de partida sua definição *formal* da realidade empírica como uma *infinidade (inesgotabilidade) extensiva e intensiva de eventos espacio-temporais contínuos e heterogêneos* relacionados *causalmente* entre si que, no entanto, guardam *similaridades* no que concerne tanto às suas propriedades quanto às suas causas e efeitos. A ênfase sobre o fato de Rickert conceber a realidade de maneira *formal* decorre de sua própria distinção – tipicamente kantiana – entre determinar conteudísticamente (segundo conceitos) e determinar formalmente (segundo o modo de formação de conceitos), ou seja, entre dizer, por um lado, o que algo é e dizer, por outro, como podemos chegar a dizer o que algo é. Nesse sentido, quando Rickert pretende caracterizar a realidade em termos formais, ele não está empenhado em determinar o conteúdo da realidade, já que esta tarefa é a das próprias ciências especializadas, mas, antes, em especificar os modos pelos quais podemos chegar a apreender determinadamente o que nos é dado na experiência. Teremos ocasião, no decorrer deste estudo, de indicar como, partindo deste objetivo geral, Rickert constrói a distinção entre *epistemologia* e *metodologia*. Importante destacar, também, que daqui podemos extrair um dos eixos centrais de todo empreendimento de raízes kantianas: trata-se sempre de investigar e destacar o papel ativo do pensamento na constituição da realidade que nos é dada à experiência. O dilema de toda empreitada desta natureza é precisamente o de pretender reter as noções de *conhecimento* e *verdade* e, ao mesmo tempo, estipular que é o próprio pensamento que constitui ou delimita aquilo que é possível de ser conhecido. Se nós só podemos conhecer o que nós próprios constituímos, faz ainda sentido falar em *conhecimento* e *verdade*? Esta questão subjaz a discussão que pretendemos realizar ao longo do trabalho e será mais diretamente abordada em sua parte final.

Em todo caso, do ponto de vista rickertiano, o problema do conhecimento consiste não na *reprodução* ou *cópia* conceitualmente adequada (ou na representação afigurativa) da realidade tal qual (dada a sua infinidade), mas sim na *seleção objetivamente válida*, dentre a multiplicidade duplamente infinita e em fluxo do real contínuo e heterogêneo, do objeto a ser investigado (do essencial, do digno de ser conhecido); isso significa, antes de mais nada, que a cognição sempre *transforma* e *simplifica* a realidade ao (e para) conhecê-la. Ainda contra aquela noção de conceito enquanto cópia da realidade, Rickert afirma não apenas que os dados que se nos apresentam são infinitos intensiva tanto quanto extensivamente, mas

também que a união da heterogeneidade com a continuidade confere à realidade uma irracionalidade (isto é, uma “incognoscibilidade”) que consiste no fato de que os conceitos jamais a podem apreender tal qual (isto é, como uma continuidade heterogênea); diz ele que

“para onde quer que dirijamos o olhar encontramos uma contínua diferença, uma união da heterogeneidade com a continuidade, e essa união da heterogeneidade com a continuidade é a que imprime à realidade seu selo característico de “irracionalidade”, isto é, por ser a realidade em cada uma de suas partes um *contínuo heterogêneo*, não pode o conceito apreendê-la tal como ela é” (RICKERT, 1945, p.63 – grifos do autor).

Dessa forma, a transformação simplificadora que o sujeito cognoscente opera a fim de conhecer a realidade dada sempre assume a forma ou de uma *continuidade homogênea* ou de um *segmento heterogêneo*. É assim, afirma Rickert, que o conhecimento confere racionalidade (vale dizer, “inteligibilidade”) à realidade; quanto a isto, Rickert sustenta que

“somente mediante uma separação conceitual da heterogeneidade e da continuidade pode a realidade fazer-se racional (...) Desse modo, abrem-se à ciência dois caminhos opostos para formar seus conceitos. A continuidade heterogênea, que reside em toda realidade, é transformada ou bem em *continuidade homogênea*, ou bem em *segmento heterogêneo*. Na medida em que isso é possível, pode a realidade ser chamada de racional e seguirá sendo irracional somente para o conhecimento que quer reproduzi-la sem transformá-la” (idem, p.64-5 – grifos do autor).

Cabe dizer, então, que a ciência *supera* tanto a dupla infinidade da realidade quanto sua irracionalidade (incognoscibilidade derivada da união entre heterogeneidade de continuidade) através da transformação do empiricamente dado ou em *continuidade homogênea* ou em *segmento heterogêneo* – e isso, como veremos, por meio dos interesses cognitivos generalizante e individualizante.

Ainda argumentando contra a noção, “tão difundida, do conhecimento como *cópia* ou *reprodução* da realidade” (idem, p.58 – grifos do autor), Rickert, em primeiro lugar, sustenta que a própria pretensão de se alcançar semelhante saber é implausível caso se considere que o objetivo do conhecimento é o de representar adequadamente um mundo transcendente (isto é, um mundo localizado por detrás da realidade “imediatamente conhecida e experimentável” – idem, p.58-9) – e isto porque “nada sabemos *imediatamente* de um mundo situado atrás da realidade dada, e a coincidência das representações ou conceitos com ele, quer dizer, a semelhança entre a cópia e o modelo, não pode nunca ser comprovada diretamente” (idem, p.59 – grifo do autor). Ou seja, para Rickert é impossível estabelecer tanto a existência de tal mundo quanto a pretensa correspondência entre ele e nossas representações.

“Como Rickert enfatiza, não é meramente a *existência* de um mundo transcendente, mas a *relação de correspondência* entre esse mundo e o pensamento humano, que permanece impossível de estabelecer” (CIAFFA, 1998, p.45 – grifos do autor).

E, em segundo lugar, defende que, caso o mundo que se pretendesse conhecer por cópia ou reprodução fosse exatamente esse “mundo sensível imanente, imediatamente dado”

(RICKERT, 1945, p.60), não haveria valor cognitivo nenhum em um conhecimento que consistisse unicamente na duplicação daquilo que já é imediatamente dado (caso ele já não fosse impossível por princípio em função daquelas infinidade e irracionalidade).

Do ponto de vista do interesse por conhecimento científico *válido*, há de haver, pois, princípios (válidos de maneira absoluta) a partir dos quais seja possível selecionar os objetos do conhecimento por meio da transformação simplificadora da realidade dada. Como diz o próprio Rickert, as ciências empíricas necessitam de

“um princípio de seleção no qual possam se apoiar para procederem, diante do material dado, à separação entre o *essencial* e o *inessencial* (...) o conjunto do essencial, e não uma reprodução do conteúdo da realidade, é o que constitui o conhecimento, em sentido formal” (RICKERT, 1945, p.67 – grifos do autor).

Assim,

“ser ‘essencial’ não é uma qualidade inerente a certos fatos, mas uma característica *atribuída* aos fatos pelo cientista que aplica um critério de seleção particular. Rickert refere-se a essa situação quando diz que um fato é considerado essencial ou não de acordo com o *ponto de vista* adotado pelo cientista, isto é, o princípio de seleção aplicado por ele” (BURGER, 1976, p.21-2 – grifo do autor).

Desse modo, à perspectiva segundo a qual o conhecimento objetivo é aquele que reproduz ou copia conceitualmente a realidade (transcendente ou imanente), Rickert opõe outra concepção de objetividade: trata-se de transformar e simplificar realidade dada à experiência por meio de princípios – objetivamente válidos – de seleção do digno de ser conhecido.

Analisaremos, em primeiro lugar, no que consistem esses princípios (bem como o que está em jogo nas diferentes maneiras de produção de conhecimento que eles presidem ao constituir duas distintas espécies de ciências empíricas) para, em seguida, discutirmos a argumentação de Rickert quanto a sua validade objetiva.

Como já indicado, de acordo com Rickert, existem dois desses princípios, os quais consistem em modos distintos de formação conceitual que dizem respeito a interesses cognitivos opostos, quais sejam, o interesse cognitivo generalizante (que, transformando a realidade em *continuidade homogênea*, é aquele que orienta as ciências naturais) e o interesse cognitivo individualizante – que, transformando a realidade em *segmento heterogêneo*, preside a formação conceitual nas ciências históricas, também chamadas (por razões que indicaremos na sequência) de ciências culturais ou, mais precisamente, de ciências históricas da cultura. Ao rejeitar o termo “ciências do espírito” (expressão largamente utilizada, por exemplo, por Wilhelm Dilthey) para designar as ciências empíricas não naturalistas, Rickert argumenta que por meio de uma posição ontológica não é possível garantir a diferença formal fundamental unicamente a partir da qual é viável distinguir adequadamente em dois grandes

grupos as ciências empíricas. Dessa maneira, contra a oposição diltheyana entre *natureza* (ser corpóreo objeto das ciências naturais) e *espírito* (ser psíquico objeto das ciências do espírito), Rickert propõe não apenas a referida oposição formal entre *natureza* e *história* (enquanto consistindo daqueles interesses cognitivos), mas também a oposição material (cuja base de fundamentação é dada pelo contraste entre aqueles interesses do conhecimento) entre *natureza* (âmbito de objetos destituídos de valores) e *cultura* (esfera dos objetos culturalmente significativos, os quais, como vemos, são constituídos por *referência teórica a valores*<sup>1</sup>), o que significa, já que são os interesses cognitivos que primariamente determinam os objetos a serem investigados, que há uma relação diretamente proporcional entre generalizar e fazer abstração do valor ou da significação dos objetos de estudo, muito embora a individualização não signifique, imediatamente, referência a valores, ainda que referir a valor implique necessariamente em individualização. Como se vê, enquanto o conceito formal de natureza (interesse cognitivo generalizante) constitui o objeto a ser investigado, o de história (interesse cognitivo individualizante) não é capaz, por si mesmo, de selecionar o digno de ser conhecido, de tal modo que deve ser complementado pelo conceito material (e formal<sup>2</sup>) de cultura.

Dito isto, cabe indicar a ênfase de Rickert no fato de que aquela divisão das ciências em dois grandes grupos (ciências naturais *versus* ciências culturais) não pretende refletir as ciências efetivamente vigentes, mas, antes, tem o objetivo de estabelecer os dois extremos lógicos entre os quais elas se situam: de um lado, a análise generalizante (naturalista) de

---

<sup>1</sup> Este princípio da *referência teórica a valores* é fundamental na teoria rickertiana por ser ele o fator essencial a conferir especificidade às ciências da cultura enquanto um âmbito de investigação autônomo em face das (e cognitivamente equivalente às) ciências da natureza – como ficará claro na sequência, um dos objetivos mais gerais da empresa neokantiana era o de estabelecer, contra o que Weber designava de “monismo metodológico”, as bases de cientificidade das ciências históricas da cultura, isto é, era o de salvar o que distingue estas ciências enquanto tais sem abrir mão da pretensão ao estabelecimento de conhecimentos objetivamente válidos. Aquele princípio, portanto, é central na argumentação aqui analisada. O termo em alemão é *Wertbeziehung* e é costumeiramente traduzido para o inglês como *value-reference*, *value-relevance* ou *value-relation*. Em espanhol, o termo costuma ser traduzido pela expressão *avaloración*. Em nota de rodapé, o tradutor de uma das obras de Rickert (intitulada *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*) explica que emprega “a palavra *avaloración* no sentido da referência a valores. Por outro lado, *valoración* significa o estabelecimento dos valores. *Avaloramos* uma coisa quando a referimos a um valor, quando lhe damos importância por sua relação com um valor” (in RICKERT, 1945, p.136). Tanto para Rickert quanto para Weber era fundamental distinguir entre a mera relação de determinado objeto a certo valor cultural e o procedimento avaliativo de emitir juízos de valor em termos de certo e errado ou bom e ruim. Optamos, neste trabalho, pela expressão *referência teórica a valores* por concebermos que ela enfatiza com mais vigor esta distinção que é tão destacada pelos autores que procuramos aqui analisar.

<sup>2</sup> Na sequência, termos ocasião de explicitar a diferença entre as concepções formal e material de cultura.

objetos (naturais) destituídos de valor e, de outro, a investigação individualizante (histórica) de objetos dotados de significação por referência a valores (isto é, de objetos culturais).<sup>3</sup>

“Mais especificamente, nós devemos reconhecer que os neokantianos *não* argumentam por uma estrita bifurcação metodológica, na qual as ciências socioculturais empregam *necessariamente* e *exclusivamente* um método particularizante, enquanto as ciências naturais são similarmente restritas ao método generalizante. Da mesma maneira, o neokantismo não nega a *possibilidade* do emprego de um método particularizante nas ciências naturais ou, como defende o Naturalismo Metodológico, do emprego de um método generalizante nas ciências socioculturais (CIAFFA, 1998, p.50).

Logo, na prática efetiva das ciências, existe o que Rickert chama de “territórios intermediários”, nos quais se aborda de maneira generalizante objetos culturais e se investiga de modo individualizante objetos naturais. Isso só é possível não apenas porque individualizar não implica necessariamente em referência a valores, mas também porque, dado que a oposição entre ciências naturais e ciências histórico-culturais representa um *continuum* no qual se move a prática científica empírica, as noções de *generalização* (e *individualização*) e *abstração do valor* (e *referência a valores*) são relativas.

“A significação cultural de uma realidade reside, sem dúvida, sempre no particular; mas, ao mesmo tempo os conceitos do particular e do universal são relativos. Assim, por exemplo, o conceito de alemão é desde já universal se o consideramos em sua relação com Frederico O Grande ou Goethe ou Bismarck. Mas, esse conceito é ao mesmo tempo algo particular, se o consideramos em relação com o conceito de homem em geral. Portanto, esses conceitos relativamente particulares podem ser chamados também de ‘relativamente históricos’” (RICKERT, 1945, p.167).

Assim, torna-se possível generalizar sem destituir, por completo, os objetos de sua significação cultural, o que permite que um objeto seja valioso (culturalmente significativo) ao mesmo tempo em que concebido como o exemplar de um conceito geral. Com efeito, no extremo da generalização, toda significação cultural do objeto desse método de abordagem é perdida, uma vez que, como veremos, nesse extremo, tudo quanto existe é tratado como consistindo em meras reações físico-químicas que de tão elementares são tratadas como comuns a tudo que tem existência empírica. Assim, se o processo generalizador de decompor (através da análise) os objetos de que trata os destitui de todo valor, disso não necessariamente decorre que uma abordagem generalizante de objetos de cultura seja impossível e que a subsunção de objetos significativos sob conceitos gerais seja irrealizável, do que se segue que um mesmo objeto pode ser tratado em sua especial significação e/ou

---

<sup>3</sup> Como aponta Burger, “‘ciência natural’ e ‘história’, tal como Rickert opera essas noções, têm conotações lógicas e devem ser vistas como concepções de ideais lógicos. Elas de modo algum descrevem adequadamente a estrutura efetiva de qualquer relato empiricamente existente na ciência natural ou na história no sentido comum dos termos” (BURGER, 1976, p.54).

concebido como exemplar de um conceito geral (de um grupo de objetos) que, por sua vez, pode ser abordado em sua específica significação dentre outros grupos particulares de objetos.

“Em tais casos, uma conceituação científica, que componha e reúna o comum a uma pluralidade de objetos poderá considerar como essencial justamente aquilo que nesse grupo, e ainda com referência a sua significação cultural, é, com efeito, essencial. Desta sorte originam-se conceitos que têm ao mesmo tempo uma significação naturalista e significação culturalista, quer dizer, que podem ser empregados tanto em uma exposição generalizadora quanto em uma individualizadora” (RICKERT, 1945, p.168).

Não existe, pois, em Rickert, “um corte, entre ambas essas dimensões [o individual e o universal]” (COHN, 2003, p.96), que levaria a “duas ordens heterogêneas entre si de conceitos e de domínios do conhecimento correspondentes” (idem, ibidem), mas apenas a exposição de extremos lógicos entre os quais se movem, em graus variados<sup>4</sup>, as ciências empíricas realmente existentes, nas quais se misturam – em distintas medidas – generalização e individualização, significação cultural e abstração dos valores. É por isso que Ciaffa afirma acertadamente que do ponto de vista rickertiano não há uma ciência exclusivamente natural ou puramente histórica:

“Isto quer dizer, de um ponto de partida neokantiano, que nenhuma ciência é puramente natural ou puramente histórica; antes, há um espectro de ciências que, de acordo com seus objetivos, empregam os métodos particularizante e generalizante em variados graus” (CIAFFA, 1998, p.50).

No entanto, deve ser enfatizado que “no interesse das ciências culturais [que é o que, afinal, nos interessa], não podem ser empregados mais que conceitos de uma universalidade muito pequena, se não se quer perder a significação culturalista da investigação” (RICKERT, 1945, p.171), uma vez que, no limite, a generalização destitui por completo os objetos de sua significação cultural.

### **1.1 Ciências Naturais e Ciências Culturais.**

O interesse cognitivo generalizante (no qual consiste o conceito formal de natureza, entendido como um método de abordagem do real) estipula como objetivo do conhecimento a formação de conceitos gerais que, selecionando nos fenômenos (como digno de ser conhecido) o que eles têm de genérico (comum e compartilhado), concebem os diversos objetos individuais não em sua individualidade única, mas sim como exemplos ou casos particulares de um conceito de *classe*, *gênero* ou *espécie*. Os objetos são assim classificados

por meio de conceitos gerais que comportam níveis distintos de abstração<sup>5</sup> Ao lado da formulação desses conceitos gerais, são também erigidas *leis gerais* de funcionamento do real (desprovido de valor) por meio da observação e do registro das causas e efeitos comuns àqueles elementos (genéricos) constituintes dos objetos subsumidos sob aqueles conceitos. E quanto maior o nível de abstração dessas leis e conceitos gerais, maior o *afastamento* do conhecimento com relação à realidade empírica (sempre nos dada com a marca da heterogeneidade e da individualidade), sendo que, no limite, pretende-se reduzir a totalidade do real a um sistema determinado de leis e conceitos gerais<sup>6</sup>. Como descreve Thomas Burger,

“o procedimento [de formação de conceitos naturais] começa com o estabelecimento de classes de fenômenos sobre um nível relativamente baixo de abstração (como a classificação de Linné sobre as plantas). Eles são formados pela agrupação de objetos e processos sobre a base das similaridades exibidas por eles. Progressivamente, o nível relativamente concreto é deixado de lado em vista de se descobrir que objetos e processos que superficialmente são distintos, em um nível mais abstrato compartilham de coisas em comum que justificam sua classificação no mesmo grupo. Por exemplo, pode-se considerar que planetas e maçãs podem ser tratados como corpos que possuem massa e que como tais eles têm muitas coisas em comum apesar de suas diferenças mais concretas. Assim, ambos podem ser classificados juntos como exemplos da classe de ‘corpos físicos’” (BURGER, 1976, p.24).

A meta cognitiva, portanto, que subjaz o empreendimento das ciências naturais é a de, em face do caráter irracional e duplamente infinito da realidade, subsumir a totalidade dos objetos empíricos sob um sistema último de leis e conceitos gerais, o que inevitavelmente implica uma suposição meta-empírica (que não pode ser justificada a partir da experiência) segundo a qual através da comparação entre casos empíricos limitados é possível chegar a um sistema que supere de maneira absoluta e definitiva a infinidade em fluxo do real.

“Nas ciências naturais, tal como definidas por Rickert, o objetivo é a construção de um sistema de conceitos gerais que não deixe nenhum fenômeno existente ‘inconcebido’ [por tais conceitos]. É esse o caminho específico para se tentar superar a infinidade da realidade. Não importa quais fenômenos venham a ocorrer, os cientistas naturais querem ser capazes de subsumir cada evento sob um conceito geral” (idem, p.25).

Nas palavras do próprio Rickert:

“Nós, portanto, temos de supor que apenas uma parte do mundo nos informa sobre todo o resto, isto é, nos capacita a produzir conceitos a partir dos quais somos

<sup>5</sup> As classificações da biologia são sempre um bom exemplo de formação conceitual generalizante com níveis graduais de abstração. O conceito geral de “animal mamífero”, por exemplo, é menos geral que o de “animal vertebrado” que, por sua vez, é menos geral que o de “ser vivo” – e assim por diante.

<sup>6</sup> O que distingue as ciências naturais, pois, é o distanciamento com relação à realidade dada. Elas produzem conhecimento sobre o real afastando-se da individualidade e da singularidade com as quais todos os objetos que nos são dados à experiência necessariamente se apresentam. Assim, Rickert pode dizer que a ciência natural “não permanece no individual senão o tempo preciso para encontrar nele o que é universal, ao qual o subordina. Por isso há que dizer que a realidade, em sua particularidade, é o *limite* de toda conceituação naturalista” (RICKERT, 1945, p.80 – grifo do autor); não à toa, a mais importante obra de Rickert acerca da oposição entre ciências naturais e ciências culturais intitula-se *The Limits of Concept Formation in Natural Science. A Logical Introduction to the Historical Sciences*.

capazes de adquirir conhecimento (*Erkenntnis*) do todo [do mundo]” (RICKERT *apud* BURGER, 1976, p.32).

No extremo oposto à maneira particular de produção de conhecimento científico naturalista, encontram-se as ciências históricas da cultura que, norteadas pelo interesse cognitivo individualizante (no qual consiste o conceito formal de história), selecionam, nos fenômenos empíricos, como digno de ser conhecido, tudo o que lhes confere individualidade e singularidade; aqui, os objetos são abordados em sua individualidade única e absolutamente peculiar, de modo que são desconsideradas aquelas suas características (comuns e compartilhadas) que os fazem pertencer a um gênero ou grupo determinado. No entanto, o conceito formal de história não é capaz de proporcionar sem mais um princípio material de seleção do essencial – um princípio que seja capaz de selecionar a cada vez o que é digno de ser conhecido individualizadamente na realidade concreta, uma vez que não é objetivo da história promover a apreensão (de resto, impossível por princípio) de simplesmente *todos* os objetos *individuais* em *todos* os seus aspectos *individuais*, de modo que a questão histórica é, então, a seguinte: segundo qual critério se seleciona *in concreto* as individualidades (e os aspectos individuais dessas individualidades) a serem investigadas cientificamente enquanto tais? A resposta de Rickert é a de que as ciências históricas (as ciências guiadas pelo método individualizante) são ciências dos objetos individuais não meramente na acepção genérica de indivíduo enquanto particular espaço-temporal, mas antes na acepção pregnante de indivíduo enquanto singularidade única sem equivalente por ser destacado como culturalmente valioso, o que significa que os objetos da investigação histórica são objetos não apenas singulares e únicos, mas também valiosos em sua especificidade, isto é, constituídos por referência teórica a valores.

“Para as ciências históricas dos processos culturais, divide-se a realidade em elementos essenciais e elementos inessenciais, isto é, em individualidades que tem uma significação histórica e individualidades que simplesmente são expressivas do mero diferenciar-se das demais (...) Podemos distinguir duas espécies no *individual*: uma que é o mero diferenciar-se e outra que é a individualidade em sentido estrito (...) Na inabarcável multidão dos objetos individuais, quer dizer, diferentes todos uns dos outros, fixa-se o historiador somente naqueles que, em sua peculiaridade individual, ou encarnam valores culturais ou estão em relação com eles; depois, na inabarcável multidão que cada objeto singular oferece em sua diversidade, elege de novo o historiador somente aqueles traços onde reside sua significação para o desenvolvimento da cultura, e nestes traços consiste a *individualidade histórica*, diferente da mera diversidade” (RICKERT, 1945, p.131 – grifos do autor).

O princípio da conceituação histórica, isto é, o princípio segundo o qual o método histórico (individualizante) é capaz de *selecionar* o que é *digno de ser conhecido* é proporcionado, então, pelos conceitos formal e material de *cultura*. A cultura em sua *acepção material* abrange aqueles objetos constituídos, pelo pesquisador, por referência meramente teórica a valores, isto é, aqueles objetos que encarnam valores culturais gerais, entendendo-se

por “valores culturais gerais” (1) aqueles valores que estão investidos naquelas partes da realidade empírica com respeito às quais todos os membros de uma sociedade determinada sentem-se impelidos a tomar posição, bem como (2) aqueles valores com relação aos quais todos os indivíduos de determinada sociedade sentem-se como que obrigados a tomar uma posição (cultivando ou negando), do que se segue que ao se mudar o valor cultural geral (chamado por Rickert também de “universal”) a partir do qual se aborda a realidade, mudam também os objetos tidos como significativos, importantes ou dignos de serem abordados cientificamente<sup>7</sup>. Deve-se ressaltar que a comunidade de cultura por referência à qual são identificados os valores e objetos culturalmente significativos é a do próprio pesquisador, o que pressupõe como condição de possibilidade de qualquer relato histórico o fato de que “cada observador científico, *na vida prática*, de uma maneira avaliadora, esteja comprometido com as preocupações de seu grupo” (BURGER, 1976, p.40 – grifo do autor).<sup>8</sup> Assim, o princípio de acordo com o qual procede a formação conceitual na história é o

“‘princípio da referência a valores’, e sua aplicação resulta na seleção daquelas partes da realidade empírica que, para os observadores, encarnam um ou alguns daqueles valores culturais gerais que são sustentados pelas pessoas na sociedade em que os observadores vivem. Pois a personificação desses valores naqueles produtos culturais em torno de cuja criação se centra a vida coletiva – como lei, religião e parentesco – tem significação existencial para todos os que vivem na sociedade, inclusive o cientista. Tais fenômenos são “referidos a valor”, ou ‘*culturalmente significativos*’. Todos os que vivem na sociedade em questão estão interessados na configuração única dos seus elementos componentes porque valores culturais estão encarnados neles. Para os propósitos do conhecimento, esses fenômenos tornam-se, então, o conteúdo dos conceitos históricos” (idem, p.39 – grifos do autor).

Já o conceito de cultura em sua acepção *formal* diz respeito estritamente ao *princípio* da referência teórica a valores enquanto critério indispensável para que se chegue a selecionar, diante do fluxo duplamente infinito do real, as individualidades (bem como seus aspectos individuais) que se pretende investigar historicamente; a cultura em seu sentido formal, portanto, consiste no modo próprio através do qual a história enquanto tal pode selecionar *in concreto* o digno de ser conhecido. O princípio da referência teórica a valores ou “o conceito formal de cultura” (RICKERT, 1945, p.44) diz respeito à operação de constituição dos objetos culturais; é a maneira própria unicamente de acordo com a qual o interesse cognitivo histórico pode efetivar-se enquanto tal, isto é, é o seu complemento

<sup>7</sup> Como nos explica Oakes, apontando para a distinção *material* entre natureza e cultura, “cultura é o domínio do sentido definido por referências a valores que são articuladas em termos de valores culturais. Natureza é o domínio do sem sentido – realidade concebida como independente de valores” (OAKES, 1988, p.83). Teremos ocasião, à medida que a discussão avançar, de qualificar melhor a formulação que Rickert e Weber conferem ao princípio da *Wertbeziehung*.

<sup>8</sup> Como será indicado na sequência, nisso consiste o que o próprio Weber chamará de “premissa transcendental de qualquer *ciência da cultura*” (WEBER, 1904a, p.58 – grifos do autor).

absolutamente necessário (ou, dito de outro modo, sua condição de possibilidade). Isso significa, como enfatiza o próprio Rickert, que “(...) jamais houve um historiador que não tivesse procedido de uma maneira referida a valor ou teleológica<sup>9</sup>...” (RICKERT, 1986, p.105). Quanto a este ponto em particular, Rickert ressalta que “a formação dos conceitos com um conteúdo individual – ou a formação conceitual individualizante, como nós estamos chamando isso – tem lugar apenas através de uma ‘relação’ [*Beziehung*] dos objetos históricos com valores” (idem, p.62 – grifo do autor). Logo, a ciência histórica, prossegue Rickert,

“não pode nunca perder de vista as relações dos objetos com os valores enquanto tais. Caso contrário, seria absolutamente impossível para a ciência histórica distinguir os eventos historicamente essenciais dos historicamente inessenciais na realidade empírica” (idem, p.94).

O princípio da referência teórica a valores é a particularidade decisiva do método das ciências culturais, constituindo-se na condição de possibilidade do interesse individualizante e na característica fundamental a partir da qual as ciências culturais distinguem-se das naturais. Para Rickert (e, como veremos, também para Weber),

“o termo *Wertbeziehung* não designa meramente uma técnica metodológica empregada por historiadores para limitar seu tema de estudo e iniciar a pesquisa; antes, designa a pré-condição lógico-formal da pesquisa social empírica em geral. Isto quer dizer, de um ponto de vista neokantiano, que nós não podemos iniciar uma análise empírica da realidade concreta sem primeiro empregar, ainda que apenas implicitamente, o princípio da referência teórica a valores” (CIAFFA, 1998, p.54 – grifos meus).

E esse princípio da referência teórica a valores, como indicamos, deve ser rigorosamente distinguido do proceder avaliativo que emite juízos de valor em termos de certo/errado ou bom/ruim, uma vez que há uma diferença de princípio entre constatar a “realidade” de valores e tomar uma posição de valor<sup>10</sup>. Assim, pretende-se argumentar que mesmo uma completa divergência entre juízos de valor pressupõe uma concordância basilar quanto à “importância” ou à “significação” do objeto mesmo da divergência, o que significa que é nele que se encontram investidos determinados valores culturais gerais que são aqueles

---

<sup>9</sup> Como indica Burger, “a formação conceitual sobre a base da referência a valor é também chamada por Rickert de formação conceitual ‘teleológica’” (BURGER, 1976, p.187). E, como sustenta o próprio Rickert, “na história, ‘o que importa’ é o que neste sentido é essencial ou *teleologicamente necessário por referência ao valor diretivo*” (RICKERT, 1986, p.105 – grifos meus).

<sup>10</sup> Como diz o próprio Rickert, “para a história, os valores não entram em consideração senão enquanto são *de fato* valorados pelos sujeitos e, por fim, enquanto há certos objetos que *de fato* são considerados como *bens* [objetos valiosos]. Assim, pois, mesmo se o historiador tem que lidar com os valores, nem por isso a história é uma ciência valorativa; ela se limita tão somente a constatar o que é (...) Pelo contrário, na valoração prática e na referência teórica a valores há dois atos diferentes por princípio, em sua essência lógica; mas a esta diferença, infelizmente, não se tem dedicado até agora a suficiente atenção” (RICKERT, 1945, p.139 – grifos do autor).

a partir dos quais os objetos da análise histórica são constituídos e que presidem, assim, o princípio da referência teórica a valores – distinto, portanto, das avaliações práticas.

Dito isto, e adentrando no problema da objetividade no âmbito específico das ciências culturais, podemos ver que, dado que o princípio da referência teórica a valores opera a seleção do essencial (na esfera das ciências culturais) ao destacar as individualidades significativas dentre aquelas infinitas que nos são dadas à experiência, a *objetividade empírica* (ou validade factual) da seleção encontra-se assegurada pelo simples fato de “existirem” determinados valores culturais gerais investidos em certos objetos empíricos que os tornam culturalmente significativos (isto é, *de fato* avaliados como valiosos pelos membros de uma dada formação societária) e, assim, dignos de serem conhecidos; dessa forma, a objetividade da seleção axiologicamente fundamentada encontra-se assegurada, inicialmente, pelo fato de “existirem” determinados “valores culturais empiricamente dados que são considerados como normativamente gerais por certa esfera de pessoas” (RICKERT, 1986, p.199; CIAFFA, 1998, p.76) de uma determinada formação societária – e que possuem, portanto, uma base intersubjetiva e contextual de validade. Assim, Rickert argumenta que não se trata, aqui, de considerar que a necessária referência a valores constitutiva de todas as ciências históricas as submete de imediato à total arbitrariedade, na qual cada sujeito interessado no conhecimento individualizante seleciona como lhe convém os aspectos valiosos da realidade que se convertem em objeto de estudo (BURGER, 1976, p.17).

“O argumento de Rickert relativo à validade factual dos valores culturais efetivamente contraria a afirmação de que a *Wertbeziehung* atola as disciplinas socioculturais em um estado radicalmente subjetivo, em que os valores pessoais e arbitrários dos pesquisadores individuais prevalecem” (CIAFFA, 1998, p.76-7).

Ainda assim, cai sob suspeita a *objetividade absoluta e incondicional* (ou a validade objetiva) da produção de conhecimento científico-cultural, no sentido de independente dos contextos culturais e dos sujeitos particulares dos quais emana, já que ela aparece como que fundamentada apenas numa base intersubjetiva meramente factual e, assim, contingente ou passível de variação. E nesta mesma suspeita caem igualmente os interesses cognitivos individualizante e generalizante (bem como a cultura em sua acepção formal) enquanto princípios de seleção ou de transformação simplificadora da realidade empírica. Se eles são empiricamente objetivos, o que garante sua validade objetiva ou incondicional? Como indica Burger, eles são aceitos

“por cada cientista na ciência natural e na história para os propósitos de separar aqueles elementos da realidade empírica que para o respectivo interesse cognitivo são essenciais, daqueles que são inessenciais. Com essa ajuda, cada cientista encontra-se apto a superar completamente a infinidade do real de uma maneira válida. Entretanto, deve ser compreendido que o argumento até agora tem

meramente estabelecido o que Rickert chama de ‘validade empírica’ dos padrões de seleção aplicados. Através de uma análise das ciências existentes, dois, e apenas dois, princípios de formação conceitual derivam daquilo que todos os interessados (i.e., cada cientista em seu respectivo campo) efetivamente fazem. Eles são padrões aceitos em geral. Entretanto, parece que não pode ser excluída a possibilidade de que isso se deve meramente a uma coincidência empírica. Rickert, portanto, não está satisfeito. Pois, a tarefa que ele se estabeleceu é mais ambiciosa: ele quer demonstrar que a concordância existente com respeito aos padrões científicos de abstração não é meramente um consenso contingente” (BURGER, 1976, p.49-50).

Antes, no entanto, de indicarmos tanto a solução de Rickert para o problema da validade objetiva dos interesses cognitivos individualizante e generalizante (bem como do conceito formal de cultura) enquanto princípios de seleção do essencial quanto a sua argumentação com respeito ao problema da validade objetiva de ciências perpassadas por (e baseadas em) valores culturais, é necessário atentarmos para mais duas outras considerações relativas ao modo de produção de conhecimento próprio das ciências culturais.

Em primeiro lugar, Rickert salienta que, assim como as ciências naturais norteiam-se pelo ideal cognitivo (fundamentado numa suposição meta-empírica) de chegar ao estabelecimento de um sistema último de leis e conceitos gerais a partir do qual seja possível deduzir toda a realidade empírica (irracional e infinita sob um duplo aspecto), também as ciências culturais têm como meta cognitiva ideal o conhecimento do(s) objeto(s) selecionado(s) – por referência a valores – em toda a sua intensiva infinidade, para o que trabalham com a suposição metaempírica – já que apenas podem selecionar suas individualidades a serem investigadas historicamente por meio da referência teórica a valores – de que

“existem valores válidos absolutamente de cujos pontos de vista o desenvolvimento singular da cultura humana torna-se universalmente significativo (...) Uma vez que a escrita da história requer um ponto de vista de valor, a absoluta necessidade do interesse histórico requer a suposição meta-empírica de que alguns valores proporcionam pontos de vista universal e absolutamente válidos” (idem, p.51).

Desse modo, o que é negado às ciências naturais, posto que, dado seu caráter lógico, encontra seu limite na concretude da realidade, vem a tornar-se o fim último das ciências da realidade concreta; este fim último (isto é, a meta cognitiva ou, como dirá Weber, o “ideal lógico”) das ciências histórico-culturais consiste na busca pela máxima aproximação possível da concretude do real, o que leva os pesquisadores a como que complementarem seus relatos com a seleção de aspectos da realidade concreta que não foram destacados da realidade pelo princípio da referência teórica a valores.<sup>11</sup> Muito embora isso implique em uma ampliação da

---

<sup>11</sup> Como explica Burger, o objetivo cognitivo último das ciências da realidade concreta, tal como Rickert o caracteriza, consiste numa tentativa de se acercar o máximo possível do que é individual e singular na realidade, de modo que “através de uma apresentação habilidosa os historiadores tem de tentar evocar uma impressão da

seleção de aspectos de objetos e valores a partir unicamente do gosto e da vontade do pesquisador (ampliação que é levada a cabo, portanto, sem fazer referência a critérios lógicos, sendo determinada exclusivamente por fatores subjetivos), ela é necessária e indispensável porque deriva do ideal de conhecimento próprio às ciências culturais e, sendo assim, complementa o relato objetivo dirigido por valores passíveis de validação empírica e, como argumentará Rickert, absoluta ou objetiva.

“O que nós tentamos descartar das ciências naturais porque a elas não pertence... nomeadamente, a transgressão dos limites daquilo que pode ser conceitualmente conhecido e a descrição de uma concreta multiplicidade, para a história como uma ciência da realidade concreta, portanto, torna-se uma tarefa necessária. Ela deve tentar representar a concretude individual de seus objetos de modo que os elementos teleologicamente essenciais sejam combinados com componentes que servem apenas como um estímulo à imaginação a fim de proporcionar um relato o mais próximo possível da realidade, de tal maneira que nos conceitos históricos os dois... são combinados em um todo concreto unificado. Assim, também a história tenta prover um relato sem ambiguidades; não através de definições, mas através de imagens que sejam tão precisas e claras quanto possível” (RICKERT *apud* BURGER, 1976, p.42).

Ainda de acordo com Rickert:

“Embora seja essencialmente uma matéria de tato e de gosto o quão longe se queira ir, no interesse da concretude, para além dos componentes teleologicamente necessários e entrar nos detalhes que não são relevantes para os valores guias, não obstante a impossibilidade de sua limitação a partir de um ponto de vista lógico, as inclinações do historiador existem apenas com respeito àquelas características *individuais* que a história adiciona à exposição em suplemento ao teleologicamente necessário...” (idem, p.43 – grifo do autor).

E, em segundo lugar, Rickert sustenta que, por ser a história a ciência da realidade concreta (o que significa que se norteia pelo ideal de conhecimento da realidade em toda a sua concretude), deve ela contextualizar os fenômenos de que trata e igualmente selecionar suas causas e efeitos, já que, na concretude do real, nenhum fenômeno existe nem em isolamento nem sem estabelecer relações causais.

“Na realidade empírica não existe nada em isolamento, e a história como a ciência dos fenômenos concretos não deve ser ‘individualista’ no sentido de que ela dissolve a realidade em fenômenos individuais isolados. Pelo contrário, em nossa concepção uma tal dissolução seria uma abstração não histórica... Mais precisamente, a tarefa da ciência dos fenômenos concretos é consumada quando cada objeto com o qual ela lida é também colocado no *contexto* (*Zusammenhang*) no qual ele ocorre (...) (...) os fatos históricos não apenas não existem de uma maneira separada e isolada porque eles são também partes de um todo mais largo, mas também porque eles influenciam-se uns aos outros, ou são *causalmente* relacionados uns com os outros. Não há nenhuma parte da realidade empírica na qual cada coisa não seja o efeito de outras e não constitua a causa de outras. Portanto, se a história é a ciência dos fenômenos concretos, ela tem de lidar com essa situação. Deve mesmo ser uma tarefa essencial da ciência da realidade concreta descrever não apenas o que foi e é, mas também investigar as causas que geraram aquilo que é ou foi” (RICKERT *apud* BURGER, 1976, p.44-5 – grifos do autor).

---

concretude efetiva, recriar os fenômenos tal como eles realmente existiram. Eles devem tentar chegar o mais próximo possível de uma imagem espelhada” (BURGER, 1976, p.42).

## 1.2 O problema da validade objetiva.

A realidade dada à experiência é sempre marcada pela infinidade, continuidade e heterogeneidade, de modo que o conhecimento científico, para efetivar-se enquanto tal, deve sempre proceder por princípios de abstração que presidem dois tipos distintos de formação conceitual e de produção de conhecimento.

“A principal pressuposição metodológica do neokantismo, assim, declara que a formação conceitual é um processo de ‘abstração’, que consiste em uma *transformação seletiva* do ‘conteúdo perceptivo da realidade’” (CIAFFA, 1998, p.48 – grifos do autor).

Sendo assim, como Rickert lida com o problema da validade objetiva dos interesses cognitivos generalizante e individualizante, bem como da *Wertbeziehung*, enquanto princípios de transformação simplificadora, para efeitos do conhecimento científico, da realidade dada?<sup>12</sup> Depois de constatar, como indicamos, a objetividade empírica de tais princípios, Rickert indaga-se a respeito da possibilidade de sua objetividade incondicional. Seu propósito, aqui, é o de mostrar que

“o consenso existente<sup>13</sup> não é uma mera coincidência empírica, mas que é *absolutamente necessário porque todos que querem conhecimento têm de aceitar esses princípios de seleção*” (BURGER, 1976, p.50 – grifos meus).

Ou seja, Rickert argumenta que aqueles princípios se impõem necessariamente àqueles que “aceitam a verdade [vale dizer, *empírica*] como um valor normativo” (idem, *ibidem*), o que lhes confere validade objetiva ou incondicional. O que Rickert tenta é

“mostrar que em função da natureza dos objetivos cognitivos últimos dos humanos e da estrutura de suas mentes esses dois modos de formação conceitual são os únicos que podem levar a resultados para os quais o status de conhecimento objetivo pode ser reivindicado” (idem, *ibidem*).

Mais especificamente, Rickert estabelece que aceitação da verdade como valor normativo estabelece como ideal cognitivo o conhecimento da realidade em toda sua continuidade, heterogeneidade, multiplicidade e (dupla) infinidade. No entanto, dada a impossibilidade objetiva de efetivação desse ideal<sup>14</sup>, os sujeitos do conhecimento “têm de se determinar um objetivo mais praticável” (idem, *ibidem*). Esse “objetivo mais praticável”, na verdade, são dois: o objetivo cognitivo característico das ciências naturais e aquele distintivo das ciências históricas da cultura.

<sup>12</sup> O pressuposto, assim, é o de que a validade objetiva dos conhecimentos produzidos por aqueles princípios de transformação seletiva do conteúdo perceptivo da realidade deriva da validade objetiva destes próprios princípios.

<sup>13</sup> Consenso efetivamente existente (entre os cientistas) que estabelece os interesses cognitivos (individualizante e generalizante) e a *Wertbeziehung* como princípios através dos quais o conhecimento é produzido.

<sup>14</sup> Uma vez que “conhecimento amplo é asserir a forma da existência de cada possível fato, e há infinitamente muitos fatos, enquanto a mente é finita” (BURGER, 1976, p.50).

“É claro, portanto, que todos que desejam conhecimento [todos os que se comprometem com o valor da verdade científica] devem conceber a aplicação desses dois princípios de seleção da realidade como uma tarefa necessária” (idem, *ibidem*).

Isto é, diante do objetivo cognitivo (consequência necessária da aceitação da verdade empírica como valor normativo) de se estabelecer um conhecimento amplo e completo de todos os aspectos de todos os objetos espacio-temporais (isto é, de se estabelecer um conhecimento da realidade empírica em toda a sua dupla infinidade contínua e heterogênea), os seres humanos – dada a “estrutura de suas mentes” (idem, *ibidem*) – têm de se contentar com a perseguição ou da meta cognitiva característica das ciências naturais (que consiste em ter como objetivo a subsunção da totalidade dos objetos empíricos a um sistema último de leis e conceitos gerais – o que envolve a suposição metaempírica de que a partir da observação de casos limitados é possível chegar a um conhecimento sobre real infinito) ou da meta cognitiva das ciências históricas da cultura (que consiste na busca de se produzir um conhecimento de absolutamente todos os aspectos individuais das individualidades selecionadas a partir de um ponto de vista de valor, para com o que se trabalha com a suposição metaempírica de que os valores guias da conceituação aproximam-se em maior ou menor grau de determinados valores efetivamente válidos de maneira absoluta).

Rickert argumenta, portanto, que, em última instância, o que confere validade objetiva (ou objetividade incondicional, distinta da mera objetividade empírica) aos interesses cognitivos individualizante e generalizante (bem como ao princípio da referência teórica a valores) enquanto princípios de seleção do essencial (ou de transformação simplificadora do real) é a circunstância de eles se imporem de maneira necessária e incontornável a todos os que aceitam a verdade empírica – ou, como Weber dirá, “a verdade que só o conhecimento empírico pode proporcionar” (WEBER, 1904a, p.104) – como um valor normativo. Assim, a objetividade de tais interesses (tanto quanto da cultura em sentido *formal*, como ainda indicaremos) consiste na necessidade pela qual se impõem ao pensamento caso se busque a verdade empírica.

Dito de outro modo, o argumento de Rickert consiste em, primeiramente, estabelecer que da aceitação da verdade empírica como valor normativo deriva o ideal cognitivo de se conhecer a realidade empírica em toda sua irracionalidade e infinidade extensiva e intensiva. E as únicas duas formas possíveis de se chegar o mais próximo possível deste “conhecimento ideal humanamente inatingível” (BURGER, 1976, p.50) consistem exatamente dos modos naturalista e histórico de formação conceitual. Pela via da produção de conhecimento generalizante, busca-se superar a infinidade *extensiva* do real, ao passo que pela formação conceitual histórico-cultural procura-se superar a infinidade *intensiva* do real. Por fim,

argumenta-se que a validade objetiva dos conhecimentos assim erigidos advém da validade objetiva destes dois modos particulares de formação conceitual – validade objetiva esta, por sua vez, que deriva da necessidade com a qual estes modos se impõem ao pensamento em decorrência, por um lado, do interesse pela verdade empírica e, por outro lado, da natureza formal da realidade empírica e da estrutura da cognição humana. Ou seja, no interesse pela verdade e em função do modo próprio pelo qual inevitavelmente a realidade se manifesta na experiência, as únicas formas possíveis de produção de conhecimento são aquelas características das ciências naturais e das ciências histórico-culturais, daí sua validade objetiva.

“Esta dedução conclui o argumento de Rickert de que a história como uma ciência é tão justificável quanto a ciência natural. Os métodos de formação conceitual asseguram a objetividade em ambas as ciências. “Objetividade” é a necessidade universal de um juízo. Isso significa que todas as pessoas em todos os tempos, quanto confrontadas com dado segmento do mundo empírico, serão forçadas (através do reconhecimento do valor de verdade) a julgar assim e não de outro modo” (BURGER, 1976, p.51).

Como a passagem acima deixa entrever, Rickert reivindica que a história e as disciplinas afins (as demais ciências da cultura) constituem-se como empreendimentos cognitivos tão válidos quanto aqueles que formam o grupo das ciências naturais. Esta pontuação é importante para nossa argumentação (como veremos mais à frente) e merece um pouco mais de atenção. Como indica Ciaffa, esta reivindicação de Rickert se inscreve no interior de um movimento (característico da filosofia da ciência alemã) mais amplo que buscava justamente estabelecer as bases de cientificidade (e a autonomia metodológica) das ciências culturais. O que distinguia, neste movimento, a corrente neokantiana, era precisamente o “retorno” à Kant, o que significava utilizar o método transcendental para estabelecer aquelas bases e autonomia.

“A metaciência neokantiana origina-se como uma tentativa de estabelecer tanto o *status* científico quanto a autonomia metodológica das disciplinas socioculturais, especialmente da história. Embora a filosofia da ciência alemã do século XIX encontre numerosos teóricos perseguindo precisamente estes objetivos, o projeto neokantiano pretende-se único, em virtude de sua adesão estrita e manifesta ao caminho da filosofia transcendental de Kant” (CIAFFA, 1998, p.41).

Mas, na medida em que *A Crítica da Razão Pura* estipula a formulação de leis e conceitos gerais como o único critério de cientificidade de qualquer empreendimento cognitivo, trata-se de argumentar a partir Kant para ir além de Kant.

“(…) a metaciência neokantiana move-se contra a visão que declara que a história e as disciplinas relacionadas são esforços inerentemente *não científicos*, uma visão que deriva um apoio ameaçador da *própria teoria da ciência de Kant*. Como bem documentado, na *Crítica da Razão Pura* Kant abraça a ciência newtoniana como um paradigma de investigação científica, identificando, assim, ‘necessidade’ e ‘validade geral’ como o critério básico de *todo* conhecimento científico (...) Os neokantianos empregam o método transcendental de Kant a fim precisamente de *mover-se para*

*além da visão restritiva de Kant acerca das disciplinas socioculturais, através da elucidação das condições de possibilidade do conhecimento idiográfico, para além do conhecimento nomotético” (idem, p.42-3 – grifos do autor).*

Trata-se, portanto, de escrutinar as condições de possibilidade do conhecimento em geral e do conhecimento científico em particular com o intuito de caracterizar a empresa científico-cultural como dotada do mesmo valor cognitivo sempre atribuído às ciências naturais. É no interior deste objetivo geral que Rickert opera a distinção entre epistemologia e metodologia. Erigindo-a, Rickert salienta, na esteira direta de Kant, que os próprios dados da experiência (que são, como vimos, múltiplos, infinitos, contínuos e heterogêneos, o que impossibilita a pretensão de se copiar ou reproduzir conceitualmente a realidade empírica) são constituídos pelo pensamento, isto é, constituídos pelas formas da intuição (de tempo e espaço) e pelas categorias do entendimento ou da razão pura (como as de causalidade e substância). Estas formas e categorias a partir das quais a realidade objetiva é constituída são designadas por Rickert como formas constitutivas, ao passo são designadas de metodológicas as formas a partir das quais as ciências, tomando como base a realidade objetiva categorialmente formada, formulam seus conceitos; a epistemologia se ocupa das primeiras e a metodologia se ocupa das últimas (BURGER, 1976, p.20; CIAFFA, 1998, p.48, p.166). Com essa distinção, Rickert enfatiza, contra Kant, que a noção de *lei geral* é uma forma metodológica e não constitutiva, abrindo, assim, espaço para que a história e as demais ciências culturais reivindiquem o status de ciência sem ter de abrir mão justamente daquilo que as distingue enquanto tais, a saber, o interesse pela realidade em suas individualidades significativas (CIAFFA, 1998, p.43).

“Rickert diferencia dois tipos de formas cognitivas: formas constitutivas, que ele também chama de categorias, e formas metodológicas. Formas constitutivas são as categorias essenciais para a definição do *datum* dado como um objeto do conhecimento em geral. Os conteúdos de consciência tais como definidos por essas formas compreendem a “realidade objetiva”, que nós experienciamos como um múltiplo infinito de fenômenos que não podem ser reproduzidos por nenhuma ciência. O conhecimento da realidade objetiva depende de outras formas que transformam a realidade objetiva pela sua conceitualização a partir da perspectiva de certos interesses cognitivos. Essas são as formas metodológicas, que são requeridas pela análise da realidade objetiva como o material de um certo tipo de conhecimento. Causalidade, de um lado, é uma forma constitutiva, porque a experiência não pode ser representada como realidade objetiva independentemente dessa categoria. Regularidade nomológica ou o conceito de uma lei científica, por outro lado, é uma forma metodológica (...) Formas constitutivas e metodológicas são distinguidas por referência à generalidade e prioridade lógicas. Formas constitutivas são mais gerais que formas metodológicas. Além disso, a análise do material da ciência pelas formas metodológicas pressupõe sua definição como realidade objetiva pelas formas constitutivas. A investigação das formas constitutivas é o domínio da epistemologia ou teoria do conhecimento em geral. A investigação das formas metodológicas é o domínio da metodologia ou teoria do conhecimento científico” (OAKES, 1988, p.62-4).

Desse modo, argumentando de maneira transcendental, Rickert analisa as condições de possibilidade do conhecimento em geral e do científico em particular para distinguir a lógica (ramo da filosofia ocupada com as formas do pensamento) em epistemologia e metodologia (voltadas para as formas do pensamento em geral e científico em particular, respectivamente) e para – com isso – argumentar em favor da autonomia metodológica e das bases de cientificidade das ciências culturais; isto é, para argumentar contra a tese de que para alcançar o *status* de conhecimento científico a história e as disciplinas afins deveriam pautar-se, ao modo das ciências naturais, pela formulação de leis e conceitos gerais, ou seja, deveriam abrir mão exatamente daquilo que as distingue enquanto tais, a saber, o interesse pelo único, individual e significativo. Assim, Rickert equipara os conhecimentos generalizante (nomotético) e individualizante (idiográfico) – necessariamente referido teoricamente a valores – enquanto formas equivalentes e igualmente válidas de conhecimento científico. Para isso, argumenta que os interesses cognitivos generalizante e individualizante e a *Wertbeziehung* (como formas metodológicas que transformam e simplificam a realidade objetiva, isto é, a realidade constituída pelas formas da intuição e pelas categorias da razão pura) se impõem de maneira necessária a todos aqueles que aceitam a verdade empírica como valor normativo. Para Rickert, estas formas metodológicas extraem sua validade objetiva do fato de serem incontornáveis, ou melhor, do fato de constituírem o modo próprio unicamente por meio do qual é possível apreender cognitivamente a realidade objetiva caso se conceba a verdade científica como valor normativo. O argumento, pois, é transcendental porque afirma que assim como as formas da intuição (tempo e espaço) e as categorias do entendimento kantianas extraem sua objetividade da incontornabilidade com a qual se impõem ao pensamento enquanto condições de possibilidade do fato mesmo de termos experiência de objeto espácio-temporais, da mesma forma os interesses cognitivos generalizante e individualizante (e, com este, a *Wertbeziehung*) extraem sua objetividade da necessidade pela qual se impõem ao pensamento em decorrência da aceitação da verdade científica como valor normativo e da natureza formal da realidade dada à experiência. Para Rickert, enquanto aquelas formas e categorias derivam sua validade objetiva por constituírem-se enquanto condição de possibilidade de um fato universal e não-problemático (o fato de termos experiência de objetos espácio-temporais), estes interesses e o princípio da *Wertbeziehung* extraem sua objetividade não apenas por constituírem-se enquanto condição de possibilidade do conhecimento científico, mas, antes, por constituírem-se nas maneiras próprias unicamente através das quais, no interesse da verdade empírica, é possível chegar a conhecer uma

realidade marcada pela irracionalidade, pelas infinidades extensiva e intensiva e pela continuidade heterogênea. Eles são maneiras inevitáveis exclusivamente por meio das quais é possível, no interesse pela verdade, produzir conhecimento acerca da realidade objetiva.

Mas, a argumentação de Rickert pela validade objetiva do empreendimento cognitivo distintivo das ciências culturais não para por aqui. Rickert avança e indaga-se a respeito da validade objetiva na esfera específica das ciências culturais que, dada a sua necessária referência a valores, cai sob suspeita.<sup>15</sup> Dito mais precisamente, Rickert coloca a questão de como se pode garantir a objetividade incondicional de investigações científicas orientadas por valores culturais válidos apenas intersubjetivamente: “se são os valores que dirigem a seleção do material histórico e, portanto, toda conceituação histórica, então podemos e devemos perguntar: será possível excluir das ciências históricas o capricho?” (RICKERT, 1945, p.203) – “capricho” aqui entendido tanto como a preferência individual arbitrária manifesta nos juízos de valor quanto como a “relatividade” de valores “presos” a contextos culturais determinados e que, portanto, têm uma validade apenas condicionada e subjetiva (mesmo que coletiva).<sup>16</sup>

A tese de Rickert, neste particular, é a de que são valores válidos de maneira absoluta os que sustentam a objetividade incondicional da seleção levada a cabo pelo princípio da referência teórica a valores, de maneira que

“a estratégia de Rickert para resolver o problema da objetividade das ciências culturais requer uma demonstração de que a validade das referências teóricas a valores pode ser derivada da validade de valores objetivos. Portanto, a solução para o problema [da validade objetiva] da referência teórica a valores depende de uma solução para o problema [da validade objetiva] dos valores” (OAKES, 1988, p.103-104).

Ainda sobre este tópico:

“Posto de outro modo, a objetividade das ciências culturais requer a objetividade dos valores em termos dos quais os critérios da referência a valores são definidos” (CIAFFA, 1998, p.94).

Isso não significa, no entanto, que esses valores (empiricamente válidos) são exatamente (têm uma identidade perfeita com) aqueles válidos de modo absoluto, mas sim que a objetividade da transformação simplificadora dirigida por valores culturais depende do grau de validade incondicional desses, o qual é medido pela distância que guardam com respeito àqueles valores que são, esses sim, incondicional e objetivamente válidos. Rickert

---

<sup>15</sup> Isto é, “(...) se a objetividade de uma exposição referida a valores não vale nunca mais que para um círculo maior ou menor de homens de cultura, então essa é uma *objetividade historicamente limitada*” (RICKERT, 1945, p.204 – grifos do autor).

<sup>16</sup> Isto é, “tendo dispensado a acusação de que a *Wertbeziehung* implica um radical subjetivismo, Rickert permanece atormentado pela crença de que ele ainda tem de situar as disciplinas socioculturais suficientemente para além do ‘capricho humano’” (CIAFFA, 1998, p.77).

assegura, portanto, que “a objetividade da referência teórica a valores – a extensão na qual esses valores culturais conformam-se ou não com valores objetivos – pode ser demonstrada” (OAKES, 1988, p.105).

O primeiro desafio de Rickert, então, é o de fundamentar essa pretensa “existência” de valores dotados de validade objetiva (unicamente por referência aos quais se pode determinar o grau de objetividade dos valores através dos quais as ciências culturais abordam cognitivamente a realidade empírica) para, depois, ter de mostrar como é possível determinar a relação que pode vir a existir entre os valores empiricamente objetivos e aqueles válidos de maneira incondicionalmente objetiva.

“Deve ser mostrado que certos valores são objetivos ou incondicionalmente válidos: eles definem imperativos universais e incondicionais que vigoram independentemente das normas de qualquer cultura dada. E deve também ser mostrado que as referências a valor das ciências culturais estão ligadas a esses valores objetivos” (idem, p.96).

O próprio Rickert afirma, sobre este tópico, que

“a validade da representação histórica deve depender da validade dos valores aos quais a realidade histórica é relacionada. Assim, a afirmação de que os conceitos históricos têm uma validade incondicionalmente geral pressupõe o reconhecimento de valores incondicionalmente gerais” (RICKERT, 1986, p.105).

No entanto, dada a distinção entre o princípio da referência a valores enquanto complemento necessário do interesse cognitivo individualizante, por um lado, e os valores propriamente ditos por meio dos quais os objetos culturais e o discurso científico-cultural são constituídos, por outro, isto é, entre a cultura em sentido formal e a cultura em sentido material, cabe perguntar por que motivo Rickert se coloca a tarefa de fundar a objetividade das ciências culturais por meio da prova da validade objetiva dos seus valores de referência. Dito de outro modo, o que confere objetividade ao discurso científico-cultural não é precisamente a objetividade do interesse cognitivo individualizante e do princípio da *Wertbeziehung* de acordo com os quais ele é formulado? Para Rickert, sim e não. A validade objetiva daquele interesse e deste princípio são condições necessárias, mas insuficientes da objetividade do discurso científico-cultural. E isso porque, na ausência da determinação do grau de objetividade incondicional dos valores guias deste discurso e no caso de duas investigações científico-culturais levadas a cabo por valores de referência distintos que levariam ou a dois relatos opostos sobre o mesmo objeto ou a duas seleções distintas daquilo que é digno de ser analisado historicamente, ficaríamos sem ter condições de decidir pelo(a) mais válido(a) objetivamente (embora tenham sido efetivados/as pelos mesmos princípios formais). Logo, Rickert encontra a necessidade de avançar para estabelecer os fundamentos da validade objetiva das ciências culturais por meio de uma argumentação em favor da

validade objetiva de valores. Ou seja, no problema da validade objetiva dos valores de referência das ciências da cultura consiste aquele relativo ao critério que deve ser utilizado para se escolher, dentre vários possíveis, os valores culturais gerais que devem guiar a conceitualização histórica, visto que, como já indicado, ou bem os traços das individualidades históricas selecionadas ou bem as próprias individualidades históricas selecionadas mudam à medida que mudam os valores culturais gerais por referência aos quais eles/as são constituídos/as.

Analisemos esta questão mais de perto. Em primeiro lugar, podemos considerar que a partir de determinados valores culturais gerais é possível destacar enquanto digno de ser analisado historicamente, por exemplo, a personalidade de Goethe. Mas, é igualmente possível que se divirja quanto aos valores específicos unicamente por meio dos quais se pode chegar à caracterização propriamente histórico-cultural daquela personalidade, de modo que não se chegaria a nenhum consenso quanto ao significado de sua vida. Assim, surge a seguinte questão: nesses casos de discordância haveria algum princípio de acordo com o qual se poderia vir a decidir qual dos divergentes relatos é o mais objetivo e, assim, deveria ser considerado como o mais pertinente na elucidação daquela personalidade? Isto é,

“da perspectiva dos valores eróticos, por exemplo, o significado da vida de Goethe repousa em suas relações com as mulheres e nas formas como essas relações erotizaram sua vida em certas direções. Da perspectiva dos valores políticos, o aspecto essencial da vida de Goethe pode ser sua carreira em Weimar. Neste caso, Goethe poderia ser concebido como material para uma política da cultura na qual sua vida epitomaria um certo estilo de liderança. Além disso, pode não haver nenhum consenso relativo a qual dessas referências a valor é essencial para a constituição de Goethe como um indivíduo histórico (...) Do ponto de vista da teoria da formação conceitual de Rickert, a vida de Goethe é um múltiplo infinitamente complexo cuja conceitualização é subdeterminada pela realidade empírica na qual qualquer conceito de Goethe é baseado. Um historiador que representa Goethe da perspectiva dos valores políticos selecionará, desse múltiplo, aspectos que são muito diferentes daqueles selecionados por um historiador que concebe a vida de Goethe da perspectiva dos valores estéticos. Duas diferentes referências a valor irão produzir duas diferentes concepções da individualidade histórica de Goethe. Essas diferenças são uma consequência de uma divergência sobre os valores que definem sua individualidade. Há algum princípio que governa a escolha entre essas referências a valor alternativas?” (OAKES, 1988, p.92-3).

Pode-se pensar, ainda (para usarmos outro exemplo), em duas histórias políticas sobre um determinado período da história de algum Estado-nação que venham a se contrapor por serem dirigidas por perspectivas opostas. Também aqui, cabe perguntar: “há algum princípio que seja independente dos critérios alternativos para a referência a valor em questão que forneça uma base para se decidir entre eles?” (idem, p.94). Na admissão de que a validade ou não-validade de determinada exposição histórica dependa tão somente de a colocarmos em relação com um grupo cultural que dá assentimento factual ou bem a estes ou bem àqueles

valores de referência, isto é, na ausência da possibilidade de se determinar a validade objetiva dos valores de referência do discurso histórico-cultural ficaríamos sem ter condições de decidir acerca de qual daquelas duas exposições deve ser concebida como a mais objetiva e, assim, mais pertinente na elucidação do tema em questão.

Em segundo lugar, pode-se imaginar uma discordância ainda mais fundamental. Isto é, a própria individualidade histórica a ser destacada como digna de ser analisada historicamente pode ser motivo de controvérsia. Sob a perspectiva de valores culturais vigentes numa formação societária radicalmente distinta daquela para a qual a personalidade de Goethe surge como objeto significativo, outros segmentos da realidade empírica seriam elencados como valiosos em suas especificidades, de modo que a questão permaneceria: pode haver algum critério de acordo com o qual se chegaria a decidir quais são os valores por referência aos quais se produziria uma seleção mais objetiva dos objetos a serem investigados historicamente, bem como um relato mais objetivo acerca deles?

“Há outras referências a valor em termos das quais a vida de Goethe pode não ter significação histórica alguma. Considere-se uma cultura na qual a poesia não se mantém e não porta nenhum valor reconhecido em geral; por exemplo, uma cultura do futuro que concebe a poesia como morta ou como uma questão de total indiferença. Ou considere-se uma cultura na qual as práticas de se escrever e ler poesia caducaram e as tradições poéticas desapareceram na medida em que até o conceito de poesia foi perdido (...) Aqui, há a divergência sobre a questão de se há qualquer valor relevante em termos do qual Goethe é qualificado com um indivíduo histórico. Há algum princípio sobre as bases do qual esse tipo de divergência possa ser resolvido?” (idem, *ibidem*).

Dessa forma, mesmo argumentando (de modo transcendental) pela validade objetiva da referência teórica a valores enquanto princípio formal de seleção, Rickert encontra bons motivos para avançar a análise e tentar basear a objetividade das ciências culturais na validade objetiva dos seus valores de referência – ou melhor, no grau de validade objetiva que eles podem vir a comportar por meio da distância ou relação que podem vir a ter com valores válidos incondicionalmente.

Defendendo a possibilidade de se argumentar pela validade objetiva de valores, Rickert afirma, em primeiro lugar, que a pressuposição da validade incondicional do valor de verdade é condição de possibilidade das asserções em geral e, na medida em que asserções (que sempre pretendem valer de modo incondicional) são fatos da nossa experiência, conclui pela “existência” do valor objetivo da verdade – se x é condição de possibilidade de y e y é real então x também o é; por conseguinte, sustenta que negar a sua posição é teoricamente insustentável, de modo que deve-se admitir (não cabe rejeitar sem incorrer em contradição) sua solução.

“Considere a afirmação de que não há valores objetivos. Dado que um critério de verdade incondicionalmente válido é pressuposto por qualquer asserção, semelhante critério é indispensável também para aquela afirmação. Como resultado, a asserção de que não há valores objetivos pressupõe que há valores objetivos. Uma vez que a rejeição da solução de Rickert para o problema dos valores gera uma autocontradição, essa solução deve ser incontestável e indispensável em qualquer discurso no qual são feitas asserções que se pretendem verdadeiras” (idem, p.108).

De novo, a essência do argumento pode ser considerada como de natureza transcendental – desde que entendamos por “transcendentais” as provas regressivas que partem da mera admissão de fatos não-problemáticos em nossa experiência para, então, chegar à afirmação da existência daquilo que é condição de possibilidade desses fatos de nossa experiência<sup>17</sup>. Se não conseguimos fazer asserções sem pressupor a validade absoluta pelo menos da verdade como um valor, isso implica que essa validade de valores pode ser legitimamente reivindicada como vigorando enquanto condição de possibilidade da experiência de asserir, até porque negar isso, como vimos, implicaria por sua vez em uma contradição.

De todo modo, a partir daqui Rickert avança até à defesa de que a própria circunstância de pressupormos a validade incondicional do valor de verdade na nossa experiência de fazer asserções já nos autoriza a concluir a favor da possibilidade de que valores em geral (enquanto tais) podem ser objetivos. Essa inferência só parece ser um “salto problemático” se pensarmos que ela pretende estabelecer em sua conclusão a existência de alguns valores determinados (outros, que o da verdade) como tendo validade absoluta e como devendo sempre ser assumidos em nossa prática empírica de fazer asserções determinadas. Na verdade, a conclusão de Rickert não afirma a existência, mas antes afirma a possibilidade da validade objetiva de valores, e o faz tendo por premissa justamente a incontornável admissão em nossa prática de fazer asserções de que existe pelo menos um valor, a saber, o valor teórico da verdade que tem validade objetiva; ora, diz Rickert, se de fato identificamos pelo menos um valor que tem realmente validade objetiva, então cabe concluir que valores enquanto tais podem ter validade, visto que o que é real é possível, o que significa que se a verdade tem validade objetiva e é um valor, então é possível que valores sejam válidos objetivamente. Ademais, valores enquanto tais “devem poder” ser passíveis de validade incondicional porque “não há condições sob as quais o reconhecimento de *alguns* valores possa ser evitado” (RICKERT, 1986, p.220-221 – grifo do autor).

---

<sup>17</sup> Como vimos, tal é a estratégia argumentativa utilizada a favor da validade objetiva dos interesses cognitivos (generalizante e individualizante) e da cultura em sentido formal: afirma-se que a busca pelo conhecimento empírico é real (o que supõe a adesão ao valor da verdade) e, na sequência, estabelece-se a realidade (ou a objetividade) de suas condições de possibilidade (precisamente aqueles interesses e o princípio da referência teórica a valores).

“Como notou Wittgenstein, ‘as *questões* que nós levantamos e nossas *dúvidas* dependem do fato de que algumas proposições estão fora de dúvida, elas são como as dobradiças sobre as quais elas giram’. Isso significa que ‘se eu quero que a porta gire, as dobradiças têm de estar paradas’. Assim, ‘a própria dúvida fundamenta-se apenas no que está fora de dúvida’. Disso se segue que ‘*todo* juízo que reivindica a verdade deve pressupor a validade absoluta do valor de verdade” (OAKES, 1988, p.107 – grifos do autor).

Como se vê, todo o argumento de Rickert fundamenta-se, em última instância, com base na análise da nossa própria experiência prática de fazer asserções, na defesa da validade incondicional de (ao menos) o valor de verdade.

“O argumento de Rickert procede de uma característica alegadamente incontroversa e indubitável da nossa experiência: o fato de que nós fazemos asserções que se pretendem verdadeiras. E se movo dessa premissa para uma conclusão de grandeza muito maior: de que há critérios de verdade incondicionalmente válidos e, assim, de há valores objetivos. Se o fato indubitável sobre nossa experiência é possível – o que, certamente, é o caso – então a conclusão mais poderosa também deve ser verdadeira. Isso porque a conclusão é a condição de possibilidade do fato” (idem, p.109-10).

Deve-se notar que essa argumentação de Rickert (em defesa da possibilidade de “existência” de valores válidos incondicionalmente) não pretende conferir, inicialmente, validade objetiva a nenhum valor específico, já que tudo o que o argumento quer estabelecer é, por um lado, que o caso da validade incondicional de um valor em particular (o valor de verdade) – bem como o fato de que não existem condições nas quais não se pressuponha a validade objetiva de alguns valores – permite que se conclua em favor da possibilidade então de valores em geral serem válidos objetivamente, o que sem dúvida é uma transição rápida, mas logicamente legitimada de maneira imediata com base no princípio de que o que é real é possível – e se é real a validade do valor da verdade então é possível a validade objetiva de valores<sup>18</sup>; e, por outro, que a validade objetiva dos valores de referência das ciências da cultura – embora não em si mesmos válidos objetivamente – pode ser aferida pela distância (ou pela relação) que comportam relativamente àqueles válidos de maneira incondicionalmente válida.

“Rickert repetidamente enfatiza que essa solução para o problema da referência a valor não depende da validade incondicional dos valores culturais que efetivamente definem as referências a valor. Entretanto, ela requer uma determinação da relação entre esses valores e outros valores que são incondicionalmente válidos” (idem, p.105).

No entanto, fica o problema de que sem a determinação específica de quais são esses valores objetivamente válidos torna-se difícil (se não impossível) delinear a relação que aqueles empiricamente objetivos têm com incondicionalmente válidos e, portanto, ficamos sem saber exatamente como avaliar adequadamente o “grau” de validade objetiva das

---

<sup>18</sup> Assim, reivindica Rickert, “não se pode dizer com justiça que seja uma atividade absurda meditar sobre um sistema abrangente de valores culturais objetivos” (RICKERT, 1945, p.217).

investigações no âmbito das ciências culturais. Este é um ponto fundamental. E é nessa tecla que Oakes reiteradamente bate para negar que o argumento transcendental de Rickert configura-se de fato como uma solução para o problema dos valores e, em consequência, para o problema da objetividade nas ciências culturais.

“Nós sabemos que existem valores incondicionalmente válidos, mas nós não sabemos quais são eles (...) Como pode ser mostrado que os valores culturais estão em alguma relação especificável com valores incondicionalmente válidos e assim se aproximam deles mais ou menos estreitamente? Sob que condições pode ser mostrado que determinados valores culturais estão vinculados de um certo modo com valores incondicionalmente válidos?” (idem, p.129).

Expressando a mesma indagação, prossegue Oakes:

“A menos que saibamos quais valores são objetivos, não é possível responder a estas questões. A linguagem de Rickert de aproximação não altera a questão em jogo no problema dos valores ou a torna mais fácil de resolver. Faz sentido falar sobre graus de aproximação ou distância entre duas variáveis apenas se nós sabemos onde ambas estão localizadas em uma escala comum (...) A menos que saibamos quais valores são incondicionalmente válidos, é impossível estabelecer sua relação com valores culturais (...) o problema dos valores permanece insolúvel porque o status dos valores culturais que definem as referências a valor – a medida em que esses valores aproximam-se ou falham em aproximar-se dos valores objetivos – permanece indeterminada” (idem, p.130).

De fato, Rickert não avança até determinar precisamente (quanto ao conteúdo) quais são esses valores válidos objetivamente a partir dos quais se poderia aferir o grau de objetividade das exposições histórico-culturais necessariamente referidas a valores culturais. Limita-se a afirmar, por um lado, de maneira estritamente formal, a “existência” de valores objetivamente válidos, tal como se mostrou acima e, por outro, que o *problema específico da filosofia da história é exatamente esse*, a saber, o de construir um sistema de valores gerais objetivamente válidos unicamente em função do qual se torna possível fundamentar a objetividade incondicional das ciências históricas da cultura;<sup>19</sup> quanto a isso, diz Rickert, em importante passagem, que,

“sem dúvida, não há nenhuma filosofia em condição de construir tal sistema [de valores válidos objetivamente] a partir de simples conceitos. Para a determinação do conteúdo de tal sistema de valores, faz-se necessário estar no mais íntimo contato com as próprias ciências culturais e o máximo que pode esperar é aproximar-se do supra-histórico no histórico, e isso significa que um sistema dos valores culturais que aspire a ser válido [de maneira incondicional] não pode estabelecer-se senão

---

<sup>19</sup> Evidentemente, essa estratégia pressupõe que “o problema dos valores pode ser resolvido apenas se os valores puderem ser comensuráveis” (OAKES, 1988, p.135) entre si. Embora não seja nosso propósito, aqui, destrinchar a sua crítica, vale a pena, de maneira apenas indicativa, destacar a argumentação de Guy Oakes segundo a qual Rickert, no seu *System der Philosophie*, desenvolve uma teoria da incomensurabilidade dos valores que solapa as bases de sua defesa da possibilidade de se construir uma hierarquia (um sistema) de valores incondicionalmente válidos; assim, Rickert é “acusado” do mesmo “decisionismo” comumente atribuído a Weber: “em resumo, a análise de Rickert relativa à incomensurabilidade dos valores implica uma concepção decisionística com respeito às escolhas de valor. Isso significa que uma solução para o problema dos valores não é possível dentro dos limites de sua teoria do valor. Como resultado, a estratégia de Rickert de resolver o problema da objetividade das ciências culturais entra em colapso” (OAKES, 1988, p.144).

escrutinando a vida histórica para o extrair dela pouco a pouco ao indagar tanto quais são os valores universais e formais que jazem na multiplicidade, continuamente modificada, do conteúdo da vida cultural histórica, como também em que consistem os pressupostos axiológicos da cultura que todos nos esforçamos por fomentar e conservar” (RICKERT, 1945, p.217-18).<sup>20</sup>

Dito isto, cabe dizer, a favor de Rickert, que não se trata, como à primeira vista se pode supor, de uma oposição entre duas ordens de valores qualitativamente distintas entre si (de um lado, os empiricamente objetivos e, de outro, os incondicionalmente objetivos), mas sim – até porque a determinação dos valores objetivamente válidos depende de uma “estreita proximidade” com as próprias ciências culturais – de uma circunstância na qual o grau cada vez maior de objetividade dos valores de referência dependerá de sua proximidade cada vez maior em relação aos valores incondicionalmente válidos, de maneira que devemos supor que sua objetividade acabada consistiria de sua perfeita proximidade (vale dizer, de sua identidade) com os valores incondicionalmente válidos, ainda que esse seja apenas um ideal regulador da pesquisa científica, um ideal que talvez nunca se realize na prática – não porque haja qualquer diferença qualitativa ou exclusão de princípio entre esses valores empíricos e os valores incondicionalmente válidos, mas, antes, porque não se pode excluir que os valores factualmente aceitos como sendo os mais próximos da validade incondicional venham a se revelar como necessitados de revisão em função dos novos conteúdos empíricos (e mesmos dos novos pontos de vista de valor) que se apresentam na experiência histórica potencialmente infinita da nossa vida cultural. O ponto imediato de Rickert parece ser o seguinte: não podemos nos bastar com a objetividade empírica (em termos do factualmente aceito intersubjetivamente) dos valores que nos servem de critério de seleção do historicamente relevante, mas antes devemos questioná-los quanto a sua validade incondicional, o que significa dizer que se trata de saber se esses valores empiricamente aceitos podem ou não (ou: em que grau podem) ser admitidos como válidos incondicionalmente, de maneira que não se trataria aí de duas ordens de valores, mas sim dos mesmos valores avaliados primeiramente como empiricamente válidos e, no caso ideal, como incondicionalmente válidos.

Rickert dirige ainda sua argumentação (no sentido de defender a tese da objetividade incondicional dos valores) na direção de mostrar que determinadas aspirações que cultivamos relativamente às ciências histórico-culturais apenas podem consumir-se sob o pressuposto da ideia de validade absoluta de valores, uma vez que, diz ele, *se quisermos ainda falar em*

---

<sup>20</sup> Quanto a esta afirmação essencialmente programática, Gabriel Cohn investe contra Rickert ao sustentar que o neokantiano “caiu numa armadilha” (COHN, 2003, p.94) porque “acaba chegando perigosamente próximo do historicismo” (idem, ibidem) na medida em que “tende a transferir os sistemas de valores universais *a priori* que buscava definir no início da sua reflexão para a própria realidade empírica” (idem, ibidem).

*verdade e objetividade, em processo cognitivo cumulativo e em convergência sistemática dos conhecimentos no âmbito das ciências histórico-culturais, então*

“temos de supor, se não a existência de um conhecimento acabado e definitivo dos valores que são válidos, então pelo menos a validade de valores objetivos, bem como a possibilidade de nos aproximarmos sempre mais de um conhecimento deles” (RICKERT, 1945, p.209).

E é por isso, portanto, que os cientistas da cultura, em sua prática científica, sempre supõem (meta-empiricamente) que os seus valores de referência são, ao menos em alguma medida, válidos de maneira absoluta; comentando essa tese de Rickert, Thomas Burger acerta ao afirmar que

“essa suposição, certamente, não pode ser empiricamente justificada e diz respeito à filosofia da história. Tudo que pode ser asserido sobre uma base empírica é a existência de valores culturais gerais no passado e no presente. Mas, uma vez que a distinção entre valores culturais empiricamente gerais, por um lado, e absolutamente universais, de outro, não pode ser feita no interior da ciência empírica, os valores empiricamente gerais são simplesmente tratados [pelos cientistas] como se eles fossem universais” (BURGER, 1976, p.42).

Assim, argumenta Rickert, se não “pressupormos a validade de certos valores supra-históricos com os quais os valores culturais de fato reconhecidos estejam numa relação de maior ou menor proximidade”, então haverá “tantas verdades históricas diferentes quantos são os meios culturais diferentes” onde se produzem conhecimentos histórico-culturais, e “todas essas verdades serão de igual modo válidas no que diz respeito à seleção do essencial” (RICKERT, 1945, p.206), isto é, no que diz respeito aos conceitos que formam para apreender sob um sentido determinado a mera diversidade factual, de tal maneira que dificilmente ainda teria algum sentido próprio falar de “verdade” e, assim, de “conhecimento objetivo” em sentido estrito no âmbito das exposições histórico-culturais.

“Se nos limitarmos por princípio ao reconhecimento geral do fato dos valores culturais, sem indagar nem pôr em questão sua *validade e vigência*, teremos de considerar como possível – e os historiadores terão mesmo de considerar como verossímil – que o fundamento da ciência histórica [vale lembrar, o conjunto de valores tomados por referência na constituição dos objetos culturais] venha a desaparecer assim como um dia eles vieram a aparecer, o que confere às exposições históricas, que separam o essencial do inessencial, certo caráter [contingente] que torna difícil qualificá-las como ‘verdades’” (idem, p.205 – grifos do autor).

Para Rickert, na ausência de um sistema de valores objetivamente válidos de maneira absoluta, resta apenas o lodo historicista no qual cai por terra todas as noções de objetividade, verdade, ciência e acúmulo progressivo de conhecimento.

“A busca por supostos axiológicos prévios, e a comprovação de sua necessidade absoluta como princípios, se torna uma imperiosa obrigação para a filosofia, especialmente devido à obscuridade e nebulosidade (hoje em dia tão difundida) que reina nesse campo. Talvez se rechace também todo o reconhecimento de valores formais como universalmente válidos, mas então deveríamos deixar claramente estabelecido que com isso nos encontramos atolados no historicismo, quer dizer, no nihilismo, e que não se pode falar de um tratamento filosófico da história universal” (RICKERT, 1924, p.137).

Em segundo lugar, que a noção mesma de conhecimento cumulativo no âmbito das ciências culturais está comprometida com um ponto de referência que não é qualquer perspectiva particular, mas sim que é a ideia reguladora de validade incondicional que, no caso das ciências naturais generalizantes, está articulada na noção de lei da natureza e que, no caso das ciências histórico-culturais individualizantes, deve vir a ser articulada na noção de valor absoluto: “não é esse o único modo de conseguir que a objetividade da história fique no mesmo plano que o da ciência natural” (RICKERT, 1945, p.206), já que, no âmbito desta última, admitimos que seus conceitos aproximam-se cada vez mais de uma verdade incondicionalmente válida? Tal como nas ciências naturais, também nas ciências histórico-culturais a noção de conhecimento cabe ser entendida em termos cumulativos de um trabalho constante e progressivo de elaboração conceitual, o que significa que seus conceitos não precisam ser tomados como acabados, mas antes podem e devem ser entendidos como continuamente reformulados em vista de uma apreensão ou determinação cada vez mais objetiva dos dados e objetos histórico-culturais. Com isso, Rickert pode dizer que, 1) “não constitui, então, uma objeção contra a cientificidade da história a simples afirmação de que ela precisa ser reescrita constantemente, visto que este é o destino comum de todas as ciências” (idem, p.205); e, 2) no caso das ciências naturais, é a noção de lei geral a que ocupa esse papel de “ideia reguladora” do conhecimento no sentido de estar sempre no horizonte de sentido daqueles que procuram efetivar a meta cognitiva própria a essas ciências. Assim, diz ele que,

“à lei da natureza, universal e incondicionalmente válida, que é investigada pelas ciências generalizadoras, tem de corresponder o valor universal e incondicionalmente válido que nossos bens culturais realizam *em algum grau*, de maneira que assim pode ao menos manifestar-se claramente a alternativa frente à qual nos achamos” (idem, p.211 – grifos meus).

E, em terceiro lugar, que igualmente a ideia de um “sistema” das ciências, termo pelo qual se pretende designar a unidade e uniformidade das ciências da cultura tal como aquele que vigoraria nas ciências naturais, apenas faz sentido sob o pressuposto da objetividade de valores. A diferença diz respeito ao fato de que, nas ciências naturais, uma disciplina mais fundamental (nomeadamente, a mecânica) fornece as categorias básicas em termos das quais todas as demais ciências naturais devem formar seus conceitos especiais concernentes a sua esfera própria de objetos, ao passo que, nas ciências histórico-culturais nada de semelhante pode de fato ocorrer, visto que nenhuma das suas disciplinas pode reivindicar o caráter de mais fundamental (como muitas vezes se tentou fracassadamente fazer ao equiparar a psicologia à mecânica) e reveladora do quadro categorial básico da história, uma vez que “a vida histórica não pode ser reduzida a um sistema” (idem, p.208). O ponto de Rickert, aqui, é

o de que se for o caso de projetar uma unificação progressiva das ciências histórico-culturais em um todo sistemático isso dependeria, então, de se tomar por fio condutor aquele que é “o princípio diretor de toda conceituação” nesse âmbito, nomeadamente, o próprio conceito de cultura, embora então “não só em seu aspecto formal, enquanto [designando] o conjunto dos valores de fato reconhecidos em geral, mas também enquanto esse conceito se refere ao conteúdo e conexão sistemática desses próprios valores” (idem, p.209). Portanto, se devemos esperar chegar a uma unidade ou coesão entre as ciências histórico-culturais, então precisamos nos comprometer, afirma Rickert, com algo mais que os simples valores diversos factualmente aceitos no trabalho empírico das diferentes ciências histórico-culturais, isto é, precisamos mais uma vez nos preocupar em estabelecer “a validade dos valores culturais independentemente das valorações factuais” (idem, p.209); em suma, precisamos pressupor valores absolutos incondicionalmente válidos como termos de referência com respeito aos quais as ciências histórico-culturais encontrariam sua coesão sistemática em sua formação de conceitos.

Está claro assim porque Rickert acredita *ter de* assumir a ideia de valores incondicionalmente válidos ou de valores absolutos ou, simplesmente, de valores objetivos; e isso porque ou bem nos comprometemos com a ideia de validade incondicional de valores ou bem deveríamos abandonar o nome de ciência para as exposições histórico-culturais, visto que, rejeitada a ideia de validade de valores, não só tudo seria aí relativo a valores particulares aceitos apenas contingentemente, de maneira que os conceitos formados por referência a eles teriam, por assim dizer, prazo de validade determinado, mas também vigoraria aí, quando das revisões ou mudanças conceituais, uma mera descontinuidade de perspectivas e nunca efetivo progresso cognitivo e, por fim, os resultados seriam tendencialmente díspares e incompatíveis sem que se possa recorrer a qualquer princípio segundo o qual estabelecer sua coerência e consistência.

Nesta altura, cabe perguntar: em que sentido devemos entender essa “existência” de valores? Com efeito, Rickert procura manter claramente diferenciados entre si tanto os valores quanto os objetos valiosos e os sujeitos avaliadores. Trata-se, assim, de distinguir os valores como aquilo que pode eventualmente ser instanciado por objetos (nesse caso os objetos que “possuem” tais valores são “bens de cultura” ou “artefatos culturais”) ou que pode estar em relação com os sujeitos e, particularmente, com seus atos valorativos práticos ou com seus atos de referência teórica a valores. Assim entendido, o que *existe* realmente são os objetos valiosos e os sujeitos e seus atos de valor, mas *não* propriamente os valores, uma vez que

estes últimos não consistem de quaisquer das propriedades reais que se encontrem nos objetos ou nos sujeitos com os quais podem estar em relação. Disso se segue que, em sentido estrito, não cabe perguntar pela existência de valores, mas apenas pela sua validade, do mesmo modo que seria difícil entender o que se poderia ter em mente quem perguntasse pela validade de objetos ou de sujeitos e seus atos, pois estes existem ou não, mas de modo algum têm ou não validade. Não faz sentido perguntar pela existência dos valores porque eles, enquanto tais, não são parte do que ordinariamente chamamos de realidade espaço-temporal e não faz sentido se questionar pela validade dos objetos ou de atos valorativos em sentido estrito, pois no máximo falamos de validade em relação a eles quando o que está em jogo é, por exemplo, algum pensamento ou afirmação acerca desses objetos ou sujeitos.

“Quando se diz que um fato é válido, a validade é atribuída não à realidade em si, mas apenas à proposição que faz essa asserção. E quando se diz, no domínio dos valores extrateóricos, que a moeda ou o contrato são válidos, isso não se refere ao objeto real, ao artefato, ou ao bem, mas antes a um valor. A moeda é válida na medida em que tem valor monetário, e quando ela perde esse valor ela torna-se inválida. Quando já não é mais obrigatória do ponto de vista dos valores legais, torna-se inválida” (OAKES, 1988, p.102).

Nessa medida, pode-se dizer que, “por causa da independência do valor com respeito à realidade, os valores formam ‘um reino (*Reich*) autônomo que se encontra *para além do sujeito e do objeto*’” (idem, p.101 – grifos do autor). E esse reino é precisamente o da *validade*, de modo que assim como objetos e sujeitos, enquanto se encontram no reino da realidade, eles existem, analogamente, os valores, enquanto se encontram no reino da validade, eles vigoram. Se não nos importamos em equivocamos um pouco o termo existência, ainda podemos dizer que “valores existem no sentido de que eles são válidos” (idem, p. 102), desde que com isso não esperemos dos valores que eles sejam mais do que aquilo que, embora sem realidade, tem vigência ou, simplesmente, vigora. Partindo dessa concepção, Rickert distingue, grosso modo, duas espécies de validade e, assim, de valores. Há, de um lado, os valores subjetivamente válidos, no sentido de que sua validade depende diretamente de atos de valoração de sujeitos (e, assim, não valores em sentido forte ou estrito) e, de outro, os valores enquanto tais ou objetivos, no sentido de que tem uma validade que independe dos sujeitos e de seus atos<sup>21</sup>. E são esses valores – válidos, por assim dizer, mesmo para aqueles que eventualmente neguem sua validade ou que nunca cheguem a tomar conhecimento deles – que, por mais difíceis de serem especificados determinadamente, devem ser tomados em conta na discussão sobre a objetividade das ciências histórico-culturais, na medida em que é essa ideia de validade incondicional que estabelece o parâmetro para se estimar o grau de

<sup>21</sup> “Eles são válidos mesmo se nenhum sujeito real os reconhece ou toma posição sobre eles. Eles vigoram validamente mesmo se sua validade não for admitida por todos ou de fato por ninguém” (OAKES, 1988, p.103).

validade ou objetividade de sejam quais foram os valores empiricamente admitidos com os quais os cientistas já sempre precisam operar na sua formação de conceitos e seleção do essencial quando pretendem enunciar verdades em sua exposição histórica da vida cultural.

E é exatamente na validade tanto de sua solução transcendental quanto de sua distinção entre *valores válidos*, por um lado, e *objetos significativos* e *atos de valor*, por outro, que Rickert encontra o fundamento de sua solução para a objetividade dos valores e, assim, das ciências culturais.

## 2. MAX WEBER: FILOSOFIA DA CIÊNCIA E DESENCANTAMENTO DO MUNDO.

### 2.1 A filosofia da ciência de Max Weber.

Foram expostas até aqui as premissas gerais da epistemologia de Heinrich Rickert que o levaram a negar a pretensão realista de que os conceitos podem reproduzir ou representar a realidade, recolocando a questão do conhecimento em termos da transformação simplificadora (a partir de princípios pretensamente válidos objetivamente) da realidade empírica e objetiva, apreendida – pelas formas constitutivas – enquanto uma infinidade intensiva e extensiva de indivíduos espacio-temporais contínuos e heterogêneos vinculados entre si por relações (singulares) de causa e efeito e que guardam similaridades uns com os outros no que concerne tanto a essas relações quanto às suas propriedades constitutivas. A partir daí, vimos Rickert opor em pólos opostos dois grupos distintos de ciências empíricas<sup>22</sup> segundo seus interesses cognitivos e seus modos particulares de produção de conhecimento: de um lado, as ciências naturais e, de outro, as ciências histórico-culturais; nas primeiras, o que é considerado digno de ser conhecido são as propriedades e as relações de causa e efeito que são comuns a classes cada vez mais amplas de fenômenos (e, idealmente, à classe de todos os fenômenos naturais), sendo que essa maneira de abordar os dados da experiência necessariamente os destitui do valor e da significação que os singulariza, e isso justamente no interesse da formação de conceitos e leis gerais; no pólo oposto, encontram-se as ciências históricas da cultura que selecionam como essenciais as propriedades e as relações de causa e efeito dos objetos concretos, isto é, aquelas que conferem singularidade aos fenômenos e que, além disso, têm em si investidos determinados valores culturais gerais. Essa posição geral de Heinrich Rickert é, como procuraremos mostrar aqui, adotada integralmente por Max Weber, que afirma expressamente que a distinção entre “*ciências de leis e ciências da realidade*” teve sua

“formulação lógica exata, após as exposições feitas por Dilthey (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*) e Simmel (*Probleme der Geschichtsphilosophie*), esquematicamente desenvolvida em seus pontos principais por Windelband em sua conferência reitoral de 1894 (*Geschichte und Naturwissenschaft*) e depois extensamente desenvolvida por Heinrich Rickert em sua obra fundamental (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen. Begriffsbildung*<sup>23</sup>)” (WEBER, 1903, p.6).

<sup>22</sup> Vale lembrar que Rickert ressalva que não se trata aí de descrever os procedimentos efetivos das ciências empíricas, mas de especificar os extremos (dados, no fim das contas, pelas metas cognitivas últimas que informam a produção de conhecimento naturalista e histórico-cultural) por relação aos quais seria possível classificar as ciências particulares por relação a sua estrutura lógica essencial.

<sup>23</sup> Obra publicada originalmente em duas partes – em 1896 e 1902 – e significativamente remanejada para a segunda edição de 1913, tendo sido republicada ainda em 1921 e 1929 (há a tradução abreviada de Guy Oakes: *The Limits of Concept Formation in Natural Science. A Logical Introduction to the Historical Sciences.*

Para tornar de todo clara essa adesão àquela posição geral rickertiana, vale a pena considerar ainda a íntegra da passagem a seguir, na qual Weber expressa diretamente *sua própria visão* sobre o que aqui nos interessa:

“Por um lado, existem ciências que, com efeito, se propõem a ordenar a multiplicidade infinita dos fenômenos – infinita tanto intensiva quanto extensivamente – dentro de um sistema de leis e de conceitos que seja, do modo mais incondicional possível, de validade universal. Seu ideal lógico – o qual é alcançado, do modo mais completo, pela mecânica pura<sup>24</sup> – as leva, se querem proporcionar a seus próprios conceitos a determinação de conteúdo a que aspiram, a abandonar as propriedades ‘acidentais’ das ‘coisas’ e dos processos que são objeto de nossas representações. A constante obrigação lógica de hierarquizar sistematicamente os conceitos gerais assim adquiridos sob outros conceitos ainda mais gerais, junto à ambição de rigor e univocidade, as conduzem a reduzir ao máximo possível as diferenças qualitativas da realidade a quantidades precisamente mensuráveis. Se querem ir, finalmente, mais além de uma simples classificação dos fenômenos, seus próprios conceitos têm de conter proposições potenciais de valor universal, e se estas têm de ser absolutamente *rigorosas* e de clareza matemática, têm que ser representáveis em *relações causais*.<sup>25</sup> Tudo isso significa, entretanto, seu progressivo afastamento da realidade empírica, a qual é sempre e sem exceção concreta, individual e representável somente em suas peculiaridades qualitativas. Tais categorias constituem, em última instância, entidades absolutamente não qualitativas, e por isso totalmente irrealis, representativas de transformações que podem ser descritas somente quantitativamente e cujas leis podem ser formuladas mediante relações causais. O instrumento lógico específico destas ciências é proporcionado pelo uso de conceitos de extensão cada vez maior e, por esse motivo, de conteúdo cada vez menor. Seus específicos *produtos* lógicos são, portanto, conceitos de *relação com validade geral* (leis), cujo âmbito se localiza ali onde as *características essenciais* dos fenômenos (aquilo que é importante conhecer) coincidem com aquilo que é neles conforme ao gênero; quer dizer, ali onde nosso interesse científico pelo caso concreto empiricamente dado se extingue, desde que este caso já tenha sido subordinado a um conceito de gênero. Por outro lado, há ciências que se atribuem um objetivo que resulta necessariamente inacessível às ciências de leis, dada a natureza lógica de seu método de investigação: o conhecimento da *realidade* em relação a suas propriedades invariavelmente qualitativas e responsáveis por sua peculiaridade e unicidade; o que, contudo, quer dizer – posto que existe uma impossibilidade de princípio em reproduzir de maneira exaustiva uma parte, ainda que seja limitada, da realidade por causa do (ao menos do ponto de vista intensivo) infinito número de suas diferenciações – um conhecimento

---

Cambridge University Press, 1986); referindo-se, alhures, a esse mesmo texto de Rickert, diz Weber: “Termine Rickert. É  *muito* bom. Em grande medida, encontrei nele meus próprios pensamentos, embora não sob uma forma logicamente acabada. Tenho algumas reservas quanto à sua terminologia” (WEBER *apud* WEBER, 1995, p.268 – grifo no original). E, logo na primeira nota do seu clássico sobre “a objetividade do conhecimento nas ciências e na política sociais”, Weber nos diz que “quem conhece os trabalhos dos lógicos modernos – citarei apenas os de Windelband, Simmel e *especialmente, no que se refere ao nosso objetivo*, os de Heinrich Rickert – logo verificará que, nas questões essenciais, nos apoiamos simplesmente neles” (WEBER, 1904b, p. 04 – os grifos são meus).

<sup>24</sup> Ainda em outro momento, Weber refere-se à mecânica nesse mesmo sentido rickertiano, a saber, como a ciência que, entre as “nomológicas”, mais se *afastam* da realidade empírica (a qual sempre nos é dada com a marca do singular, individual, heterogêneo e *qualitativo*, como vimos Rickert defender): “salvo no caso da mecânica pura, nenhuma ciência da natureza pode prescindir da *qualidade*” (WEBER, 1904a, p.47 – grifo meu).

<sup>25</sup> Portanto, este ideal lógico a que Weber se refere como sendo o distintivo das ciências da natureza consiste precisamente daquela “meta cognitiva” que vimos Rickert atribuir àquelas ciências, a saber, subsumir, com o que se afasta da realidade concreta, tudo quanto pode vir a existir (pois se trata de hierarquizar sistematicamente os conceitos gerais sob outros conceitos ainda mais gerais) sob um sistema último de leis e conceitos gerais.

limitado àquelas partes da realidade que nós consideramos essenciais por causa de sua *peculiaridade* individual. Seu ideal lógico consiste em separar as *propriedades essenciais* do fenômeno individual, que é objeto de análise, de suas propriedades ‘acidentais’ (quer dizer, aqui, carentes de significado) e, na continuação, alcançar sua representação intuitiva<sup>26</sup>. A aspiração de ordenar os fenômenos em um sistema universal de ‘causas’ e de ‘efeitos’ concretos imediatamente inteligíveis, conduz estas disciplinas a elaborar conceitos cada vez mais sofisticados, destinados a *acercarem-se* progressivamente ao que de individual há na realidade, selecionando e unificando aquelas propriedades que nós consideramos como ‘características’. Seu específico instrumento lógico é dado, pois, pela formação de conceitos de relação<sup>27</sup> cada vez mais ricos em conteúdo e, por conseguinte, cada vez mais limitados em extensão<sup>28</sup>; seus produtos específicos, se é que possuem um caráter conceitual, são conceitos individuais de *significado* universal (ou, caso se prefira, ‘histórico’). Seu campo de investigação se encontra ali onde os traços essenciais dos fenômenos – o que significa: os elementos para nós dignos de ser conhecidos – não se esgotam com o ordenamento sob conceitos de gênero, ou bem ali onde a realidade concreta, enquanto tal, é o objeto de nosso interesse. Assim como é indiscutível que, com exceção da mecânica pura, por um lado, e de alguns setores da ciência da história, por outro, nenhuma das ‘ciências’ empíricas existentes hoje – cuja divisão do trabalho é consequência de circunstâncias muito distintas e frequentemente ‘acidentais’ – pode desenvolver seus próprios conceitos sobre a base exclusiva de um ou outro desses pontos de vista sobre o objeto – e disto se falará ainda –, também está fora de dúvida que uma tal diferença no modo de formar os conceitos é em si fundamental, a tal ponto que toda classificação das ciências, que seja construída segundo critérios metodológicos, deve tê-la em conta” (WEBER, 1903, p.7-9 – grifos do autor).

Ao cabo dessa passagem, Weber, em nota de rodapé, termina por afirmar que,

“no que acabei de expor, creio ter sido bastante fiel ao sentido dos pontos de vista mais importantes contidos no trabalho de Rickert antes citado, na medida em que eles têm interesse para nós. Um dos fins do presente estudo [i.e.: do próprio Max Weber em suas polêmicas com Roscher e Knies] consiste em verificar a utilidade das ideias desse autor [i.e.: de Rickert] para a metodologia de nossa disciplina. Por isso evito citá-lo a cada passo, quando deveria de fazê-lo” (idem, p.9-10).

Como se pode ver, Weber toma as formulações de Rickert como suficientemente satisfatórias para expressar suas próprias ideias. Em primeiro lugar, tal como Rickert, Weber define a realidade empírica como uma multiplicidade infinita extensiva e intensivamente, do que se segue que há uma impossibilidade de princípio de reproduzir ou representar a realidade em sua totalidade, de modo que o “essencial” e o “digno de ser conhecido” não estão inscritos

<sup>26</sup> Trata-se, aqui, portanto, da meta cognitiva que Rickert diz ser distintiva das ciências históricas, qual seja, a de procurar – tanto quanto possível – descrever o objeto selecionado em toda a sua individualidade concreta.

<sup>27</sup> “Conceitos que colocam o concreto acontecimento histórico dentro de uma conexão concreta e individual, mas, também, o mais universal possível” (WEBER, 1903, p.08).

<sup>28</sup> Logo, Weber, nesse seu esforço de delimitar as diferenças entre “ciências de leis” e “ciências da realidade”, opõe dois *instrumentos lógicos*: conceitos de grande extensão dotados de pouco conteúdo, por um lado, e conceitos de pouca extensão mais ricos em conteúdo, por outro. Tal é a posição kantiana: “qual uso dos conceitos – o abstrato ou o concreto – tem primazia sobre o outro? Nada pode ser decidido a esse respeito, pois não se pode estimar que o valor de um seja inferior ao do outro. Por meio de conceitos muito abstratos, conhecemos *pouco* de *muitas* coisas; mediante conceitos muito concretos, conhecemos *muito* de *poucas* coisas: o que ganhamos de um lado, perdemos de outro” (KANT *apud* SENEDA, 2008, p.11 – grifos do autor). Como chegaremos a ver, essa raiz neokantiana de Weber cumprirá ainda importante papel ao ser por ele mobilizada na luta contra os “preconceitos naturalistas” (WEBER, 1904a, p.79) e a favor do estabelecimento das bases de objetividade das ciências da cultura.

na própria realidade, mas dependem de uma seleção operada pelo sujeito cognoscente. Esta premissa rickertiana básica é por Weber defendida também em seu ensaio sobre a objetividade das ciências sociais.

“Ocorre que, tão logo tentamos tomar consciência do modo como se nos apresenta imediatamente a vida, verificamos que se nos manifesta, “dentro” e “fora” de nós, sob uma quase infinita diversidade de eventos que aparecem e desaparecem sucessiva e simultaneamente. E a absoluta infinidade dessa diversidade subsiste, sem nenhuma atenuante de seu caráter intensivo, até mesmo quando prestamos atenção, isoladamente, a um único “objeto” – por exemplo, uma interação concreta –, e isso tão logo tentamos descrever de modo *exaustivo* essa “singularidade” *em todos* os seus componentes individuais, e muito mais ainda quando tentamos captá-la naquilo que tem de causalmente determinado. Assim, todo conhecimento reflexivo da realidade infinita que é alcançado pelo espírito humano finito baseia-se no pressuposto tácito de que apenas um *fragmento* limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica, e de que só ele será “essencial” no sentido de “digno de ser conhecido” (WEBER, 1904a, p.44 – grifos do autor).

Desse modo, Weber insurge-se contra a concepção segundo a qual o conhecimento é uma

“reprodução das intuições empíricas concretas’ (*empirische Anschauungen*) ou uma cópia de ‘experiências’... Mesmo a própria experiência de uma pessoa, assim que é dominada em *pensamento*, não pode simplesmente ser ‘copiada’ ou ‘reproduzida’...” (WEBER *apud* BURGER, 1976, p.61 – grifo do autor).

Ele diz ainda ser incontestável que a infinidade e a irracionalidade do real instituem, por princípio, um obstáculo insuperável para a pretensão realista; diz ele que a

“infinita e absoluta irracionalidade da multiplicidade, em que consiste tudo o que é concreto, provê uma *demonstração* epistemologicamente e realmente convincente de que é absolutamente sem sentido tentar uma ‘cópia’ da realidade através de qualquer ciência” (idem, p.66 – grifo do autor).

Em segundo lugar, sobre as bases dessa concepção acerca da realidade empírica, Weber mais uma vez acompanha Rickert ao opor dois grupos de ciências que se propõem objetivos cognitivos radicalmente distintos, sendo que essa oposição não reflete as ciências empiricamente existentes, visto que se trata de uma diferenciação puramente formal e metodológica referida a interesses cognitivos (metas cognitivas ou ideais lógicos) últimos. Essa oposição entre ciências naturais e ciências histórico-culturais pode, assim, ser interpretada como uma distinção típico-ideal na medida em que — como o admite o próprio Rickert em sua discussão sobre os “territórios intermediários” onde se localizam as ciências realmente existentes — ciências estritamente naturais ou exclusivamente histórico-culturais não são encontradas na realidade empírica. O próprio Weber sugere essa interpretação ao afirmar que

“os avanços mais significativos da teoria do conhecimento especializada trabalham precisamente com imagens das metas e procedimentos cognoscitivos das ciências particulares que são imagens formadas de maneira ‘típico-ideal’” (WEBER, 1906b, p.102-3).

Assim, há, por um lado, as ciências naturais que, se afastando da realidade, procuram “reduzir ao máximo possível as diferenças qualitativas da realidade a quantidades precisamente mensuráveis” e para as quais “as características essenciais dos fenômenos (aquilo que é importante conhecer) coincidem com aquilo que é neles conforme ao gênero”. Por outro lado, há as ciências histórico-culturais que se estabelecem como objeto de conhecimento aquilo que na realidade empírica é “*significativo na sua especificidade*” (WEBER, 1904a, p.53 – grifos do autor). Estas são ciências da realidade concreta, nas quais, segundo Weber falando em termos rickertianos, a seleção do objeto (cultural) a ser investigado historicamente, isto é, no que têm de concreto e individual, apenas pode ser levada a cabo se, e apenas se, a realidade empírica for referida a determinados valores culturais gerais. Isso significa que também em Weber o modo próprio unicamente por meio do qual é possível analisar historicamente a realidade empírica e unicamente por meio do qual podemos vir a constituir um objeto histórico-cultural enquanto tal é dado pelo princípio da referência teórica a valores; ou seja, é apenas referindo a realidade empírica a determinados valores culturais que se torna possível constituir o objeto (cultural) da análise histórica (individualizante). Assim, pode-se ver, por um lado, que esse “processo puramente teórico da *relação* do empírico com determinados valores” (idem, p.85 – grifo do autor) é a condição mesma de possibilidade da efetivação do interesse cognitivo individualizante e, por outro, que é inerente à noção de “objeto cultural” que ele seja “valioso” a partir de algum valor cultural geral. Assim, vê-se que a referência teórica a valores enquanto princípio de seleção, isto é, enquanto princípio de “*transformação reflexiva da realidade imediatamente dada*” (idem, p.95-6 – grifo do autor), é a própria condição lógica de possibilidade de uma ciência *histórica da cultura*, de tal maneira que o papel dos valores nestas ciências não é algo que se dá em prejuízo de sua cientificidade (ou objetividade), mas, pelo contrário, constitui-se como a sua própria condição de possibilidade. Como enfatiza o próprio Weber,

“a ‘objetividade’ do conhecimento no campo as ciências sociais depende antes do fato de o empiricamente dado estar constantemente orientado por ideias de valor que são as únicas a conferir-lhe *valor* de conhecimento” (idem, p.105 – grifo do autor).

Desse modo, prossegue Weber,

“(…) no campo das ciências sociais empíricas da cultura<sup>29</sup>, a *possibilidade* de um conhecimento dotado de sentido daquilo que para nós é essencial na infinita riqueza do devir liga-se à utilização ininterrupta de pontos de vista de caráter

---

<sup>29</sup> Quanto a esta terminologia, esclarece Weber – o que mais uma vez vem provar sua adesão ao esquema geral rickertiano – que “quando se dá o nome ‘ciências da cultura’ às disciplinas que estudam os acontecimentos da vida humana a partir de sua *significação cultural*, então a ‘ciência social’, tal com nós a entendemos aqui, pertence a essa categoria” (idem, p.36 – grifos do autor).

especificamente particular que, em última instância, são orientados por ideias de valor” (idem, p.104 – grifo meu).

Deste ponto de vista, portanto, a imparcialidade é uma impossibilidade lógica:

“*Não existe nenhuma* análise científica puramente ‘objetiva’ da vida cultural, ou – o que pode significar algo mais limitado, mas seguramente não essencialmente diverso, para nossos propósitos – dos ‘fenômenos sociais’, que seja *independente* de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais essas manifestações possam ser, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, analisadas e organizadas na exposição, como objeto de pesquisa (idem, p.43 – grifos do autor).

A imparcialidade, vale sublinhar, é logicamente impossível porque

“uma parcela ínfima da realidade individual que observamos em cada caso é matizada pela ação de nosso interesse condicionado por essas ideias de valor; somente ela tem significado para nós precisamente porque revela relações tornadas *importantes* graças à sua vinculação a ideias de valor. É somente por isso, e na medida em que isso ocorre, que nos interessa conhecer sua característica individual. Entretanto, o *que* para nós se reveste de significação naturalmente não poderá ser deduzido de um estudo “isento de pressupostos” do empiricamente dado; ao contrário, é a comprovação dessa significação que constitui a premissa para que algo se converta em *objeto* de análise” (idem, p.51 – grifos do autor).

Além disso, continua Weber (a partir de Rickert), nestas ciências históricas da cultura se busca não apenas investigar fenômenos concretos e significativos através de conceitos individuais ou históricos<sup>30</sup>, mas explicá-los causalmente, descobrindo suas causas igualmente significativas e individuais, e contextualizá-los, arranjando-os numa constelação mais universal, mas igualmente específica e significativa.

“A ciência social que *nós* pretendemos praticar é uma *ciência da realidade*. Procuramos compreender a realidade da vida que nos rodeia e na qual nos encontramos situados naquilo que ela tem de *específico*; por um lado, as conexões e a *significação* cultural de suas diversas manifestações em sua configuração atual e, por outro lado, as causas pelas quais se desenvolveu historicamente assim e não de outro modo” (idem, p.44 – grifos do autor).

Ainda seguindo o neokantismo rickertiano de perto, Weber afirma:

“O ponto de partida do interesse pelas ciências sociais sem dúvida reside na configuração *real*<sup>31</sup> e, portanto, individual da vida sociocultural que nos rodeia, quando queremos apreendê-la em seu contexto *universal*, nem por isso menos *individual* em sua forma, e em seu desenvolvimento a partir de outros estados socioculturais, evidentemente individuais também” (idem, p.47 – grifos do autor).

Neste sentido, tal como Rickert, Weber defende que o conhecimento alcançado por um grupo de ciências não substitui o conhecimento que é pretendido pelo grupo oposto, de maneira que cada um deles faz o conhecimento avançar em direções diferentes<sup>32</sup>; é isso que Weber tem em mente ao levantar a seguinte questão:

<sup>30</sup> Sobre a “natureza lógica da formação dos conceitos históricos”, Weber diz que eles “pressupõem uma *seleção* entre a multiplicidade dos dados percebidos, operada não na direção do que é conforme ao *gênero*, mas sim na direção do que é historicamente ‘essencial’” (WEBER, 1903, p.15 – grifos do autor).

<sup>31</sup> Isto é, singular, específica e concreta, posto que a *realidade*, diz o próprio Weber, seguindo de perto Rickert, “é sempre e sem exceção concreta, individual e representável somente em suas peculiaridades qualitativas” (idem, p.07).

<sup>32</sup> Opondo, por um lado, o interesse cognitivo pelas especificidades significativas da realidade empírica e, por outro lado, o interesse pelo conhecimento de seus aspectos genéricos e “legais”, Weber afirma que “ambas as

“Supondo que alguma vez, quer mediante a psicologia, quer de qualquer outro modo, se conseguisse decompor em quaisquer “fatores” últimos e simples todas as conexões causais imagináveis da coexistência humana, tanto as que já foram observadas como as que um dia será possível estabelecer, e mesmo que se conseguisse abrangê-las de modo exaustivo numa imensa casuística de conceitos e regras com a validade rigorosa de leis, que significaria esse resultado para o conhecimento, quer do mundo cultural *historicamente* dado, quer de algum fenômeno particular, como o do capitalismo em sua evolução e em seu significado cultural?” (idem, p.48-49)

Desse modo, prossegue Weber, não se atingiria ainda o conhecimento que é pretendido pelas ciências culturais, do que se segue que “é impossível chegar a *deduzir* a realidade da vida a partir dessas ‘leis’ e ‘fatores’” (idem, p.49 – grifo do autor). E isso é assim porque as ciências da cultura se interessam por fenômenos *culturalmente significativos em sua especificidade*, sendo que, tal como Rickert, Weber reconhece que há uma relação inversa entre *generalizar e referir a valor* (atribuindo significação). Como nota Guy Oakes, para Weber,

“há uma relação inversa entre a abstração de uma propriedade ou a generalização de uma correlação e sua proximidade de valores ou sua definição como um objeto constituído por referência teórica a valores (...) O domínio da referência teórica a valores inclui apenas entidades concretas e individuais. Além disso, há uma relação funcional direta entre a generalidade de um conceito nomológico e a distância de seu objeto da realidade. Quanto mais geral a lei, mais abstrata e afastada da realidade. Assim, há uma relação inversa entre generalidade nomológica e significação cultural. Essa é uma razão pela qual a significação cultural não pode ser identificada no que Weber chama de esquema ‘desprovido de pressuposições’. A significação dos fenômenos culturais não pode ser derivada de qualquer sistema de leis, por mais completo e perfeito que ele possa vir a ser” (OAKES, 1988, p.27).

Nas palavras do próprio Weber:

“Naturalmente, o significativo enquanto tal não coincide com nenhuma lei como tal, e isso tanto menos quanto mais geral for a validade dessa lei. Porque a *significação* que para nós tem um fragmento da realidade *não* se encontra nas relações que compartilha com o maior número possível de outros elementos” (WEBER, 1904a, p.51 – grifos do autor).

No que concerne mais especificamente à constituição do objeto histórico-cultural, vimos Rickert defender que os objetos são *culturalmente significativos* quando todos os membros de uma determinada comunidade de cultura (mais especificamente, a do pesquisador) sentem-se como que compelidos a tomar, com respeito a eles, uma posição de valor, de modo que os valores que nesses objetos residem são *valores culturais gerais* (que têm o mesmo status dos objetos nos quais residem); assim, uma das condições para um objeto tornar-se culturalmente significativo reside na circunstância de que o próprio pesquisador esteja comprometido valorativamente com ele: não é outra perspectiva que Weber defende quando afirma que

---

modalidades de pensamento ordenador do real não mantêm entre si nenhuma relação lógica necessária” (WEBER, 1904a, p.51).

“a premissa transcendental de qualquer *ciência da cultura* reside *não* no fato de considerarmos *valiosa* uma ‘cultura’ determinada qualquer, mas sim na circunstância de sermos *homens* de cultura, dotados da capacidade e da vontade de assumir uma *posição* consciente diante do mundo e de lhe conferir um *sentido*” (idem, p.56 – grifos do autor).

Isto significa, e esta circunstância recebe mais ênfase em Weber que em Rickert, que, do ponto de vista da gênese do interesse científico (no âmbito das ciências da cultura) por determinados objetos, é o fato de os fenômenos serem *importantes* para o pesquisador (enquanto sujeito prático que toma posições de valor) que os torna *objetos* da análise científica. Se Weber também chega a descrever o processo de constituição dos objetos culturais como resultado de sua vinculação a “valores culturais universais”,<sup>33</sup> não é menos certo que ele enfatiza o papel ativo do pesquisador no processo de constituição da cultura (ou melhor, no processo de seleção dos objetos – *culturais* – da análise *histórica*, isto é, individualizante), uma vez que recorrentemente utiliza o termo “ideias de valor” em vez de “valores culturais gerais” quando da descrição da formação dos objetos culturais. Uma pequena passada de olhos no ensaio sobre a objetividade constata uma série de passagens que confirmam essa ênfase, como aquela em que Weber afirma que

“o conceito de cultura é um *conceito de valor*. A realidade empírica é ‘cultura’ para nós porque, e na medida em que, nós a relacionamos a ideias de valor. Ela abrange aqueles e *somente* aqueles componentes da realidade que, por meio dessa relação, tornam-se *significativos* para nós” (idem, p.50-51 – grifos do autor).

Desse modo, a posição weberiana é a de que, dentre os objetos culturalmente significativos existentes (empiricamente objetivos, na acepção rickertiana), o pesquisador é livre para escolher, baseado em juízos de valor, aquele(s) digno(s) de ser(em) conhecido(s).

“Entre o interesse histórico em uma crônica familiar e aquele dedicado à evolução dos maiores fenômenos concebíveis, que durante largas épocas foram e continuam a ser comuns a uma nação ou a toda a humanidade, existe uma escala infinita de “significações”, cujos graus se apresentarão, para cada um de nós, numa ordem diferente. E naturalmente essa ordem também varia historicamente de acordo com o caráter da cultura e do pensamento que domina os homens. (...) Em outras palavras: apenas as ideias de valor que dominam o investigador e uma época podem determinar o objeto do estudo e os limites desse estudo” (idem, p.62-3).

Assim, “não há nenhum princípio lógico que prescreva ao historiador individual sobre que valores particulares investidos [nos fenômenos] ele deve focar sua atenção” (BURGER, 1976, p.81), de modo que “o historiador é ‘livre’ no que concerne à escolha dos valores guias que por sua vez determinam a seleção do essencial e a formação do ‘indivíduo histórico’... a ser explicado” (WEBER *apud* BURGER, 1976, p. 81). Ou seja, identificando a realidade

---

<sup>33</sup> A este respeito, afirma Weber que “quando exigimos do historiador ou do sociólogo a premissa elementar de saber distinguir entre o essencial e o secundário, de possuir para esse fim os ‘pontos de vista’ necessários, queremos unicamente dizer que ele deverá saber referir – consciente ou inconscientemente – os elementos da realidade a valores culturais universais e destacar *aquelas* conexões que para nós se revistam de significação” (idem, p.59 – grifo do autor).

empírica com “o fluxo [duplamente infinito] do devir incomensurável [que] flui incessantemente ao encontro da eternidade” (WEBER, 1904a, p.63), Weber concebe uma determinada formação societária como uma cristalização que necessariamente produz uma seleção naquele fluxo, isto é, que forçosamente erige um leque (ainda que provisório e dinâmico) de objetos que se destacam da infinidade do devir porque referidos a valores com relação aos quais todos os membros da formação societária em questão se sentem como que compelidos a tomar uma posição de valor. Do leque assim constituído, isto é, arbitrária e provisoriamente, porque sujeito à variação indiferente do “fluxo eternamente infinito do individual” (idem, p.63), o pesquisador, enquanto homem de cultura que, por definição, é dotado da “capacidade e da vontade de assumir uma *posição* consciente diante do mundo e de lhe conferir um *sentido*” (idem, p.56 – grifos do autor), tem de selecionar o digno de ser conhecido a partir das suas próprias tomadas de posição de valor que hierarquizam a importância dos objetos culturais que se lhe apresentam. Como descreve Frédéric Vandenberghe,

“o cientista que quer estudar a realidade tem que delimitar seu objeto cuidadosamente e o pode fazer apenas sobre as bases de seus próprios interesses por conhecimento. Assim como o apreciador de livros que entra em uma livraria ou biblioteca, ele tem de selecionar, sobre as bases de suas avaliações pessoais, aquele limitado fragmento de realidade que é de seu interesse e que se tornará seu objeto de estudo” (VANDENBERGHE, 1999, p.74).

No entanto, há de se ter sempre em mente que, da mesma forma que Rickert, Weber distingue entre o procedimento avaliativo expresso em juízos de valor individuais, por um lado, e a referência puramente teórica a valores enquanto princípio de seleção do essencial; referir a valor é constatar, como uma questão de fato, a significação de determinado objeto empírico e erigi-lo como alvo da investigação, o que (reivindicam Weber e Rickert) distingue-se de avaliações pessoais e subjetivas. A diferença é que Weber confere (relativamente à Rickert) maior ênfase ao fato de que, dentre os objetos culturalmente significativos constatáveis enquanto tais, o pesquisador seleciona aquele que, por assim dizer, mais lhe interessa enquanto objeto de uma análise pautada pela busca da verdade empírica, “aquela verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar” (WEBER, 1904a, p.104).<sup>34</sup> Como esclarece Gabriel Cohn,

---

<sup>34</sup> Por isso é que Weber pode, por um lado, dizer que “a *significação* da configuração de um fenômeno cultural e a *causa* dessa significação não podem, contudo, deduzir-se de nenhum sistema de conceitos de leis, por mais perfeito que seja, como também não podem ser justificados nem explicados por ele, dado que pressupõem a relação dos fenômenos com idéias de valor” (idem, p.50 – grifos do autor); e, por outro, fazer a distinção entre esse “processo puramente teórico da relação do empírico com determinados valores” (idem, p.85) e o proceder avaliativo de emissão de juízos práticos de valor.

“(...) a ciência [da cultura] como conhecimento do que é (e não do que deveria ser) não é conhecimento de qualquer coisa, mas daquilo que os homens de certa sociedade, em certa época, reputam importante, que valha a pena ser conhecido. E para selecionar o que importa, o que tem significação para o conhecimento, só há um critério: o da referência daquilo que se busca saber a ideias de valor que o próprio pesquisador, como membro da sociedade, sustenta” (COHN, 2006b, p.11).

## **2.2 Desencantamento do mundo e resposta ética (e política).**

Em Heinrich Rickert, a validade ou objetividade empírica das ciências culturais é assegurada pelo simples fato de que os seus valores de referência vigem em determinada época e sob certas circunstâncias históricas, ao passo que sua validade absoluta (ou objetividade incondicional) é sustentada, em primeiro lugar, pela tese que postula a objetividade do interesse cognitivo individualizante tanto quanto do princípio da referência teórica a valores (sem o qual é por princípio impossível abordar individualizadamente, no interesse da verdade, a realidade histórica) e, em segundo lugar, pela via de argumentos (igualmente de natureza transcendental) de acordo com os quais não cabe negar (e, portanto, deve-se admitir) a validade incondicional de determinados valores (mesmo que não saibamos, quanto ao conteúdo, quais são eles), os quais, por sua vez, fundamentam a validade objetiva das referências teóricas a valores a partir das quais as ciências culturais constroem seus relatos e chegam a seus resultados empíricos, a despeito do fato de que esses valores de referência não sejam exatamente (não tenham uma perfeita identidade com) aqueles de validade absoluta ou incondicional.

Max Weber, por sua vez, segue de perto a argumentação neokantiana pela validade objetiva daqueles interesses e daquele princípio, mas, sobretudo, por meio da noção de *desencantamento do mundo*, nega a possibilidade de se provar a validade objetiva de valores. Isto é, se certamente há uma convergência entre Rickert e Weber na defesa da completa distinção de princípio entre conhecimento empírico válido e a pretensa validade objetiva de valores culturais ou juízos de valor individuais (Rickert, por um lado, enfatizando que o fato da presença dos valores no âmbito das ciências culturais se dá sem prejuízo de sua cientificidade por envolver apenas constatação factual e não avaliação pessoal, e Weber, por outro, dando especial destaque para o fato da impossibilidade de se derivar normas para a conduta – ou validade objetiva de valores – a partir do conhecimento empírico) e, portanto, na ideia de que não cabe aos cientistas construir um sistema de valores válidos incondicionalmente, há de se reconhecer que Weber rompe com Rickert ao argumentar pela impossibilidade objetiva de se provar (seja lá como for) a validade objetiva de valores.

Nesta sessão, procuro delinear o argumento de Weber contra a tese pela validade objetiva dos valores, o que envolve fundamentalmente a análise da noção de *desencantamento do mundo* e, por conseguinte, nos conduz à visão de Weber acerca da modernidade ocidental, bem como à resposta (simultaneamente ética e política) por ele formulada como reação a essa época profundamente descrita e sentida como um contexto de crise por toda uma geração intelectual (WAIZBORT, 2000, p.335). Nas sessões restantes, procuro mostrar como Weber argumenta, mesmo negando a possibilidade da validade objetiva de valores, pela validade objetiva do conhecimento empírico no âmbito das ciências culturais. Isto é, se Rickert, diante da suspeita em que cai a validade objetiva dos relatos científico-culturais em função da subjetividade dos seus valores de referência, argumenta, como vimos, pela pertinência e pela necessidade de uma filosofia da história que fundamente uma hierarquia de valores válidos objetivamente, fica em aberto a questão de como Weber pode sustentar aquela validade objetiva mesmo negando (por uma questão de fato, argumenta ele) a plausibilidade deste empreendimento filosófico. Sobre esta questão, que, de maneira sucinta, consiste precisamente na pergunta pelos fundamentos da validade objetiva de uma ciência necessariamente referida a valores inevitavelmente subjetivos, deverão debruçar-se as próximas sessões, com foco na argumentação especificamente weberiana.

De saída, Weber opõe-se à possibilidade da objetividade dos valores por meio de sua ênfase no caráter contingente e aleatório dos valores e ideias de valor culturais que governam a formulação dos problemas, a construção dos objetos e a elaboração do conteúdo dos conceitos nas ciências culturais, o que faz delas ciências dotadas do dom da “eterna juventude” (WEBER, 1904a, p.95).

“O fluxo do devir incomensurável flui incessantemente ao encontro da eternidade. Os problemas culturais que fazem mover a humanidade renascem a cada instante e sob um aspecto diferente, e permanece variável o âmbito daquilo que, no fluxo eternamente infinito do individual, adquire para nós importância e significação, convertendo-se em ‘individualidade histórica’. Mudam também as relações intelectuais sob as quais são estudados e cientificamente compreendidos. Por conseguinte, os pontos de partida das ciências da cultura continuarão a ser variáveis no imenso futuro, enquanto uma espécie de imobilidade chinesa da vida espiritual não des acostumar a humanidade de fazer perguntas à sempre inesgotável vida. Um sistema das ciências culturais, embora só o fosse no sentido de uma fixação definitiva, objetivamente válida e sistematizadora das *questões* e dos *campos* dos quais se espera que tratem, seria um absurdo em si. Uma tentativa desse tipo poderá apenas resultar numa justaposição de diferentes pontos de vista, especificamente particulares e muitas vezes heterogêneos e díspares entre si, sob os quais a realidade tem sido e permanecerá para nós ‘cultura’, isto é, significativa na sua particularidade” (idem, p.63-4 – grifos do autor).

A irracionalidade do destino vem dessa variabilidade infinita e aleatória dos valores e significações culturais, como afirma Weber:

“A realidade irracional da vida e seu conjunto de significações *possíveis* são inesgotáveis, e a configuração *concreta* das relações valorativas mantém-se flutuante, submetida às variações do obscuro futuro da cultura humana. A luz emitida por essas ideias de valor supremas ilumina, de cada vez, uma parte finita e continuamente modificada do caótico curso de eventos que flui através do tempo” (idem, p.105 – grifos do autor).

Mas, a argumentação weberiana quanto à impossibilidade objetiva de se provar a validade objetiva de valores é mais complexa e ainda mais enfática, confundindo-se com sua interpretação da modernidade ocidental e conduzindo-nos, portanto, àquele que é um dos “mais centrais dos seus conceitos substantivos” (PIERUCCI, 2003, p. 42) – o conceito de *desencantamento do mundo*. Quanto a isso, as formulações de Weber dirigem-se no sentido de sustentar que o mundo moderno desencantado (ou melhor, em permanente e irreversível processo de desencantamento) constitui-se como uma estrutura histórico-cultural que invalida de antemão quaisquer tentativas teóricas de se provar a validade objetiva de valores. E, a essa “modernidade desencantada”, Weber procura opor não uma razão objetiva (HORKHEIMER, 2002), mas a luta e a liberdade (MERLEAU-PONTY, 1975, p.233). Procuraremos, agora, indicar as principais acepções que o termo (desencantamento do mundo) adquire no pensamento weberiano para, na sequência, delinear os traços gerais da sua resposta (simultaneamente teórica e prática) a um contexto experienciado como de crise.

Se é apenas em fins do século XIX e início do XX que o capitalismo se “desespiritualiza” e, consolidado e “firme na sela” (WEBER, 2004a, p.54), constitui-se numa “jaula de ferro” (idem, p.165)<sup>35</sup> a impor avassaladora e objetivamente um determinado estilo de vida enquanto condição de possibilidade da “vitória na luta econômica pela existência” (idem, p.64), temos de nos remeter a “tempos imemoriais” (PIERUCCI, 2003, p.87) se quisermos localizar o processo de desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da conduta que concorreu para o surgimento e a expansão deste capitalismo especificamente moderno. Tal processo remonta à passagem – possibilitada tanto pela moralização da conduta operada pela *religião*, num processo que se inicia no judaísmo antigo (WEBER, 2006a, p.117-28; PIERUCCI, 2003, p.167-85) e é levado às últimas consequências pela ética puritana ascética (WEBER, 1998, p.505), quanto pela ciência moderna – do mundo encantado (mágico ou mitológico) para a modernidade desencantada e, portanto, à inauguração de uma série de distinções que antes não se colocavam (o que envolve a diferenciação e autonomização das diversas esferas de valor) e, por conseguinte, de problemas específicos (tanto o do *sentido* da vida e do mundo quanto o da *cultura* enquanto *cultivo* da subjetividade, para falar como

---

<sup>35</sup> Ou, como prefere Pierucci, em sua tradução da passagem, numa “rija crosta de aço” (idem).

Simmel) diante dos quais coloca-se a necessidade de se formular reações (teóricas e práticas) ou “respostas éticas” (NOBRE, 2003).

Em Weber, o processo histórico de constituição da modernidade capitalista remete, pois, em primeiro lugar, à passagem (que reflete – e também constitui – o processo, de escopo mais geral, de racionalização da conduta e de desenvolvimento do intelectualismo) da *magia* à *religião* (ou da religiosidade mágica à religiosidade ética) – passagem esta que inaugura uma distinção específica (entre *ser* e *dever ser*) e, com ela, um problema particular: o do *sentido* da vida e do mundo (PIERUCCI, 2003, p.87). O mundo encantado, no qual “categorias de validade como ‘verdadeiro’ e ‘falso’, ‘bom’ e ‘mau’, estão ainda ligadas a conceitos empíricos como troca, causalidade, saúde, substância e fortuna” (HABERMAS, 2000, p.164 – grifos do autor), por oposição à modernidade desencantada, desdobra-se, em Weber, em “mundo mágico” e “mundo mitológico” – naquele, o mundo dos espíritos ou das forças sobrenaturais aparece como absolutamente imanente à realidade dada à experiência e, neste, como que operando por detrás dos mundos natural e social, manipulando-os a seu bel-prazer (PIERUCCI, 2003, p.138-9). Naquele, a completa indiferenciação do monismo absoluto, onde tudo tem ânima, alma, animação (idem, p.69); neste, a relativa diferenciação e racionalização e a incipiente distinção entre ser e dever ser, entre natureza e cultura, entre este mundo e o outro mundo. De todo modo, estas distinções – e outras mais, como entre “imagem do mundo” e “ordem do mundo”, “coisas” e “pessoas”, “conceito” e “coisa”, “seres animados” e “seres inanimados”, “pensamento” e “realidade”, “natural” e “sobrenatural” (HABERMAS, 2000, p.164) – e, com elas, o problema do *sentido* do mundo e da vida (já que deixa de ser dado implicitamente pelo contexto social)<sup>36</sup>, apenas colocam-se e delineiam-se (assumindo contornos mais nítidos) à medida que avança aquele processo, que estamos sofrendo a milhares de anos, de desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização vida (WEBER, 1971, p.165), o qual, no limite (embora ilimitado e ininterrupto), ao impulsionar e expandir o moderno capitalismo ocidental (que, como indicaremos, leva ao triunfo uma racionalidade

---

<sup>36</sup> Importante, a esta altura, apontar para o comentário de Jeanne Marie Gagnebin relativamente à perspectiva de Walter Benjamin quanto à questão aqui analisada: “ora, de acordo com Benjamin, que, aqui, segue Lukács, a questão do sentido só pode se colocar, paradoxalmente, a partir do momento em que esse sentido deixa de ser dado implicitamente e imediatamente pelo contexto social” (GAGNEBIN, 2012, p.14). Trata-se, aqui, do surgimento de um problema que antes não se colocava e que, por isso, estava resolvido – o que expressa a perda da unidade/totalidade outrora vigente (no mundo “pré-moderno” ou “encantado”); talvez as linhas iniciais da análise simmeliana de *Florença* dê os contornos do que aqui tentamos expor: “desde que o sentimento unitário da vida da Antiguidade se cindiu nos polos da natureza e do espírito; desde que a existência imediata e evidente descobriu a sua estranheza e oposição quando confrontada com um mundo do espírito e da interioridade; desde esse momento estava equacionado o problema cuja percepção e tentativas de resolução preenchem toda a vida moderna: o problema de reconquistar para ambas as partes da vida a unidade perdida” (SIMMEL, 2003, p.117).

destituída de sentido e, por isso, irracional), a ciência e a técnica modernas (assim como a crença generalizada em seu poder de prever e explicar todos os acontecimentos empíricos) e, sobretudo, o processo de autonomização das (antes indiferenciadas) diversas esferas de valor (racionalizadas em direções – e a partir de valores – incompatíveis entre si), estrutura um contexto histórico-cultural no qual, por uma *questão de fato*, inexistente a possibilidade de se resolver racional e objetivamente, seja por meio da racionalidade científica, seja por meio de uma “autêntica filosofia dos valores” (WEBER, 1917, p.95), aquele problema do sentido da vida e do mundo. Ou seja, o mesmo processo que faz surgir um problema que antes não se colocava é responsável pela estruturação de um contexto que impossibilita sua resolução racional e válida objetivamente.

Dada a concepção de Weber segundo a qual a religião, no contexto da modernidade desencantada, é apenas mais uma das (inócuas) tentativas possíveis de se buscar a fundamentação objetiva e incondicionalmente válida de determinados valores e orientações normativas com vistas à resolução, de uma vez para sempre, do problema sentido da vida e do mundo, então devemos nos perguntar o que Weber exatamente tem em mente quando afirma algo enigmaticamente que “*hoje*, as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião” (WEBER, 1971, p.176 – grifo meu). Ao enfatizar o momento presente (7 de novembro de 1917 – data em que profere a famosa conferência sobre *A Ciência como Vocação*), Weber refere-se ao contexto em que o capitalismo moderno ocidental (distinto, por exemplo, do capitalismo aventureiro representado tipicamente pela prática da pirataria) converteu-se num “imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual tem que viver” (WEBER, 2004a, p.48), adaptando-se ao estilo de vida necessário para que possa vislumbrar a possibilidade de “vitória na luta econômica pela existência” (idem, p.64), já que “aquele que em sua conduta de vida não se adapta às condições do sucesso capitalista, ou afunda ou não sobe” (idem, ibidem). Aquele estilo de vida consiste, por sua vez, na racionalização metódica e sistemática da condução cotidiana da vida com vistas à dedicação ao trabalho numa profissão que deve ser exercido como uma vocação – como um fim em si mesmo. E esse tipo de conduta formalizada (pois trata-se, aqui, da sistematização da conduta de acordo com os ditames da ação racional referente a fins), que instala uma “racionalidade ‘crônica’ de uma ‘conduta de vida’ [*Lebensführung*]” capaz de “fixar um ‘estado duradouro’ [*heiliger Dauerhabitus*]” (PIERUCCI, 2003, p.88), é um dos aspectos que confere especificidade ao moderno capitalismo ocidental (à empresa capitalista racional moderna), cujo procedimento

peculiar (e fundamental) é o “raciocínio (...) de obter lucro mediante o barateamento da produção e a oferta por preço menor” (WEBER, 2006a, p.57) e cuja singularidade básica reside na maneira estrita e formalmente racional com que organiza a o trabalho e a produção. De acordo com Weber, para que o capitalismo ocidental pudesse constituir-se enquanto tal foram necessárias não apenas a contabilidade e a técnica racionais (e outras circunstâncias, por assim dizer, externas)<sup>37</sup>, mas, sobretudo, “a existência de seres humanos com um ethos racional da condução de vida” (idem, p.61), isto é, foram necessárias a “mentalidade racional, a racionalização da conduta de vida, o *ethos* econômico racional” (idem, p.110). E é aqui que Weber localiza o *espírito do capitalismo*, o qual, ademais, constitui-se numa “máxima de conduta de vida *eticamente* coroada” (WEBER, 2004a, p.45 – grifo do autor) que alça ao nível de uma obrigação moral o esforço pelo enriquecimento por meio da dedicação incondicional ao trabalho numa profissão que deve ser exercido como uma vocação. Completa essa ética o traço ascético presente na prescrição de se evitar a ostentação e “todo gozo imediato do dinheiro ganho” (idem, p.46).

Mas, se este espírito capitalista (com seus traços ético e ascético), cuja origem histórica remonta necessariamente, argumenta Weber, ao processo de desencantamento religioso do mundo operado pela ética do protestantismo ascético, foi necessário para a expansão do capitalismo moderno, este, ao consolidar-se, “desespiritualiza-se” ao prescindir, para sua manutenção, permanência, expansão e desenvolvimento, de qualquer ética particular; se antes ele precisava dos homens para se expandir, agora são os homens que dele precisam para sobreviver. Vê-se, pois, neste contexto, o triunfo de uma racionalidade irracional porque destituída de sentido para aqueles aos quais é imposta como uma obrigação objetiva. Como se sabe, Weber entende como sendo o pressuposto da ação *racional* não apenas o *cálculo* relativamente às consequências possíveis e necessárias da ação e aos meios mais adequados para se atingir um determinado fim visado, mas igualmente a consciência e a reflexividade com a qual o sujeito a empreende – “o estado de consciência é o esteio elementar das significações racionais” (NOBRE, 2004a, p.32). Isso fica claro tanto na ênfase com que Weber relega ao absoluto irracionalismo uma ação (ou uma conduta de vida) que – por mais

---

<sup>37</sup> Em *A Gênese do Capitalismo Moderno*, última parte do curso sobre *História Geral de Economia* proferiu na Universidade de Munique pouco antes de morrer, “no semestre de inverno-primavera de 1919-20” (PIERUCCI, 2003, p.168), Weber estabelece como sendo a “precondição mais geral para a existência desse capitalismo moderno (...) a contabilidade racional dos capitais como norma para todas as grandes empresas industriais ou comerciais ocupadas com a cobertura das necessidades cotidianas” (WEBER, 2006a, p.15); dentre outras, além do “direito racional, isto é, calculável”, aparece como sendo outra precondição fundamental a “técnica racional, ou seja, maximamente calculável e, por conseguinte, mecanizada, tanto da produção quanto do transporte, não somente dos custos de produção como também dos custos de movimentação dos bens” (idem, p.16).

racional (calculada) que seja – é empreendida irrefletida ou inconscientemente<sup>38</sup> quanto na sua distinção entre ação racional referente a fins (fundada na primazia do cálculo) e ação racional referente a valores, a qual define-se pelo fato de ser, a um só tempo, coerente e consciente, posto que elabora reflexivamente os valores orientadores e pauta-se de maneira consequente com relação a eles. Assim, o que se vê é Weber estabelecer duas acepções de racionalidade (que informam, como procuraremos indicar na sequência, suas formulações acerca das éticas da convicção e da responsabilidade) que, bem analisadas, constituem dois extremos de um continuum a partir do qual se pode localizar as ações reais. A argumentação de Weber, aqui, dirige-se no sentido de demonstrar que a ação racional com referência a fins pode ser definida como irracional (porque passível de ser levada a cabo sem um sentido consciente que consubstancie – legitimando – o mero cálculo relativo tanto aos meios mais adequados para se atingir o fim visado em condições dadas quanto às consequências possíveis e necessárias da ação) e que, por conseguinte, a presença do sentido implica “consciência” (fundamentação axiológica). E isso, muito embora, como Weber não se cansou de destacar, toda ação axiologicamente fundada seja, em última instância, irracional, já que não existe a possibilidade de se fixar racional e incondicionalmente a validade objetiva de valores. Por outro lado, é unicamente desse fundo de irracionalidade que pode germinar o próprio fundamento da racionalidade significativa. No entanto, e isso é importante enfatizar para que não se exagere o “irracionalismo” weberiano,

“mais do que afirmar o irracionalismo último das condutas humanas, é precisamente o perspectivismo que o pensador [Weber] quer preservar, porque não se trata de realçar a ‘desrazão’ na cultura ou os comandos irracionais básicos – como, afinal, fez Nietzsche – quanto de realçar o pluralismo dos caminhos da ‘razão’” (NOBRE, 2004, p.37).<sup>39</sup>

Como indicado, tal como Weber a define, a ação racional referente a valores tem a característica de ser, a um só tempo, coerente e consciente, posto que elabora reflexivamente os valores orientadores e pauta-se de maneira consequente com relação a eles. Consciente porque o agente a realiza concebendo-a como a efetivação (o resultado direto) de

---

<sup>38</sup> Weber assemelha a condução da vida irrefletida e inconsciente ao fluxo do devir natural – por definição – destituído de sentido: “O fruto da árvore do conhecimento tão amargo para a nossa comodidade humana, mas iniludível, consiste precisamente na necessidade de tomar consciência de tais antagonismos e de compreender que toda ação individual e, em última análise, a vida inteira – *desde que não flua como fenômeno da natureza, mas seja conduzida com plena consciência* – apenas significa uma cadeia de decisões últimas, graças às quais a alma escolhe o seu próprio destino, tal como em Platão, o que significa escolher o sentido dos seus atos e do seu ser” (WEBER, 1991, p.96 – grifos meus).

<sup>39</sup> O intérprete, aqui, certamente refere-se àquela passagem da *Ética Protestante* em que Weber afirma conclusivamente que “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” (WEBER, 2004a, p.68-9).

determinados valores aos quais ele adere convictamente. Coerente porque o agente a desenvolve em conformidade com o “desenvolvimento logicamente coerente das ‘ideias’ [de valor] que estão, ou poderiam estar, na base do fim concreto” (WEBER, 1904a, p.16). A coerência, no limite, escraviza a um deus ou demônio qualquer, posto que implica subserviência àqueles ditames – dotados de uma lógica própria – que se elegeu como os norteadores válidos da conduta (WEBER, 1971, p.138, p.183). A ação racional referente a fins, por sua vez, embora possa ser consubstanciada por valores, regula-se primordialmente pelo cálculo tanto das consequências quanto dos meios mais apropriados e eficientes para se atingir o fim visado. Certamente, há aqui uma gradação: quanto mais determinada pela convicção (fundamento da racionalidade significativa), mais aproxima-se da irracionalidade – porque cada vez mais desconsidera o cálculo e, portanto, menos atém-se às consequências possíveis da ação, enfatizando “o valor *próprio* da ação (atitude moral pura, beleza, bondade absoluta, cumprimento absoluto dos deveres)” (WEBER, 2004b, p. 16 – grifo do autor). Por outro lado, quanto mais calculado menos significativo e, portanto, menos racional é o agir.

“Entre o intentar e o suceder dos atos humanos há, por assim dizer, um gradiente de racionalização [cálculo], o qual vai arrefecendo-se quando se aproxima do pólo inicial e, em contrapartida, vai-se melhor delineando à medida que se aproxima do segundo polo” (NOBRE, 2004, p.36).

E essa tensão entre esses dois tipos de ação racional é expressão daquela entre ética da convicção (dos fins últimos) e ética da responsabilidade. Num extremo, o fundamental é o ato (em si mesmo) realizado em conformidade com algum ideal que se concebe como objetivamente válido e, assim, como norteador necessário da conduta; noutro, são as consequências previsíveis da ação engendrada que ganham destaque. Entre um e outro há, portanto, uma gradação, de modo que quanto mais convicta é a ação, mais irresponsável (e, assim, mais irracional do ponto de vista do cálculo) ela se torna, ao passo que quanto mais responsável (ou calculada) mais ela perde em significação – e, assim, em racionalidade, muito embora o fundamento último da responsabilidade seja a convicção.

“Do ponto de vista da racionalidade referente a fins, entretanto, a racionalidade referente a valores terá sempre caráter *irracional*, e tanto mais quanto mais eleve o valor pelo qual se orienta um valor absoluto; pois quanto mais considere o valor *próprio* da ação (atitude moral pura, beleza, bondade absoluta, cumprimento absoluto dos deveres) tanto menos refletirá as consequências dessa ação” (WEBER, 2004b, p.16 – grifos do autor).

No extremo da convicção a ação pode beirar o sem sentido não apenas se a convicção exacerbada obnubilar completamente o cálculo, mas também se acabar por expressar apenas “excitação ‘estéril’” – sendo que “a excitação não é, afinal, a paixão autêntica” (WEBER, 1971, p.151); por outro lado, há de se admitir que Weber não afirma exatamente que, no limite, a “responsabilidade” corrói a “paixão autêntica”, mas condiciona-a à presença desta.

Assim, se a convicção pode destruir a responsabilidade (e, mais que isso, o próprio sentido da ação, por converter-se em mera “excitação estéril”), esta, por sua vez, embora tenha necessariamente de arrefecer a paixão (não chegando a destruí-la, contudo), tem nela sua condição de possibilidade; isso porque sem a paixão, não há pelo que ser responsável (NOBRE, 1999, p.106). No entanto, como indicado anteriormente, subentende-se pelas formulações de Weber que uma ênfase maior na reflexão sobre as consequências tende a – no limite – fazer desaparecer a convicção e, assim, o próprio sentido da ação racional. De todo modo, é certo que a ausência de “paixão no sentido de uma *objetividade*, de dedicação apaixonada a uma ‘causa’” (WEBER, 1971, p.138 – grifo do autor) não apenas impede que germine a responsabilidade como leva consigo o sentido (e, assim, a racionalidade) da ação (por mais racional – calculada – que ela possa ser); há, de fato, o condicionamento da racionalidade ao sentido e, deste, à paixão na acepção de “dedicação a uma causa” com senso de dever. Antes, no entanto, de continuarmos a desenvolver o tema das éticas (da convicção e da responsabilidade) e mostrarmos a afinidade que Weber estabelece entre elas e a esfera da ciência interessada na verdade empírica, precisamos retornar ao tema do surgimento e expansão do capitalismo moderno (convertido, no auge de seu desenvolvimento, numa jaula de ferro), o que forçosamente nos remete às formulações de Weber acerca do espírito do capitalismo e da ética protestante.

Se, para expandir-se e desenvolver-se, o capitalismo moderno precisou, num contexto (medieval) em que não só a moral dominante era indiferente a (ou considerava como expressão nua e crua da *auri sacra fames*) aquela racionalização da vida com vistas ao exercício do trabalho numa vocação, como o tradicionalismo constituía-se no modo preponderante de se lidar com o trabalho,<sup>40</sup> ser alavancado por um *ethos* econômico racional que encontrava sua força no fato de ser levado a cabo como uma “‘ética’ peculiar cuja violação não é tratada apenas como um desatino, mas como uma espécie de falta com o dever” (WEBER, 2004a, p.45), quando institui-se como regime econômico hegemônico acaba por prescindir de qualquer ética para manter-se e, assim, na medida em que os homens convertem-se em peças dessa engrenagem a eles anterior e exterior, faz triunfar uma

---

<sup>40</sup> Weber assim se pronuncia sobre a temática do tradicionalismo: “O adversário com que teve de lutar o ‘espírito’ do capitalismo no sentido de um determinado estilo de vida regido por normas e folhado a ‘ética’ foi em primeiro lugar e continuou sendo aquela espécie de sensibilidade e de comportamento que se pode chamar de tradicionalismo. O *Leitmotiv* desse tradicionalismo era o oposto polar da ética capitalista: o trabalhador tradicional não se perguntava: ‘quanto posso ganhar por dia se render o máximo no trabalho?’ E sim: ‘quanto devo trabalhar para ganhar a mesma quantia que recebi até agora e que cobre minhas necessidades tradicionais?’” (idem, p.53).

racionalidade irracional porque destituída de sentido para aqueles aos quais é imposta objetivamente. O que era feito como uma escolha moral (e com um senso ético dever) – tendo sido necessário para a expansão e consolidação da moderna empresa capitalista, posto que era sua “*energia expansiva*” (idem, p.181 – grifos meus) – tornou-se uma obrigação objetiva, destituindo-se de qualquer traço ético: “o puritano *queria* ser um profissional – nós *devemos* sê-lo” (idem, p.165 – grifos do autor). Com essa citação, chegamos ao papel ocupado pela ética puritana para o surgimento e desenvolvimento do espírito do capitalismo e, por conseguinte, do capitalismo moderno. O ascetismo intramundano da ética protestante (de matriz calvinista) ocupou esse papel ao eliminar a magia e os sacramentos como vias legítimas para o alcance da certeza da salvação (da *certitudo salutis*) – cabe lembrar que, no protestantismo, o dogma fundamental consistia na doutrina da predestinação – e colocar em seus lugares a racionalização da conduta (de acordo com ditamos ético-religiosos) voltada para o exercício do “trabalho profissional cotidiano” (PIERUCCI, 2003, p.203) como uma vocação. Ou seja, o processo de desencantamento (isto é, de *desmagificação*, como nos faz lembrar enfaticamente Pierucci<sup>41</sup>) do mundo operado pela ética protestante foi o terreno do qual brotou o espírito do capitalismo, descrito como a “energia expansiva” da “organização capitalista racional do trabalho industrial burguês” (WEBER, 2004a, p.181) num contexto histórico preponderantemente avesso àqueles traços característicos do estilo de vida adequado ao capitalismo moderno enquanto sistema econômico ou modo de produção. Por outro lado, ao atingir um determinado nível de expansão e desenvolvimento, esse capitalismo converte-se numa máquina (para cujo funcionamento é desnecessária qualquer ética particular) que impõe como uma obrigação objetiva um determinado estilo de vida (racional, metódico e sistemático) que tem a marca da irracionalidade e do sem-sentido por ter se esvaziado, por assim dizer, das éticas (protestante e capitalista) que antes o consubstanciavam.

O protestante movia-se eticamente com o intuito de conquistar o mundo para Deus, convertendo-o aos Seus ditames e mandamentos – e aqui vemos como o puritano se sentia uma *ferramenta* do divino, por oposição à tradição mística para a qual os homens devem ser *receptáculos* da potência divina (WEBER, 2004a, p.102-3).

---

<sup>41</sup> Pierucci (2003) insiste com vigor na literalidade do termo, elucidando que “desencantamento do mundo”, sendo a tradução comum do termo em alemão *Entzauberung der Welt*, não expressa o significado exato da expressão alemã, que quer dizer, mais literalmente, *desmagificação do mundo*. Pierucci insiste neste ponto a fim de corroborar sua tese central segundo a qual esta expressão, em Weber, tem duas (e apenas duas) acepções (uma principal e outra secundária, de menor alcance, respectivamente): desmagificação das vias de salvação operada pela moralização religiosa da conduta da vida e desmagificação do mundo através do trabalho científico de converter a realidade empírica num mecanismo causal acessível unicamente à razão instrumental. Voltaremos a este ponto na sequência.

“O mundo está destinado a isto e apenas a isto: a servir à autoglorificação de Deus; o cristão eleito existe para isso e apenas para isto: para fazer crescer no mundo a glória de Deus, cumprindo, de sua parte, os mandamentos Dele. Mas, Deus quer do cristão uma obra social *porque* quer que a conformação social da vida se faça conforme seus mandamentos e seja endireitada de forma a corresponder a esse fim” (WEBER, 2004a, p.98-9 – grifo do autor).

O protestante, para quem o sentido do mundo e da vida era auto-evidente<sup>42</sup>, contribuiu, contra a sua vontade, para o surgimento e desenvolvimento não só (como até agora tentamos mostrar) do estilo de vida burguês (WEBER, 2006d, p.154) e, com isso, do capitalismo moderno que faz triunfar uma racionalidade irracional ao impor uma condução racional da vida que prescinde de qualquer ética peculiar, mas também da ciência moderna – “essa força especificamente irreligiosa” (WEBER, 1971, p.169) porque inimiga das tentativas de conferir um sentido (ético ou religioso) ao mundo, transformado por ela num indiferente mecanismo causal. Assim, o desencantamento religioso mostra-se como o antecedente causal do desencantamento científico,<sup>43</sup> de modo que o protestante (porque o problema do sentido para ele não se colocava) surge como o *portador encantado do desencantamento*, já que concorreu para o desenvolvimento e expansão tanto da ciência moderna quanto do capitalismo moderno<sup>44</sup>, no qual a conduta racional-metódico-sistemática de vida (o método de vida burguês) voltada para o exercício do trabalho como uma vocação impõe-se independentemente do sentido que ela possa fazer para os indivíduos (impõe-se com “pressão avassaladora”, diz Weber).

Quanto ao significado do *desencantamento* enquanto *destruição do sentido* operada pela ciência moderna, Weber o desenvolve em ao menos três momentos bastante

---

<sup>42</sup> “A eliminação total do problema da teodicéia e de todas as indagações sobre o ‘sentido’ do mundo e da vida, em função das quais outros se dilaceravam, era para o puritano algo tão evidente por si só quanto o era – por razões bem diversas – para o judeu” (WEBER, 2004a, p.99).

<sup>43</sup> Até aqui, seguimos a tese de Pierucci (2003) de acordo com a qual o termo “desencantamento do mundo”, em Weber, “*tem apenas dois conteúdos semânticos*” (PIERUCCI, 2003, p.42 – grifos do autor) que são por ele trabalhados “*ao mesmo tempo e o tempo todo*” (idem, p.43 – grifos do autor), quais sejam: a) racionalização ético-ascética da conduta diária da vida e eliminação da magia enquanto via legítima de salvação (idem, p.218) e b) deseticização do mundo por meio do progresso do intelectualismo científico. No entanto, concordando com a crítica de Renarde Nobre (NOBRE, 2004b), entendo que, embora os dois significados do termo sejam simultâneos no contexto da obra weberiana, isto não indica que o são no âmbito da história cultural (NOBRE, 2004b, 162), posto que a racionalização da conduta levada a cabo pela religiosidade puritana antecedeu e serviu de estímulo à expansão não apenas do *ethos* capitalista, mas também da ciência moderna (essa força necessariamente anti-religiosa) – daí Weber falar do *paradoxo das consequências*.

<sup>44</sup> Tomamos a liberdade, aqui, de alargar o escopo do termo *desencantamento* para designar como *desencantado* não apenas (como faz Pierucci) o mundo racionalizado pela religião e pela ciência, mas também aquele no qual o capitalismo moderno se estabeleceu hegemonicamente. Tal alargamento do conceito nos parece justificada pelo fato de a religião e ciência serem agentes do processo de constituição da modernidade capitalista ao desencantarem (cada qual a seu jeito) o mundo. Em Weber, o processo de desencantamento confunde-se com o de constituição da civilização moderna. Voltaremos ainda a este ponto.

significativos da sua bibliografia: em *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*<sup>45</sup>, na conferência sobre *A Ciência como Vocação* e no capítulo de *Economia e Sociedade* dedicado à sociologia da religião. Aqui, o argumento de Weber é o de que a ciência, ao transformar o mundo num mecanismo causal – explicando-o em seus próprios termos e dominando-o por meio da técnica e do cálculo racionais – não apenas o desmagrafica (anulando a crença de que possam existir forç s mágicas inerentes   – ou por det rs da – realidade dada   experiência), mas, ao fazê-lo, repudia e invalida a pretensão racional (WEBER, 1971, p.401) das tentativas de conferir um sentido ético, religioso ou metafísico ao mundo. A ciência, portanto, investe – por princípio – contra qualquer “metafísica” na medida em que, sob o seu ponto de vista – que se expande na proporção em que avança esse “processo de intelectualização que estamos sofrendo há milhares de anos” (idem, p.165), do qual faz parte a racionalização da conduta impulsionada pela  tica protestante, pelo *ethos* capitalista e que acaba por impor-se no momento em que o capitalismo moderno se consolida –, os fenômenos da vida apenas *são* e *acontecem*, deixando doravante de *significar* seja l  o que for (WEBER, 2004b, p.344); para Weber, “o conhecimento racional é o fruto que, amadurecido como ciência moderna, traz o gosto amargo da rejeição da busca metafísica pelo sentido da vida” (NOBRE, 1999, p.105). Quanto a isso, é fundamental notar que assim como o capitalismo (quando institui-se enquanto modo dominante de organizar o trabalho e a produção) converte os indivíduos em meros instrumentos de sua manutenção e desenvolvimento (fazendo triunfar, pois, uma racionalidade irracional porque destituída de sentido, de maneira que as vidas individuais tendem a fluir como meros fenômenos naturais), a ciência, ao expandir-se e alcanç ar um conhecimento mais direto e objetivo com respeito ao funcionamento dos mundos natural e social, contribui para generalização do desconhecimento relativamente a este funcionamento, agora sob o monopólio da figura do especialista. E isto porque a crença de acordo com a qual as condições cotidianas de vida são, por princípio, passíveis de explicação racional, abst m os indivíduos de seu conhecimento real e racional, o que conduz a “uma espécie de *automatismo* das ações” (BARBOSA, 1986, p.146 – grifo meu). Como diz o próprio Weber,

“a crescente intelectualização e racionalização *não* indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou *crença* em que, se quiséssemos, *poderíamos* ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente,

---

<sup>45</sup> Originalmente, esse texto, que aparece com aquele título na coletânea brasileira *Ensaios de Sociologia* (WEBER, 1971), foi concebido para figurar, na coletânea de Weber sobre sociologia da religião – na versão espanhola: *Ensayos sobre sociología de la religion, 3 volumes* (WEBER, 1998) –, entre os ensaios sobre a China e a  ndia. Weber mudou o título desse ensaio algumas vezes e, no ano de sua morte, intitulou-o de *Considera o Intermediária: teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo* (PIERUCCI, 2003, p.135-7).

portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam” (WEBER, 1971, p.165 – grifos do autor).

Ainda nesse sentido, Weber afirma, em passagem que vale conferir na íntegra:

“O progresso da diferenciação social e da racionalização significa, portanto, senão absolutamente sempre, ao menos quanto ao seu resultado normal, uma distância cada vez maior, no conjunto, entre aqueles que estão praticamente imersos nas técnicas e ordenamentos racionais e a base racional destes, que para eles, em geral, permanece tão oculta como para os ‘selvagens’ o sentido dos procedimentos mágicos de um feiticeiro. Em consequência, de modo algum esta racionalização provoca uma universalização do conhecimento dos condicionamentos e conexões do atuar em comunidade, mas, no mais das vezes, precisamente o contrário. O ‘selvagem’ tem um conhecimento das condições econômicas e sociais de sua própria existência infinitamente maior que o chamado homem ‘civilizado’. E tampouco é certo que a ação dos ‘civilizados’ proceda, subjetivamente, de maneira mais inteiramente ‘racional com relação a fins’ (...) O que confere à situação do ‘civilizado’, neste aspecto, sua nota especificamente ‘racional’, por oposição àquela do “selvagem”, é antes: 1) a *fé* geralmente admitida em que as condições de sua vida cotidiana – trem, elevador, dinheiro, tribunais, exército ou medicina – são, *por princípio*, de natureza racional, ou seja, artefatos humanos suscetíveis de conhecimento, criação e controle racionais, o qual tem algumas importantes consequências quanto ao caráter do ‘consenso’, e 2) a confiança em que elas funcionam racionalmente, ou seja, de acordo com regras conhecidas, e não irracionalmente, como é o caso das potências sobre as quais quer influir o selvagem por intermédio de seu feiticeiro, e em que, ao menos em princípio, é possível ‘contar com’ elas, ‘calcular’ a própria conduta, orientar a própria ação segundo expectativas certas, engendradas por elas” (WEBER, 1913, p.221 – grifos do autor).

Assim, desencantamento também significa o desconhecimento real que os indivíduos guardam com relação às suas condições cotidianas de vida (embora contem com seu funcionamento regular e creiam que são passíveis de explicação racional), o que significa que os instrumentos de que se utilizam deles se autonomizaram.

“Conhecimento dos meios e conhecimento dos instrumentos equivalem-se, embora a autonomia dos meios em relação ao sujeito verifique-se apenas nos casos em que este, na vida cotidiana, precise apenas “contar” com o funcionamento autorregulado destes instrumentos, o que a racionalização intelectualista pela técnica e a ciência tornou efetivamente possível” (BARBOSA, 1986 p.15-6).

Mas, não é apenas pelo surgimento e expansão do capitalismo e da ciência modernas que aquele processo de desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da conduta é (parcialmente) responsável, mas também pela progressiva “autonomização das esferas de valor crescentemente racionalizadas, e racionalizadas em diferentes direções e sob diferentes pontos de vista” (PIERUCCI, 2003, p.137), autonomização esta, diz Weber, que ergue uma impossibilidade de princípio às tentativas de se resolver de maneira racional e objetivamente válida (isto é, independentemente das tomadas de posição individuais) a questão do sentido da vida e do mundo e, por conseguinte, o problema da validade dos valores. Weber argumenta que nem a racionalidade científica nem uma autêntica filosofia dos valores têm a capacidade,

no contexto moderno, de chegar a formular uma solução para aquelas questão e problema que seja válida de maneira absoluta, sobretudo, pelo fato incontornável de que as diversas ordens de vida do mundo moderno autonomizaram-se em direções e a partir de valores incompatíveis entre si, de maneira que os fins últimos de acordo com os quais se pode orientar a conduta são completa e irremediavelmente inconciliáveis entre si; daí Weber asseverar que, na modernidade,

“alguma coisa pode ser sagrada não só a despeito de não ser bela, mas porque não é bela, e na medida em que não é bela (...) que uma coisa pode ser bela não só apesar do aspecto em que não é boa, mas antes nesse mesmo aspecto” (WEBER, 1971, p.174).

Dessa forma, compreende-se o sentido da afirmação de Weber segundo a qual “*hoje*, as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião” (idem, p.176 – grifos meus) – isto é, na modernidade consolidada, em que o capitalismo moderno está “firme na sela” e, em consonância com aquela “mecanização da vida” e da desmagificação científica, leva àquele triunfo de uma racionalidade irracional e àquela progressiva autonomização e diferenciação das diversas esferas de valor (ou ordens de vida) do mundo moderno, as tentativas de conferir um sentido objetivo à vida e ao mundo são “desafiadas” e, mais que isso, relegadas, sobretudo, por força da ciência moderna, ao plano do irracional. Quanto a isso, diz Weber, na *Consideração Intermediária*, que

“em princípio, a visão do mundo, tanto empírica quanto matematicamente orientada, apresenta refutações a qualquer abordagem intelectual que, de alguma forma, exija um ‘significado’ para as ocorrências do mundo interior. Todo aumento do racionalismo na ciência empírica leva a religião, cada vez mais, do reino racional para o irracional” (WEBER, 1971, p.401)<sup>46</sup>.

Numa época em que aquelas esferas de valor não estavam assim plenamente dissociadas (numa época em que a modernidade, portanto, não se consumara definitivamente), a ciência podia ser concebida (e o foi, diz Weber) como via de acesso ao “verdadeiro Deus”, à “verdadeira arte” ou à “verdadeira natureza” (ao “sentido último da vida”, enfim) – essa época foi a Renascença, na qual, no dizer de Horkheimer, “a filosofia se vangloriava de ser o instrumento de explicação e revelação do conteúdo da razão como reflexo da verdadeira natureza das coisas e do correto modelo de vida” (HORKHEIMER, 2002, p.20).

“O que significava a ciência para esses homens que estavam nos umbrais dos tempos modernos? Para os experimentadores artísticos do tipo de Leonardo e dos inovadores musicais, a ciência significava o caminho para a *verdadeira* arte, e isto significava para eles o caminho para a verdadeira *natureza*. A arte devia ser levada à classe de uma ciência, e isso significava ao mesmo tempo e acima de tudo elevar o

---

<sup>46</sup> Na tradução dessa passagem feita por Pierucci (2003, p.142) o termo “mundo interior” é traduzido por “intramundano”, o que está mais de acordo com o sentido do trecho.

artista à categoria do doutor, socialmente e com referência ao sentido de sua vida (...) Mas durante o período da ascensão das Ciências Exatas, esperava-se muitos mais. Se lembrarmos da afirmação de Swammerdam, ‘trago-vos a prova da providência de Deus na anatomia de um camundongo’, veremos que o trabalhador científico, influenciado (indiretamente) pelo protestantismo e puritanismo, considerava sua tarefa: mostra o caminho para Deus” (WEBER, 1971, p.168).

E a última tentativa, diz Weber, de se colocar a ciência como caminho para se desvendar algo como o sentido último da vida foi a do Iluminismo, com sua promessa de felicidade; quanto a isso, Weber afirma que

“depois da devastadora crítica feita por Nietzsche aos ‘últimos homens’ que ‘inventaram a felicidade’, posso deixar totalmente de lado o otimismo ingênuo no qual a ciência – isto é, a técnica de dominar a vida que depende da ciência – foi celebrada como o caminho para a felicidade” (idem, p.169).

Como se vê, o mesmo pensamento (típico do renascimento e do iluminismo) que se pautou pela tentativa de fazer da ciência a via de acesso privilegiada para algo como um “sentido último” do mundo e da vida, elegendo a razão – em oposição à crença religiosa – enquanto instância capaz de fundar uma normatividade objetivamente válida, acabou por reverter contra si mesmo. Assim, a ironia do destino (e Weber define a categoria “destino” como o resultado da ação contradizendo sua intenção<sup>47</sup>), tal como ilustrada por Horkheimer na passagem abaixo, consiste em que, semelhantemente ao caso do protestante (portador encantado do desencantamento), aquele mesmo pensamento que se orientava rumo à elaboração racional de fins últimos e objetivamente válidos, terminou por reverter-se, no curso de seu desenvolvimento, contra o próprio conteúdo objetivo que ele procurava fundamentar, num processo assemelhado ao de uma lâmina de barbear progressivamente afiada que se torna demasiado tênue e, no fim, inadequada até mesmo para dominar as tarefas formalísticas ao qual acabou se limitando (HORKHEIMER, 2002, p.60).

“Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja, mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços. A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam a nossa vida começou a ser considerada como obsoleta. Especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica é sinônimo de mitologia e superstição” (HORKHEIMER, 2002, p.23).

Desse modo, em oposição aos contextos históricos do renascimento e do iluminismo, outro é o estado de coisas de uma época em que a ciência, desencantando-se a si mesma (isto é, destituindo-se do seu pretense papel de determinar racional e objetivamente os *fins últimos*), constitui-se numa “‘vocação’ [profissão] organizada em disciplinas especiais a

---

<sup>47</sup> Sobre a categoria do destino, diz Weber: “(...) no entanto, nenhum elo intermediário conduzia do confucionismo e da sua ética, tão firmemente arraigada quanto o cristianismo, para um *método* de vida *burguês* (...) E o puritanismo – inteiramente contra a sua vontade – o criou. O paradoxo do efeito diante da vontade: o homem e o destino (o destino como consequência da sua ação contra a sua *intenção*)” (WEBER, 2006d, p.154 – grifos do autor).

serviço do autoesclarecimento e do conhecimento de fatos inter-relacionados” (WEBER, 1971, p.180). E outro é o estado de coisas numa época em que – com a progressão do intelectualismo (representado pela ciência “destruidora do sentido”) e da racionalização da conduta diária (que, impondo-se objetivamente, se afigura aos indivíduos como destituída de sentido) – os fins últimos de acordo com os quais se pode orientar a conduta são incompatíveis entre si e

“cada esfera de valor, ao se racionalizar, se justifica por si mesma: encontra em si sua própria lógica interna – uma legalidade própria [Eigengesetzlichkeit] – que leva a se institucionalizar autonomamente e a se consolidar e reproduzir socialmente pela formação de seus próprios quadros profissionais, encarregados de garantir precisamente sua autonomia” (PIERUCCI, 2003, p.138).

Trata-se, aqui, do *politeísmo dos valores* – expressão que remete ao fato de que, na era moderna, os valores inscritos em diferentes ordens de vida independentes umas das outras são absolutamente equivalentes entre si quanto a sua validade. Como explica Renarde Freire,

“o *politeísmo moderno* é a expressão máxima da perda de sentido, pois, afinal, envolve o governo das nossas vidas por ‘entidades’ impessoais, objetivamente cultivadas, desprovidas, portanto, de qualquer transcendência ou sentido ético absoluto (NOBRE, 2004b, p.164 – grifos meus).

Sobre esse “politeísmo laico”, digamos assim, avança Weber:

“Uma análise não empírica, mas sim interpretativa das significações, isto é, uma autêntica filosofia dos valores que ultrapasse este ponto de vista, deveria dar-se conta de que, mesmo o mais ordenado dos sistemas conceituais de ‘valores’, não seria capaz de avaliar a dimensão do ponto decisivo deste estado de coisas. Porque no fim das contas e no que se refere à oposição entre valores, não só se trata sempre e em todas as circunstâncias de alternativas, mas também de uma luta mortal e insuperável, comparável a que opõe ‘Deus’ e o ‘Diabo’” (WEBER, 1917, p.95).

Ainda acerca do conflito irresolúvel dos valores na modernidade, diz Weber:

“A impossibilidade de defender ‘cientificamente’ as posições práticas e interessadas – exceto na discussão dos meios para fins firmemente dados e pressupostos – baseia-se em razões muito mais profundas. A defesa ‘científica’ é destituída de sentido *em princípio porque* as várias esferas de valor do mundo estão em conflito inconciliável entre si” (WEBER, 1971, p.174 – grifos meus).

Como podemos ver, neste politeísmo moderno, acredita Weber, decisões quanto ao que fazer e que caminho seguir (a qual deus ou demônio servir) não são passíveis de serem justificadas a partir de um ponto de vista último racional e incondicionalmente válido, de modo que perdem razão de ser – condenadas à inocuidade – as pretensões de se estabelecer, seja lá como for (mesmo que por meio de uma “autêntica filosofia dos valores”), a validade objetiva de valores; daí Weber afirmar que, quando não elaboradas individual e conscientemente, as respostas àquelas questões fundamentais<sup>48</sup> apenas podem ser dadas por “um profeta ou um salvador” (idem), sob o preço, acrescenta ele, do “sacrifício intelectual”

---

<sup>48</sup> Weber expõe: “Que faremos e como disporemos nossas vidas? ou [...] A qual dos deuses em luta serviremos? Ou deveremos servir, talvez, a um deus totalmente diferente?” (WEBER, 1971, p.180).

(idem, p.182) – “quem quiser ‘ver’, deve ir ao cinema (...) e – tenho que acrescentar – quem quiser um sermão, que vá ao convento” (WEBER, 1998, p.23).

Como procuramos argumentar, podemos encontrar ao menos cinco acepções que o termo *desencantamento do mundo* comporta no pensamento de Max Weber – e não apenas duas, como defende Pierucci (2003). É lícito falarmos de desencantamento enquanto: 1) desmagificação das vias de salvação operada pela religião (do judaísmo ao protestantismo); 2) destruição do sentido levada a cabo pela ciência moderna, desmagificadora do mundo (por ela reduzido a um mero mecanismo causal); 3) expressão da crença generalizada, por parte dos “modernos”, no poder da ciência de explicar racionalmente o funcionamento das condições sob as quais vivem e dos instrumentos de que se utilizam cotidianamente; 4) triunfo (para o qual a ética do protestantismo ascético contribui de maneira absolutamente decisiva), no contexto de consolidação do capitalismo especificamente moderno – “desespiritualizado” – e de implacável burocratização (racionalização formal) da vida e da política, de uma racionalidade irracional (porque destituída de sentido); e 5) expressão da plena e efetiva autonomização das diversas esferas de valor (constitutivas do mundo moderno) impessoais e racionalizadas a partir de valores (e em direções), por definição, incompatíveis entre si. É pela elaboração dessas diferentes acepções do termo *desencantamento do mundo* que Weber constrói sua visão do processo de constituição da moderna civilização ocidental, cuja estrutura histórico-cultural, para ele, inviabiliza, por uma questão de fato, a empreitada (defendida por Rickert) filosófica de construir um sistema hierárquico de valores absolutamente válidos a partir do qual se pudesse derivar normas para a conduta com força de incondicionalidade e objetividade.

Tendo passado pelas diferentes acepções que o termo *desencantamento do mundo* comporta em Max Weber, podemos, agora, discutir mais precisamente o papel que ele atribui à ciência no que diz respeito ao seu significado prático, o que nos leva à resposta ética por ele elaborada para fazer frente (na teoria e na prática) a um contexto (marcado pelo desencantamento) experienciado como de crise. Se a ciência não é capaz de estabelecer normas práticas para a conduta, já que seu campo de abordagem restringe-se ao “ser” (sendo o “dever ser”, necessariamente, o âmbito da luta – política – entre pontos de vista últimos incompatíveis entre si), nem por isso pode-se excluir, no caso das ciências culturais, a possibilidade de uma “crítica científica de ideais e juízos de valor” (WEBER, 1904a, p.15); pelo contrário, tratando precisamente do que é, a tarefa primordial (o fim específico) das ciências da cultura, enquanto ciências empíricas da ação (SENEDA, 2008), é contribuir para a

*clareza* dos indivíduos quanto aos fatores necessariamente envolvidos em suas ações e tomadas de posição.

Antes de passarmos para a explicitação dos traços constitutivos daquela crítica (por meio da qual se chega a essa clareza), cabe indicar brevemente a razão pela qual Weber insistiu na defesa da neutralidade axiológica no exercício profissional das ciências culturais (perpassadas, todavia, por valores ou ideias de valor culturais) – *neutralidade axiológica* entendida, aqui, como a defesa da restrição da ciência ao âmbito do que “é” – do que tem existência espaço-temporal e é acessível à razão científica e instrumental – e não à esfera do que “deve ser” (das decisões sobre qual valor ou orientação de vida devemos seguir)<sup>49</sup>. Weber formula ao menos dois argumentos, neste particular. O primeiro diz respeito à probidade intelectual do professor enquanto respeito à liberdade de escolha dos seus alunos (e vice-versa); daí Weber dizer, uma vez que a esfera da política (em contraponto àquela da ciência) é o reino em que se digladiam (na arena pública), porque inconciliáveis entre si, as “atitudes últimas possíveis para com a vida” (WEBER, 1971, p.179), que

“afirma-se, e concordo com isso, que a política está deslocada na sala de aulas. Não é o lugar adequado, no que concerne aos alunos. Se, por exemplo, na sala de aula de meu ex-colega Dietrich Schäfer, de Berlim, os alunos pacifistas lhe cercassem a mesa e provocassem tumulto, eu deploraria esse fato da mesma forma que deploro a agitação provocada pelos estudantes antipacifistas contra o Professor Förster, cujas opiniões estão, sob certos aspectos, totalmente longe das minhas. Mas a política também não deve entrar na sala de aula levada pelo docente, e quando este se interessa cientificamente pela Política, ainda muito menos” (idem, p.172).

E não deve justamente porque, ali, nas salas de aula, não se faz possível, argumenta Weber, o contraditório; para ele, é sintomático da desonestidade intelectual, portanto, valer-se dessa circunstância para tentar impor, por meio de exposições pretensamente científicas, posições pessoais de valor.

“Considero irresponsabilidade explorar a circunstância de que, em benefício de sua carreira, os alunos têm de frequentar o curso de um professor onde não há ninguém para fazer-lhe críticas. A tarefa do professor é servir aos alunos com o seu conhecimento e experiência e não lhes impor suas opiniões políticas pessoais” (idem, p.173).

Weber enfatiza a necessidade da neutralidade axiológica no âmbito das ciências culturais apoiando-se no que considera uma autoevidente distinção lógica

“Apenas me resta esperar para saber se haverá realmente alguém capaz de afirmar *que não existe* quanto ao sentido qualquer diferença fundamental entre os dois grupos de perguntas seguintes: [1] uma situação concreta desenvolveu-se neste ou naquele sentido? Por que se produziu esta situação concreta de uma determinada maneira e não de outra? (...) [e 2] Que se deve fazer, na prática, em face de uma situação concreta? Sob que pontos de vista poderia tal situação apresentar-se como agradável ou desagradável?” (WEBER, 1991, p.97 – grifos do autor).

---

<sup>49</sup> Na próxima sessão, teremos ocasião de discutir mais detidamente as posições envolvidas na disputa teórica que passou à história sob o nome de *Werturteilsstreit* (*value-judgment dispute* ou *controvérsia em torno dos juízos de valor*), em que rivalizavam defensores e críticos da *neutralidade axiológica*.

Essa distinção, segundo Weber, é essencial porque é condição de possibilidade da objetividade científica, o que significa dizer que, sem ela, o próprio fim específico da ciência (enquanto esfera específica da vida sociocultural) é deturpado, uma vez que as tentativas de se provar empiricamente a validade objetiva de juízos de valor (que podem ser apenas expressões de preferências individuais) impedem a exposição adequada dos fatos: “sempre que o homem de ciência introduz seu julgamento pessoal de valor, cessa a plena compreensão dos fatos” (idem, p.173). Ainda em outra importante passagem, esta do ensaio sobre a objetividade, Weber sustenta esse ponto de vista.

“É verdade que no domínio das nossas ciências as concepções de mundo pessoais costumam intrometer-se, turvando também a argumentação científica e levando a avaliações desconstruídas do peso dos argumentos científicos também no tocante ao estabelecimento de relações causais simples entre fatos, conforme o resultado aumente ou diminua as chances de ideais pessoais: a possibilidade de querer algo” (WEBER, 1904a, p.17-8).

A neutralidade axiológica, assim, não é uma regra universal e objetivamente válida, mas simplesmente necessária para aqueles que se propõem a tarefa da ciência como vocação porque a constitui por princípio. Ela deriva do comprometimento do sujeito do conhecimento com o valor da verdade empírica e é condição necessária do saber científico, expressando, portanto, uma escolha subjetiva que não encontra resguardo ou garantia lógicas (NOBRE, 1999, p.105); a neutralidade, ademais, permite que a análise empírica seja conduzida de maneira logicamente adequada, isto é, de acordo com o que Weber chama de “as normas de nosso pensamento” (WEBER, 1904a, p.63). Dedicar-se à ciência significa atribuir-se como fim aquele que é dela indissociável (produzir conhecimento sobre o que é), o que implica, necessariamente, sob pena de não se atingir o objetivo inerente ao exercício da ciência, a subscrição do princípio da neutralidade axiológica. Como explica Gabriel Cohn,

“a neutralidade valorativa do cientista (...) implica uma tomada de posição: aquela que é compatível com a ciência. Há outras possíveis, mas não são científicas; para fazer ciência cumpre essa” (COHN, 2003, p.224).

Ademais, Weber afirma que assim como a ciência tem seu fim específico (trazer clareza sobre como as coisas são – e não como devem ser) deturpado quando utilizada como meio para a tentativa de provar a validade objetiva de valores e de normas para a conduta, da mesma maneira as tomadas de posição valorativas são necessariamente prejudicadas tão logo se procure fazer delas uma questão passível de ser tratada cientificamente.

“O que unicamente importa neste último caso [no caso da metodologia das ciências empíricas] é que, por um lado, a validade de um imperativo prático entendido como norma e, por outro lado, a validade de verdade da uma comprovação empírica de um fato, constituem duas coisas totalmente heterogêneas ao nível da problemática, pelo que se prejudica a dignidade *tanto de uma como de outra* das duas esferas, se se

desconhecer a sua diferença e se tentar confundi-las” (WEBER, 1917, p. – grifos do autor).

Ainda sobre essa distinção, enfatiza Weber o seguinte:

“A razão que me leva a denunciar com tanto fervor e em qualquer ocasião – com aquele certo pedantismo que me é peculiar – a confusão entre ‘o que devia ser’ e ‘o que é’, não reside no fato de eu subestimar o problema de ‘o que devia ser’, mas exatamente o contrário. A causa está em que não posso admitir que problemas de importância mundial, problemas cujas proporções são imensas no que se refere ao ideal, e em certo sentido os problemas que mais e em maior tensão conseguem pôr a capacidade reflexiva de um homem, não posso admitir que tais problemas sejam reduzidos a uma ‘questão técnica de produtividade’, nem que nesse caso se discuta como se tais problemas não fossem mais que uma parcela de uma disciplina ‘especializada’, como é o caso da economia” (WEBER *apud* BARBOSA, 1986, p.130).

Assim, a ênfase de Weber na necessidade do comprometimento do cientista com o valor da verdade empírica e, por conseguinte, com a neutralidade axiológica, deriva da sua concepção segundo a qual este postulado é condição de possibilidade não só da probidade intelectual, mas também da objetividade das análises que se pretendem científicas, já que a tentativa de provar a validade de determinados valores através da argumentação empírica tem o duplo efeito de deturpar a investigação do real que deve nortear-se pela busca da *clareza* (WEBER, 1971, p.178) e da verdade – uma vez que a realidade é como que manipulada para legitimar as normas de conduta que se pretende ver efetivadas – e de violentar a dignidade própria da esfera política (e pessoal) de luta e tomadas de posição de valor.

Dito isto, podemos voltar à questão da crítica científica dos juízos de valor, com o que chegamos à “contribuição real e positiva [que] traz a ciência para a ‘vida’ prática e pessoal” (idem, p.177). Dado que toda ação humana sempre produz consequências no mundo e sempre se desenvolve de acordo com as categorias de meio e de fim<sup>50</sup> (cuja elaboração obedece a algum valor específico ao qual se adere convictamente) e em condições históricas determinadas, cabe a uma ciência empírica da ação, então, em primeiro lugar, ponderar acerca dos meios objetivamente mais adequados, dadas as circunstâncias, para se atingir o fim (dado) visado, chegando inclusive a avaliar criticamente a razoabilidade do fim à luz dessas circunstâncias. Além disso, essa crítica científica pode indicar as consequências possíveis e necessárias tanto da escolha dos meios quanto do possível êxito (ou fracasso) da ação; ao fazê-lo, a ciência presta um serviço ao indivíduo ajudando-o a “tornar-se consciente de que *todo* agir, e naturalmente também o não-agir, significa nas suas consequências *assumir posição* em favor de determinados valores e, assim, regularmente *contra outros*” (WEBER, 1904a, p.16 – grifos do autor). Por meio desse procedimento, a ciência pode mostrar ao

<sup>50</sup> A esse propósito, afirma Weber: “Toda reflexão sobre os elementos últimos do agir humano está desde logo presa às categorias de ‘meio’ e ‘fim’. Queremos algo concretamente, seja ‘por si mesmo’, seja como meio a serviço do que queremos no final” (WEBER, 1904a, p.15).

sujeito que a adesão a certos valores o compromete, caso ele seja coerente consigo mesmo, com outros e o faz negar outros tantos e, por fim, pode ensinar a “‘avaliá-los’ criticamente” (idem, p.17), isto é, “com base no postulado da *ausência de contradição* do objeto da vontade” (idem – grifos do autor), ajudando-o, portanto, a tornar-se consciente “daqueles axiomas últimos que subjazem ao conteúdo do seu querer, dos critérios últimos dos quais parte de modo não-consciente ou – para ser consequente – deveria partir” (idem). Quanto a este viés do que chama de crítica científica de ideais e juízos de valor, Weber indica que, mais precisamente, trata-se, aqui, menos de uma atividade empírica que de uma tarefa da filosofia social. Esta é uma observação pontual, mas bastante significativa porque expressa que, para Weber, quaisquer análises que extrapolem o âmbito daquilo que tem existência espaciotemporal acabam por abandonar a esfera da investigação científica e adentrar no terreno da filosofia. Ainda assim, Weber defende a plausibilidade de semelhante empreitada cognitiva no interior mesmo das ciências da cultura porque reconhece que são os valores culturais e as ideias de valor individuais as grandes forças da vida histórica e social, pois estão sempre na base das ações significativas (idem, p.17). Como afirma, a esse respeito, Barbosa, a função das ciências sociais é a de esclarecer a vontade:

“As ciências sociais (...) podem ser assim um instrumento importante ao mapear as posições e indicar o significado prático [e axiológico] do que está em jogo. E isto é importante porque o conhecimento está voltado para a luta entre as ‘ideias’, os valores. A ciência, ou melhor, a racionalidade científica e ‘calculadora’, é compreendida assim enquanto um instrumento, um instrumento cuja função mais apropriada consiste em *esclarecer a vontade*, um instrumento que serve à vontade” (BARBOSA, 1986, p.36-7 – grifos do autor).

Atingindo esse que é seu fim peculiar, a ciência, por não poder, por princípio e sob pena de desvirtuar sua própria essência, estabelecer normas válidas para a conduta, torna-se o meio privilegiado através do qual se estabelece a controvérsia e se mapeia as possibilidades objetivas de orientação que o indivíduo pode imprimir à sua vida prática – e isso ao mesmo tempo em que respeita a liberdade dos indivíduos, esclarecendo-os quanto ao significado prático e ideal de suas ações na medida em que “calcula” os fatores empíricos nelas envolvidos e destrincha sua significação enquanto tomadas de posição que necessariamente tomam partido na “eterna guerra entre os deuses”. Daí Merleau-Ponty afirmar que

“Weber é um liberal (...) O liberalismo de Weber não postula um empíreo político, nem torna o universo formal da democracia um absoluto; admite que toda a política é violência, até mesmo, à sua moda, a política democrática. Seu liberalismo é militante, sofredor mesmo, heróico; isto é, reconhece o direito dos adversários, não consente em odiá-los, não escamoteia o confronto com eles, e para reduzi-los conta apenas com as contradições deles e com a discussão que as revela” (MERLEAU-PONTY, 1975, p.233).

De fato, o próprio Weber assevera que o significado essencial das discussões (dessa perspectiva da “crítica científica”) sobre os juízos de valor é justamente estabelecer (o mais

exatamente possível) a controvérsia para que os indivíduos possam – de maneira consciente, consequente e responsável – marcar suas posições com o máximo de clareza; daí Weber afirmar que “uma investigação empírica de ordem psicológica ou histórica, incidindo sobre determinado ponto de vista avaliador para analisar as suas condições particulares, sociais e históricas” (WEBER, 1917, p.90) é “extremamente importante, sob o ponto de vista científico” (idem),

“para descobrir, numa discussão com um indivíduo cujas apreciações diferem (de fato ou na aparência) das nossas, quais são os respectivos pontos de vista avaliadores realmente existentes. Pois a verdadeira significação de uma discussão sobre o *valor* consiste em contribuir para apreender o que o adversário (ou inclusive o próprio) pretende realmente dizer, isto é, compreender o valor que está em jogo – realmente e não apenas na aparência – entre ambas as partes, e desta forma possibilitar uma tomada de posição em face do valor citado” (WEBER, 1917, p.91 – grifo do autor).

Com isso, chegamos a um aspecto essencial da concepção de Weber quanto ao papel estratégico dessa contribuição da ciência numa época em que o processo de desenvolvimento da ciência e da racionalização da vida conduz todos aqueles diferentes aspectos da noção de desencantamento do mundo. Por essa via, podemos ver como Weber não consegue (mesmo que implicitamente) deixar de estabelecer algo como uma afinidade eletiva entre o “ser” e o “dever ser”, na exata medida em que atribui àquela crítica científica, isto é, àquela discussão sobre o valor “sob o ponto de vista científico” (WEBER, 1917, p.90), a consequência necessária (ou melhor, o papel essencial) de promover, nos indivíduos, uma ética específica – a ética da responsabilidade.

“Assim, se formos competentes em nossa empresa [de produzir, por meio daquela ‘crítica científica’, o autoesclarecimento] (o que devemos pressupor, aqui) podemos forçar o indivíduo, ou pelos menos podemos ajudá-lo, a prestar a si mesmo *contas do significado último de sua própria conduta*. Isto não me parece pouco, mesmo em relação a nossa vida pessoal. Sou tentado, novamente, a dizer de um professor que consegue êxito sob tal aspecto: *ele está a serviço de potências ‘morais’; ele cumpre o dever de provocar o autoesclarecimento e um senso de responsabilidade*. E creio que ele estará mais capaz de realizar isso na medida em que evitar conscienciosamente o desejo de impor ou sugerir, pessoalmente, à sua audiência a posição que tomou” (WEBER, 1971, p.179 – últimos grifos meus).

Assim, embora Weber afirme diretamente que por meio daquela “crítica científica de ideais e juízos de valor” seja “impossível alcançar qualquer ética normativa ou estabelecer o caráter obrigatório de qualquer ‘imperativo’” (WEBER, 1917, p.91), ele acaba, como mostra a passagem extraída da conferência sobre *A Ciência como Vocação*, alçando a (ética da) *responsabilidade* ao patamar de um *dever*. Na medida em que a ética da responsabilidade distingue-se da ética da convicção (ou dos fins últimos) não exatamente por opor-se irremediavelmente à “convicção” (até porque sem ela não há com o que ser responsável), mas por dar destaque primordial à ponderação racional acerca das consequências possíveis e necessárias da ação (ponderação esta ausente na ética da convicção “em estado puro”, para a

qual o absolutamente fundamental é o ato – em si mesmo – realizado em conformidade com algum ideal que se concebe como objetivamente válido e, assim, como norteador necessário da conduta), de maneira que entre ambas as éticas não há uma oposição de princípio, o que Weber faz é colocar a ciência como instrumento a impulsionar (incitar, promover) uma *conduta de vida racional e significativa/consciente* numa época em que as vidas individuais tendem a fluir “automaticamente” – como meros fenômenos naturais e, assim, destituídas de sentido. Embora eu não tenha, nos limites deste estudo, adentrado no viés especificamente político da posição weberiana, vale indicar que aquela crítica dos ideais e juízos de valor que a ciência empírica pode proporcionar é fundamental para a (ou para o esclarecimento da) vocação política. Sendo responsável em seu ofício (cujo fim é o de produzir conhecimento empírico, angariando *clareza* sobre a realidade), o cientista necessariamente é coerente com relação ao princípio da neutralidade axiológica (já que, sem neutralidade, não há objetividade) e, produzindo análises que esclareçam a conduta prática e as escolhas de valor, contribui para incitar a ética da responsabilidade que, no seu sentido mais exato, é o âmago de uma vida (*genuína*) que *pode* (ou não) enveredar (vocacionadamente) pelos rumos da política.

“(…) na medida em que isto é válido, uma ética de fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono constituem um homem genuíno – um homem que *pode* ter a ‘vocação para a política’” (idem, p.151 – grifo do autor).

É como um grito a favor da liberdade e da própria vida humana numa época que a coloca em risco, como que forçando sua conversão em “natureza morta” (SENEDA, 2008, p.294), portanto, que Weber chega a fincar um “dever ser” precisamente naquela que, de acordo com ele próprio, é (por uma questão de fato) a instância por excelência da neutralidade axiológica; assim, a ciência surge como esfera essencialmente ética e, nessa medida, com um importante papel político, não obstante – pretensamente – neutra. Sintomática, por exemplo, da aversão de Weber pelos rumos que a primazia da razão estritamente instrumental e subjetiva tomava na modernidade tardia (em que o capitalismo se converteu numa jaula de ferro e a política é cada vez mais determinada pela burocracia) e do sentimento que nutria que era contra ela que afinal se tratava de se opor, é a sua fala em um debate de 1909:

“Imaginemos as consequências da burocratização e racionalização generalizadas a que assistimos hoje. O cálculo racional (*Rechenhatigkei*) já é manifesto ao nível da empresa privada e de todos os empreendimentos feitos em linhas modernas. Dessa maneira, o desempenho do trabalhador individual é matematicamente medido e cada homem vira uma peça na engrenagem, tendo por única preocupação tornar-se uma peça mais importante. Tomemos o exemplo do poder autoritário do Estado, ou da municipalidade em um regime monárquico: a semelhança com o Antigo Império do Egito, em que o “funcionalismo de terceiro escalão” prevalecia em todas as esferas, é surpreendente. Não existiu até hoje uma burocracia comparável à egípcia, como sabem todos os que conhecem a História Antiga, e parece que estamos hoje evoluindo neste sentido, nos mínimos detalhes, exceto quanto ao fato de que a nossa

burocracia é fundada em bases tecnicamente mais perfeitas, mais racionalizadas e, portanto, muito mais mecanizadas. O problema com que nos defrontamos agora não é: como mudar o rumo dessa evolução? – porque isso é impossível, mas: qual será seu resultado? Admitimos de bom grado que haja homens honrados e capazes no topo de nossa administração; e que, apesar das exceções, essas pessoas tenham oportunidades para ascender na hierarquia oficial, da mesma maneira que as universidades, a despeito das exceções, afirmam ser uma oportunidade para a seleção do talento. Mas, por horrível que seja a ideia de que o mundo venha a ser povoado de professores (risos) – e eu me retiraria para uma ilha deserta se isso acontecesse (risos) – ainda é mais terrível pensar que ele possa um dia ser povoado de pequenos robôs, homenzinhos agarrados aos seus insignificantes empregos e lutando por outros melhores – um estado de coisas que veremos novamente, como no tempo dos egípcios, desempenhando papel crescente em nosso sistema administrativo e no espírito dos estudantes. Essa paixão pela burocracia, como já ouvimos dizer, é o bastante para nos levar ao desespero. É como se, em política, o espectro da timidez – que, de qualquer maneira, sempre foi um motivo de confiança para os alemães – ficasse sozinho no leme, como se nos tornássemos pessoas que precisam da “ordem” pela ordem e entram em pânico se essa ordem é ameaçada. E dizer que o mundo conhecerá apenas esse tipo de homem! Estamos presos numa situação que caminha para isso, *de modo que a questão não é como promover e apressar esse processo, mas, ao contrário, como opor resistência para preservar a humanidade desse amesquinamento da alma, dessa dominação do modo de vida burocrático*” (WEBER *apud* MAYER, 1985, p.94 – grifos meus).

E foi contra este estado de coisas (em que a dominação do modo de vida burocrático é expressão do desencantamento do mundo enquanto progressão da racionalização e da intelectualização) que Weber procurou insurgir-se ao estabelecer uma afinidade eletiva entre a ciência interessa na verdade e uma ética adequada aos novos tempos – a ética da responsabilidade.

Assim, podemos ver como Weber, embora enfatize tão categoricamente a necessidade da “separação *de princípio* entre o conhecimento do que ‘é’ e o conhecimento do que ‘deve ser’” (WEBER, 1904a; p.13-4 – grifo do autor), acaba sustentando (ainda que implicitamente) que cabe à ciência – esfera neutra por definição – provocar um senso de responsabilidade e, nessa medida, promover um *dever ser*; assim, a ciência cultural – embora necessariamente neutra no que diz respeito ao rechaço às tentativas de provar a validade de valores por meio da argumentação empírica – surge não só como essencialmente referida ao (e possibilitada pelo) valor da verdade empírica, mas também como promotora por excelência de uma ética (da responsabilidade) unicamente por meio da qual, no contexto moderno, os sujeitos podem fazer frente à expansão dos ditames da razão instrumental. Essa contradição subjacente ao pensamento weberiano (que reside no fato de que a defesa da impossibilidade do saber empírico fundamentar qualquer espécie de norma para a conduta convive com a promoção da ética da responsabilidade ao patamar de um *dever a ser* incitado pelo conhecimento científico) é ainda reforçada quando se observa a resposta de Weber à questão de se as éticas da responsabilidade e da convicção (e a normatividade que Weber procura elaborar consiste numa espécie de equilíbrio entre elas) têm caráter puramente formal, sendo incapazes de

formular concreta e conteudísticamente normas para a ação, ou, ao contrário, podem vir a estabelecer diretrizes práticas para a conduta. Weber é direto: “(...) constitui um grave mal-entendido (embora muito generalizado) imaginar que as proposições ‘formais’, tais como as da ética kantiana, não contribuem para qualquer indicação sobre o *conteúdo*” (WEBER, 1917, p.92 – grifo do autor)<sup>51</sup>. Nesse mesmo ensaio (em que discorre sobre *O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociológicas e econômicas*), uma página depois da passagem anterior, Weber corrobora esse mesmo ponto de vista ao afirmar que

“ambas as máximas éticas [convicção e responsabilidade] possuem um rigoroso caráter ‘formal’, no que se assemelham aos conhecidos axiomas da *Crítica da razão prática*. Supõe-se muitas vezes a respeito destas últimas, e devido ao caráter citado, que estão absolutamente desprovidas de qualquer indicação do conteúdo apropriada a uma apreciação da atividade. Mas, como já foi dito, isto não é verdade” (idem, p.93).

No entanto, essa “indicação sobre o conteúdo” não é capaz de solucionar, por si mesma e de maneira unívoca, determinados problemas de *ordem prática*, especialmente aqueles constitutivos da esfera da *política*, uma vez que a *ética* é, ela própria, uma esfera de valor dentre outras.

“A possibilidade de uma ética normativa não é decerto posta em dúvida pelo fato de existirem problemas de *ordem prática* para os quais não pode proporcionar, por si própria, indicações unívocas (na minha opinião, entram nesta classificação determinados problemas institucionais, e precisamente os de ‘*política social*’), nem pelo fato de a ética não ser a única coisa que tem valor no mundo, e de a seu lado coexistirem outras esferas axiológicas cujos valores apenas podem ser realizados assumindo-se, se necessário, uma ‘culpabilidade’ ética. E aqui deve ser classificada, principalmente, a esfera da política. A meu ver, constitui uma demonstração de fraqueza querer negar as tensões existentes entre a ética e a política (...) Entre os problemas que *nenhuma* ética pode solucionar de modo decisivo e unívoco, encontram-se as consequências do postulado de justiça” (WEBER, 1917, p.92 – grifos do autor).

A argumentação de Weber, assim, dirige-se no sentido de conceber a liberdade como um dever, embora não seja possível determinar objetivamente o que deve ser feito dessa liberdade, isto é, a que “deus” ou “demônio” se deve servir. Desse modo, Weber postula a possibilidade de uma ética (passível de ser promovida da crítica científica dos juízos de valor) que, mesmo sendo capaz de dar indicações normativas quanto ao conteúdo das ações, não tem o poder de solucionar, por si mesma e de maneira unívoca, determinados problemas de ordem prática e política. Com isso, a argumentação de Weber move-se na direção de compatibilizar o fato da autonomização das esferas de valor com a possibilidade de uma ética normativa ao

---

<sup>51</sup> Exemplar da crítica à razão prática de Kant é o comentário de Schopenhauer segundo o qual “com aquela exigência de Kant, de que a ação virtuosa deva acontecer friamente e sem nenhuma inclinação, aliás, contra toda e qualquer inclinação, por puro e ponderado respeito pela lei e de acordo com suas máximas abstratas, dá-se aí precisamente o mesmo que se se afirmasse que toda obra de arte genuína teria que nascer da aplicação bem ponderada das regras estéticas” (SCHOPENHAUER *apud* NOBRE, 2004, p.99).

concebê-la como uma ordem de vida entre outras (e, portanto, como parte da “eterna guerra entre os deuses”) e ao atribuí-la não exatamente o papel de fundar a objetividade de valores, mas de estabelecer, no caso daquela crítica científica, como um “dever ser” a condução significativa e consciente da vida numa época em que a conduta humana, por razões históricas, tende a fluir como mero fenômeno natural. É como se Weber estivesse estipulando a liberdade como uma obrigação: sem especificar diretamente normas válidas para a conduta, estabeleceu como dever ser, no entanto, uma ética (condizente com seu “diagnóstico dos tempos”) que obriga o sujeito, sob pena de ter sua vida fluindo como mero fenômeno da natureza (destituída, assim, de humanidade), a tomar posição a favor e contra determinados valores numa época marcada, em função do progresso da racionalização e do intelectualismo, pela guerra entre fins últimos inconciliáveis entre si – pelo politeísmo dos valores. No entanto, outro paradoxo presente em Weber é o de que suas formulações indicam que a liberdade a ser incitada pela ciência e na qual consiste a ética da responsabilidade apenas é possível *na* “jaula de ferro”, isto é, na racionalização do todo da vida aliada à dedicação apaixonada a uma causa (a um “deus” ou “demônio”) e a uma vocação e que exige, portanto, um esforço cotidiano e intermitente.

“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 sua luta eterna entre si. *O que é difícil para o homem moderno, e especialmente para a geração mais nova, é estar à altura da existência do trabalho cotidiano*” (WEBER, 1971, p.176 – grifos meus).

Ainda nesse sentido, avança Weber:

“Procuremos trabalhar e atender às ‘exigências do momento’, nas relações humanas e em nossa vocação. Isto, porém, é claro e simples, se cada um de nós encontrar e obedecer ao demônio que controla os cordões de nossa própria vida” (idem, p.183).

De todo modo, podemos interpretar a ética da responsabilidade (e seu alto grau de racionalidade técnica expresso na preocupação cuidadosa com as consequências possíveis e necessárias das ações empreendidas) como uma tentativa (a única possível, para Weber) de não meramente se adaptar ao estado de coisas do contexto (em desencantamento) moderno, mas também de preservar a possibilidade da escolha livre e da condução consciente da própria vida.

“O homem das experiências racionais é desafiado a um envolvimento solitário e reflexivo com as condições de vida, ciente das suas implicações na ação. Mas, para que ele assuma eticamente a tragicidade da vida, é necessário adicionar *vontade* às experiências. Não há responsabilidade sem intencionalidade; a ética da responsabilidade requer um querer consciente, uma paixão objetiva, uma convicção mais autorreferida. Só assim o homem é capaz de desviar-se da postura mediana, superficial, imediata e resignada a que o formalismo e o pragmatismo da vida convidam. Weber tinha uma visão elitizada. Na aridez do desencantamento, poucos têm a ousadia de imprimir sua vontade nas ações a ponto de fazerem escolhas para além de se adaptarem. Uma personalidade se integra não pelas condições dadas, e sim pelos compromissos assumidos” (NOBRE, 1999, p.106).

Para nos fins da nossa discussão, o que nos interessa reter é que, observando as diferentes facetas do que denominou de *desencantamento do mundo* e identificando a realidade empírica (com suas infinidades extensiva e intensiva) com o fluxo irracional do devir que torna absolutamente contingentes os valores e ideias de valor a partir dos quais o real pode ser cientificamente constituída, Weber negou a possibilidade da prova racional da validade objetiva de valores e aliou a crítica de uma ciência empírica da ação interessada na verdade à promoção da ética da responsabilidade, ferindo sua própria ênfase na rígida separação de princípio entre o âmbito daquilo que “é” daquele do que “deve ser”.

### **2.3 A Objetividade Científica em um Contexto Relativista**

Os *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Ensaio Reunidos em Teoria da Ciência] são compostos pelos mais importantes trabalhos de Weber sobre o tema: o clássico sobre A “*objetividade*” do conhecimento nas ciências e na política sociais, publicado em 1904 (WEBER, 1904a,b) como ensaio de apresentação da *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* quando seu corpo editorial passou a ser dirigido por Werner Sombart, Edgar Jaffé e pelo próprio Weber;<sup>52</sup> o artigo intitulado *O método histórico de Roscher*, de 1903 (WEBER, 1903); a primeira e a segunda partes do ensaio sobre *Knies e o problema da irracionalidade*, publicadas em 1905 (WEBER, 1905) e 1906 (WEBER, 1906a); a monografia crítica sobre temas levantados pelo trabalho de Eduard Meyer<sup>53</sup> (*Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura*), de 1906 (WEBER, 1906b); o ensaio precursor do capítulo primeiro de *Economia e Sociedade*, de 1913 (WEBER, 1913), intitulado *Sobre algumas categorias de sociologia compreensiva*; o escrito sobre *O sentido da “neutralidade axiológica”* [Wertfreiheit] nas ciências sociológicas e econômicas, de 1917 (WEBER, 1917); a polêmica com Stammler, publicada em 1907, intitulada *A refutação de Stammler da concepção materialista da história* (WEBER, 1907).<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Logo ao primeiro parágrafo do ensaio, Weber dá a indicação do seu propósito geral: “sempre que surge uma nova revista de ciências sociais e, principalmente, de política social ou quando se realiza uma modificação no seu corpo de redação, a primeira pergunta que se costuma formular é: ‘qual o seu objetivo?’” (WEBER, 1904b, p.01 – grifo do autor).

<sup>53</sup> *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* – Para uma Teoria e Metodologia da História.

<sup>54</sup> A respeito da natureza dessa coletânea de textos de Weber sobre Filosofia da Ciência (reunidos postumamente por Marianne Weber), Ciaffa pontua acertadamente que, em função de tratar de problemas que vão desde os fundamentos até os propósitos e objetivos das ciências (em geral e culturais em particular), as investigações ali reunidas “não estão, portanto, confinadas à ‘metodologia’ no sentido estreito de uma disciplina que examina procedimentos explanatórios de uma classe de ciências cujo escopo e caráter são tomados como essencialmente não-problemáticos” (CIAFFA, 1998, p.159).

Os escritos de Max Weber voltados para a discussão de questões epistemológicas e metodológicas não expressam uma intenção sistemática (por motivos que exporemos na sequência do argumento), mas são volumosos e perpassam praticamente todo o período de sua atividade intelectual, dando a medida do quanto ele sempre esteve envolvido em disputas teóricas neste campo específico da filosofia. No entanto, e essa é uma das questões que mais intriga a literatura secundária, qual o sentido de tamanho esforço quando se cultiva o maior dos ceticismos quanto ao valor das discussões epistemológicas e metodológicas para o trabalho empírico-científico propriamente dito (no qual, sem dúvida, Weber estava realmente interessado)? Com efeito, Weber declarava que não sabia nada sobre filosofia (VANDENBERGHE, 1999, p.62), fazia questão de separá-la radicalmente (enquanto disciplina preocupada especulativamente com problemas relativos ao sentido último da vida e do mundo) do empreendimento propriamente científico voltado para a ordenação racional da realidade empírica de modo válido (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p.12), admitia que não tinha treino algum no trato de problemas relativos à teoria do conhecimento (WEBER, 1906b, p.102) e, por fim e mais importante, alegava que conhecimentos epistemológicos e metodológicos não constituem condição de possibilidade de um trabalho científico frutífero – e isso da mesma forma que equívocos no campo da epistemologia e da metodologia não implicam necessariamente uma *práxis* científica incorreta ou inadequada (idem, p.104). Qual o propósito, então, de tamanho esforço despendido em um trabalho cujos resultados são tão enfaticamente concebidos como estéreis e sem razão de ser para o trabalho prático (empírico-científico) que realmente interessa? Qual o valor, afinal, para a *práxis* da pesquisa, de discussões estritamente epistemológicas e metodológicas?

A fim de prepararmos o campo para avançarmos nossa hipótese interpretativa, procederemos, inicialmente (e à maneira de Weber, que sempre construía seus argumentos no embate com autores de posições teóricas diferentes<sup>55</sup>), à exposição da posição de Guy Oakes quanto a este ponto que aqui mais diretamente nos interessa.

---

<sup>55</sup> Como se sabe, muitos dos textos fundamentais de Weber em filosofia da ciência são na verdade resenhas críticas das posições de autores (como Eduard Meyer, Roscher, Knies, Stammerl, Gottl, Münsterberg e outros mais) contra os quais ele se coloca e a partir dos quais ele constrói sua própria posição (que, como estamos argumentando, é substancialmente informada pelo neokantismo de Rickert). Por motivos que esperamos fiquem claros na sequência do argumento, Seneda acerta em cheio ao defender que “a polêmica é propositalmente construída como modo de consideração metateórico em Max Weber. A polêmica, por conseguinte, *nada tem de ocasional*; trata-se, na realidade, de um método de estudo: ela permite que o procedimento analítico parta do que no meio alemão era então reconhecido por todos como produção de conhecimento especializada efetiva. Por isso seria um equívoco tomar os escritos em polêmica como a parte mais frágil da *Wissenschaftslehre*. Mais fecundo

Esse intérprete (OAKES, 1977) sustenta que, para Weber, uma investigação sobre os fundamentos do conhecimento tem valor para a pesquisa científica apenas quando algo não vai bem no andamento rotineiro da pesquisa. Diz ele que, “de acordo com Weber, a metodologia prova ser valiosa apenas quando algo vai errado no desenrolar da pesquisa” (idem, p.12). Isto é, somente quando os cientistas encontram, no exercício de seu ofício, determinados problemas que os impedem de fazer avançar a pesquisa é que o conhecimento especificamente epistemológico e metodológico pode lhes ser pontualmente útil e pertinente. Com efeito, como ainda detalharemos, Weber de fato declarava que, na ausência de ‘algo que esteja errado no prosseguimento da pesquisa’, o conhecimento epistemológico, para os cientistas (para a *práxis* científica), não tem valor algum. Ademais, Weber era cético e reticente quanto à tentativa dos cientistas de se enveredarem em discussões filosóficas relativas aos fundamentos do conhecimento em geral e científico em particular. Por não estarem suficientemente treinados no trato de questões epistêmicas (profissionais de outra área que são), a entrada dos cientistas no campo específico da lógica degringola, no mais das vezes, em diletantismo – “uma das palavras favoritas de Weber para expressar desprezo” (idem, p.10); a lógica, diz Weber, “em seu estado atual, tem chegado a ser uma disciplina tão especializada como qualquer outra, de modo a demandar um exercício cotidiano” (WEBER, 1906b, p.102; WEBER, 1907, p.61). De fato, “Weber compara o cientista social que tem problemas metodológicos com o paciente que está doente ou enfermo” (OAKES, 1977, p.12) e concebe o trabalho de Eduard Meyer por ele criticado no ensaio de 1906 como “o informe clínico a cargo do próprio paciente, e não do médico” (WEBER, 1906b, p.102). O paciente descreve os sintomas, mas não é capaz de receitar a cura. O trabalho especificamente epistemológico e metodológico é útil, portanto, apenas nos casos em que a prática científica sofre de alguma enfermidade e, enquanto tal, deve ter por objetivo prover a cura, a qual, no entanto, deve ser receitada por especialistas da área. A filosofia, pois, é aqui concebida como instrumento (de esclarecimento) da ciência, daí a advertência de Gabriel Cohn segundo a qual a “sua [de Weber] preocupação primordial é com considerações de ordem estritamente metodológica. Sua preocupação, em suma, é a do cientista prático, mais do que a do filósofo” (COHN, 2003, p. 99). Weber cultivava a certeza de estar vivendo em um contexto em que a “história e as disciplinas afins” (WEBER, 1904c, p.84) estavam passando por verdadeiro momento de crise (no que diz respeito às concepções sobre o modo de produzirem

---

seria vê-los como escritos de descoberta, em que Weber intenta resolver problemas de fundamentação de ciências voltadas para a ação empírica” (SENEDA, 2008, p.33 – grifos meus).

conhecimento) e, por isso, adentrou, com o rigor que lhe é peculiar, em discussões específicas da *Wissenschaftslehre*, “apesar de sua pouca afinidade natural a lhes dar lugar” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p.31)<sup>56</sup>. Esse é o contexto do *Methodenstreit*, a célebre controvérsia metodológica de fins do século XIX e início do XX que influenciou de maneira decisiva, como nos lembra Gabriel Cohn, (COHN, 2003, p.99-111), as considerações epistemológicas e metodológicas de Max Weber<sup>57</sup>. Como indica Oakes, Weber

“tentou diagnosticar a ‘doença’ das ciências socioculturais: o *Methodenstreit*, a controvérsia metodológica que em sua geração alcançou as proporções de uma crise. E tentou prescrever a cura mostrando como os temas constitutivos do *Methodenstreit* poderiam ser resolvidos. Disso se segue que Weber deve ter pensado que as ciências socioculturais estavam, em algum sentido, doentes ou enfermas. O que estava errado?” (OAKES, 1977, p.12)

De acordo com Oakes, Weber entendia que, embora os métodos, os constructos conceituais, os critérios de validade desses constructos, as problemáticas, os conceitos básicos, as categorias e as pressuposições das ciências socioculturais estejam sempre em permanente e constante fluxo e sejam objeto das mais variadas e amargas disputas e controvérsias, sempre há determinados períodos de tempo em que estas ciências operam num estado de normalidade no qual os pesquisadores (em conjunto “e talvez inconscientemente” – idem, p.13) empregam “um conjunto de pressuposições inquestionadas, embora não inquestionáveis” (idem, ibidem) que confere respostas (que se afiguram como imediatamente evidentes) às seguintes questões:

“Como a matéria das ciências socioculturais é identificada? O que constitui um problema sociocultural? Como uma investigação sociocultural deve proceder? O que se constitui como uma solução para um problema sociocultural?” (idem, ibidem)

Ou seja, para Weber, sustenta Oakes, em períodos de “ciência normal” (KUHN, 1998), vigora, entre os cientistas, um determinado conjunto de pressuposições inquestionadas que definem os objetos a serem a serem investigados, o modo pelo qual eles devem sê-lo, bem como as categorias e os critérios de validade das análises. Aqui, continua Oakes,

“a solução para problemas substantivos específicos torna-se um “fim em si mesmo”. O estudioso não se vê obrigado a questionar o valor último dos resultados que ele estabelece e das descobertas que ele empreende. Ele não pode nem estar ciente do fato de que seu próprio trabalho é fundamentado ou ancorado em certas ideias de valor inquestionadas” (OAKES, 1977, p.13).

<sup>56</sup> “Quem prescreve a cura para a doença de Meyer e seus contemporâneos? O metodólogo” (OAKES, 1977, p.12). E foi o que Weber fez: tornou-se um metodólogo, um especialista em lógica, com o intuito de curar as ciências culturais do mal de que padeciam – e, neste empreendimento, como ainda chegaremos a argumentar, encontrou no neokantismo de Rickert a filosofia ideal para seus propósitos.

<sup>57</sup> Como explica Cohn, a *Methodenstreit* – em que se opunham representantes das Escolas Teórica e Histórica – era a expressão, num campo científico específico (o da Economia), “do persistente tema do pensamento alemão da época, do confronto entre ‘historicismo’ e ‘naturalismo positivista’” (COHN, 2003, p.100); aqui, o essencial dizia respeito à questão de determinar se as ciências sociais deveriam proceder (metodologicamente) de maneira nomológica ou histórico-individualizadora.

No entanto, prossegue Oakes em sua interpretação, esses períodos de ciência normal não têm duração muito longa, de modo que logo surgem momentos nos quais conflitos de paradigmas e choques entre esquemas conceituais têm lugar e solapam as bases pressupostas (inquestionadas, mas não inquestionáveis) sobre as quais a ciência até então normal e rotineiramente se desenvolvia. Para Oakes, Weber entendia o contexto do *Methodenstreit* exatamente como um desses momentos, isto é, um momento no qual as ciências culturais estavam passando de um paradigma de análise para outro. Interpretando famosa passagem do ensaio sobre a objetividade<sup>58</sup>, o comentador entende que, para Weber,

“esquemas conceituais nas ciências culturais tem seus momentos de juventude, maturidade e declínio, seus períodos de alvorecer, dia e crepúsculo. O cientista social que se perdeu no crepúsculo – o estudioso que não mais confia em seu próprio aparato conceitual – não pode mais tratar a solução de específicos problemas substantivos como intrinsecamente valiosa. Pelo contrário, ele torna-se cético acerca do valor ou ponto de sua própria pesquisa. Em função desse ceticismo, ‘ele é compelido a fitar o fluxo dos eventos a partir das alturas do pensamento’. Posto de maneira menos dramática, ele é obrigado a questionar o valor de sua própria problemática” (idem, p.13-4).

E, ainda de acordo com esse intérprete, Weber incursionou no campo da metodologia com o intuito específico de resolver as questões mais prementes daquela controvérsia, inaugurando um “novo paradigma” (idem, p.45), para, com isso, fazer as ciências socioculturais entrarem nos trilhos da normalidade; e isso sabendo de antemão, no entanto, que esta “normalidade” a ser instaurada não resistiria por muito tempo, já que estava convencido de que os esquemas conceituais, os paradigmas e os critérios de validade das ciências socioculturais têm seu momento de surgimento, amadurecimento e declínio.

“Na visão de Weber, esse é o valor preeminente da metodologia nas ciências socioculturais: seu propósito é resolver a crise gerada pelos conflitos entre esquemas conceituais. Se a metodologia é bem-sucedida em um período de crise e ceticismo, ela irá resolver a confusão do estudioso que está perdido, incerto quanto ao ‘propósito essencial’ do seu trabalho, e suspenso entre o ‘crepúsculo’ de um esquema conceitual e o ‘alvorecer’ de outro” (idem, p.14).

Obviamente, Oakes, nesta linha interpretativa, nega que Weber possa legitimamente erguer a pretensão de que as análises no âmbito das ciências culturais possam vir a portar validade objetiva ou incondicional. Se tudo está submetido ao fluxo indiferente e infinito do devir individual (os valores e, com eles, tanto os esquemas conceituais quanto os paradigmas

---

<sup>58</sup> A passagem encerra o ensaio sobre a objetividade: “numa época de especialização, qualquer trabalho nas ciências da cultura, após ter-se orientado para determinada matéria em seu modo determinado de propor os problemas, e uma vez adquiridos os seus princípios metodológicos, verá na elaboração dessa matéria um fim em si próprio, sem controlar continuamente e de modo consciente o valor cognitivo dos fatos isolados por sua referência às ideias de valor últimas e mesmo sem tomar consciência de sua ligação com essas ideias de valor. E é bom que assim seja. Mas, um dia a coloração muda: torna-se incerto o significado dos pontos de vista adotados irrefletidamente, o caminho perde-se no crepúsculo. A luz dos grandes problemas culturais deslocou-se para mais além. Então a ciência prepara-se também para mudar seu cenário e o seu aparelho conceitual, e fitar o fluxo do devir das alturas do pensamento” (WEBER, 1904a, p.106-7).

e os critérios de validade do conhecimento empírico), de modo que as ciências apenas alternam momentos de funcionamento normal e de crise epistêmica em que paradigmas outrora inquestionáveis entram em decadência, então não resta nada além da mais pura contingência e do mais absoluto relativismo.

É esta a posição (a qual atribui a Weber um relativismo epistêmico, concebido inclusive como precursor da filosofia da ciência de Thomas Kuhn, para além do axiológico), que pretendemos aqui confrontar. Max Weber, mesmo negando, pelo que acreditava ser uma questão de fato, a possibilidade de se fundamentar (racional e incondicionalmente) a validade objetiva de valores, não deixou de elaborar uma normatividade adequada, por assim dizer, aos novos tempos que se impunham – como vimos na discussão relativa a sua resposta (simultaneamente ética e política) à modernidade experienciada como uma época de crise. Isto é, Weber vinculou intimamente as análises objetivas de uma ciência empírica da ação à promoção de uma ética específica (a da responsabilidade), de modo a erguer, ainda que implicitamente, a liberdade (no âmbito público tanto quanto privado) como valor fundamental, como *dever ser* a ser a impulsionado pela ciência interessada na verdade empírica. No campo da ética, pois, Weber não pode ser considerado um relativista puro e simples, posto ter alçado a liberdade individual ao patamar de um dever, embora, por um lado, não tenha encontrado meios de dizer que a escolha pela liberdade e pela verdade seja a escolha *correta* porque dotada de validade e objetividade incondicionais e, por outro, tenha sempre estabelecido que o que se deve fazer com a liberdade é, de fato, uma questão de “foro íntimo”.

“Numa história de cuja racionalidade afinal não estamos seguros, aquele que escolhe a verdade e a liberdade não pode convencer aqueles que fazem outra escolha de que esta é absurda, nem mesmo vangloriar-se de tê-los ‘ultrapassado’” (MERLEAU-PONTY, 1975, p.233).

Já no campo da análise científica, Weber igualmente não pode ser considerado pura e simplesmente um relativista. Ele não apenas reivindicou que as análises empíricas no âmbito específico das ciências da cultura podem vir a portar *validade incondicional* (isto é, vir a dizer *verdades empíricas* que vigem enquanto tais independentemente de contextos socioculturais e/ou tomadas de posição específicas), como tal pretensão pode ser, a partir de seus próprios escritos, defendida enquanto plausível apesar da admissão do fato (à primeira vista problemático para tal empreitada) de que as análises das ciências culturais são necessariamente perpassadas por (e referidas a valores) inescapavelmente subjetivos.

Para argumentarmos neste sentido, voltemos, por um instante, à discussão do porquê de Weber ter decidido enveredar em discussões em teoria da ciência (tornando-se, como

indicamos, um especialista do campo). Como vimos, Weber reivindicava que as reflexões estritamente epistemológicas e metodológicas não são condição de possibilidade da *práxis* científica, o que significa que opiniões corretas no âmbito da filosofia da ciência não garantem uma *práxis* científica adequada da mesma forma que equívocos naquele âmbito não levam a uma prática científica defeituosa – apenas significa, neste caso, “que o historiador formula ou interpreta erroneamente as *regras – corretas* – que ele mesmo emprega em seu trabalho” (WEBER, 1906b, p.104 – grifos meus). Isto é, a consciência explícita quanto ao *modus operandi* segundo o qual a ciência erige conhecimento empírico não é pré-requisito necessário de um trabalho científico frutífero da mesma maneira que conhecimentos anatômicos não constituem condição do caminhar enquanto tal – e, mais que isso, aquela consciência explícita e estes conhecimentos específicos podem ser inclusive prejudiciais para a *práxis* científica e para o andar “correto”, respectivamente.

“Quem quiser controlar continuamente sua maneira de caminhar mediante conhecimentos anatômicos corre o risco de tropeçar, e algo semelhante ocorrerá, por certo, ao especialista que intentasse determinar extrinsecamente as metas de seu trabalho sobre as bases de considerações metodológicas” (idem, ibidem).

Logo, continua Weber,

“a metodologia<sup>59</sup> não pode jamais ser outra coisa que a autorreflexão sobre os meios que *têm sido confirmados* na prática, e a consciência explícita destes não é pré-requisito para um trabalho frutífero da mesma maneira que o conhecimento da anatomia não o é de uma marcha ‘correta’” (idem, ibidem – grifos do autor).

Disso se segue que Weber, em seus escritos em *Wissenschaftslehre*, não tinha o intuito de propor uma nova metodologia, isto é, de *inaugurar* os preceitos de acordo com os quais os cientistas deveriam proceder, na prática, para vir a formular conhecimento empírico objetivamente válido. Pelo contrário, intencionava *trazer à tona* os princípios de acordo com os quais os cientistas já produzem conhecimento; os princípios, portanto, já operantes na prática científica enquanto tal e que subjazem a ela, quer os próprios cientistas o saibam ou não. Mas, se é assim, qual o sentido de um empreendimento que tem por objetivo apenas *explicitar* o que já opera implícita e necessariamente? Por que trazer à tona princípios que já são atuantes e cuja efetividade prática se dá a revelia dos próprios sujeitos nos quais (ou por meio dos quais) eles se realizam? Sem dúvida, Weber entendia estar vivenciando um contexto histórico em que as ciências da cultura não estavam passando pelo momento de normalidade a que acima nos referimos; de fato, algo de “errado”, no campo específico das ciências da cultura, se fazia presente e obstava o seu funcionamento normal, no qual aqueles princípios

---

<sup>59</sup> Importante lembrar a advertência de Seneda segunda a qual, para Weber, a “metodologia designa tanto os procedimentos particulares de uma ciência quanto a reflexão sobre esses procedimentos” (SENEDA, 2008, p.100), o que se adéqua perfeitamente à definição que Rickert atribui à metodologia enquanto ramo da lógica.

operam – ou devem operar – devidamente. Vivia-se um momento de crise epistêmica no campo da história e das disciplinas afins – o momento do *Methodenstreit*, de cuja solução (que Weber acreditava, a partir de Rickert, portar) dependia, afinal, o progresso dessas ciências.

“Em mais de uma ocasião Weber sugere que uma extensa reflexão sobre as normas e pressuposições metodológicas é justificada apenas sob certas condições. Sob condições ordinárias (similares àquelas que Thomas Kuhn chama de ‘ciência normal’), onde vigora um consenso acerca das questões mais básicas de método, o cientista social comum pode prosseguir a investigação sem constantemente ter de refletir sobre as pressuposições metodológicas e teóricas de sua própria pesquisa. Na avaliação de Weber, seu próprio tempo não era comum; foi, antes, um período no qual as emergentes ciências sociais ainda sofriam de uma profunda confusão acerca de um amplo leque de questões que atormentaram por toda uma geração a ciência da economia e os campos relacionados. Sob tais condições de confusão e controvérsia, o estudioso em geral e os editores de jornais [científicos] em particular têm obrigações incomuns com respeito à comunicação e responsabilidade científicas. O ‘progresso’ da ciência (concebida amplamente como erudição) dependia de uma clara descrição das premissas e pressuposições do seu próprio trabalho (...) Assim, os historiadores precisavam ser capazes de expressar os fundamentos teórico-filosóficos das suas práticas historiográficas especializadas (...) Ele [Weber] parece ter como objetivo nada menos que a resolução do *Methodenstreit*” (DRYSDALE, 2007, p.32-3).

Mas, para Weber, as ciências históricas da cultura viviam um período de crise epistêmica não porque se encontravam entre o crepúsculo e a aurora de esquemas conceituais, gamas de valores e (por fim e mais importante) princípios de validade conflitantes, isto é, entre o declínio e a aurora de paradigmas teórico-conceituais incompatíveis e incomensuráveis entre si – e sim porque o surgimento e a expansão, entre os historiadores e cientistas da cultura em geral, de “novos pontos de vistas lógicos” estavam lançando dúvidas quanto à “essência” do trabalho historiográfico e científico-cultural e exigindo a revisão das “formas lógicas” de acordo com as quais até então aquele trabalho se processava ou de acordo com as quais deveria se processar.

“Tais discussões [epistemológicas ou metodológicas] tendem a ser importantes para o cultivo da ciência somente quando, como resultado de deslocamentos notáveis dos ‘pontos de vista’ a partir dos quais certa matéria se torna objeto da exposição, surge a ideia de que esses “pontos de vista” novos exigem também uma revisão das formas lógicas dentro das quais se desenvolvia o modo de ‘cultivo’ consagrado, o que lança incerteza sobre a essência do próprio trabalho. É indiscutível que tal estado de coisas se apresenta hoje na história [ou melhor, na história da historiografia], e a opinião que sustenta Meyer acerca da insignificância de princípio da metodologia para a ‘práxis’ não o tem impedido, com todo direito, de ocupar-se agora ele mesmo de metodologia” (WEBER, 1906b, p.104).

Em três tópicos e seis sub-tópicos Weber descreve os caracteres centrais desses “novos pontos de vista”:

- “1) Não têm importância para a história e, por conseguinte, são estranhos a uma exposição científica:
- a. O ‘acidental’;
  - b. As decisões ‘livres’ de personalidades concretas;
  - c. A influência das ‘ideias’ sobre as ações dos homens;

- 2) Pelo contrário, são objetos próprios do conhecimento científico:
  - a. Os ‘fenômenos de massa’ por contraposição às ações ‘individuais’;
  - b. O ‘típico’ por contraposição ao ‘singular’;
  - c. O desenvolvimento de ‘comunidades’, em especial de ‘classes’ sociais ou ‘nações’, por contraposição à ação política dos indivíduos;
- 3) E, por fim, posto que desde o ponto de vista científico o desenvolvimento histórico somente é inteligível de maneira causal, concebido como um processo que se desenvolve ‘legalmente’, o fim próprio do trabalho histórico é descobrir as ‘etapas de desenvolvimento’ das comunidades humanas, etapas que se sucedem de maneira ‘típica’, *necessária*, e *incluir* nelas a diversidade do histórico (idem, p.105 – grifos meus).

Como se pode ver, os novos pontos de vista que, difundidos por entre os historiadores e profissionais afins, estavam desvirtuando o modo consagrado de acordo com o qual até então se processava (ou deveria se processar) o conhecimento histórico-cultural e, dessa forma, exigindo a revisão das suas formas lógicas eram aqueles (que o próprio Kant, como vimos, subscrevia) de acordo com os quais uma análise empírica apenas pode reivindicar o *status* de cientificidade e de conhecimento objetivamente válido *se e somente se* proceder pela elaboração de um saber preditivo (matematicamente fundado) a partir da formulação de conceitos gerais (que classificam os fenômenos empíricos a partir dos seus traços e caracteres comuns que os fazem pertencentes a grupos determinados de objetos) e de explicações causais (que, por definição, referem-se a relações causais necessárias e relativas aos fenômenos em sua generalidade) que absolutamente destituem os objetos de suas análises do valor e da significação que possam vir a estar neles investidos e desconsideram seus aspectos concretos e individuais em favor da formulação de leis gerais. Nas palavras de Colliot-Thélène:

“Qual o sentido, então, para ele [Max Weber] da reflexão metodológica? Sem dúvida, não se deve levar ao pé da letra sua negação do interesse prático pelas considerações dessa ordem (...) A importância que têm, em certas épocas, as questões de método, assinala uma situação de crise das ciências concernentes: um deslocamento dos ‘pontos de vista’ diretores dos questionamentos, que apelam para uma revisão das ‘formas lógicas’. Se Weber deu espaço tão amplo a esse tipo de problemas, apesar de sua pouca afinidade natural a lhes dar lugar, é porque ele estava convencido de que a história e as ciências históricas em geral encontravam-se precisamente nesta situação. “Revisão das formas lógicas”: a prioridade a esse respeito consistia em levantar a hipoteca da noção nomológica, o que implicava colocar em questão uma tradição de pensamento, que remontava ao século XVIII, que Weber estigmatizava sob a denominação de “monismo naturalista”. O fato de se fixar como objetivo último do trabalho científico a descoberta de “leis” decorria, com efeito, da hegemonia do modelo de ciência proposto pelos saberes modernos da natureza e da definição de objetividade da qual era corolário, qual seja, a ideia de que não há conhecimentos rigorosos que possam pretender uma validade intersubjetiva senão sob a condição de uma total independência de toda valorização. Apenas a análise orientada para leis gerais imanentes ao real aparecia, com efeito, apta a satisfazer uma tal exigência. Aquilo que nos fenômenos singulares não é singular, o que se repete de uma série de eventos a outra e permite, então, considerar a cada série como um caso exemplificando uma regularidade típica, é digno de interesse *científico*. Ao contrário, o interesse pelo individual enquanto tal, isto é, pelos aspectos estritamente específicos de um fenômeno dado, é sempre mediatizado por valores que não se deixam universalizar (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p.30-2 – grifo da autora).

Nesta linha de interpretação – e argumentando com e contra Weber (isto é, usando suas próprias palavras para ir de encontro a considerações que são suas próprias) – devemos admitir, portanto, que *concepções metodológicas equivocadas levam a práticas científicas igualmente equivocadas* – já que, para o próprio Weber, era a disseminação, por entre os historiadores e profissionais afins, daqueles “pontos de vista” (que negam à história e disciplinas afins o status de *ciência*) o que estava desvirtuando o modo próprio de acordo com o qual se produzia (ou se deveria produzir, no interesse pela verdade) conhecimento nesta área específica do saber. Foi a crença, difundida entre os profissionais da área, de que a história e as disciplinas afins não eram empreendimentos científicos porque não procediam por generalização, mas, pelo contrário, tratavam de objetos significativos em suas especificidades, que gerou a “incerteza quanto à essência do próprio trabalho historiográfico” (WEBER, 1906b, p.104) e a crise fundamental da *Methodenstreit* – essencialmente marcada, como indicamos, pela querela de saber se as ciências sociais deveriam ou não (ou em que medida e em que sentido deveriam) pautar-se pela formulação de conhecimentos nomológicos. E é por isso que Weber, nos seus escritos em teoria da ciência, sempre procedia por meio das polêmicas (articulando-as como “método de estudo”) e, nessa medida, não privilegiava o diálogo com filósofos propriamente, partindo geralmente de opiniões e perspectivas epistêmicas dos próprios cientistas relativas aos fundamentos do conhecimento que produziam para, a partir daí, procurar refutar as teses centrais destas opiniões e perspectivas (influenciadas por aquela posição “positivista”)<sup>60</sup> e erigir – a partir do neokantismo de Rickert – suas próprias posições relativas às “regras corretas” (idem, ibidem) que devem reger o trabalho empírico no interior das ciências da cultura; ou seja, Weber se utilizava das discussões especificamente epistemológicas e metodológicas com o intuito determinado de caracterizar e solucionar determinados equívocos epistêmicos que informavam os cientistas e desvirtuavam suas práticas profissionais.

Logo, podemos ver que, para Weber, era a difusão, por entre os historiadores e profissionais afins, do equívoco teórico de acordo com o qual as ciências da cultura ou bem não podiam reivindicar o status de ciência ou bem deveriam proceder por leis e conceitos gerais sobre eventos e objetos destituídos de valor e significação, o que levava a práticas científicas “incorretas” ou “inadequadas” – daí a “doença” das ciências culturais a que

---

<sup>60</sup> Como teremos ocasião de analisar, Weber entrou em polêmico com Karl Knies justamente para atacar uma tese influenciada por esta posição que remonta a Kant, tese esta segundo a qual a ação humana, diante da realidade natural, é dotada de uma específica e constitutiva irracionalidade que impossibilita a abordagem propriamente científica.

anteriormente nos referimos; isto é, para Weber, *concepções metodológicas equivocadas levam a práticas científicas igualmente equivocadas*. No início do seu ensaio sobre a *Lógica das Ciências da Cultura*, Weber, explicando qual será seu percurso argumentativo, explica que

“partiremos de problemas puramente *históricos* e só mais tarde, no curso destas discussões, passamos a considerar as disciplinas da vida social que buscam ‘regras’ ou ‘leis’. Isso é deliberado, depois de que com tanta frequência se tem tentado precisar a especificidade das ciências sociais delimitando-as com respeito às ‘ciências da natureza’. Estas tentativas tiveram sempre um suposto tácito [no qual consiste o equívoco epistêmico, característico da *Methodenstreit*, a que nos referimos acima]: que a ‘história’ era uma disciplina limitada a mera coleta de materiais, ou puramente descritiva, que, no melhor dos casos, recolhia fatos que serviriam como ladrilhos para o trabalho “propriamente” científico, o qual somente então começaria. E, por desgracia [e aqui é que está o problema, para Weber], os próprios historiadores profissionais, pelo modo em que intentaram fundar a especificidade da ‘história’ no sentido *especializado* do termo, contribuíram não pouco para afirmar o preconceito de que o trabalho ‘histórico’ se diferencia qualitativamente do ‘científico’ porque ‘não interessa’ à história “conceitos” e ‘regras’” (idem, p.103 – grifos do autor).

Assim, o que Weber intencionava na sua incursão nas discussões em teoria da ciência era explicitar as “regras corretas” de acordo com as quais a história e as ciências da cultura devem proceder em suas produções de conhecimento caso não estejam sob a influência daqueles “pontos de vista” e caso se conceba como “*valiosa* aquela verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar” (WEBER, 1904a, p.104 – grifo do autor). Weber, portanto, com Rickert, ataca Kant na sua tese de que apenas o conhecimento nomológico pode vir a reivindicar o status de conhecimento objetivamente válido, embora se considerasse um pensador “que desenvolve até às últimas consequências a ideia fundamental da moderna teoria do conhecimento, baseada em Kant, segundo a qual os conceitos são, e apenas podem ser, meios intelectuais para o domínio espiritual do empiricamente dado” (WEBER, 1904a, p.98).

Em todo caso, no interior do *Methodenstreit*, todos compartilhavam, inclusive os próprios historiadores, do mesmo suposto tácito que Weber pretendia atacar, qual seja, o de que o único empreendimento cognitivo passível de reivindicar o status de *ciência* (ou de conhecimento dotado de validade incondicional e objetiva) era aquele consagrado pelas ciências da natureza.

“A ciência social deve sempre reconhecer que a especificidade e a concretude históricas não podem nunca ser representadas em um grupo de leis gerais, não importa quão ampla ela seja. O que desapontava Weber era que mesmo alguns seguidores da escola histórica compartilhavam da visão da escola teórica de que ‘o ideal ao qual todas as ciências, incluindo as ciências culturais, servem e em direção ao qual elas devem dirigir-se é – ainda que seja realizável apenas em um futuro remoto – um sistema de proposições a partir do qual a realidade pudesse ser ‘deduzida’. Essa visão do desenvolvimento futuro e do propósito da ciência é, na visão de Weber, patentemente absurdo” (DRYSDALE, 2007, p.43).

E, por motivos que já deixamos claros, foi na filosofia de Rickert – o “lógico moderno” ao qual Weber se refere no ensaio sobre a objetividade (WEBER, 1904a, p.58) – que Weber encontrou as formulações que argumentavam exatamente pela possibilidade de as ciências da cultura permanecerem enquanto tais (isto é, interessadas no que a realidade tem de *significativo* na *individualidade*) sem terem de renunciar ao status de conhecimento objetivamente válido. Isto é, Weber encontra na filosofia da ciência de Rickert a teoria ideal para seu propósito (que era também o dos filósofos neokantianos em geral), qual seja, o de mostrar que, para reivindicar o *status* de conhecimento científico, a história e as demais ciências da cultura não precisam abdicar justamente daquilo que as distingue, a saber, o interesse pela realidade no que ela tem de *concreto*, *individual* e *significativo*. Naquela filosofia, portanto, Weber encontra as armas para lutar contra o que considerava ser o equívoco essencial que subjazia a *Methodenstreit*, qual seja, o de que a história ou não pode reivindicar o *status* de ciência ou deve se adequar àqueles procedimentos-padrão de acordo com os quais as ciências da natureza erigem conhecimento; é naquela filosofia que Weber encontra o ferramental necessário para argumentar em favor da tese de que as ciências da cultura e as ciências naturais são empreendimentos cognitivos equivalentes porque igualmente válidos objetivamente – para trazer à tona, neste sentido, as regras corretas de acordo com as quais os cientistas já operam (ou deveriam operar, no interesse da verdade e dado o esclarecimento lógico que o seu neokantismo proporcionava) ao produzirem conhecimento empírico; ou melhor, as regras lógicas que se impõem necessariamente àqueles que consideram valiosa a verdade empírica e põem-se a buscá-la – caso, no âmbito específico das ciências sociais, não se esteja sob a influência daqueles “novos pontos de vista” (posto que *concepções metodológicas equivocadas levam a práticas científicas igualmente equivocadas*).

Para prosseguirmos em nossa análise, precisaremos chegar à demonstração mais precisa, em primeiro lugar, de como Weber subscreve a argumentação transcendental de Rickert em favor da validade objetiva dos interesses cognitivos generalizante e individualizante, bem como do princípio da *Wertbeziehung* (interesses aqueles e princípio este que formam algumas das “regras lógicas corretas” a que estamos nos referindo) e, em segundo lugar, de como o sociólogo alemão – sobretudo por meio da noção de *tipo ideal* (categoria que, como chegaremos a argumentar, Weber insere no escopo daquelas “regras corretas”) – chega a resolver por meio da metodologia um problema (precisamente o da validade objetiva de uma ciência necessariamente referida a valores) que o filósofo neokantiano intenta solucionar pela via de uma filosofia da história que tenha a missão de

erigir um sistema de valores objetivamente válidos. O caminho que escolhemos percorrer para chegar a esta argumentação é o da exposição da posição weberiana no interior da famosa disputa intelectual (posterior – mas, vinculada – ao *Methodenstreit*) que passou à história sob a alcunha de *Werturteilsstreit* (“value-judgment dispute” ou disputa em torno dos juízos de valor). Para mapearmos as posições reinantes nesta disputa, bem como para indicarmos o posicionamento weberiano neste ponto em particular, recorreremos fundamentalmente ao minucioso trabalho de Jay A. Ciaffa, intitulado *Max Weber and the Problems of Value-Free Social Science. A Critical Examination of the Werturteilsstreit*<sup>61</sup>.

Nesta controvérsia, opunham-se defensores da normatividade e da neutralidade axiológicas. Na verdade, no entanto, esta disputa metacientífica consistia de dois aspectos logicamente distintos. O primeiro aspecto (intitulado de *prático*) diz respeito à *capacidade avaliativa* das ciências sociais; o segundo (intitulado de *metodológico*) refere-se *conteúdo de valor* destas ciências, isto é, à questão da influência (ou da função metodológica) que os valores têm (ou não) no interior destas ciências. No primeiro destes aspectos, duas posições são possíveis; por um lado, defende-se que a ciência empírica não pode validar ou legitimar afirmações acerca da desiderabilidade dos fenômenos ou políticas sociais e se adverte que tentativas de forçar as ciências sociais para além de seus limites próprios não contribuem nem para a busca da verdade empírica nem para a resolução efetiva de questões práticas e/ou políticas; por outro lado, os defensores de uma ciência social normativa argumentam que a defesa da neutralidade axiológica é uma reivindicação historicamente contingente e ideologicamente prenhe de consequências – reivindicação esta que prejudica o potencial crítico das ciências sociais e tacitamente sanciona (comprometendo-se praticamente com) uma estrutura social dominada pela lógica da razão subjetiva e instrumental. No segundo daqueles aspectos, os defensores da neutralidade axiológica argumentam que a identificação (e a neutralização metodológica) dos valores é condição necessária de uma ciência social capaz de reivindicar o *status* de conhecimento objetivo. Por outro lado, os normativistas argumentam que as ciências sociais necessariamente empregam premissas de valor, o que torna o ideal da neutralidade axiológica (ou de uma ciência social “livre de valores” – *a value-free social science*) logicamente impossível. Logo, a divisão da *Werturteilsstreit* em duas controvérsias distintas significa que, em seu interior, existem não duas, mas quatro posições logicamente possíveis. Na disputa prática, o normativismo designa a posição que defende a

---

<sup>61</sup> Enfatizada a importância fundamental deste trabalho para esta parte da nossa argumentação, evitarei, para o bem da fluidez da exposição, citá-lo a cada passo.

capacidade de as ciências sociais (in)validarem juízos de valor, condutas práticas e políticas públicas – enquanto a neutralidade axiológica sustenta que tal pretensão corrompe a dignidade própria da esfera científica e prejudica o próprio processo prático de tomada de posição valorativa e política. Na disputa metodológica, o normativismo e a neutralidade axiológica designam, respectivamente, a afirmação e a rejeição de que a pesquisa empírica no âmbito da ciência social necessariamente emprega premissas de valor em todas as suas etapas investigativas.

Na sessão anterior deste nosso estudo, discutimos este primeiro aspecto lógico da *Werturteilsstreit*, onde tivemos ocasião de indicar que Weber nega enfaticamente a possibilidade de a ciência social vir a construir, sob pena de corromper sua dignidade própria, qualquer espécie de normatividade para a conduta – muito embora, como vimos, acabe por estabelecer como que uma “afinidade eletiva” entre a crítica social cientificamente informada (ou a crítica científica – pautada, portanto, pelo interesse na verdade – dos ideais e juízos de valor) e a promoção da ética da responsabilidade por meio da qual ele responde teórica e praticamente à modernidade experienciada como uma época de crise. Cabe-nos, agora, focar mais especificamente no segundo aspecto lógico da *Werturteilsstreit*.

Neste âmbito metodológico da disputa teórica em torno dos juízos de valor, a controvérsia se dá entre os críticos das bases de valor (ou dos valores de base) das ciências sociais (que argumentam que estas ciências estão tão firmemente baseadas em – e permeadas por – perspectivas valorativas que a neutralidade axiológico-metodológica é um ideal impossível de ser realizado na prática efetiva da pesquisa social empírica) e os que tentam contornar as afirmações destes críticos acusando-os de erguer – na verdade – um falso (ou pseudo-) problema baseado numa confusão lógica. Para aqueles críticos, as ciências sociais não operam num vácuo intelectual convenientemente isolado de toda e quaisquer influências extra-científicas, mas, antes, estão embebidas no (e são determinadas pelo) fluxo das forças sociais que determinam não só a seleção dos problemas a serem investigados pela pesquisa, mas também os seus rumos posteriores e suas avaliações e exposições conclusivas. Os críticos argumentam, assim, que há uma conspícua evidência da vinculação entre os juízos de valor e as investigações científico-sociais. Assim, a possibilidade da neutralidade axiológica no âmbito da metodologia é minada pelas relações funcionais que a pesquisa científica necessariamente estabelece com a realidade social. Em face destas afirmações, os defensores da neutralidade axiológica sustentam que estas críticas são destituídas de validade porque confundem problemas genéticos (relativos à seleção dos problemas e objetos a serem

investigados) com problemas metodológicos (concernentes à formação, análise e validação de afirmações empíricas). Fazendo a distinção entre uns e outros, os defensores da neutralidade axiológica indicam, por um lado, que os valores e as avaliações práticas fazem-se necessariamente presentes apenas no nível da gênese da pesquisa científica – no chamado “contexto da descoberta” (ou na “antecâmara”) da ciência empírica – e, por outro, que, uma vez iniciada a pesquisa propriamente dita, os juízos práticos de valor não são mais necessários nem apropriados, cedendo lugar a critérios metodológicos estritamente científicos e livres de valor. Para estes teóricos, aqueles críticos confundem um problema (genético) relativo ao que acontece *antes* da ciência com um problema metodológico acerca do deve ocorrer *dentro* da ciência. E, avançando seus argumentos, reivindicam a necessidade de se distinguir entre juízos de fato e juízos de valor (ou entre asserções descritivas e asserções prescritivas). Assim, os defensores da neutralidade axiológica advogam que a questão de uma ciência social livre de valores torna-se problemática apenas quando se cai em confusões lógicas e se desconsidera a autonomia dos procedimentos metodológicos e científicos relativamente aos problemas (genéticos) de seleção dos objetos e formulação dos problemas das ciências sociais. Argumentam, pois, que aquela crítica das bases de valor das ciências sociais ergue, no máximo, um pseudoproblema. Nesta linha de raciocínio, portanto, a tese da *Wertbeziehung* nem de longe se opõe à da *Wertfreiheit*, já que os valores e interesses que erguem os problemas e objetos científicos devem ser cuidadosamente distinguidos dos cânones e dos procedimentos por meio dos quais se leva a cabo a solução daqueles problemas e a investigação propriamente dita destes objetos – devem ser cuidadosamente distinguidos, pois, da questão validade das proposições a que se chegou nestas solução e investigação.

Os próprios comentários de Weber, à primeira vista, corroboram este modo de argumentar. No seu ensaio crítico sobre Eduard Meyer, faz questão de distinguir entre, por um lado, o momento da explicação (causal, objetiva e independente de quaisquer relações com valores) e, por outro, o momento da escolha (valorativa e subjetiva) dos objetos culturais a serem investigados. Com efeito, Weber chegou a reivindicar a validade desta distinção como contestação ao argumento segundo o qual as ciências culturais, por serem necessariamente referidas a valores, estão impossibilitadas de erigir saberes objetivamente válidos. Weber chegou a argumentar, pois, pela separação entre a questão da seleção – axiologicamente fundamentada – do objeto a ser investigado e o problema da “validade de uma relação causal enquanto verdade da experiência” (WEBER, 1906b, p.146). Isto é, “Weber destaca o problema da explicação do problema da objetividade [dos valores por referência aos quais as

ciências culturais constroem seus objetos] de tal maneira que o primeiro é independente do segundo” (OAKES, 1988, p.147), de modo que, se a seleção do objeto é referida a valor e, por conseguinte, subjetiva, a explicação não o é, sendo capaz de conferir validade objetiva ao conhecimento científico acerca da realidade histórico-cultural.

“‘Subjetiva’, em um sentido determinado que aqui não temos de seguir elucidando, não é a comprovação das ‘causas’ históricas de um ‘objeto’ de explicação dado, mas sim a delimitação do ‘objeto’ histórico mesmo, do ‘indivíduo’, pois aqui são decisivas as relações *de valor* [as referências teóricas a valor] cuja “concepção” está submetida a mudança histórica. Em consequência, é incorreto o que afirma Meyer, a saber, que ‘jamais’ podemos alcançar um conhecimento ‘absoluta e incondicionalmente válido’ na história; com efeito, isso não é correto relativamente às “causas” [de um indivíduo histórico selecionado] (WEBER, 1906b, p.146 – grifo do autor).

À primeira vista, então, Weber corrobora as formulações dos defensores da neutralidade axiológica no âmbito da metodologia das ciências sociais, os quais, em face da argumentação segundo a qual estas ciências são (desde a seleção dos problemas até as afirmações empíricas e as tentativas de validação das análises) permeadas e perpassadas por valores culturais e juízos práticos de valor, erigem a distinção entre problemas genéticos e problemas metodológicos (e entre declarações de fato e declarações de valor) com o intuito de extirpar da “ciência propriamente dita” as premissas de valor que necessariamente a inauguram. Argumenta-se, assim, que a intromissão de valores na investigação científico-social é inevitável apenas no contexto da descoberta – e não nos contextos da análise e validação empíricas.

Vale ressaltar, a esta altura da exposição, que também por aqui Guy Oakes rejeita, a partir de dois argumentos básicos, a tentativa weberiana de salvar a validade objetiva das ciências culturais. Analisando a posição de Weber em face deste problema, Oakes afirma, em primeiro lugar, que as premissas da epistemologia de Rickert explicitamente adotadas por Weber devem necessariamente conduzi-lo à busca de uma solução para o problema da objetividade nas ciências culturais que seja erigida nos termos de uma filosofia dos valores que busque a prova da validade objetiva dos valores; isto é, Weber não pode, para Oakes, assumir todo o sistema conceitual daquela epistemologia sem tomar para si suas consequências que necessariamente colocam o problema da objetividade nas ciências da cultura como consistindo num problema da objetividade dos valores: “para variar uma epigrama que Weber extrai de Schopenhauer, o aparato conceitual neokantiano não é um táxi que se pode parar à vontade” (OAKES, 1988, p.150). Em segundo lugar, afirma que o próprio Weber não consegue livrar-se da implicação teórica de que mesmo a explicação causal (no âmbito das ciências da cultura) é condicionada (ou possibilitada) pela referência a valores,

uma vez que a seleção (do *número* e da *natureza*) das causas deverá sempre ser feita por meio da referência a valores, de modo que a *Wertbeziehung* é a própria condição de possibilidade do discurso científico-cultural e, assim, determina muito mais que apenas a seleção do objeto. Quanto a isso, Oakes enfatiza que “os mesmos argumentos que Weber emprega para relativizar a escolha entre valores e referências teóricas a valor relativizam o critério de explicação”, de modo que não se sustenta sua tentativa de isolar o momento da explicação daquele da seleção, confinando aqui os valores (e sua inevitável subjetividade) e naquele primeiro momento a vigência exclusiva das “normas do nosso pensamento” que se pretendem destituídas de quaisquer relações com valores.

“(…) ele [Weber] se recusa a reconhecer que as ‘normas do nosso pensamento’ possam ser determinadas por escolhas entre valores (...) Pode parecer óbvio que os investigadores estão presos às normas do pensamento. Entretanto, à luz da concepção de Weber acerca da constituição axiológica das ciências culturais, não é tão óbvio exatamente por quais normas do pensamento eles estão presos. Isso ocorre porque os mesmos argumentos que Weber emprega para relativizar a escolha entre valores e referências teóricas a valor relativizam o critério de explicação. Em outras palavras, a variabilidade dos valores e as diferenças irreduzíveis e os conflitos irreconciliáveis entre os valores implicam que não é possível especificar critérios de explicação culturalmente universais e historicamente invariáveis que tenham *status* de normas incondicionalmente válidas ou transcendentais de pensamento. Lembre-se que Weber concebe conflitos entre esquemas conceituais nas ciências culturais como exemplos da luta entre divindades axiológicas da cultura moderna. (...) Se a escolha entre explicações requer uma escolha entre diferentes deuses e seus valores, então o problema da explicação está vinculado ao problema dos valores. Isso significa que escolhas entre explicações são relativizadas através das mesmas considerações que relativizam a escolha entre valores” (idem, p.149).

Assim, argumenta Oakes, se, por um lado, não se pode adotar as premissas de uma epistemologia sem ser com ela consequente, e, por outro, a relatividade dos valores implica a relatividade da explicação e da análise e validação empíricas, então cai por terra a tentativa (weberiana) de fundar a objetividade do conhecimento histórico-cultural.

Certamente, essa “estratégia do isolamento” não se sustenta; e não se sustenta em função de comentários (mais numerosos e mais enfáticos) do próprio Weber que a contradizem – o que, como tentaremos argumentar, não invalida sua tentativa de fundamentar a objetividade das ciências culturais – e isso, podemos aqui antecipar, porque, diferentemente do comentário de Oakes acima, a variabilidade e o conflito dos valores não obstam por princípio a especificação de normas incondicionalmente válidas ou transcendentais do pensamento.

Em primeiro lugar, Weber sempre deixou claro que a referência a valores determina muito mais que a mera seleção dos objetos ou formulação dos problemas das investigações científico-culturais, admitindo e indicando que os valores-guias da atividade ordenadora do pensamento científico-cultural são determinantes na *direção* que a pesquisa tomará, isto é,

determinantes não só na escolha dos problemas e objetos, mas também na constituição das causas e na delimitação do quão extenso e profundo será o regresso temporal na infinita cadeia causal – na provisão, enfim, dos pontos de vista a partir unicamente dos quais se torna possível abordar cognitivamente (no interesse da verdade empírica) o caos múltiplo e infinito da realidade histórica.

“(…) esses valores máximos do interesse *prático* são e sempre serão de importância decisiva para a *direção* que a atividade ordenadora do pensamento, no domínio das ciências da cultura, tomará em cada caso (WEBER, 1904a, p.23 – grifos do autor).

Ainda nesse sentido, afirma Weber:

“Em outras palavras, a escolha do objeto da investigação e a extensão ou profundidade com a qual essa investigação tenta penetrar na infinita cadeia causal são determinadas pelas ideias de valor que dominam o investigador e seu tempo” (idem, p.84).

Destacando novamente o papel dos valores na conformação dos estudos culturais, Weber afirma o seguinte:

“(…) o número e a natureza das causas que determinaram qualquer acontecimento individual são sempre *infinitos* e não existe nas próprias coisas critério algum que permita escolher dentre elas uma fração que possa entrar isoladamente em linha de conta” (idem, p.53 – grifo do autor).

Essa referência a valores, que Weber também chama de “análise de valor”, é central, portanto, na interpretação dos dados históricos:

“(…) como é óbvio, é precisamente este tipo de ‘interpretação’ que aqui caracterizamos como ‘análise de valor’ o que constitui o guia para esta outra interpretação: a histórica, isto é, causal. Aquela análise mostra os elementos ‘valorizados’ do objeto, cuja ‘explicação’ causal é problema desta [interpretação]; aquela determina os pontos nodais desde os quais se tece o regresso causal, proporcionando a este os ‘pontos de vista’ [de valor] decisivos para encontrar seu caminho, sem os quais estaria obrigado a orientar-se sem bússola na vastidão infinita, por assim dizer” (WEBER, 1906b, p.136).

Em segundo lugar, é fundamental captar a formulação transcendental que Weber confere ao princípio da *Wertbeziehung*, o que faz dele, naquele segundo aspecto lógico da *Werturteilsstreit*, um normativista. Como já indicamos, este princípio é a condição de possibilidade do interesse histórico pela realidade empírica, constituindo-se na característica decisiva a partir da qual as ciências culturais diferenciam-se das naturais e no motivo último em função do qual é possível o interesse pela individualidade. Ele é a condição de possibilidade do interesse histórico e, assim, das ciências da cultura em geral. É o princípio sem o qual o interesse cognitivo individualizante (suposta a adesão ao valor da verdade e o esclarecimento lógico que já tivemos ocasião de indicar) não se pode realizar. Como enfatiza Weber, o “conhecimento histórico do complexo concreto é *logicamente impossível independentemente* de relações de valor” (WEBER *apud* CIAFFA, 1998, p.55 – grifos meus).

“Especificamente, nós devemos reconhecer que a referência a valores, como o princípio de seleção que guia a investigação sociocultural, também funciona como um *princípio de constituição*. Ela [a referência a valores] é, como Weber indica em

seu ensaio para a *Verein*, um princípio que guia tanto a *Auslese* [seleção] quanto a *Formung* [formação] dos objetos da pesquisa empírico-social. Dito mais precisamente, na metodologia neokantiana o princípio da referência a valores não meramente provê os cientistas com os meios para distinguir o essencial do inessencial *de um grupo de objetos culturais já formados*. Antes, é o princípio por meio do qual segmentos específicos da ‘realidade concreta’ são ‘postos de lado’ e ‘consolidados como unidades individuais’ – isto é, como fenômenos culturais – *antes da* determinação do que é essencial em qualquer investigação empírica dada (...) é essencial ter em mente essa função transcendental-constitutiva que Weber atribui ao princípio da referência a valores: ‘De um ponto de vista *lógico*’, diz Weber, ‘o ‘indivíduo histórico’... pode apenas ser uma ‘unidade’ sinteticamente produzida por relação a um *valor*’” (CIAFFA, 1998, p.55 – grifos do autor).

E, comentando a analogia que Weber estabelece com Kant, Ciaffa sustenta que

“tal como elaborado por Weber, o princípio da referência a valores mais precisamente asseve que valores culturais historicamente contingentes funcionam de maneira análoga às categorias da razão pura de Kant. Embora sem a universalidade e a necessidade das categorias de Kant, as ideias de valor culturais de Weber [Weber’s *Kulturwertideen*] constituem as condições formais de possibilidade da pesquisa científico-social, na medida em que elas permitem a síntese da ‘realidade concreta’ em ‘realidade cultural’, e, assim, proveem os ‘dados brutos’ da análise empírica” (idem, p.59).

Embora eu subscreva a posição de Ciaffa quanto a este ponto em particular de nossa discussão, entendo que sua formulação da analogia entre Weber e Kant necessita de ligeira (mas, fundamental) reformulação. Como tentamos argumentar no início deste trabalho, Weber (seguindo Rickert) trabalha com a diferenciação entre os conceitos formal e material de cultura, isto é, entre o princípio (da *Wertbeziehung*) formal de acordo com o qual as ciências culturais efetivam-se enquanto tais (isto é, por meio da relação da realidade dada com valores culturais ou ideias/perspectivas de valor) e os valores e objetos culturais propriamente ditos. Ou seja, não são exatamente os “valores culturais historicamente contingentes” que “funcionam de maneira análoga às categorias da razão pura de Kant”, mas, antes, o princípio da *Wertbeziehung* enquanto *forma do pensamento*; confundir uma coisa com a outra é tornar indistintos *forma e conteúdo*. Assim como é necessário fazer a distinção entre, por um lado, a categoria de *substância* enquanto forma pura do pensamento (enquanto categoria kantiana do entendimento) e, por outro, determinada *substância* empírica concreta dotada de realidade espaço-temporal, é também indispensável diferenciar entre o princípio da relação da realidade empírica com valores culturais ou ideias de valor (o princípio da referência teórica a valores – a tese da *Wertbeziehung*), por um lado, e os valores culturais e as ideias de valor propriamente ditas, por outro. Ademais, cabe indicar que, a despeito desta analogia, as diferenças que existem entre a *Wertbeziehung* e as categorias da razão pura de Kant são aquelas que separam as *formas metodológicas* das *formas constitutivas*; enquanto as primeiras dizem respeito às condições de possibilidade do conhecimento científico (impondo-se necessariamente ao pensamento caso a verdade empírica seja concebida como valor

normativo), as últimas consistem das condições de possibilidade do conhecimento em geral (ou, mais precisamente, do próprio fato de termos experiência de dados espacio-temporais). Enquanto as primeiras dependem de um ato da vontade (precisamente do ato de comprometer-se com a verdade na investigação de objetos únicos ou históricos), as últimas são mais pregnantes (mais incontornáveis, por assim dizer) por se imporem necessariamente e independentemente de quaisquer escolhas de valor.

Dito isto, podemos avançar a análise e pontuar que a consequência imediata desta posição esposada por Weber é a invalidação por princípio da tentativa de confinar a influência dos valores na antecâmara (ou meramente no contexto da descoberta) das ciências sociais – valores estes que supostamente poderiam ser extirpados das análises científico-culturais pelo recurso a determinadas regras de método axiologicamente neutras (livres de valores). Dada a função transcendental da *Wertbeziehung* e o papel metodológico que Weber atribui aos valores no interior da construção das análises das ciências culturais, não apenas a *seleção* dos objetos é axiologicamente determinada, mas também a *constituição* tanto dos objetos (o que é anterior à seleção propriamente) – uma vez que é por referência a valores culturais que a realidade empírica concreta é constituída enquanto realidade cultural – quanto de suas causas e a totalidade da investigação científico-cultural. Como pontua Habermas, a referência a valores weberiana “não se relaciona em primeiro lugar à *escolha* dos problemas científicos, mas à *constituição* dos possíveis objetos culturais do conhecimento científico-cultural” (HABERMAS *apud* CIAFFA, 1998, p.58 – grifos do autor). Essa versão transcendental da crítica das bases de valor das ciências sociais, portanto, mina as tentativas de se estabelecer um abismo entre problemas genéticos e problemas metodológicos (e entre declarações factuais livres de valores e declarações imbuídas de elementos avaliativos). Isso significa que os valores, agora, como que transitam da antecâmara para o salão principal das ciências culturais, isto é, passam a determinar não apenas a seleção dos objetos e a formulação dos problemas, mas igualmente as afirmações estritamente empíricas das análises científicas. Ou seja, as próprias declarações factuais e empíricas das ciências culturais não podem mais ser insuladas dos elementos ou premissas valorativas, mas estão, elas mesmas, necessariamente perpassadas por (e baseadas em) valores culturais ou ideias de valor.

A esta altura cabe destacar uma vez mais a distinção entre a referência teórica a valores e as ideias ou perspectivas individuais de valor, isto é, entre a relação cognitiva do dado empírico com valores culturais e os juízos práticos de valor – entre a *Wertbeziehung* e a *Werturteil*. Quanto a isto, o importante a ser destacado é que os juízos práticos de valor são

necessários para que a referência a valores constitutiva das ciências culturais possa se efetivar; com efeito, como já pudemos enfatizar, dentre as distintas direções que a pesquisa pode tomar a partir de diferentes (e potencialmente conflitantes) valores-guias, o pesquisador escolherá a que mais se coaduna com seus próprios juízos de valor individuais – o que não significa, como ainda indicaremos com mais detalhe, que a pesquisa estará necessariamente imbuída de juízos prescritivos (ou de uma inerente parcialidade) que inviabilizam a objetividade, querendo dizer, por outro lado, tão-somente que os elementos de valor presentes nas afirmações empíricas e que determinam a direção geral da atividade ordenadora do pensamento científico-cultural (constituindo-se como a bússola que guia o investigador na vastidão infinita da realidade empírica) não conduzem necessariamente à impossibilidade da validade objetiva destas afirmações e atividade. Os objetos culturais – e mais amplamente, a própria realidade cultural – *constituídos* por referência a valores culturais gerais (pelo princípio da *Wertbeziehung*) apenas podem ser *selecionados* por referência a juízos práticos de valor (ou a preferências axiológicas individuais) que são os do próprio pesquisador.<sup>62</sup>

Trata-se, portanto, de argumentar pela validade objetiva (ou incondicional) de investigações científicas necessariamente perpassadas por valores culturais (que não podem ser alçados, por uma questão de fato, ao patamar de objetivamente válidos) que são forçosamente hierarquizados a partir de juízos de valor individuais, os quais, por essa via, acabam por determinar a “*direção* que a atividade ordenadora do pensamento, no domínio das ciências da cultura, tomará em cada caso”; de investigações científicas, portanto, que são necessariamente parciais porque orientadas a partir de pontos de vista de valor simultaneamente contextuais e individuais. Logo, o desafio teórico é o de sustentar a tese de que as ciências culturais podem vir a formular conhecimentos empíricos dotados de validade objetiva (isto é, válidos independentemente de contextos socioculturais e/ou opiniões individuais), embora perpassados por (e baseados em) contextos socioculturais e valores (e ideais de valor) culturais – e, isso, pelo recurso a princípios estritamente metodológicos. Como afirma Ciaffa,

“a concepção de Weber sobre a objetividade das ciências referidas a valores reside, em última instância, em nada menos que um apelo ao *método científico*. Isto é, Weber argumenta que a validade incondicional de uma afirmação empírica pode ser estabelecida pelo recurso a normas metodológicas que prevalecem independentemente de quaisquer divergências que podem se desenvolver no que

---

<sup>62</sup> Como tentaremos argumentar, as formulações de Weber se dirigem no sentido de afirmar que análises parciais podem se provar objetivas pelo “recurso” às normas do nosso pensamento, pela utilização do material empírico disponível e pelo interesse estrito na verdade empírica; trata-se, dentro da teoria da ciência weberiana, portanto, de compatibilizar *parcialidade*, por uma lado, e *objetividade* e *neutralidade*, por outro.

concerne às contingentes ideias culturais de valor que fundamentam e estruturam uma investigação sociocultural (...) Enquanto o apelo de Weber ao método traz à mente a ‘estratégia da insulação’ empregada pelos proponentes da neutralidade axiológica metodológica, é importante reconhecer que a concepção de Weber de objetividade não depende de um apelo ao método científico que alegadamente expeliria todas as suposições de valor das ciências sociais, mas, antes, depende de um apelo a constrangimentos que governam a análise e a validação de afirmações empíricas *axiologicamente condicionadas*” (CIAFFA, 1998, p.83-4 – grifos do autor).

Daí Weber enfatizar que, mesmo baseadas em valores culturais e em idiossincrasias dos pesquisadores, as análises das ciências culturais são passíveis de se provar dotadas de validade objetiva e incondicional.

“É indubitável que as ideias de valor são ‘subjettivas’. Entre o interesse ‘histórico’ por uma crônica familiar e aquele dedicado à evolução dos maiores fenômenos concebíveis, que durante largas épocas foram e continuam a ser comuns a uma nação ou a toda a humanidade, existe uma escala infinita de ‘significações’, cujos graus se apresentarão, para cada um de nós, numa ordem diferente. E naturalmente essa ordem também varia historicamente de acordo com o caráter da cultura e do pensamento que domina os homens. É evidente, no entanto, que *não* devemos deduzir de tudo isso que a *investigação* científico-cultural apenas conseguiria obter *resultados* ‘subjettivos’, no sentido em que são válidos para uns, mas não para outros” (WEBER, 1904a, p.62-3 – grifos do autor).

Weber, portanto, sustenta tanto que as ciências da cultura são perpassadas por e referidas a valores culturais e perspectivas de valor individuais quanto que as normas do método científico garantem a objetividade não ao supostamente expelir os valores do âmbito da ciência propriamente dita; uma análise científica axiologicamente neutra, portanto, em Weber, não é aquela “livre de valores”, mas sim aquela que não reivindica para si o papel de erguer normas para a conduta; apenas neste sentido, então, a neutralidade axiológica aparece, em Weber, como condição de possibilidade da objetividade científica – muito embora, como vimos, ele atribua à ciência a função de promover uma *forma* específica – responsável – de condução da vida.

Dadas a função transcendental-constitutiva que o princípio da *Wertbeziehung* ocupa no quadro da teoria da ciência (rickertianamente informada) de Max Weber, o papel por ele atribuído aos valores culturais e aos juízos práticos de valor na formulação das análises científico-culturais e a sua ênfase na impossibilidade de se provar a validade objetiva de valores, o problema da validade objetiva destas análises pode ser formulado como se segue:

“A crítica da neutralidade axiológica metodológica implica um colapso da objetividade científico-cultural e, conseqüentemente, uma degeneração da ciência social em um esforço que, manifesta ou tacitamente, avança perspectivas partidárias de valor? Ou é possível preservar a objetividade, a despeito do fato de que a ciência social é permeada por suposições de valor que o próprio Weber concebe como distintamente subjettivas? (...) Se o conhecimento científico é submetido a valores culturais contingentes e variáveis, o que previne contra a degeneração da ciência em uma coleção de perspectivas potencialmente conflitantes e, em última instância, inconciliáveis? Em tal cenário, pareceria que o conhecimento científico se torna nada mais que uma massa fragmentada de perspectivas relativizadas de valor, cada

qual válida dentro de seu próprio quadro teórico, mas nenhuma capaz de responder às críticas vindas de fora de seu próprio quadro referencial” (CIAFFA, 1998, p.73).

A tese de que valores e perspectivas individuais de valor não são passíveis de validação objetiva obsta, afinal, a possibilidade da validade objetiva de análises científicas necessariamente perpassadas por premissas de valor?

Como vimos, Weber encontra na filosofia da ciência de Rickert uma teoria de raiz kantiana (embora a Kant se contraponha, como vimos, num ponto em particular) que busca estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento em geral (que consistem das *formas constitutivas*) e do conhecimento científico em particular (que consistem das *formas metodológicas*). E é daqui que Weber extrai, contra o que chamava de “preconceitos naturalistas” ou “monismo naturalista”, as “regras corretas” a que se refere no ensaio crítico sobre E. Meyer; trata-se das “regras corretas” (ou das “normas do nosso pensamento” – WEBER, 1904a; p.63 – ou das formas metodológicas do pensamento) de acordo com as quais as ciências (tanto naturais quanto culturais) produzem conhecimento, caso a verdade empírica seja concebida com valor normativo (e, no que diz respeito às ciências da cultura, completa Weber, caso os pontos de vista “positivistas” não tentem erroneamente destituir estas ciências daquilo que as constituem enquanto tais). Em passagem particularmente fundamental para a hipótese que aqui procuramos avançar, Weber afirma a tese de que

“a validade *objetiva* de todo saber empírico baseia-se única e exclusivamente na ordenação da realidade dada segundo categorias que são *subjetivas* no sentido específico de representar o *pressuposto* de nosso conhecimento e de se ligar ao pressuposto de que é *valiosa* aquela verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar. Com os meios da nossa ciência, nada poderemos oferecer àquele que considere que essa verdade não tem valor, dado que a crença no valor da verdade científica é produto de determinadas culturas, e não um dado da natureza. Mas, o certo é que buscará em vão outra verdade que substitua a ciência naquilo que somente *ela* pode fornecer, isto é, conceitos e juízos que não constituem a realidade empírica nem podem reproduzi-la, mas que permitem *ordená-la pelo pensamento* de modo válido” (idem, p.104 – grifos do autor).

As “categorias subjetivas” unicamente por meio das quais é possível ordenar em pensamento a realidade dada (uma vez invalidada por princípio a pretensão de se reproduzir ou copiar a realidade empírica) e desse modo erigir conhecimento científico dotado de validade objetiva, que tornam-se efetivas apenas sob o pressuposto de que é valiosa a verdade empírica (“a verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar”), isto é, que dependem constitutivamente (porque dela derivam) da adesão à verdade como valor normativo, e que representam o *pressuposto* do conhecimento científico são, para Weber, exatamente aquelas que Rickert designa como as *formas metodológicas* do entendimento, quais sejam, os interesses cognitivos generalizante e individualizante e o princípio da *Wertbeziehung*; isto é, as formas do pensamento unicamente por meio das quais, no interesse

da verdade empírica (e, complementa Weber, no que diz respeito às ciências culturais, caso não se esteja sob a determinação daqueles pontos de vista “positivistas”), é possível abordar cognitivamente a realidade objetiva (categorialmente formada pelas *formas constitutivas*) e sobre ela produzir conhecimento dotado de validade objetiva (ou seja, válido independentemente de contextos culturais e/ou posições de valor individuais). A ênfase de Weber, na passagem acima, no fato de o conhecimento científico e a crença na sua verdade constituírem-se como produtos histórico-culturais contingentes (e não expressarem, portanto, uma emanção da condição humana – ou do conhecimento humano – enquanto tal), nos permite, agora, indicar uma tese que subjaz a nossa hipótese de leitura.

As “categorias subjetivas” a que Weber se refere acima são formas do pensamento, no âmbito das ciências da cultura, que dependem, em primeiro lugar, de um ato da vontade: o estabelecimento da verdade empírica como valor normativo. Quando Weber diz que “só é uma verdade científica aquilo que *quer* ser válido para todos os que *querem* a verdade” (idem, p.63 – grifos do autor), ele está exatamente enfatizando que é condição de possibilidade da verdade científica o comprometimento com o seu valor. Se não há um esforço em direção à formulação de conhecimento científico válido (o que supõe o comprometimento com o valor de verdade e, por conseguinte, com a neutralidade axiológica), não há ciência nem verdade empírica. Trata-se, pois, de um esforço que é feito por quem adere ao valor da verdade empírica (aquilo que *quer* ser válido) e que é dirigido àqueles que compartilham desse valor (todos os que *querem* verdade), pois “nada poderemos oferecer àquele que considere que essa verdade não tem valor” (idem, *ibidem*) – o que não significa que a validade (objetiva) da verdade científica esteja condicionada à adesão ao valor da verdade por parte de outros que não os próprios cientistas, pois a ciência ergue a pretensão, compartilhada por Weber, de construir um conhecimento (empírico) cuja validade independa de contextos histórico-culturais e posições ou opiniões individuais de valor – cuja validade seja, afinal, empiricamente *incondicional*<sup>63</sup>. Aquelas “categorias subjetivas” dependem, ainda, para se imporem necessariamente ao pensamento na abordagem cognitiva da realidade empírica, de um esclarecimento lógico que invalide a tese de acordo com a qual apenas o conhecimento nomológico pode reivindicar o estatuto de saber empírico objetivamente válido; e dependem, ainda, por pressuposto, do surgimento e da consolidação de um contexto histórico-cultural que ergueu a verdade empírica – a verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar – ao patamar de única verdade acessível à razão, ou melhor, aos procedimentos

---

<sup>63</sup> Voltaremos a esse ponto na sequência.

cognitivos especificamente científicos. Isto é, a ciência e a crença na sua verdade são produtos de um contexto histórico específico – e não dados da natureza. Isso significa dizer que as formas metodológicas que subjazem ao conhecimento científico-cultural e que se impõem ao pensamento sob aquele duplo pressuposto (da verdade empírica como valor normativo e do esclarecimento lógico) constituem-se como formas *a priori e históricas* do entendimento – ou formas *históricas e transcendentais* do pensamento. Pode-se dizer, assim, que o que Rickert designa como *formas metodológicas* do entendimento é desenvolvido por Weber como categorias do entendimento que dizem respeito não à condição humana em geral, mas, sim à condição humana sob aquele duplo pressuposto e *sob determinado contexto histórico-cultural*, a saber, o contexto moderno, do qual surgiram a ciência e a crença na sua verdade. São *a priori* porque são as condições de possibilidade do conhecimento em pauta – são formas do pensamento incontornáveis que constituem o ato mesmo da formulação de conhecimento empírico (o ato mesmo de abordar cognitivamente, no interesse da verdade científica, a realidade empírica e objetiva) e sem os quais a ciência (o tipo de saber especificamente científico) sequer existiria; mas, são históricas e contingentes porque constituem um tipo de conhecimento (científico) e um tipo de verdade (científica) que são produtos histórico-culturais arbitrários e contingentes, do que se segue que nada há a se oferecer “àquele que considere que essa verdade não tem valor”. Mas, se não há nada a oferecer àquele que considere que essa verdade não tem valor, é igualmente correto (e as formulações de Weber se dirigem exatamente neste sentido) que esta verdade vige enquanto tal independentemente de quaisquer crenças e/ou contextos histórico-culturais. Ou seja, a ciência depende de um ato da vontade (da consideração de que é valiosa a verdade empírica), de um contexto histórico-cultural específico (e, no caso das ciências culturais, do esclarecimento lógico a que nos referimos) e daquelas categorias subjetivas (que envolvem, no que tange às ciências culturais, referências a valores e ideias de valor), mas, a despeito dessa “dependência originária” (ou exatamente por causa dela), ergue para si a pretensão de erigir conhecimentos empíricos que tenham uma validade que independe de posições axiológicas e/ou contextos culturais específicos – uma validade, portanto, *incondicional* – pois, como vimos Weber enfatizar, o fato incontornável dos valores e ideais de valor como determinantes das ciências culturais não obsta por princípio a possibilidade da validade objetiva neste âmbito de ciências (idem, p.62-3). Conhecimento objetivo é conhecimento que profere uma verdade (empírica) cuja validade independe de posições de valor e/ou contextos culturais determinados, o que significa que, a despeito de crenças (mágicas, religiosas,

culturais ou individuais) em contrário, as verdades científicas permanecem válidas por trazerem uma clareza inequívoca sobre o mundo empírico (natural ou social). Ou seja, dados tanto o contexto histórico-cultural em que surgiram a ciência e a sua verdade quanto o esforço cognitivo em produzir conhecimento empírico (o que supõe a adesão ao valor da verdade e, por conseguinte, a neutralidade axiológica) e o esclarecimento lógico de que as ciências culturais têm seu modo próprio de produzir conhecimento, estão estabelecidas as condições de possibilidade de um conhecimento capaz de erigir verdades sobre o mundo empírico cuja validade independe de opiniões individuais ou contextos socioculturais – ou seja, cuja validade é objetiva ou incondicional.

Dito isto, podemos prosseguir com a análise e ratificar que Weber procurou – em seus textos de filosofia da ciência – explicitar (por motivos que já indicamos) as categorias (subjetivas) do pensamento científico, esclarecendo os cientistas da cultura quanto ao equívoco lógico que estavam propagando e estabelecendo as bases de cientificidade da historiografia e demais ciências culturais contra o que vimos Weber chamar de “novos pontos de vista”. Assim, Weber esclarece que as ciências naturais e culturais são equivalentes porque igualmente capazes de produzir, por vias distintas, saberes empíricos dotados de validade objetiva. No ensaio sobre a objetividade, por exemplo, Weber (e esse é um tema sobre o qual nosso autor se debruça repetidamente ao longo de todo o texto) levanta a questão de quais devem ser os “critérios” de acordo com os quais as ciências culturais devem “isolar” o “fragmento” da “realidade infinita” e assim selecionar o “‘essencial’ no sentido de ‘digno de ser conhecido’” (idem, p.44-5). Contra a perspectiva de que o critério deve ser o da regularidade nomológica, diz, por um lado, que “a peculiaridade decisiva do método nas ciências da cultura, ou seja, nas disciplinas que aspiram a conhecer os fenômenos da vida segundo sua *significação cultural*” (idem, p.50 – grifos do autor) consiste no fato de que “a *significação* da configuração de um fenômeno cultural e a *causa* dessa significação (...) pressupõem a relação dos fenômenos culturais com *ideias de valor*” (idem, ibidem – grifos do autor); e, por outro, que “a *significação* que para nós tem um fragmento da realidade *não* se encontra nas relações que compartilha com o maior número possível de outros fenômenos” (idem, p.51 – grifo do autor). Ou seja, ainda com Rickert, Weber não subscreve a posição segundo a qual apenas o conhecimento nomológico pode reivindicar o status de saber dotado de validade objetiva, equiparando enquanto empreendimentos cognitivos igualmente válidos as ciências naturais e as ciências culturais.

Argumentando neste sentido, Weber entende que o que confere validade objetiva ao saber empírico é justamente a validade objetiva das “categorias subjetivas” (das “regras corretas”, das “formas metodológicas” ou das “normas do nosso pensamento”) de acordo com as quais ele é formulado. Dando mais atenção ao problema da objetividade no âmbito específico das ciências culturais, Weber fazia questão de pontuar que não tinha o intuito de propor uma nova metodologia, mas, antes, de trazer à tona os princípios lógicos de acordo com os quais os cientistas já produzem conhecimento (ou deveriam produzir – no interesse da verdade empírica e sem destituir as ciências culturais daquilo que as constitui). Assim, se tratava de esclarecer os cientistas das regras lógicas que caracterizam as ciências da cultura, já que o sentido fundamental da sua inserção nas discussões epistemológicas e metodológicas era o de explicitar aquelas regras contra a expansão, no interior da comunidade dos historiadores e profissionais afins, daqueles pontos de vista de acordo com os quais apenas um conhecimento (desprovido de quaisquer relações com valores) acerca das leis gerais de funcionamento do real pode reivindicar o estatuto de saber empírico-científico dotado de validade objetiva. Tratava-se, então, de esclarecer os cientistas da cultura quanto às “regras corretas” de acordo com as quais as ciências devem produzir, no interesse pela verdade e sem esse “preconceito naturalista”, conhecimento empírico. E é por isso que Weber não tinha intenções – nos seus escritos em filosofia da ciência – eminentemente sistemáticas e que discutia com cientistas práticos (e nunca com filósofos): porque se tratava exatamente de fazer uso de discussões epistemológicas e metodológicas para solucionar problemas da pesquisa prática, isto é, para “curar” as disciplinas científico-culturais da “doença” de que padeciam, qual seja, a de considerarem que conhecimento científico válido é apenas aquele produzido pelas ciências naturais. Nessa sua empreitada, Weber, informado pelos escritos de Rickert, portanto, não tentou estabelecer uma normatividade epistêmica para a história e as ciências da cultura; não se tratava de “determinar extrinsecamente as metas de seu trabalho [do trabalho historiográfico] sobre as bases de considerações metodológicas” (WEBER, 1906b, p.104), mas sim de estabelecer os princípios lógicos que se impõem necessariamente, ao historiador e demais cientistas da cultura, no momento em que se debruçam sobre a realidade histórico-cultural no intuito de erigir verdades empíricas, o que supõe que é “*valiosa* aquela verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar” (WEBER, 1904a, p.104 – grifo do autor) e que as ciências culturais, sem prejuízo da objetividade, têm uma maneira específica de produzir conhecimento que é diametralmente oposta àquela que vigora nas ciências naturais.

Assim, a intenção fundamental de Weber ao adentrar em questões estritamente epistemológicas e metodológicas não era, como entende Oakes, a de resolver conflitos entre esquemas conceituais incompatíveis entre si porque vivia-se um momento de crise em que gamas de valores, estruturas conceituais e princípios de validade outrora hegemônicos encontravam-se em declínio enquanto estava em pleno alvorecer um novo paradigma teórico-conceitual. Para Weber, o que varia no “fluxo eternamente infinito do devir individual” (idem, p.63) são unicamente os valores culturais e ideias/perspectivas de valor que guiam a pesquisa histórico-cultural que se pretende científica. Mas, esse relativismo axiológico não conduz necessariamente ao relativismo epistêmico, isto é, não inviabiliza a tese que argumenta pela vigência de normas incondicionalmente válidas ou transcendentais de pensamento. A despeito daquela variabilidade essencial, permanece enquanto condição lógica de possibilidade dessas ciências (necessariamente referidas a valores essencialmente relativos a contextos culturais e posições individuais específicos) ao menos duas características de base: 1) a pressuposição de que é valiosa a verdade que apenas o conhecimento empírico pode proporcionar (o que supõe o postulado da neutralidade axiológica); e 2) a pressuposição de que o que se destaca enquanto digno de ser conhecido é *valioso* na sua *especificidade* a partir de alguma *perspectiva de valor* – e é aqui que se destacam as formas metodológicas características das ciências culturais: o interesse cognitivo no que há de concreto, específico e individual na realidade empírica (o interesse cognitivo individualizante), o princípio da *Wertbeziehung* (da relação da realidade objetiva com valores culturais) e, como chegaremos a argumentar, a noção de tipo ideal enquanto a forma necessária do pensamento científico-cultural. Essas duas características de base não variam no fluxo do devir, constituindo-se como a própria condição de possibilidade das ciências da cultura e o pano de fundo essencial no interior do qual as divergências entre esquemas conceituais e valores-guias podem ocorrer, dialogar e, quiçá, se compatibilizar<sup>64</sup>; sem elas, esvai-se a própria noção de conhecimento neste âmbito específico de ciências. E igualmente não variam os princípios de validade deste conhecimento. A posição de Weber é a de que independentemente dos conflitos entre esquemas conceituais, permanecem sempre como condições de possibilidade das ciências culturais o que ele chamou de “categorias subjetivas” (ou “normas do nosso pensamento”), as quais formam o quadro categorial básico destas ciências.

No entanto, mesmo argumentando (de maneira transcendental) pela validade objetiva dos interesses cognitivos (individualizante e generalizante) e do princípio da referência teórica

---

<sup>64</sup> Voltaremos a este ponto na sequência.

a valores, Weber tem de lidar com aquele mesmo problema que vimos Rickert tentar solucionar pela via da tese em favor da validade objetiva de valores. Se Weber argumenta, nos mesmos termos de Rickert, pela validade objetiva dos interesses cognitivos individualizante e generalizante (bem como do princípio da *Wertbeziehung*) e nega a possibilidade da validade objetiva de valores culturais e perspectivas individuais de valor, então como ele resolve o problema que o filósofo neokantiano intenta solucionar pela via de uma filosofia da história que esteja, como vimos, em “íntimo contato com as próprias ciências culturais” (RICKERT, 1945, p.217-18)? Mesmo afirmando a validade objetiva daqueles interesses e princípio, Weber, tal como Rickert, tem de lidar com o problema que acima destacamos: “se o conhecimento científico é submetido a valores culturais contingentes e variáveis, o que previne contra a degeneração da ciência em uma coleção de perspectivas potencialmente conflitantes e, em última instância, inconciliáveis?” (CIAFFA, 1998, p.73). Rickert argumenta em favor da validade objetiva dos relatos histórico-culturais a partir da tese de que os valores de referência das ciências culturais podem portar certo grau de validade objetiva a ser aferido pela relação quem mantêm com valores válidos de maneira absoluta, cuja vigência deve ser investigada por uma filosofia da história voltada exatamente para esse fim; mas, e Weber?

Com efeito, como indicamos, Weber encontrou na filosofia da ciência de Rickert as formas do pensamento científico (tanto natural quanto cultural); mas, não acreditava que a empreitada rickertiana havia esgotado as regras lógicas corretas de acordo com as quais os cientistas da cultura constroem conhecimento (ou deveriam construir, no interesse da verdade empírica e no interesse pelo que há de individualmente significativo na realidade empírica categorialmente constituída). A hipótese de leitura que aqui procuramos avançar é a de que, em seus escritos em teoria da ciência, Weber estabeleceu-se exatamente a tarefa de explicitar as normas do pensamento científico-cultural, as quais consistiam, para ele, não apenas dos interesses cognitivos (individualizante e generalizante) e do princípio da *Wertbeziehung*, mas também de todas as outras noções por ele desenvolvidas naqueles escritos, como as de compreensão e explicação (e suas variações múltiplas), possibilidade objetiva, causação adequada e – sobretudo e fundamentalmente – *tipo ideal*. E estabeleceu-se essa tarefa – é importante notar – sob o pressuposto fundamental do *individualismo metodológico*. Mas, para Weber, essa postura metodológica não era apenas mais uma abordagem científica dentre outras igualmente possíveis e legítimas; antes, era por ele concebida como a única abordagem legítima de uma ciência histórica da cultura – como a única forma de submeter o mundo histórico-cultural à análise científica. Para ele, investigar cientificamente o que na realidade

há de concreto, específico, individual e significativo implica necessariamente tratar de ações humanas. De acordo com Weber, o que a empreitada histórico-sociológica (mais à frente teremos ocasião de indicar a diferença que Weber estabelece entre *sociologia* e *história*) tem de investigar são sempre e necessariamente ações humanas – mas, as ações humanas no que elas têm de singular e significativo (e não no que têm de genérico e subsumível a leis gerais – como fazia a psicologia naturalista da época). O ferramental metodológico (de que faz parte a noção de *tipo ideal*) que Weber desenvolve, portanto, está sempre voltado para o cumprimento da tarefa primordial da investigação histórico-sociológica: compreender interpretativamente a ação social e explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos (WEBER, 2004b, p.03; WEBER, 1904a, p.86-7). Como explica Gabriel Cohn, referindo-se a uma tese de Carl Menger que o intérprete indica como particularmente decisiva para o pensamento weberiano, “há uma conexão lógica entre conceber o objeto de análise em termos de agentes individuais e conduzir a análise em termos tipológicos” (COHN, 2003, p.105).

E é por meio da noção de *tipo ideal* que, como tentaremos argumentar, Weber desenvolve um recurso para fazer frente – pela via da metodologia – àquele problema que vimos Rickert tentar solucionar pelo caminho de uma filosofia da história que deveria estar em contato íntimo e direto com as ciências culturais. Ou seja, Weber, preocupado com a lógica das ciências culturais (a fim de lutar contra o que chamava de preconceitos naturalistas) – e dando especial destaque à categoria de *tipo ideal* – condiciona o problema da validade objetiva ao da formação conceitual, o que significa que a questão da objetividade é para ele passível de ser esclarecida apenas por meio da elucidação da função metodológica dos conceitos no âmbito das ciências culturais.

“Ao distinguir, em princípio, entre ‘juízos de valor’ e ‘conhecimento empírico’, pressupomos até agora a existência de uma modalidade de conhecimento de validade incondicional, ou seja, que efetivamente exista a ordenação, em pensamento, da realidade empírica no domínio das ciências sociais. Essa suposição torna-se agora um problema, na medida em que temos que explicar o que *pode* significar no nosso domínio a ‘vigência’ objetiva da validade que procuramos. Não escapará a ninguém que observa a luta por método, ‘conceitos básicos’ e pressupostos, a contínua mudança dos “pontos de vista” e a contínua redefinição dos ‘conceitos’ usados, e vê, como o modo de observação teórico e o histórico ainda estão separados por um abismo aparentemente insuperável, que o problema é real e não uma invenção quimérica: *duas* economias políticas, como lamentava um desesperado estudante vienense. Que significa aqui objetividade? É apenas a *essa* questão que se dirigem as exposições a seguir” (WEBER, 1904a, p.29-30 – grifos do autor).

Indicando a centralidade da categoria de tipo ideal, Weber afirma:

“(…) após estas prolongadas discussões, podemos finalmente dedicar-nos à questão que nos interessa *metodologicamente* a propósito do estudo da ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências da cultura. Qual é a função e a estrutura dos *conceitos* com os quais trabalha a nossa ciência, à semelhança de qualquer outra? Ou, para o dizer de outro modo e em função do problema decisivo: qual é a significação da

teoria e da formação teórica dos conceitos para o conhecimento da realidade cultural?” (idem, p.64 – grifos do autor).

Na primeira passagem acima, Weber, referindo-se ao estudante vienense, nos remete à oposição, a que aludimos anteriormente (quando do esboço daquilo em que consistiu a *Methodenstreit*), entre as Escolas Teórica e Histórica de Economia, que digladiavam essencialmente quanto à questão de se as ciências da cultura deveriam ou não proceder nomologicamente em termos metodológicos – o que dizia respeito especialmente ao problema de se essas ciências deveriam ou não (ou em que medida e em que acepção deveriam) se pautar pela formulação de conceitos *gerais*. E Weber faz aquela referência no instante seguinte àquele em que fórmula como um problema o que vinha tomando como certo – que efetivamente existe uma modalidade de conhecimento de validade incondicional no âmbito das ciências sociais – e se propõe como tarefa explicar, afinal, “o que *pode* significar no nosso domínio [das ciências sociais] a ‘vigência’ objetiva da validade que procuramos [validade incondicional]”. Na segunda passagem acima, Weber é ainda mais explícito ao condicionar o problema da objetividade ao da formação conceitual (ao colocar, portanto, o problema da validade objetiva no âmbito da metodologia – e não no da filosofia dos valores, como o fez Rickert), indicando que responder à questão que se refere à função lógica e à estrutura dos conceitos científico-culturais significa elucidar (metodologicamente) o enigma da validade objetiva do conhecimento nas ciências da cultura. E a esta segunda passagem supracitada segue-se a parte final do ensaio sobre a *objetividade do conhecimento nas ciências e na política sociais*, em que Weber se debruça quase que exclusivamente sobre a função lógica e a estrutura interna da categoria de *tipo ideal*. Ou seja, Weber coloca o problema da validade objetiva do conhecimento histórico da realidade cultural no plano da metodologia – e não no da filosofia – e, neste movimento, dá especial destaque à formação conceitual em geral e à categoria de tipo ideal em particular, o que significa dizer que esta categoria é de importância vital no esclarecimento daquele problema.

Desta forma, não nos propomos, nos limites deste nosso trabalho, a analisar detalhadamente todas as noções e categorias metodológicas desenvolvidas por Weber em seus escritos em filosofia da ciência, mas apenas a expor os traços mais gerais da noção de *tipo ideal* com o duplo intuito de mostrar que Weber a concebeu como uma forma necessária do pensamento científico-cultural (como uma *forma metodológica*, para falar como Rickert) e que ela tem uma importância especial na sua tentativa de salvar a noção de validade objetiva no âmbito das ciências culturais sem ter de argumentar pela validade absoluta de valores culturais, isto é, na sua tese de que, a despeito da variabilidade e contingência dos valores,

permanece a possibilidade de análises científico-culturais dotadas de validade objetiva. Jay Ciaffa, portanto, acerta em cheio quando afirma que Weber, mesmo trabalhando no interior do quadro de referência neokantiano, tanto rejeita o propósito rickertiano de construir um sistema de valores válidos objetivamente quanto tem uma contribuição própria e original – que consiste fundamentalmente na noção de tipo ideal – a dar à metodologia das ciências culturais.

“(...) a despeito da minha ênfase em importantes paralelos entre Rickert e Weber, e da minha concordância básica com a afirmação de Burger de que Weber procede dentro do contexto da teoria da formação conceitual de Rickert, eu não estou dizendo que a metodologia de Weber é indistinguível da de Rickert em todos os aspectos significativos. Pelo contrário, mesmo operando dentro do quadro de referência neokantiano, Weber faz contribuições originais à metodologia social científica – por exemplo, na sua muito discutida teoria dos ‘tipos ideais’ –, e embora ele adote a tese da referência teórica a valores de Rickert, sua posição sobre a validade dos valores que operam na explanação referida a valores diverge significativamente da visão de Rickert” (CIAFFA, 1998, p.55-6).

### **2.3.1 A categoria de Tipo Ideal**

*A maioria dos conceitos usados de forma rotineira nas ciências sociais (se não todos eles) – como “capitalismo”, “feudalismo”, “livre mercado”, “democracia”, ou mesmo “sociedade”, “comunidade”, “localização” e “família” – tem o status de tipos ideais. Como sugeriu Weber, os “tipos ideais” (se construídos de maneira adequada) são ferramentas cognitivas úteis, e também indispensáveis, ainda que (ou talvez porque) iluminem deliberadamente certos aspectos da realidade social descrita enquanto deixam na sombra outros aspectos considerados de menor ou escassa relevância para os traços essenciais e necessários de uma forma de vida particular. “Tipos ideais” não são descrições da realidade, mas ferramentas usadas para analisá-la. São bons para pensar. Ou, razoável mas paradoxalmente, apesar de sua natureza abstrata, tornam a realidade social empírica, tal como se apresenta à experiência, descritível. Essas ferramentas são insubstituíveis em qualquer esforço com vistas à tornar inteligíveis os pensamentos e possibilitar uma narrativa coerente das evidências um tanto desordenadas da experiência humana (...) Desde que nos lembremos das palavras de Weber, podemos continuar usando com segurança (ainda que com cautela) “construtos puros” em nosso esforço para tornar inteligível e entender uma realidade reconhecidamente*

*“impura”, evitando ao mesmo tempo as armadilhas à espera dos incautos que tendem a confundir “tipos ideais puros” com “fenômenos reais”.*

**Zygmunt Bauman**

Como pudemos ver, Max Weber adentrou, apesar da sua pouca afinidade natural a lhes dar lugar, em discussões relativas à teoria do conhecimento (em geral e científico em particular) com o intuito primordial de, investindo contra o que chamava de monismo metodológico ou preconceito naturalista (que, segundo ele, obstava, ao influenciar os profissionais da área, o proceder logicamente correto das ciências históricas da cultura), trazer à tona os princípios lógicos (as normas – ou formas metodológicas – do pensamento) de acordo com os quais as ciências (naturais e culturais) operam na produção de conhecimento empírico objetivamente válido, admitindo, vale reforçar, que concepções metodológicas equivocadas levam a práticas científicas igualmente equivocadas. Amplamente influenciado pelo neokantismo de Rickert, Weber sustentou que, dados o contexto histórico de surgimento e consolidação do saber científico, o interesse pela verdade empírica (do qual deriva, pressuposta a coerência, o comprometimento do pesquisador com o postulado da neutralidade axiológica, entendido como condição de possibilidade da objetividade científica), o esclarecimento lógico segundo o qual as ciências da cultura têm um modo próprio e particular de produzir conhecimento que difere substancialmente daquele característico das ciências naturais e a forma de acordo com a qual a realidade objetiva é categorialmente estruturada pelas formas constitutivas, as ciências culturais ou sociais sempre e necessariamente são ciências que operam sob os ditames do interesse cognitivo individualizante e do princípio da referência teórica a valores. Mas, Weber continua e, sustentando que estas são ciências que de maneira igualmente necessária tratam, em última instância, de ações sociais de indivíduos concretos, inclui no repertório das formas do método científico-cultural não apenas as noções fundamentais de compreensão e explicação, mas também a categoria de *tipo ideal*, da qual a partir de agora passaremos a nos ocupar.

Para Weber, assim como o individualismo metodológico não é uma perspectiva teórica dentre outras, mas, antes, o modo próprio unicamente por meio do qual as ciências culturais podem, no interesse da verdade empírica, proceder metodologicamente, a categoria de tipo ideal não é apenas mais uma forma (dentre outras possíveis) de construção conceitual no âmbito destas ciências. Antes, é a *forma conceitual* necessária das ciências da cultura; do mesmo modo que as ciências naturais sempre e necessariamente procedem pela formulação

de leis e conceitos gerais do real destituído de valor, as ciências culturais sempre e necessariamente interessam-se pelo que de individual, concreto e significativo há na realidade empírica, o que as compromete incontornavelmente com a formulação de conceitos típico-ideais. E isso porque o princípio da referência teórica a valores apenas pode efetivar-se conceitualmente pela via dos tipos ideais, o que significa dizer que é apenas típico-idealmente que as ciências culturais podem vir a construir conceitos de objetos culturalmente significativos. De acordo com Weber, o princípio da *Wertbeziehung* (ao qual o vimos atribuir uma formulação transcendental) apenas pode efetivar-se conceitualmente de maneira típico-ideal; para ele, os tipos ideais são “imprescindíveis para a compreensão dos elementos significativos da realidade” (WEBER, 1904a, p.95).

“Qualquer exame atento dos elementos conceituais da exposição histórica<sup>65</sup> mostra, no entanto, que o historiador – logo que tenta ir além da mera comprovação de relações concretas, para determinar a *significação cultural* de um evento individual, por mais simples que seja, isto é, para ‘caracterizá-lo’<sup>66</sup> – trabalha, e *tem de trabalhar*, com conceitos que via de regra apenas podem ser determinados de modo preciso e unívoco sob a forma de tipos ideais” (idem, p.76 – grifos do autor).

Ainda nesse sentido, e estabelecendo a conexão entre a determinação da significação e a construção de tipos ideais, Weber afirma:

“Quanto mais clara consciência se pretende ter do caráter significativo de um fenômeno cultural, contudo, tanto mais imperiosa se torna a necessidade de trabalhar com conceitos claros, que não tenham sido determinados segundo um só aspecto particular, mas segundo todos” (idem, p.77).

Determinando a significação do fenômeno cultural, caracterizando-o, o conceito típico-ideal comporta níveis de generalidade:

“Quanto mais vastas as relações que se devem expor, e quanto mais variada tenha sido a sua *significação cultural*, tanto *mais* se aproximará do tipo ideal sua apresentação sistemática e global num sistema conceitual e de pensamento, e tanto *menos* se torna possível contentar-se com *um único* conceito desse gênero (...) quanto mais se atribui uma forma conceitual aos elementos conceituais que constituem o fundamento da *significação cultural* específica das relações históricas complexas, tanto mais o conceito, ou o sistema de conceitos, adquirirá o caráter de tipo ideal” (idem, p.83, p.89).

Nesse sentido, pois, os tipos ideais são “um caso especial de uma *forma* de construção dos conceitos, própria das ciências da cultura humana, e, em certo grau, indispensável” (idem, p.71 – grifo meu). O que varia (vale lembrar novamente) não é a forma da construção conceitual no âmbito das ciências culturais, mas sim o conteúdo empírico dos conceitos (donde derivam os conflitos entre esquemas conceituais a que anteriormente nos referimos) e

---

<sup>65</sup> Mais à frente teremos ocasião de indicar a formulação que Weber dirigiu a esses elementos conceituais da exposição histórica.

<sup>66</sup> É também indicando a importância decisiva dos tipos ideais para a determinação da significação dos fenômenos histórico-culturais que Gabriel Cohn asseire taxativamente que “o tipo ideal é um conceito fundamentalmente *caracterizador*” (COHN, 2003, p.193 – grifo do autor).

os valores (culturais) que guiam a conceituação (histórica) diante do caos múltiplo e duplamente infinito da realidade empírica. Se, por um lado, no fluxo do devir empírico, necessariamente variam os problemas a serem investigados e os valores e contextos no interior dos quais se legitima a importância dos objetos científicos, bem como o conteúdo empírico dos conceitos construídos, do que se segue que o trabalho das ciências culturais é *infinito* (no sentido estrito de que os valores de referência destas ciências tanto quanto o fluxo dos dados empíricos variam constante e infinitamente ao longo do tempo<sup>67</sup>), por outro lado, é absolutamente invariável a forma unicamente por meio da qual a investigação científico-cultural pode vir a construir seus conceitos, classificar seus fenômenos, estabelecer suas relações causais e se orientar conceitualmente (no interesse da verdade e pressuposto o esclarecimento lógico que já tivemos ocasião de indicar) diante do múltiplo caótico dado à experiência (categorialmente constituída). Se o conteúdo empírico e valorativo dos conceitos das ciências culturais varia, sua forma não se modifica – e esta forma é típico-ideal: eis tese de Weber. Sem dúvida, quando enfatiza que é *apenas* delimitando e resolvendo problemas concretos que a ciência desenvolve seu método (WEBER, 1906b, p.104), Weber está precisamente enfatizando tanto que as ciências culturais são dotadas do dom da eterna juventude (porque seus problemas e valores-guias variam incessantemente) quanto que a transformação e revisão conceituais inerentes às pesquisas empíricas dependem do próprio trabalho investigativo – e não de discussões estritamente teóricas (epistemológicas e metodológicas), embora tais discussões, num contexto específico de crise epistêmica, tenham sua utilidade para a práxis científica. No entanto, ele não deixa de igualmente afirmar que esse trabalho contínuo e infinito de formação conceitual (que se desenvolve exclusivamente na prática científica e na resolução de problemas empíricos) processa-se sempre sob a mesma forma – quer os cientistas tenham consciência desta forma quer não; se os conceitos típico-ideais têm sempre de ser re-construídos (isto é, *superados*, dada *renovação* constante dos dados empíricos e dos valores e perspectivas histórico-culturais a partir dos quais eles são investigados) – e se, de maneira mais ampla, o sentido mesmo do trabalho científico é o de se ser contínuo e inacabado (o que significa dizer, vale enfatizar, que está fadado a ser

---

<sup>67</sup> Exemplar desta posição weberiana é a passagem na qual ele afirma conclusivamente que “o fluxo do devir incomensurável flui incessantemente ao encontro da eternidade. Os problemas culturais que fazem mover a humanidade renascem a cada instante e sob um aspecto diferente, e permanece variável o âmbito daquilo que, no fluxo eternamente infinito do individual, adquire para nós importância e significação, convertendo-se em ‘individualidade histórica’. Mudam também as relações intelectuais sob as quais são estudados e cientificamente compreendidos. Por conseguinte, os pontos de partida das ciências da cultura continuarão a ser variáveis no imenso futuro, enquanto uma espécie de imobilidade chinesa da vida espiritual não desacostumar a humanidade de fazer perguntas à sempre inesgotável vida” (WEBER, 1904a, p.63-4).

infinitamente re-formulado em face da renovação dos valores e dos aspectos sempre novos da realidade empírica que se apresentam)<sup>68</sup> –, a forma e as regras lógicas sob o escopo das quais se processa esse trabalho infinito de superação conceitual são sempre as mesmas.

“Na verdade, a ciência amadurecida significa sempre a *superação* de tipo ideal, enquanto se lhe atribui uma *validade* empírica ou o valor de um conceito *genérico*. Ora, hoje em dia, não só se torna completamente legítima a utilização da brilhante construção de Constant para demonstrar determinados aspectos e particularidades históricas da vida política antiga, na condição de manter cuidadosamente seu caráter de tipo ideal, como ainda, e principalmente, existem ciências dotadas de eterna juventude. É o caso de todas as disciplinas *históricas*, de todas aquelas para as quais o fluxo sempre progressivo da cultura continuamente suscita novos problemas. Na essência de sua tarefa está o caráter transitório de *todas* as construções típico-ideais, associado ao caráter inevitável de construções típico-ideais sempre *novas*” (WEBER, 1904a, p.94-5 – grifos do autor).

Isso significa que o fato de que as construções típico-ideais têm de ser sempre e infinitamente superadas e retrabalhadas não depõe contra a necessidade inevitável de se formular continua e repetidamente conceitos típico-ideais: o que varia não é a forma (típico-ideal) dos conceitos, mas os seus conteúdos axiológicos e empíricos – submetidos que são ao ‘fluxo progressivo da cultura’ e ao ‘fluxo eternamente infinito do devir individual’. Desse modo, entendida como norma do pensamento (como forma metodológica necessária das ciências culturais), a categoria de tipo ideal (*em sentido formal*) não se desenvolve nem se constrói na práxis científica, mas, antes, a possibilita e estrutura. É por isso que Ciaffa erra ao asseverar que as normas do pensamento científico derivam da (e são construídas na) prática científica concreta; para ele, tais normas estão suscetíveis às mudanças e descontinuidades intrínsecas à realidade empírica e ao fluxo progressivo da cultura e, nessa medida, obstam a edificação de um conhecimento capaz de vigorar enquanto válido para além de uma base meramente intersubjetiva, contextual e temporária. Argumentando neste sentido, Ciaffa entende que, em Weber, a noção de validade incondicional é uma pretensão que não se sustenta porque as normas do pensamento variam na medida dos deslocamentos e mudanças

---

<sup>68</sup> Na comparação do trabalho científico com o trabalho artístico, Weber determina o sentido específico da esfera científica: “o trabalho científico está preso ao curso do progresso, ao passo que no campo da arte não há progresso no mesmo sentido (...) Uma obra de arte que é uma ‘realização’ autêntica jamais é superada; jamais será antiquada. As pessoas podem divergir, na apreciação da significação pessoal das obras de arte, mas ninguém poderá dizer que tal trabalho ‘foi superado por outro que também é uma realização’. Na ciência sabemos que as nossas realizações se tornarão antiquadas em dez, vinte, cinquenta anos. É esse o destino a que está condicionada a ciência: é o *sentido* mesmo do trabalho científico, a que ela está dedicada numa acepção bem específica, em comparação com outras esferas de cultura para as quais, em geral, se aplica. Toda ‘realização’ científica suscita novas perguntas: *pede* para ser ‘ultrapassada’ e superada. Quem deseja servir à ciência tem de resignar-se a tal fato. As obras científicas podem durar, sem dúvida, como ‘satisfações’, devido à sua qualidade artística, ou podem continuar importantes como meio de preparo. Não obstante, serão ultrapassadas cientificamente – repetimos – pois é esse o seu destino comum e, mais ainda, nosso objetivo comum. Não podemos trabalhar sem a esperança de que outros avançarão mais do que nós. Em princípio, esse progresso se faz *ad infinitum*” (WEBER, 1971, p.164 – grifos do autor; PIERUCCI, 2003, p.164).

dos pontos de vista de valor (através dos quais a realidade empírica torna-se realidade cultural) e, portanto, da prática científica concreta. Na passagem a seguir, Ciaffa expõe a tese contra a qual procuro, aqui, argumentar:

“Com certeza, isso não quer dizer que a concepção de Weber acerca da objetividade esteja livre de problemas. O erro mais flagrante nessa concepção é a pretensão de Weber de que as afirmações empíricas referidas a valor podem alcançar validade *incondicional*. É claro para mim, como o era para Rickert, que conhecimento verdadeiramente incondicional apenas poderia ser estabelecido pelo recurso a um quadro conceitual que seria válido para todas as pessoas engajadas na pesquisa social empírica, independentemente de espaço, tempo ou circunstância, um quadro que seria definido pelas categorias de valor análogas – em sua universalidade e necessidade – às categorias da razão pura de Kant. Assim, se os esquemas conceituais referidos a valor são contingentes, como Weber sustenta que são, não pode haver dúvida com relação à atribuição de validade incondicional às afirmações empírico-causais que são formuladas dentro desses esquemas (CIAFFA, 1998, p.85-6 – grifo do autor).

Confundindo mais uma vez coisas diferentes, a saber, técnicas e procedimentos construídos na prática, por um lado, e normas transcendentais e invariáveis (formas conceituais) de pensamento, por outro, Ciaffa afirma:

“Como cientista prático, Weber explicitamente rejeita grandiosos esforços filosóficos para fornecer princípios metodológicos gerais que os pesquisadores de algum modo levariam para a prática para estarem, por assim dizer, ‘armados’ com as ferramentas proporcionadas pelo metodólogo (...) Weber enfatiza que os métodos ou ‘meios’ que prevalecem na pesquisa científica – incluindo, pode-se supor, as chamadas “normas do nosso pensamento” – apenas são desenvolvidas *concretamente*, no curso efetivo da pesquisa (...) No trabalho metodológico de Weber, nós não vamos encontrar nenhum argumento por um método científico único, mas, antes, o reconhecimento de uma pletera de técnicas de pesquisa que são, como Richard Bernstein pontua, ‘elaboradas na prática’, e que são sujeitas a alteração, suplementação e mesmo abandono, dependendo dos resultados que elas produzem” (idem, p.87).

Contra essa interpretação, nós procuramos, neste trabalho, mostrar que Weber, se não quis determinar, extrinsecamente (isto é, sobre as bases de considerações unicamente metodológicas – no sentido de absolutamente independentes da prática científica), um método para as ciências culturais, propôs-se a tarefa de, contra o naturalismo metodológico, explicitar as regras lógicas corretas unicamente a partir das quais, no interesse da verdade empírica, é possível construir conhecimento objetivamente válido no âmbito daquelas ciências. Essas regras lógicas (ou normas do pensamento) não são desenvolvidas no desenrolar concreto da pesquisa, mas possibilitam – enquanto formas do pensamento – a investigação científica. Tal como entendemos, o que Weber fez foi justamente erigir um quadro conceitual válido para todas as pessoas engajadas na pesquisa científico-cultural (isto é, para todos os que consideram valiosa a verdade que o conhecimento empírico pode proporcionar), independentemente de espaço, tempo ou circunstância. Mas, esse quadro categorial básico é definido não por categorias de valor, mas por normas (ou formas) do pensamento análogas –

em universalidade e necessidade – às categorias da razão pura de Kant; aquelas normas são análogas – e não equivalentes – a estas categorias porque constituem-se, como (o que estamos chamando de) *a priori históricos*, isto é, como categorias do pensamento que se impõe necessariamente ao sujeito do conhecimento apenas num contexto histórico particular e a partir de uma escolha de valor determinada – categorias, portanto, transcendentemente históricas (ou historicamente transcendentais) na medida em que constituem-se como a condição lógica de possibilidade de um tipo de conhecimento historicamente contingente. Mas, na medida em que Weber reivindica que o saber científico é capaz de obter resultados objetivos e incondicionalmente válidos – no sentido de que são válidos para *todos* (independentemente de tempo, espaço ou circunstancia, para falar como Ciaffa) e não apenas “para uns, mas não para outros” (WEBER, 1904a, p.63) –, ele acaba por estabelecer as *condições* de possibilidade de um conhecimento *incondicionalmente* válido, isto é, as condições (lógicas, históricas e pessoais) a partir das quais é possível erigir um conhecimento que vige independentemente de quaisquer condições determinadas – que vige, portanto, incondicionalmente.

Dito isto, podemos retomar a discussão relativa especificamente à categoria de tipo ideal para chegarmos a precisar sua importância para a construção, na esfera das ciências culturais, de um saber objetivamente válido.

O tipo ideal, como procuramos mostrar, é a forma metodológica (exclusiva das ciências culturais) unicamente por meio da qual o princípio da *Wertbeziehung* pode se efetivar conceitualmente. Neste sentido, o tipo ideal é um constructo conceitual orientado por perspectivas de valor unilaterais e específicas por meio das quais o pesquisador exagera/acentua determinados aspectos da realidade empírica a fim de construir, da maneira mais unívoca e conceitualmente clara possível, o objeto da investigação, isto é, a fim de caracterizá-lo, de maneira inequívoca, em seus aspectos e atributos individualmente significativos. Além disso, na medida em que se trata, aqui, de uma acentuação (a partir de determinadas ideias de valor do pesquisador) em pensamento de certos aspectos da realidade, dado o interesse na univocidade e na *clareza* (a qual, como vimos, é a contribuição fundamental – tanto no sentido cognitivo quanto no sentido prático – que uma ciência empírica pode proporcionar), o tipo ideal constitui-se como um quadro ideal (uma utopia lógica ou conceitual) internamente homogêneo e não-contraditório que necessariamente, *em alguma medida* (já que não deixa de ser empiricamente informado), se afasta do múltiplo caótico e infinito dado à experiência. O tipo ideal, pois, “embora *não constitua* uma *exposição*

da realidade, pretende conferir a ela meios expressivos unívocos” (idem, p.72 – grifos do autor). Esse “*quadro ideal*” (idem, p.71 – grifos do autor)

“reúne determinadas relações e acontecimentos da vida histórica para formar um cosmos não-contraditório de relações *pensadas*. Por seu conteúdo, essa construção reveste-se do caráter de uma *utopia*, obtida mediante a acentuação *em ideia* de determinados elementos da realidade” (idem, p.72 – grifos do autor).

Nesse papel de conceito formulado por acentuação, em pensamento, de determinados aspectos da realidade, com o que se afasta, em certo grau, da realidade concreta, o tipo ideal torna-se não o *fim*, mas o *meio* da investigação, isto é, torna-se o conceito (geral) indispensável cuja comparação com a realidade histórico-cultural permite a determinação mais precisa tanto dos aspectos individuais e significativos quanto das causas concretas do objeto que, afinal, se pretende investigar. E é enfatizando esta circunstância segundo a qual “(...) a construção de tipos ideais abstratos não interessa como fim, mas única e exclusivamente como *meio* do pensamento” (idem, p.76 – grifo do autor), que Weber faz a distinção, ainda que estritamente formal, entre *sociologia* (ocupada com a construção, empiricamente informada e axiologicamente orientada, de conceitos típico-ideais) e *história* (voltada para a comparação entre tipos ideais e realidade histórica concreta para chegar à determinação precisa, em cada caso específico, tanto da significação quanto das causas do fenômeno histórico-cultural em questão).

“Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral de *um ou vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que podem ocorrer em maior ou menor número ou mesmo nunca, e que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, formando um quadro homogêneo *de pensamento*. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia*. A atividade *historiográfica* defronta-se com a tarefa de determinar, em cada *caso particular*, a proximidade ou o afastamento entre a realidade e o quadro ideal, em que medida [por exemplo] o caráter econômico das condições de determinada cidade poderá ser qualificado como ‘economia urbana’ em sentido conceitual” (idem, p.73 – grifos do autor).

Ainda sobre a distinção entre sociologia e história, Weber prossegue:

“A Sociologia constrói – o que já foi pressuposto várias vezes como óbvio – conceitos de *tipos* e procura regras *gerais* dos acontecimentos. Nisso contrapõe-se à História, que busca a análise e imputação causal de ações, formações e personalidades *individuais culturalmente* importantes. A conceituação da Sociologia encontra seu *material*, como casos exemplares e essencialmente, ainda que não de modo exclusivo, nas realidades da ação consideradas também relevantes do ponto de vista da História. Forma seus conceitos e procura suas regras sobretudo *também* levando em conta se, com isso, pode prestar um serviço à imputação causal histórica dos fenômenos culturalmente importantes. Como em toda ciência generalizadora, seus conceitos, devido à peculiaridade de suas abstrações, têm de ser relativamente *vazios* quanto ao conteúdo, diante da histórica realidade concreta. O que pode oferecer, em compensação, é a maior *univocidade* dos conceitos. Alcança-se esta maior univocidade pelo ótimo possível de adequação de *sentido*, tal como o pretende toda a conceituação sociológica. Esta adequação pode ser alcançada em sua forma mais plena no caso de conceitos e regras *racionais* (orientados por valores ou por fins). Mas a Sociologia procura também exprimir fenômenos irracionais (místicos,

proféticos, inspiracionais, afetivos) em conceitos teóricos e adequados por seu *sentido*. Em *todos* os casos, racionais como irracionais, ela se *distancia* da realidade, servindo para o conhecimento desta da forma seguinte: mediante a indicação do grau de *aproximação* de um fenômeno histórico a um ou vários desses conceitos torna-se possível classificá-lo quanto ao tipo” (WEBER, 2004b, p.12 – grifos do autor).

A sociologia, assim, opera num nível maior de generalização se comparada com o interesse mais propriamente histórico da realidade social:

“Podem ser observadas, na ação social, regularidades de fato, isto é, o curso de uma ação repete-se sempre com o mesmo agente ou (às vezes simultaneamente) é comum entre muitos agentes, com *sentido* tipicamente homogêneo. Com estes tipos ocupa-se a Sociologia, em oposição à História, que trata da imputação causal de conexões singulares importantes, isto é, relevantes para o destino” (idem, p.17-8).

É pela via desta divisão – ainda que formal, já que, na prática científica concreta, a atividade historiográfica é indissociável daquela especificamente sociológica – do trabalho científico-cultural (pela distinção, portanto, entre os trabalhos sociológico e histórico) que podemos determinar o que Weber tem em mente quando se refere aos elementos conceituais dos conceitos históricos. Como explica Burger (1976, p.115), Rickert asseverava tão somente que esses elementos consistiam de conceitos gerais. Weber aceitou essa formulação genérica, mas qualificou-a ao acrescentar que a generalidade específica desses elementos conceituais se distingue daquela característica das ciências naturais. Nestas ciências, como já pudemos ver, os conceitos gerais formulados têm a pretensão de determinar o que nos fenômenos singulares não é singular com o intuito de especificar os aspectos que eles compartilham entre si no mesmo grau e na mesma medida e que, portanto, os fazem pertencer a certa classe, gênero ou espécie. Os conceitos gerais, nestas ciências, portanto, são formados pela

“seleção daqueles elementos que compõem os fenômenos concretos e que cada um deles tem em comum com muitos – e, em última instância, todos os – fenômenos concretos (...) Assim, o conteúdo conceitual, por exemplo, do conceito de árvore, consiste daquelas partes empíricas que podem ser encontradas *igualmente*, enquanto componentes idênticos, em todas as árvores” (idem, *ibidem* – grifo do autor).

Quando nos voltamos para os elementos conceituais dos conceitos históricos, por outro lado, podemos ver que embora eles tenham uma

“*forma* geral, isto é, embora eles se refiram a muitos fenômenos [empíricos concretos], seus conteúdos não contêm elementos que todos esses fenômenos têm *estritamente* em comum. Pelo contrário, algumas das suas características definidoras estão presentes *em diferentes graus* em diferentes casos (...) Quando uma pessoa tem esses conceitos em mente, ela não sabe o que muitas ou todas as coisas têm em comum. Ela apenas sabe o que ocorre em uma extensão maior ou menor em muitos casos” (idem, p.116 – grifos do autor).

Enquanto os conceitos gerais característicos das ciências naturais designam o que muitos (e, idealmente, todos os) fenômenos empíricos têm em comum no mesmo grau e na mesma medida, a generalidade (não *genérica*, mas sim *típica*) distintiva das ciências culturais determina o que muitos fenômenos têm em comum em graus e medidas variados, uma vez que se trata, aqui, de ações sociais (motivadas por crenças e propósitos) de indivíduos

concretos. A noção peculiar de generalidade conceitual não-genérica que se tornou célebre sob a designação de tipo ideal (isto é, a generalidade de nova índole enquanto intrínseca ao conhecimento histórico dos fenômenos socioculturais, na medida em que é mesmo uma de suas condições de possibilidade) se impõe ao pesquisador pelo fato mesmo de o material com qual ele lida consistir de ações humanas dotadas de sentido, o que mostra que, mesmo enfatizando (a partir do neokantismo de Rickert) as diferenças formais de método entre as ciências naturais e culturais, Weber encontrou no “material” próprio destas ciências um reino específico (o do sentido) que as impele à formulação de conceitos gerais típico-ideais<sup>69</sup>. Assim, para Weber, a exposição histórica, embora trate de fenômenos concretos e singulares (ou melhor: exatamente porque trata dos fenômenos em sua concretude e singularidade), necessariamente se utiliza de conceitos gerais cujo status lógico difere daquele próprio dos conceitos gerais das ciências naturais. Como explica Burger,

“a ocorrência de tais conceitos [gerais, mas não genéricos] nas descrições históricas não é acidental. Pois na história há uma preocupação com aqueles fenômenos que encarnam valores culturais. Os ‘executores’ do processo de encarnar tais valores nos fenômenos, para usar uma expressão de Weber, são os sujeitos que tentam implementar seus valores. Eles agem porque eles têm certas coisas em mente, e uma larga porção da pesquisa histórica está voltada para o estabelecimento de eventos particulares que ocorreram em função das ideias que certos atores tinham em suas mentes. O ponto importante, no que concerne aos problemas de formação conceitual, é que essas ideias podem estar *mais ou menos* presentes nas mentes de diferentes atores, isto é, alguns podem estar conscientes delas, outros não, alguns podem ser guiados exclusivamente por elas, alguns podem entreter considerações adicionais etc. Portanto, se se quer formar conceitos gerais destes fenômenos, há de se confrontar com uma situação na qual alguns dos componentes que se quer incluir na definição (porque o interesse histórico está voltado para eles), quais sejam, os estados internos dos atores, não estão presentes na mesma extensão em cada caso relevante. Assim, parece impossível se formar conceitos propriamente gerais acerca destes fenômenos. No entanto, é indubitável que conceitos de tais fenômenos existem, e que eles têm, pelo menos, a *forma* de conceitos gerais. A questão, então, é: como tais conceitos podem ser alocados dentro de uma teoria metodológica como a de Rickert ou Weber (ou de qualquer teoria na qual conceitos gerais são tratados como representações de características gerais de muitos fenômenos)? A questão, aqui, é que este é um problema que Weber tentou resolver com seu conceito de ‘tipo ideal’ (...) Essa compreensão da verdadeira natureza do problema de Weber é a chave para qualquer interpretação de suas declarações relativas àquele constructo. Pois, apenas nesse quadro de referência toda e qualquer afirmação de Weber relativa aos constructos típico-ideais faz sentido, e torna-se compatível umas com as outras” (idem, p.116-7 – grifos do autor).

Logo, dadas as necessidades incontornáveis de lidar com ações humanas motivadas por estados psíquicos (que a elas conferem sentido) e de formular conceitos gerais, as ciências da cultura devem proceder pela elaboração de uma generalidade específica – uma generalidade não-genérica na estrita medida em que refere-se a muitos fenômenos empíricos

---

<sup>69</sup> Mais à frente procuraremos mostrar como se desenvolve a argumentação de Weber relativamente a eleição do *sentido* como o reino fenomênico próprio das ciências da cultura.

concretos, mas não determina o que todos eles compartilham no mesmo grau e na mesma medida, indicando, antes, o que eles partilham em graus e medidas variadas. Em termos esquemáticos, podemos dizer que o conceito de “cristão” é um conceito geral que reúne em si as propriedades (A, B, C, D e E) que os indivíduos têm de possuir para serem considerados “cristãos”. Na realidade, porém, os indivíduos que são classificados de fato como “cristãos” são tais que uns mais que outros podem possuir mais intensamente as propriedades A, B e C e em menor grau as propriedades D e E, bem como uns e não outros podem possuir as propriedades A e E, mas não as B, C e D, sendo ainda assim considerados “cristãos”, embora não tão “cristãos” quanto aqueles que possuem mais dessas propriedades e em graus mais elevados. O próprio Weber, no ensaio sobre a “objetividade”, valeu-se de um exemplo que a este se assemelha, indicando que

“as *próprias* ‘ideias’ que dominaram os homens de uma época, isto é, as que neles atuaram de maneira difusa, sempre que formem um quadro de pensamento complicado só poderão ser compreendidas com rigor conceitual *sob a forma de um tipo ideal*, pois empiricamente habitam as mentes de uma quantidade indeterminada e mutável de indivíduos, nos quais assumem os mais diversos matizes, segundo a forma e o conteúdo, a clareza e o sentido. Por exemplo, os elementos da vida espiritual dos diversos indivíduos em determinada época da Idade Média, que poderíamos designar pelo termo ‘cristianismo’ dos indivíduos em questão, constituiriam, caso fôssemos capazes de expô-lo por completo, um caos de relações intelectuais e de sentimentos de todos os tipos, infinitamente diferenciados e extremamente contraditórios, se bem que a Igreja da Idade Média tenha sido capaz de impor, em elevado grau, a unidade da fé e dos costumes. Posta a questão do que correspondia, no meio daquele caos, ao ‘cristianismo medieval’, [conceito] com o qual temos que trabalhar continuamente como se se tratasse de um conceito já estabelecido, ou o problema de saber em que consistia o elemento ‘cristão’ que encontramos nas instituições da Idade Média, logo descobriremos que utilizamos constantemente um quadro mental puro por nós criado. Trata-se de uma combinação de artigos de fé, de normas éticas e de direito canônico, de máximas para o comportamento na vida, e de inúmeras relações particulares que *nós* combinamos numa só ‘ideia’; numa síntese que seríamos incapazes de estabelecer de modo não-contraditório sem recorrer a conceitos típico-ideais” (WEBER, 1904a, p.81-2 – grifos do autor).

Essa passagem é particularmente importante não apenas porque mostra que o conceito (geral) típico-ideal de “cristianismo medieval” não procura delimitar *todos* os aspectos que *todos* os indivíduos considerados “cristãos medievais” compartilham *no mesmo grau e na mesma medida*, constituindo-se, antes, num conceito que deve ser construído pelo pesquisador através de perspectivas próprias de valor e, na sequência, comparado com a realidade para que se determine em que grau e em que medida os indivíduos de que trata a análise histórica podem ser considerados “cristãos”, o que permite classificá-los “quanto ao tipo” (WEBER, 2004b, p.12), mas também porque deixa claro que a necessidade lógica de se formular conceitos típico-ideais resulta de um constrangimento da própria forma pela qual a realidade histórico-cultural se apresenta ao pesquisador interessado na verdade empírica e na

univocidade e clareza de seus conceitos. Isto é, porque aquela realidade se apresenta não só sob os signos da infinitude, do caos, da complexidade e da contraditoriedade (da “impureza”, para usar o termo de Bauman), mas também como constituída por ações humanas dotadas de sentido e determinadas por estados mentais que não são equivalentes para todos os agentes empíricos, o tipo ideal constitui-se como a única forma possível de se construir, de maneira clara e inequívoca, conceitos acerca de objetos culturalmente significativos.

Mas, como já sugerimos, o tipo ideal é absolutamente necessário não apenas enquanto a forma dos conceitos de objetos culturalmente significativos e não somente na classificação – via comparação – de fenômenos históricos concretos (na apreensão mais determinada, portanto, da significação cultural destes fenômenos reais), mas também na imputação destes fenômenos às suas causas singulares e específicas. Quanto a este particular, Weber desenvolve sua argumentação em três frentes. Trataremos primeiro (e mais longamente) da imputação causal via construção de cursos ideais de ação (pelo recurso ao modelo da *ação racional referente a fins*) e – na sequência – indicaremos como Weber concebia a possibilidade de determinar as causas concretas e específicas de fenômenos históricos concretos pela via da formulação do que chamava (entre aspas) de “leis sociológicas” e sua subsequente comparação com os cursos concretos e singulares de ação. Por fim, mostraremos a maneira pela qual as construções típico-ideais são concebidas por Weber como incontornáveis também quando da necessidade de se determinar as causas concretas de períodos (ou constelações) históricas particulares.

Para tratarmos daquela primeira forma de imputação causal, partiremos da discussão que Weber levantou no embate com as formulações Karl Knies (um dos representantes do que na época se denominava de Escola Histórica – oposta à Escola Teórica, da qual Carl Menger era um dos ícones). Conforme já sublinhamos, Weber concebia as discussões estritamente epistemológicas e metodológicas como úteis para a práxis científica apenas enquanto meio de esclarecimento dos cientistas, em contextos de crise epistêmica (nos quais se instauram dúvidas cruciais relativas à essência daquela práxis), quanto ao procedimento logicamente correto da investigação científica. Weber, pois, não privilegiava a discussão com filósofos, mas com cientistas, utilizando a polêmica com estes como um método de estudo: como uma forma de se partir “do que no meio alemão era então reconhecido por todos como produção de conhecimento especializada efetiva” (SENEDA, 2008, p.33) para, na sequência (e a partir do neokantismo de Rickert), trazer à tona as “regras corretas” que os cientista já usam em sua produção de conhecimento – ou deveriam usar, no interesse da verdade empírica e

pressuposto o esclarecimento lógico que ele se via realizando, para o que tornou-se um “metodólogo” (OAKES, 1977, p.12). A sua polêmica com Knies, cujo cerne a partir de agora analisaremos, deve ser entendida, pois, exatamente sob este ponto de vista. Weber partiu das formulações de um historiador (reconhecido no meio alemão) que subscrevia exatamente aquela perspectiva (que podemos designar de “positivista”) segundo a qual apenas o proceder nomológico característicos das ciências naturais constitui-se como empreendimento cognitivo verdadeiramente científico e, assim, capaz de erigir um saber dotado de *validade objetiva* porque não “mediatizado por valores que não se deixam universalizar” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p.32).

Knies, na esteira daquela perspectiva, afirmava que o material específico das chamadas ciências do espírito (a saber, as ações humanas) é dotado de uma irracionalidade (nos sentidos de incalculabilidade/imprevisibilidade e impossibilidade de determinação causal) específica que impossibilita por princípio aquela abordagem tida como a única capaz de formular conhecimento científico objetivamente válido. Essas incalculabilidade e indeterminabilidade seriam sintomáticas do livre-arbítrio, o qual constituiria a marca distintiva do ser humano, dando às chamadas ciências do espírito, as quais tratam desses fenômenos humanos aleatórios, sua especificidade frente às ciências naturais. De acordo com este ponto de vista, o livre-arbítrio é um atributo especificamente humano e acarreta para as ações humanas uma constitutiva imprevisibilidade, que determina a aceção de irracionalidade. Seria, pois, o livre-arbítrio, acompanhado de uma forçosa imprevisibilidade e indeterminabilidade causal, a característica distintiva do “mundo humano” frente ao “mundo natural” e, por conseguinte, das ciências do espírito em face das ciências naturais (as quais, assim, se diferenciariam metodologicamente entre si por tratarem de reinos ontologicamente distintos).

Weber, tomando este ponto de partida, inicia sua argumentação ao observar (com o que opera a partir da lógica rickertiana que confere primazia à oposição formal entre interesses cognitivos – e não à oposição material entre reinos de objetos – quando da elucidação do que distingue entre si as ciências empíricas) que “à primeira vista, na realidade ‘experimentada’ (*erlebt Wirklichkeit*), não existe indício algum de semelhante específica ‘incalculabilidade’ [imprevisibilidade] da conduta humana” (WEBER, 1904c, p.76). Não se trata, portanto, de dizer que as ações humanas não são imprevisíveis, mas, antes, de argumentar que elas não apresentam uma imprevisibilidade *específica* frente ao mundo natural. Neste sentido, argumenta Weber, em primeiro lugar, que na esfera prática da vida

cotidiana reina certa dose de previsibilidade sem a qual não seria possível a interação. Diz ele que cada manifestação, proferimento ou exteriorização que quaisquer agentes realizam no intercâmbio com seus pares conta com a expectativa, por parte destes agentes, de que efeitos determinados (específicos) se façam presentes na psique dos demais agentes com os quais ele interage. Isto é, sempre que uma pessoa se dirige a outra guarda a expectativa de provocar, nesta, uma reação determinada; se quer obter certa reação age de determinada maneira. É esse o cálculo racional (ainda que irrefletido porque naturalizado em algo como um “senso prático”) que é feito no intercâmbio comum entre as pessoas na vida cotidiana.

“Cada ordem militar, cada lei penal, cada observação que fazemos no trato com os outros, ‘conta’ de fato com que determinados efeitos penetrem na ‘psique’ daqueles aos quais se dirige – não com uma univocidade absoluta em todos os aspectos e em todos os casos, mas sim com a [univocidade] suficiente para que a ordem, a lei e o concreto modo de falar possam alcançar seu *objetivo*” (idem, p.76-7 – grifo do autor).

De maneira complementar, Weber afirma, na sequência, que estes “cálculos” – dotados de uma “exatidão” (uma “univocidade”) não absolutamente necessária e quantificável, mas suficiente para que determinados objetivos práticos (comunicativos, por exemplo) sejam satisfeitos a contento – são (do ponto de vista lógico) exatamente os mesmos realizados por aqueles que tratam dos fenômenos naturais no que eles têm de específico, individual, prático e contextual.

“Desde um ponto de vista lógico [diz Weber na sequência imediata daquela passagem] estes ‘cálculos’ não têm nada de diverso em relação aos cálculos de ‘estática’ de um construtor de pontes ou aos cálculos químicos de um agricultor ou às considerações fisiológicas de um rancheiro, e estes, por sua vez, são ‘cálculos’ no mesmo sentido em que o são as estimativas econômicas de um agente da bolsa ou de um mediador” (idem, p.77).

Ou seja, a realidade empírica, quando abordada em seus aspectos individuais e concretos, não apenas não dá base à distinção ontológica entre o devir natural e as ações humanas, como também não está sob a égide de uma *total* imprevisibilidade e incalculabilidade<sup>70</sup>. Logo, de um ponto de vista individualizante, “não existe [nas ações humanas] nenhuma diferença *de princípio* com respeito aos produtos naturais” (idem, ibidem – grifos do autor). Mas, Weber vai além e, escorregando para uma distinção ontológica, afirma enfaticamente que, a partir de um ponto de vista individualizante, as ações humanas (relativamente aos processos naturais) oferecem um grau maior de “calculabilidade” (previsibilidade).

“A ‘calculabilidade’ dos ‘processos naturais’ no campo das ‘previsões meteorológicas’, por exemplo, não é mais ‘segura’ que o ‘cálculo’ da ação de uma

<sup>70</sup> E, mesmo quando abordada no que tem genérico, igualmente não dá base àquela distinção. As ações humanas também são passíveis de tratamento generalizante. O problema é que tal abordagem cognitiva as destitui – no limite – do que as singulariza (o sentido).

peessoa que conhecemos. E mais, apesar do grande aperfeiçoamento de nosso saber nomológico, não pode nos proporcionar uma segurança equiparável. E isto é assim onde quer que estejam em discussão não relações determinadas e abstratas, mas sim a plena individualidade de um *futuro* ‘processo natural’” (idem, p.77 – grifo do autor).

Dito isto (e deixando de lado a temática da previsibilidade), Weber adentra na problemática da “regressão causal” (idem, *ibidem*) no que diz respeito aos fenômenos naturais e humanos – e, a esta altura da argumentação, como ficará claro na sequência, Weber, ao invés de negar distinções ontológicas em favor da primazia da oposição entre interesses (individualizante e generalizante) por conhecimento, complementa-a com a distinção entre fenômenos humanos (dotados de sentido) e fenômenos naturais (destituídos de sentido).

Para isso, começa com o conhecido exemplo do desprendimento, em função de uma tempestade, de um bloco de um rochedo escarpado. Trata-se, pois, de um evento natural (concreto e individual): a queda de um bloco desprendido de um rochedo escarpado. Quanto a isto, Weber afirma que o que há de não singular neste evento singular é passível de ser explicado causalmente ao se o reconstruir a partir do conhecimento nomológico da mecânica.

“(…) caso uma tempestade tenha desprendido um bloco de um rochedo escarpado e com isso ele tenha se fragmentado em inúmeros pedaços que se encontram dispersos, o fato então e – ainda que de modo bastante indeterminado – a direção genérica da queda e talvez – mas mesmo assim de modo bastante indeterminado – o grau genérico da fragmentação e ainda, em caso favorável de uma observação prévia minuciosa, a direção aproximada de uma ou outra rotura são ‘explicáveis’ causalmente a partir de leis conhecidas da mecânica no sentido de verificar o cômputo” (idem, p.77-8).

Mas, continua Weber, caso o sujeito do conhecimento volte seu interesse cognitivo para os aspectos absolutamente individuais e concretos do evento em questão e busque explicá-los causalmente de maneira regressiva, ele não o conseguiria porque os determinantes causais concretos desapareceram sem deixar vestígio, de modo que não é capaz de determinar as causas específicas e concretas desses aspectos individuais do fenômeno natural; como assinala precisamente Seneda,

“Weber indica que a mecânica descobre *a priori* determinações genéricas de regras descritivas do movimento, mas o modo como essas regras gerais são reproduzidas no interior das condições individuais de um acontecer concreto não se encontra previamente sob seu domínio” (SENEDA, 2008, p.294-5).

Além do mais, argumenta Weber, semelhante empreendimento cognitivo seria totalmente irrelevante e “desprovido de finalidade” *caso* o desenrolar concreto do fenômeno não chegasse a contradizer os postulados do conhecimento nomológico em questão, com o que (a não contraditoriedade) o sujeito do conhecimento (naturalista) deve se contentar ao buscar uma explicação causal para o desenrolar concreto do fenômeno explicado nomologicamente em seus atributos genéricos.

“Mas, por exemplo: em quantos e em que tipos de fragmentos o bloco se rompeu e em que arranjo estes repousam em sua dispersão; para isso e para uma completa infinidade de “aspectos” semelhantes do processo, ainda que também apresentem relações puramente quantitativas, nossa exigência causal, mesmo que por qualquer motivo chegasse algum dia ao seu conhecimento, contentar-se-ia com o juízo de que o fato averiguado nada contém de inconcebível – ou seja, nada contém que esteja em contradição com nosso saber ‘nomológico’. Por causa da absoluta ‘incalculabilidade’ desses aspectos do processo – visto que os determinantes concretos para nós se perderam sem deixar vestígios –, um “regresso” causal de modo efetivo não só nos seria completamente impossível, mas também, deixando isso de parte, se mostraria completamente “desprovido de finalidade” (WEBER, 1904c, p.78).

Na sequência, Weber designa a explicação pelo princípio da não-contraditoriedade frente ao saber nomológico como uma “forma bastante imprecisa de explicação causal” que é recorrente (é a regra) quando se trata de tentar satisfazer nossa aspiração pela (ou nossa exigência por uma) explicação causal relativamente aos processos naturais em sua concretude.

“Por simples que seja a questão, é preciso ter muito claro que esta forma bastante precisa de explicação causal, que *exclui* todo juízo *necessário* objetivamente fundado – na qual a validade universal do “determinismo” é um mero *a priori* –, é típica do acontecer “causal” dos concretos processos individuais. Não somente ciências como a meteorologia, mas também a geografia e a biologia, se nos acercamos delas com a intenção de explicar fenômenos concretos *individuais*, devem responder cada vez mais frequentemente a nossa necessidade de explicação causal, em princípio, de forma similar àquela daquele exemplo trivial [do desprendimento do bloco do rochedo] (...) Em tais casos [de tentativa de explicar causalmente fenômenos concretos em suas individualidades] nos basta saber que o concreto fenômeno individual é em geral *interpretado* “compreensivelmente” (*begreiflich*), quer dizer, sem que contenha nada que contradiga diretamente nosso saber nomológico empírico. E aplicamos esta moderação em parte – com no caso dos fenômenos da filogênese – porque não podemos saber mais nem agora nem nunca [os determinantes causais concretos são inacessíveis] e, em parte – como no caso da queda do bloco –, porque não temos necessidades de saber mais (idem, p.78-9 – grifos do autor).

Quanto mais nos acercamos, continua Weber, dos fenômenos empíricos (sejam eles culturais ou naturais) no quem têm de concreto e individual mais nós vamos tendo de nos contentar com o princípio da não-contraditoriedade frente ao saber nomológico como forma (imprecisa, por certo) de explicação causal, e isto porque, neste nível de interesse cognitivo, deparamo-nos (e aqui vai mais um ataque de Weber contra uma suposta maior complexidade dos fenômenos humanos frente aos naturais, tese defendida, por exemplo, por Stuart Mill) com a crescente multiplicidade intensivamente infinita do real.

“Normalmente, as possibilidades de regressão causal se articulam de modo complexo e individual tanto no exemplo da distribuição dos fragmentos do rochedo como na esfera da conduta humana historicamente relevante, trate-se de ações concretas e historicamente relevantes de um indivíduo ou de uma mudança nas relações sociais de um grupo constituído por muitos indivíduos ligados por complexas inter-relações. E desde o momento em que, por exemplo no caso do rochedo, ao nos aprofundarmos posteriormente na singularidade do processo e de seus resultados, temos que examinar um número de possíveis fatores ‘mais numerosos que qualquer número dado, não importa quão grande este seja’; desde o momento, portanto, em que este processo, como *todo* acontecer individual e em aparência simples, apenas *queiramos* levá-lo à consciência como tal, mostra possuir

uma multiplicidade intensivamente *infinita* de aspectos – nenhum processo de ‘ações humanas’, por completo que seja, pode conter em si ‘objetivamente’ *mais* ‘elementos’ de quantos podem encontrar-se naquele simples processo do mundo físico” (idem, p.79 – grifos do autor).

Já no que diz respeito à busca por uma explicação causal relativamente ao desenrolar concreto e individual daquilo que é o objeto mesmo das ciências culturais (a saber, as ações humanas), nossa cognição, avança Weber, pode dar um passo adiante e se contentar com algo mais que a simples compatibilidade nomológica (esta forma imprecisa de explicação causal). As ações humanas, argumenta Weber, quando abordadas de maneira individualizante, oferecem, *porque dotadas de sentido*, a possibilidade de serem compreendidas; desta forma, quando o interesse cognitivo histórico se volta para as ações humanas, nossa aspiração por uma explicação causal pode vir a ser satisfeita de um modo radicalmente distinto daquele pelo qual ela é satisfeita quando aquele interesse se volta para os eventos naturais: enquanto as ciências naturais têm de se contentar com o princípio da compatibilidade para com o saber nomológico, as ciências históricas da cultura (ou as ciências empíricas da ação), para além do recurso a esse princípio, podem se propor a interpretar/compreender pelos motivos. Como diz Colliot-Thélène (1995, p.100), a sociologia (e, com ela, também a história), em virtude da particularidade de seu objeto (a ação humana dotada de sentido), deve proceder pela compreensão, ao passo que a explicação (nos moldes nomológicos das ciências da natureza) necessariamente destitui as ações do sentido que porventura nelas está investido: “a sociologia deve ser ‘compreensiva’ porque seu objeto é a ação humana, e porque esta possui uma característica à qual os procedimentos das ciências da natureza não podem fazer justiça: a ação humana é dotada de sentido”. Argumentando neste sentido, Weber pode chegar a dizer (invertendo a posição inicial – de Knies) que as ações humanas, portanto, são, daquele ponto de vista, menos irracionais (ou mais inteligíveis – mais passíveis de serem determinadas quanto às causas) que os fenômenos naturais destituídos de sentido.

“Na análise causal do comportamento humano, nossa exigência por uma explicação causal pode se satisfazer de modos *qualitativamente* diversos, quer dizer, de modos que dão uma entonação qualitativamente diferente ao conceito de irracionalidade. Para os fins de sua interpretação (*Interpretation*) podemos nos propor, ao menos em princípio, não somente ‘concebê-lo’ como ‘possível’, no sentido de fazê-lo coerente com nosso saber nomológico, mas sim também ‘compreendê-lo’ (*verstehen*); quer dizer, reconstruir um “motivo” ou um complexo de motivos concretos ‘reproduzíveis na experiência interior’ (*innerlich nacherlebbar*), e, a partir dele [do motivo], imputá-lo [o comportamento] com graus de precisão diversos segundo o material de que dispunhamos. Em outras palavras: posto que se lhe pode dar uma *interpretação (Deutbarkeit)* dotada de sentido – até onde alcança a interpretabilidade –, a ação individual é, em princípio, especificamente menos “irracional” que os processos naturais individuais. Até onde alcança a interpretabilidade: posto que onde esta se detém a conduta humana se converte em algo similar àquela queda do

rochedo; em outras palavras, a ‘incalculabilidade’ no sentido de falta de interpretabilidade é o princípio do ‘louco’” (WEBER, 1904c, p.80)<sup>71</sup>.

A questão que agora se põe é: em que acepção determinada a ação humana no que tem de concreto e individual é compreensível porque passível de ser dotada de sentido? Mais especificamente, Weber tem de responder a uma dupla questão: em que acepção determinada a ação humana individual é dotada de sentido (diferentemente do fenômeno natural para com cujos caracteres concretos temos de nos contentar – caso busquemos satisfazer nossa aspiração por uma explicação causal – com o recurso cognitivo ao princípio da compatibilidade nomológica) e de que maneira se processa, para com ela, a compreensão? Weber responde com um exemplo:

“(…) enquanto que na esfera do ‘não interpretável’ o *concreto* processo individual – o concreto lançamento do dado, a fragmentação do rochedo desprendido – permanece como algo totalmente irracional, no sentido de que temos de nos conformar com constatar a possibilidade nomológica – ou melhor, a não contraditoriedade com respeito às regras da experiência (*Erfahrungsregeln*) – e, dadas certas premissas, a *pluralidade* de casos concretos somente pode conduzir a ‘juízos de probabilidade’, na esfera do ‘interpretável’ um concreto processo individual – por exemplo, a conduta de Frederico II em 1756, portanto em uma situação concreta e claramente individual – vale para nós não somente como nomologicamente ‘possível’, do mesmo modo que a fragmentação do rochedo, mas também como ‘teleologicamente’ *racional*. Não no sentido de que na imputação causal possamos alcançar um juízo de necessidade, mas sim no sentido de que, no processo, encontramos uma “causa adequada” – isto é, no sentido de que está ‘suficientemente’ motivado, pressupondo certas intenções e certos juízos (verdadeiros ou falsos) por parte do rei, assim como uma ação racional determinada por eles. Neste caso a ‘interpretabilidade’ alcança um plus de ‘calculabilidade’ com respeito aos processos naturais não ‘interpretáveis’” (idem, p.81-2 – grifos do autor)<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Redefinindo assim os termos da discussão ao erigir o *sentido* como critério de (ir)racionalidade, Weber afirma, na seqüência, que “somente quando encontramos, como sucede as vezes no caso de Frederico Guilherme IV, uma reação patológica em sentido estrito, cuja falta de sentido e de mesura exclui a possibilidade de uma interpretação, podemos afirmar que estamos frente ao mesmo grau de irracionalidade que é próprio daqueles processos naturais” (WEBER, 1903, p.82). Ou seja, uma ação sem sentido é uma não-ação: é um evento natural puro e simples – já no início de *Economia e Sociedade* Weber entende o *sentido* como sendo o traço definidor da ação: “por ‘ação’ entende-se (...) um comportamento humano (...) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* subjetivo” (WEBER, 2004b, p.03 – grifo do autor).

<sup>72</sup> A esta altura do seu ensaio sobre Knies, Weber, indo além da afirmação de que, do ponto de vista da compreensão (ou da busca pela explicação pelos motivos concretos e individuais que indaga pelo sentido), a ação humana é menos irracional (mais inteligível – mais passível de ser determinada causalmente) que os fenômenos naturais, chega a sustentar – invertendo ainda mais a posição inicial de Knies – que quanto mais livre é a ação mais previsível (calculável) ela pode vir a ser. Senão, vejamos: “no mesmo grau que a interpretabilidade diminui (e, portanto, aumenta a ‘incalculabilidade’), nós *negamos* a quem atua a ‘liberdade de sua vontade’ (no sentido de ‘liberdade de atuar’): em outras palavras, vemos aqui que a ‘liberdade’ da ação (qualquer que seja a interpretação que se dê a este conceito) e a irracionalidade do *devir* histórico, se é que entre ambas existe alguma relação geral, *não* estão em uma relação de recíproca determinação, no sentido de que a existência e intensificação de uma pode significar também a intensificação da outra. Como ficará cada vez mais claro, se trata exatamente do oposto” (WEBER, 1904c, p.82 – grifos do autor). Neste sentido, afirma ainda Weber que “quanto mais ‘livremente’, quer dizer, quanto mais sobre a base de ‘*considerações* próprias’, não influenciadas por constrangimentos ‘externos’ ou por ‘estados emotivos’ incontrolados, o ator toma uma ‘decisão’, tanto melhor

Ou seja, um concreto processo individual (um comportamento específico numa circunstância absolutamente individual) pode ser concebido não apenas como possível em face do conhecimento nomológico (forma imprecisa de explicação causal), mas também como uma ação teleologicamente racional compreensível de maneira racionalmente evidente. Como indica Colliot-Thélène (1995, p.103 – grifos da autora), “a teleologia implícita inerente à noção de ‘racionalização’ é solidária com a lógica da compreensão, *na forma em que Weber a concebeu*”. Isso significa tão somente que uma ação guiada por um cálculo racional relativamente aos meios mais adequados para se atingir um determinado fim visado – ou “subjetivamente representado”, na sugestão de Gabriel Cohn (2004b, p.XIV) – possui, para o observador, a evidência de uma compreensão racional imediata: “no domínio da ação, é racionalmente evidente, antes de mais nada, o que se compreende *intelectualmente*, de modo cabal e transparente, em sua conexão de sentido visada” (idem, p.04 – grifo do autor). O comportamento de determinado agente, continua Weber, é compreendido inequivocamente, no que diz respeito aos meios escolhidos a partir de determinados fins visados,

“quando ele, partindo de ‘fatos da experiência’ que consideramos ‘conhecidos’ e de finalidades dadas, tira em sua ação as consequências daí inequivocamente resultantes (conforme nossa experiência) relativas à espécie de meios a serem empregados. Toda interpretação de uma ação deste tipo, racionalmente orientada por um fim, possui – quanto à compreensão dos *meios* empregados – um grau máximo de evidência” (idem, *ibidem* – grifo do autor).

Assim, quanto aos *meios* (grifa Weber) empregados por determinado agente numa certa ação concreta em um contexto igualmente concreto e individual, a compreensão racional de caráter evidente – para realizar-se – necessita tão somente tomar os fins visados como dados e conhecer os meios disponíveis (e efetivamente utilizados) para sua consecução. Já quanto aos valores últimos “que estão, ou poderiam estar, na base do fim concreto” (WEBER, 1904a, p.16), porque entram em jogo diferenças valorativas individuais e contextuais, semelhante compreensão racionalmente evidente não é possível; se, com relação a eles, é

---

pode ser enquadrada, *ceteris paribus*, dentro das categorias de ‘fim’ e de ‘meio’, e por isso tanto mais precisas podem ser suas análises racionais e, dado o caso, sua ordenação em um esquema de ação racional, com o que, consequentemente, tanto maior será o papel desempenhado pelo saber nomológico – seja do ator, seja do observador – e tanto mais ‘determinado’ estará o ator com respeito aos ‘meios’” (idem, p.158). Ou seja, quanto mais dotada de sentido é uma ação (na dupla acepção do termo sentido: acepção quantitativa – que remete ao cálculo quanto aos meios e aos fins – e acepção qualitativa – que remete e às considerações de valor que estão na base do fim visado), mais livre é a ação e, nessa medida, mais previsível – do que se segue que a noção de liberdade – e, como sabemos, o problema da liberdade individual está no centro do pensamento de Weber (VANDENBERGHE, 2005, p.189) – está, em Weber, pressuposta pela ética da responsabilidade.

possível atingir uma compreensão – por revivência – intuitivamente evidente<sup>73</sup>, é igualmente certo que

“quanto mais [os fins últimos e valores pelos quais podem orientar-se, segundo a experiência, as ações de uma pessoa] divergem de nossos próprios valores últimos, tanto mais dificuldade encontramos em torná-los compreensíveis por uma *revivência* mediante a imaginação intuitiva” (WEBER, 2004b, p.04 – grifo do autor).

Neste caso, afirma Weber, trata-se ou bem de interpretá-los de maneira exclusivamente intelectual (e esta interpretação intelectual é de natureza distinta daquela compreensão racional de caráter evidente) ou bem de simplesmente aceitá-los como dados e, a partir daí, tornar inteligível o desenrolar da ação por eles motivada:

“Nessas condições, temos de contentar-nos, conforme o caso, com sua interpretação exclusivamente *intelectual*, ou, eventualmente, quando até esta tentativa falha, aceitá-los simplesmente como dados. Trata-se, neste caso, de tornar inteligível para nós o desenrolar da ação por ele motivada, a partir de seus pontos de orientação interpretados intelectualmente na medida do possível, ou intuitivamente revividos, na maior aproximação possível” (idem, *ibidem* – grifo do autor).

Além disso, continua Weber, ainda que, na tentativa de se compreender a ação individual de uma personalidade concreta, não entrem em jogo “certas intenções” ou “certos juízos” que constituem uma deliberação racional, mas, antes, sejam determinantes certos “estados de excitação irracionais”, é possível compreender a ação assim levada a cabo caso o pesquisador conheça o “caráter” da personalidade em questão e, dessa forma, seja capaz de mostrar que ela (a ação) é coerente com tudo o mais que se sabe acerca do agente em questão.

“E ainda quando à interpretação ‘racional’ falte a referência às intenções e aos juízos e entrem em jogo, por exemplo, estados de excitação ‘irracionais’, segue sendo uma relação análoga, pelo menos em termos de possibilidade, desde o momento em que, se conhecemos o ‘caráter’, podemos inseri-lo na imputação como um fator que tem efeitos ‘compreensíveis’” (WEBER, 1904c, p.82)<sup>74</sup>.

Como podemos ver, Weber distingue as ações humanas entre compreensíveis e racionais (isto é, *dotadas de sentido*), por um lado, e incompreensíveis e irracionais (isto é, *sem sentido*), por outro; no entanto, afirma com vigor que “uma parte muito significativa de todo comportamento sociologicamente relevante, especialmente a ação puramente tradicional, situa-se na fronteira entre ambos [o comportamento sem sentido e a ação dotada de sentido]” (WEBER, 2004b, p.04). Isto é, para Weber,

“a ação *real* sucede, na maioria dos casos, em surda semiconsciência ou inconsciência de seu ‘sentido visado’. O agente mais o ‘sente’, de forma

<sup>73</sup> Sobre esse ponto, afirma Weber: “intuitivamente evidente, no caso da ação, é o que se revive plenamente em sua *conexão emocional* experimentada” (WEBER, 2004b, p.04 – grifos do autor).

<sup>74</sup> Estes estados ou impulsos irracionais, ainda, são tão mais passíveis de serem compreendidos por revivência quanto mais o observador for a eles suscetível: “impulsos afetivos (medo, cólera, ambição, inveja, ciúme, amor, entusiasmo, orgulho, sede de vingança, piedade, dedicação, apetências de toda espécie) e as reações irracionais (do ponto de vista da ação racional, orientada por um fim) que deles resultam podem ser revividos por nós emocionalmente e com tanto mais evidência quanto mais suscetíveis sejamos a esses mesmos afetos” (WEBER, 2004b, p.05).

indeterminada, do que o sabe ou tem ‘clara ideia’ dele; na maioria dos casos, age instintivamente ou habitualmente. Apenas ocasionalmente e, no caso de ações análogas em massa, muitas vezes só em poucos indivíduos, eleva-se à consciência um sentido (seja racional, seja irracional) da ação. Uma ação determinada pelo sentido efetivamente, isto é, claramente e com plena consciência, é na realidade apenas um caso-limite. Toda consideração histórica e sociológica tem de ter em conta esse fato ao analisar a realidade” (idem, p.13 – grifo do autor).

Logo, é apenas um caso (empiricamente) raro aquele da ação teleologicamente racional compreendida racionalmente com grau máximo de evidência. Como mostra a passagem acima, a maioria das ações reais (uma parte muito significativa de todo comportamento sociologicamente relevante) é destituída de sentido. Certamente, chega-se, assim, a uma situação bastante embaraçosa para uma sociologia compreensiva: a maioria das ações reais apresenta-se destituída de sentido. Essa é uma “aporía” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p.108) de fato presente no pensamento weberiano, a qual, como nos sugere Colliot-Thélène, resolve-se pela noção mesma de *tipo ideal*. Com efeito, quando se depara com um comportamento irracional, o sociólogo tem à mão, de saída, o princípio da compatibilidade nomológica (ou, evidentemente, a explicação propriamente nomológica).

“Se para nosso conhecimento histórico se faz importante alguma vez um comportamento “irracional” – no sentido de *não interpretável* –, então nossa exigência por uma explicação causal pode sem mais ser satisfeita por nossa ‘compreensão’ (*Begreifen*) baseada sobre um conhecimento nomológico de tipo psicopatológico ou similar, como sucede no caso dos fragmentos do bloco, mas *nada* que seja menor” (WEBER, 1904c, p.80 – grifos do autor).

Mas, diante de comportamentos irracionais (no sentido de não interpretáveis/compreensíveis quanto ao sentido), o sociólogo/historiador dispõe, ainda, do recurso à formulação – a partir do modelo da ação racional referente a fins – de cursos típicos-ideais de ação. Quanto a isto, a tese de Weber é a de que, a fim de delimitar precisamente as causas concretas de determinada ação real (que, na maioria dos casos, é irracional), o pesquisador deve estabelecer como a ação teria se desenvolvido *se* o agente tivesse o conhecimento pleno das circunstâncias em que estava inserido e *se* tivesse agido de maneira puramente racional por referência ao fim, isto é, tivesse escolhido os meios mais adequados para atingir determinado fim visado. Estabelecendo, afinal, qual teria sido o caso *se* o agente tivesse agido sob a influência de (*apenas*) tais e quais estados mentais e em tais e quais (e *apenas* nelas) circunstâncias empíricas, o pesquisador encontra-se em condições de determinar, por meio da comparação entre o curso de ação assim construído e a ação real, precisamente quais foram as causas concretas verdadeiramente operantes – causas estas (devidas às circunstâncias e/ou às considerações do agente) que entram em cena, portanto, como desvios irracionais de um curso de ação (construído pelo pesquisador) estritamente racional em sentido instrumental.

“Nesse caso, é admissível a afirmação de que, *se se agisse de maneira rigorosamente racional, ter-se-ia de agir necessariamente desta maneira e de nenhuma outra* (pois os agentes, no serviço de seus fins inequivocamente definidos, dispõem, por razões ‘técnicas’, apenas desses meios e de nenhum outro)” (WEBER, 2004b, p.12 – grifos do autor).

Subscrevendo, então, o que podemos chamar de uma “filosofia do como se”, Weber afirma:

“Para a consideração científica que se ocupa com a construção de *tipos*, todas as conexões de sentido irracionais do comportamento afetivamente condicionadas e que influem sobre a ação são investigadas e expostas, de mais clara, como “desvios” de um curso construído dessa ação, no qual ela é orientada de maneira puramente racional pelo seu fim (...) [para aquela consideração] é conveniente verificar primeiro *como se* teria desenrolado a ação caso se tivesse conhecimento de todas as circunstâncias e de todas as intenções dos protagonistas e a escolha dos meios ocorresse de maneira estritamente racional orientada pelo seu fim, conforme a experiência que consideramos válida. Somente esse procedimento possibilitará a imputação causal dos desvios às irracionalidades que os condicionam” (idem, p.05 – os últimos grifos são meus).

A centralidade, portanto, é da “ação racional por referência a fins”:

“Toda explicação de processos ‘irracionais’ (...) exige, antes de tudo, que se estabeleça como se poderia agir no caso-limite racional e típico-ideal de uma racionalidade absoluta em finalidade e exatidão” (WEBER *apud* COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p.109).

Ainda sobre essa centralidade da racionalidade por fins, Colliot-Thélène comenta corretamente o seguinte:

“A construção de tipos ideais vem, nesse momento, resolver esta aparente aporia.<sup>75</sup> Se, como Weber o afirma com toda clareza, a atividade racional com relação a fins é a única plenamente compreensível, a compreensão de todos os outros tipos de atividade (isto é, como se vê, da maior parte das práticas sociais) não pode ser senão mediata: construir-se-á, inicialmente, o esquema ideal de uma lógica prática, perfeitamente adequado aos requisitos da *racionalidade com relação a fins*, capaz de dar conta das estruturas e instituições que se quer explicar. Então, se apreciará a distância entre a realidade e este quadro imaginário, e se atribuirão os diferentes aspectos desta distância à intervenção de fatores irracionais, substituindo-os, enquanto tais, por uma explicação puramente determinista (isto é, alheia à compreensão)” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p.108-9 – grifos da autora).

Assim, a noção de tipo ideal mostra-se como absolutamente necessária não só na delimitação conceitual do objeto de análise, mas também na determinação precisa das causas concretas de ações reais (às quais, em última instância, Weber reduz a totalidade dos fenômenos histórico-culturais). Na ausência do sentido, para além do recurso puro e simples ao saber nomológico ou ao princípio da compatibilidade para com este saber, o

<sup>75</sup> A autora, referindo-se à clássica tipologia da ação elaborada por Weber (de acordo com a qual as ações humanas podem ser classificadas, quanto ao tipo, a partir dos modelos da 1- ação racional referente a fins; 2- ação racional referente a valores; 3- ação afetiva; 4- ação tradicional), descreve da seguinte maneira a “aporia” que acima destacamos: “chega-se, assim, a um resultado ao menos embaraçoso para uma sociologia compreensiva: os tipos de comportamento que se apresentam concretamente com maior frequência (os comportamentos afetivos ou tradicionais) são um limite da ação significativa e, portanto, compreensível; o tipo de comportamento que oferece o grau superior de inteligibilidade compreensiva [a ação racional referente a fins] é uma hipótese acadêmica [ou uma raridade empírica]; e o caso intermediário [o caso da ação racional referente a valores] é uma exceção” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p.108).

sociólogo/historiador dispõe do recurso da construção de tipos ideais de ações racionais, cuja comparação com a realidade empírica permite a determinação – tão precisa quanto possível, dado material disponível – das causas concretas da ação que se pretende investigar. Aqui, pois, vê-se que o procedimento típico-ideal – tanto quanto o compreensivo – permite às ciências culturais avançar exatamente naqueles momentos nos quais as ciências naturais tem de se deter – ou porque os determinantes concretos se perderam sem deixar vestígio (o que impossibilita a determinação das causas do concretos acontecer natural) ou porque não faz sentido para o saber nomológico (é para ele desprovido de finalidade) a busca pelo que não é geral nos fenômenos singulares.

Dito isto, podemos retomar a perspectiva weberiana de que o sentido se constitui como reino fenomênico específico das ciências da cultura (necessariamente individualistas quanto ao método e voltadas para o que há de concreto, individual e significativo na realidade objetiva) – o que as obriga a proceder compreensivamente. Quanto a isto, o que vale destacar é o esforço de Weber em realçar a independência cognitiva que a compreensão porta relativamente à explicação (nos moldes nomológicos). Neste particular, seu argumento é o de que a compreensão e a explicação fazem o conhecimento avançar em direções radicalmente distintas, o que significa dizer que o saber proporcionado por uma não pode ser substituído por aquele produzido pela outra – e vice-versa. Isto é, pela via da explicação não se pode chegar a compreender (de maneira evidente) o sentido da ação e, pelo caminho da compreensão, não se pode chegar a explicar causalmente de modo válido<sup>76</sup>. Da mesma forma que a ciência cultural recorre ao conhecimento nomológico a fim de tornar cognoscível (pela explicação) o incompreensível (para o que tem, ainda, o recurso à formulação de tipos ideais, com o que – como vimos – dá outro passo que é impossível para a ciência natural), ela, quando tratam de ações dotadas de sentido, pode, pela compreensão, conhecer o que é inacessível ao procedimento explicativo. Em passagens particularmente importantes (dentre várias outras), Weber fixa as relações que as ciências culturais podem travar com as ciências naturais, elege o reino do sentido como aquele exclusivo das ciências culturais (ênfatizando, apesar da influência do neokantismo, distinções ontológicas ao diferenciar as ciências empíricas entre si) e demonstra que, em função deste novo “domínio descoberto entre o físico

---

<sup>76</sup> Certamente Weber desenvolveu a noção de “compreensão pelos motivos” enquanto uma forma de explicação causal, erigindo a categoria de “compreensão explicativa” (WEBER, 2004b, p.06). Mas, fez questão igualmente de enfatizar a radical diferença entre a *evidência* característica dos âmbitos da *vivência* e da *compreensão* e a *validade* distintiva dos âmbitos da *experiência* e da *explicação* (sobre esta distinção, ver WEBER, 1904c, p.136-40).

e o psíquico” (SENEDA, 2008, p.163) que é o material mesmo das ciências (culturais e) compreensivas, o proceder compreensivo guarda sua independência cognitiva frente àquele explicativo. As ciências culturais (história e sociologia especificamente), do ponto de vista weberiano, têm condições de *ultrapassar* as ciências da natureza, isto é, de realizar o que para estas é negado:

“(…) no caso das ‘formações sociais’ (em oposição aos ‘organismos’ [naturais]), estamos em condições de realizar uma coisa que *ultrapassa* a simples constatação de conexões e regras (‘leis’) funcionais e que está eternamente negada a todas as ‘ciências naturais’ (no sentido do estabelecimento de regras causais para processos e fenômenos e formações da ‘explicação’ dos processos particulares a partir dessas regras): precisamente a ‘compreensão’ das ações dos *indivíduos* nelas envolvidos, enquanto que, ao contrário, *não* podemos ‘compreender’ o comportamento, por exemplo, das células, mas apenas registrá-lo funcionalmente e determiná-lo segundo as *regras* às quais está submetido. Esta vantagem da explicação interpretativa em face da explicação observadora tem, entretanto, seu preço: o caráter muito mais hipotético e fragmentário dos resultados obtidos pela interpretação. Mas, mesmo assim, *esta* constitui precisamente o ponto específico do conhecimento sociológico” (WEBER, 2004b, p.10 – grifos do autor).

Enfatizando o quanto as ciências culturais e as ciências naturais fazem o conhecimento avançar por caminhos sensivelmente distintos, Weber afirma, em passagem significativamente esclarecedora:

“Para outros fins de conhecimento talvez possa ser útil ou necessário conceber o indivíduo, por exemplo, como uma associação de ‘células’ ou um complexo de reações bioquímicas, ou sua vida ‘psíquica’ como algo constituído por diversos elementos individuais (como quer que sejam qualificados). Sem dúvida, obtém-se desse modo conhecimentos valiosos (regras causais). Contudo, nós não *compreendemos* o comportamento expresso em regras desses elementos. Também não o compreendemos quando se trata de elementos psíquicos, e tanto *menos* quanto maior a precisão, no sentido das ciências naturais, com que são concebidos: jamais este é o caminho certo para chegar a uma interpretação baseada no *sentido* visado. Para a Sociologia (no sentido aqui adotado, assim como para a História), o objeto a ser investigado é precisamente a conexão de *sentido* das ações. Podemos procurar observar e investigar, em princípio, pelo menos, o comportamento das unidades fisiológicas, das células, por exemplo, ou de elementos psíquicos quaisquer, obter regras (‘leis’) correspondentes e, apoiando-se nestas, ‘explicar’ fenômenos isolados, isto é, subsumi-lo a regras. A interpretação das ações, entretanto, somente leva em consideração esses fatos e regras na medida em que é no sentido de que o faz com outros fatos quaisquer (por exemplo, fatos físicos, astronômicos, geológicos, botânicos, zoológicos, fisiológicos, anatômicos, psicopatológicos alheios ao sentido ou condições científico-naturais de fatos técnicos)” (idem, p.08-9 – grifos do autor).

Enfatizando o que a sociologia pode fazer em termos de avanço do conhecimento, Weber afirma ainda:

Toda ação tradicional e boa parte do “carisma”, enquanto germe de “contaminação” psíquica e, por isso, portador de “estímulos de desenvolvimento” sociológicos, estão muito próximas, com transições imperceptíveis, daqueles processos apenas biologicamente explicáveis, não suscetíveis de interpretação ou apenas fragmentariamente interpretáveis, quanto aos motivos. Mas tudo isso não dispensa a Sociologia Compreensiva da tarefa, com plena consciência de seus estreitos limites, de fazer o que só ela *pode* fazer (idem, p.11 – grifo do autor).

Enfatizada estas distinções entre as ciências culturais e as ciências naturais, podemos retomar o problema da imputação causal e indicar que não é apenas pela construção de cursos

ideais de ação (a partir do modelo da ação racional referente a fins) que as ciências culturais podem vir a delimitar as causas concretas de ações reais. Weber também admite a possibilidade de se chegar a essa delimitação através da comparação do que chamava de “leis da sociologia” com a realidade concreta. Aquelas leis, define Weber, captam as regularidades que as ações apresentam na realidade concreta e, enquanto tais, são instrumentos úteis na delimitação das causas das ações que não se desenvolveram conforme o esperado segundo o saber por aquelas leis registrado. Embora Weber sempre tenha sido cético e reticente quanto ao valor e a pertinência da formulação de algo como leis gerais da realidade social (isto é, quanto à pertinência do uso da noção de “lei geral” nos estudos histórico-culturais), ele admitia a possibilidade de se trabalhar com ela desde que se entendesse que ela – enquanto conceito típico-ideal – não deve se constituir nem em objetivo do conhecimento nem ser formulada com o propósito de, a partir dela, se tentar “*deduzir* a realidade da vida” (WEBER, 1904a, p.49 – grifo do autor). Ou seja, para um conhecimento cuja meta é investigar a “*realidade* concreta segundo seu *significado* cultural e suas relações causais” (idem, p.48 – grifos do autor), a formulação de leis gerais apenas pode se constituir num “trabalho útil e preliminar” (idem, p.49), o que significa que elas devem, captando as regularidades de conduta presentes em determinada formação societária, ser comparadas com a realidade com o intuito de permitir a explicação causal dos casos concretos que não são abarcados pela regularidade registrada.<sup>77</sup> Neste sentido, Weber concebe as leis pelo viés da probabilidade – e não da necessidade (como o faz o saber das ciências naturais) –, destacando sua utilidade para se chegar a delimitar as causas concretas de casos individuais não subsumidos pela regularidade típico-idealmente registrada.

“As leis, como são habitualmente designadas por algumas proposições da Sociologia Compreensiva – por exemplo, a lei de Gresham –, são probabilidades típicas, confirmadas pela observação, de determinado curso de ação *a ser esperado* em determinadas condições, e que são *compreensíveis* a partir de motivos típicos e do sentido típico visado pelos agentes” (WEBER, 2004b, p.11-2 – grifos do autor).

---

<sup>77</sup> Bernard Lahire (2004), por exemplo, quando estuda o *Sucesso Escolar nos Meios Populares*, parte de uma regularidade ideal-típica efetivamente observada e registrada estatisticamente com o intuito de, comparando-a com os casos concretos investigados (especificamente os que contrariam as estatísticas), estabelecer suas causas. Não à toa, o subtítulo do seu trabalho é *As razões do Improvável*; ou seja, ele parte de uma regra de probabilidade para, na sua comparação com os casos específicos que fogem à generalidade da regra ou lei geral, estabelecer as causas (as razões) dos casos concretos que não subscreveram a regularidade observada (numa palavra: estabelecer as causas ou as razões do improvável). Logo no início de seu trabalho, Lahire constrói o seu problema: “(...) há, portanto, para o sociólogo, em relação ao que conhece sobre o funcionamento provável do mundo social a partir de dados estatísticos, como que um mistério a ser elucidado. As pistas parecem, ao menos no início, confusas, e a tentativa de compreensão de situações *atípicas*, que não nos mostram aquilo que poderíamos esperar, constitui um verdadeiro desafio sociológico” (LAHIRE, 2004, p.12 – grifo do autor).

E sublinhando a necessidade da construção de tipos ideais para a construção da explicação causal, no âmbito da historiografia, afirma Weber o seguinte:

“Se o conhecimento causal do historiador consiste numa *imputação* de certos resultados concretos a determinadas causas concretas, então é *impossível* uma imputação *válida* de qualquer resultado individual sem a utilização de um conhecimento ‘nomológico’ – isto é, do conhecimento das regularidades das conexões causais” (WEBER, 1904a, p.55 – grifos do autor).

Por fim, o tipo ideal ainda mostra-se ser indispensável na imputação causal relativa a configurações histórico-culturais específicas. A construção de conceitos típico-ideais de períodos históricos concretos, afirma Weber, é pertinente tanto para determinar – via comparação – os traços e características da constelação histórica que é objeto da investigação quanto para precisar suas causas concretas. Neste caso, no entanto, surge o perigo (inevitável), adverte Weber, de se confundir *tipo ideal* e *desenvolvimento histórico concreto*.

“É que também é possível construir tipos ideais de *desenvolvimentos* e essas construções podem ter um valor heurístico muito considerável. No entanto, surge nesse caso o perigo iminente de que se confundam o tipo ideal e a realidade. Assim, por exemplo, pode se chegar ao resultado teórico de que, numa sociedade organizada *rigorosamente* segundo normas ‘artesaniais’, a única fonte de acumulação de capital seria a renda. A partir daqui poder-se-ia talvez construir – não cabe examinar agora a exatidão dessa construção – um quadro ideal puro da transformação da forma econômica artesanal na capitalista, com base apenas em determinados fatores simples, tais como a escassez do solo, o crescimento da população, a abundância de metais preciosos e a racionalização do modo de vida. Para saber se o curso empírico do desenvolvimento foi efetivamente o mesmo que o construído, é necessário comprová-lo com o auxílio dessa construção tomada como meio heurístico, procedendo-se a uma comparação entre o tipo ideal e os fatos. Se o tipo ideal tiver sido construído de modo “correto” e o decurso efetivo não corresponder ao decurso de tipo ideal, teríamos a prova de que, em determinadas relações, a sociedade medieval *não* foi uma sociedade *estritamente* ‘artesanal’. E no caso de o tipo ideal ter sido construído de modo heurísticamente “ideal” – não interessa saber aqui se e como, no presente exemplo, essa caso poderia dar-se – *então* orientaria a investigação para o caminho que conduz a um estudo mais profundo da natureza particular e da significação histórica dos elementos da sociedade medieval que *não* têm um caráter artesanal. *Se* conduzir a esse resultado, terá cumprido seu papel lógico, precisamente *ao* tornar manifesta sua própria irrealidade. Constitui, nesse caso, a prova de uma hipótese. O processo não desperta objeção metodológica *enquanto* se tiver presente que a *história* e a *construção* típico-ideal do desenvolvimento devem ser rigorosamente diferenciadas, e que a construção apenas serviu como meio para realizar *metodicamente* a atribuição *válida* de um processo histórica às suas causas reais, entre as *possíveis* nos limites de nosso conhecimento” (idem, p.90-1 – grifos do autor).

Feita esta exposição dos traços gerais da categoria de *tipo ideal* (concebida e desenvolvida por Weber como uma forma necessária do pensamento científico – no âmbito das ciências culturais), podemos retomar o problema da objetividade e delinear a solução metodológica que Weber a ele dirige. Sem dúvida, abdicando da argumentação pela validade objetiva dos valores (sobretudo à luz de sua noção de *desencantamento do mundo*), Weber não tem condições (nem a pretensão) de determinar qual tema é o mais relevante a ser estudado, qual objeto é o mais significativo a ser investigado ou – para usar a terminologia

neokantiana – qual referência a valor é mais objetiva na abordagem cognitiva da realidade histórico-cultural. A realidade histórico-cultural, em Weber, apenas pode ser abordada cognitivamente, no interesse da verdade científica, por meio de ideias de valor que são as do próprio pesquisador cultural e historicamente situado. No entanto, toda e qualquer divergência no âmbito das ciências culturais (tanto as que se referem à determinação do tema a ser investigado quanto as que concernem aos resultados das investigações científicas acerca de um mesmo fenômeno histórico-cultural) sempre se dá sobre um mesmo *pano de fundo* lógico, histórico e valorativo (no qual consiste as condições de possibilidade da ciência em geral e, por conseguinte, da validade objetiva dos relatos científicos) – pano de fundo este que permite que diferentes esquemas conceituais (apesar de distintos entre si por pautarem-se por pontos de vista de valor variados que destacam e iluminam diferentes aspectos e traços do real) dialoguem e se comuniquem. O que nós estamos chamando de pano de fundo lógico, histórico e valorativo, portanto, ao estar necessariamente subjacente aos distintos esquemas conceituais díspares entre si tanto empírica quanto axiologicamente, impede que se concretize aquele cenário no qual o conhecimento científico supostamente tornar-se-ia (em função dos conflitos e divergências de valor) “nada mais que uma massa fragmentada de perspectivas relativizadas de valor, cada qual válida dentro de seu próprio quadro teórico, mas nenhuma capaz de responder às críticas vindas de fora de seu próprio quadro referencial” (CIAFFA, 1998, p.73). Esse, por conseguinte, é um dos motivos fundamentais em função do qual a tese pela impossibilidade da validade incondicional de valores não obsta por princípio a construção de conhecimento objetivamente válido no âmbito de ciências perpassadas por (e referidas a) valores culturais ou perspectivas de valor individuais.

Como vimos, Weber adentra em discussões epistemológicas e metodológicas com o intuito primordial de esclarecer os historiadores e profissionais afins quanto a estrutura lógica das ciências em geral e das ciências culturais em particular – e isto para combater a tese (equivocada) da época (cujo fundamento encontra ressonância no próprio Kant) segundo a qual o conhecimento nomológico era o único com respeito ao qual o status de validade objetiva poderia ser reivindicado. Assumindo, portanto, que posturas epistêmicas e metodológicas equivocadas levavam, afinal, a práticas científicas igualmente equivocadas, Weber adentra no campo específico da lógica para, explicitando as normas do pensamento científico-cultural, equivaler (no que concerne ao seu valor cognitivo) as noções de referência a valores e lei geral na investigação científica do real, com o que ataca aquela tese que remete à Kant. Nesse movimento, Weber, aderindo à distinção rickertiana entre epistemologia e

metodologia, entende, ainda com Rickert, o interesse cognitivo individualizante e o princípio da *Wertbeziehung* como formas (metodológicas) necessárias do pensamento científico-cultural. Como vimos, tanto a epistemologia quanto a metodologia tratam das formas necessárias do pensamento – a primeira voltada para as formas do pensamento em geral (para as condições de possibilidade do conhecimento em geral – ou do próprio fato de termos experiência de dados espácio-temporais) e a segunda voltada para as formas do pensamento científico em particular (para as condições de possibilidade do conhecimento empírico sobre a realidade objetiva categorialmente constituída). Adotando, no entanto, uma perspectiva que situa historicamente o advento da ciência e a crença na sua verdade, Weber, como procuramos argumentar, entende aqueles interesse e princípio (bem como a categoria de tipo ideal) como *a priori históricos*, isto é, como formas necessárias (porque transcendentais) de um pensamento que efetiva-se apenas num contexto histórico específico, a partir de uma escolha de valor determinada e pressuposto um esclarecimento lógico que não submete as ciências da cultura às da natureza. As “regras corretas” que Weber procura explicitar, portanto, são transcendentais porque constituem-se como as condições de possibilidade do próprio pensamento científico, mas, por outro lado, são históricas porque a própria ciência e a crença na sua verdade são fatos histórico-culturais contingentes. E estas formas metodológicas, vale reforçar, impõem-se necessariamente ao pensamento científico-cultural caso o pesquisador conceba a verdade empírica (a verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar) como um valor normativo – o que o compromete com o princípio da neutralidade axiológica, a qual, como vimos, também é condição de possibilidade da objetividade – e tenha sido esclarecido quanto ao fato de que o conhecimento nomológico não é o único com respeito ao qual o status de validade objetiva pode ser reivindicado.

Assim, toda e qualquer divergência axiológica (e, por conseguinte, cognitiva) no âmbito das ciências culturais sempre se dará sobre esse mesmo pano de fundo lógico (que consiste no esclarecimento lógico de que os interesses pela individualidade e pela significação são as próprias condições de possibilidade daquelas ciências e são tão válidos quanto as noções de interesse cognitivo generalizante e lei geral), histórico (que diz respeito ao advento da ciência e da crença na sua verdade) e valorativo (que remete à opção do sujeito do conhecimento de tomar a verdade científica como valor normativo e de aderir, por conseguinte, à neutralidade axiológica); é este pano de fundo, portanto, um dos fatores que não permite que as discrepâncias entre conceitos ou esquemas conceituais (derivadas de divergências de valores ou perspectivas de valor por meio das quais se aborda cientificamente

a realidade histórica) obstem por princípio a edificação de conhecimento objetivamente válido no âmbito das ciências culturais.

Mas, mesmo argumentando neste sentido, Weber tem de lidar com o problema de estabelecer critérios para se determinar como e em que medida é possível avaliar, dadas conclusões distintas (porque resultantes de investigações orientadas por valores-guias distintos) sobre um mesmo fenômeno cultural, qual delas porta maior objetividade na elucidação do objeto em questão. A categoria de tipo ideal, ao lado da ênfase weberiana na prova empírica, expressa no seu “que se faça a prova” (WEBER, 1904a, p.77) é, aqui, particularmente decisiva por constituir-se como um meio (axiologicamente orientado) para o conhecimento tanto das características quanto das causas de um fenômeno histórico-cultural, assumindo-se que este – como quaisquer dados empíricos – é infinito tanto em suas propriedades quanto em suas relações causais. Toda investigação histórico-cultural, para Weber, é sempre perspectivada e axiologicamente orientada, mas, exatamente por isto, é sempre capaz de trazer “*clareza*” (WEBER, 1971, p.178 – grifo do autor), caso presidida pelas normas válidas do pensamento, aspectos (propriedades e relações causais) do objeto em questão que apenas poderiam ser elucidados por aquela perspectiva em particular. E, diante de investigações, sobre um mesmo objeto histórico-cultural, distintas porque orientadas por diferentes valores de referência, Weber, no que diz respeito à questão da validade objetiva das mesmas, não se pergunta pela objetividade (maior ou menor) dos valores-guias (como fez Rickert), mas sim pelas regras do pensamento em que elas se pautaram (as normas válidas do pensamento), pelo comprometimento que mostraram relativamente ao valor de verdade (que envolve o princípio da neutralidade axiológica) e pela capacidade que tiveram, dado o material disponível, de construir a prova empírica da hipótese que pretendem confirmar. Assim, se pensarmos no exemplo que acima construímos (há algum critério através do qual seja possível determinar qual investigação histórica – dada duas histórias políticas sobre um determinado período da história de algum Estado-nação que viessem a se contrapor por serem dirigidas por perspectivas de valor opostas – é mais pertinente na elucidação do objeto em questão?), Weber não se perguntará pela validade objetiva dos valores diretores das investigações, mas sim pela capacidade que as mesmas tiveram (ou não) de, a partir das normas do nosso pensamento e do princípio da neutralidade axiológica, provar empiricamente que o valor de referência utilizado realmente aclara determinados cursos de ação e acontecimentos e, portanto, é pertinente na investigação empírica do objeto em questão. Com a noção de tipo ideal e com a ênfase na prova empírica – assumindo as infinidades extensiva e

intensiva da realidade empírica categorialmente constituída –, Weber consegue argumentar pela possibilidade de análises científicas axiologicamente informadas (dada a transcendentalmente incontornável referência teórica a valores, cuja efetivação conceitual se dá apenas típico-idealmente) serem capazes de se mostrar dotadas de validade objetiva na elucidação cognitiva de determinado objeto ou fenômeno histórico-cultural. E Weber assume esta postura admitindo a possibilidade de haver investigações com distintos olhares sobre a realidade cultural que podem – apesar de díspares quanto aos seus valores de referência – ser igualmente pertinentes na elucidação de um objeto histórico-cultural potencialmente infinito tanto em propriedades quanto em causas e efeitos. Como indica o próprio Weber em sua introdução ao *Economia e Sociedade*,

“(...) em *todos* os casos, racionais como irracionais, ela [a Sociologia], se *distancia* da realidade, servindo para o conhecimento desta da forma seguinte: mediante a indicação do grau de *aproximação* de um fenômeno histórico a um ou vários desses conceitos [típico-ideais] torna-se possível classificá-lo quanto ao tipo. O mesmo fenômeno histórico, por exemplo, pode ter, numa parte de seus componentes, caráter “feudal”, noutra parte, caráter “patrimonial”, numa terceira, “burocrático” e, numa quarta, “carismático”. Para que com estas palavras se exprima algo unívoco, a Sociologia, por sua vez, deve delinear tipos ‘puros’ (*ideais*) dessas configurações, os quais mostram em si a unidade conseqüente de uma adequação de *sentido* mais plena possível, mas que, precisamente por isso, talvez sejam tão pouco frequentes na realidade quanto uma reação física calculada sob o pressuposto de um espaço absolutamente vazio” (WEBER, 2004b, p.12 – grifos do autor).

Ou seja, o tipo ideal é a forma conceitual necessária das ciências culturais e, sendo sempre orientado por certos valores de referência, constitui-se como uma generalidade de nova índole (distinta daquela característica das ciências naturais) unicamente por meio da qual é possível construir (abstrata e idealmente, mas a partir da realidade concreta), do modo o mais preciso e unívoco possível, um objeto histórico-cultural – e isso com o fim cognitivo de, na comparação com a realidade empírica, determinar as características e atributos tanto quanto as relações causais do fenômeno sob investigação, partindo-se sempre do pressuposto de que distintos conceitos típico-ideais (porque orientados por valores de referência divergentes) podem vir a mostrar-se igualmente pertinentes na elucidação do mesmo objeto que se pretende investigar cientificamente, pois, dada a infinidade intensiva da realidade objetiva, um mesmo fenômeno histórico-cultural pode ser feudal, patrimonial, burocrático e carismático, isto é, um mesmo objeto histórico-cultural pode comportar características opostas que podem ser aclaradas por diferentes perspectivas de valor cientificamente informadas; vale lembrar que a contraditoriedade é uma das marcas da realidade objetiva (WEBER, 1904a, p.81-2).

Além disso, como indicou Bauman, “apesar de sua natureza abstrata, [os tipos ideais] tornam a realidade social empírica, tal como se apresenta à experiência, *descritível*”

(BAUMAN, 2008, p.40 – grifo meu); e, numa afirmação que, referindo-se ao estruturalismo gerativo de Bourdieu, é perfeitamente compatível com a perspectiva weberiana, nos explica Vandenberghe que,

“paradoxalmente, é para tornar o contato com a realidade mais preciso e penetrante que a ciência é forçada a realizar, como Gilles-Gaston Granger diz de modo tão belo, ‘um desvio pelo reino da abstração’” (VANDENBERGHE, 2011, p.10).

E este desvio pelo reino da abstração, em Weber, é sempre típico-ideal e, nessa medida (e por definição), perspectivado e axiologicamente direcionado, podendo aclarar, “se construído de maneira adequada” (BAUMAN, 2008, p.39) – o que significa dizer: se concebido sob pressuposto de que “um ‘tipo ideal’ é completamente indiferente à apreciação *avaliadora*, pois nada tem em comum com qualquer ‘perfeição’, salvo com a de caráter puramente *lógico*” (WEBER, 1904a, p.86 – grifos do autor) –, determinados aspectos da realidade histórico-cultural por definição múltipla e infinita tanto extensiva quanto intensivamente. Dadas essas infinitudes, diferentes abordagens culturais da realidade histórica são passíveis (caso erigidas a partir tanto a partir das normas do pensamento quanto, por um lado, da utilização do material disponível e, por outro, do pressuposto de que é valiosa a verdade que o conhecimento científico pode proporcionar, o que implica necessariamente o princípio da neutralidade axiológica) de alcançar validade objetiva, sem terem necessariamente de se excluir mutuamente. Para Weber, diferentes perspectivas de valor podem aclarar – por meio do processo comparativo (acima delineado) entre conceitos típico-ideais e realidade empírica e pela via tanto da compreensão evidente quanto da explicação válida – diferentes aspectos do mesmo objeto histórico-cultural e, nessa medida, podem se mostrar (caso pautadas pelo interesse pela verdade, pelo princípio da neutralidade axiológica, pela utilização do material empírico disponível e pelas normas do pensamento que Weber acreditava explicitar) igualmente válidas objetivamente na elucidação empírica de uma realidade potencialmente infinita extensiva e intensivamente. Como diz Weber, “todo conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a *pontos de vista* especificamente *particulares*” (idem, p.59 – grifos do autor). Reforçando nosso ponto de que, para Weber, tanto o problema da validade objetiva está condicionado ao da formação conceitual quanto o conhecimento no âmbito das ciências sociais é sempre perspectivado e – não obstante – passível de reivindicar o *status* de validade objetiva na exata medida em que pode se mostrar capaz de trazer clareza sobre aspectos não observados da realidade histórico-cultural, Drysdale nos esclarece que

ele [Weber] tem em mente neste contexto [no contexto da passagem de Weber logo acima citada] particularmente o ponto de vista do estudioso em relação a valores específicos (*Wertbeziehungen*), mas parece claro que Weber também tem em mente

o fato de que o estudioso é também necessariamente situado em uma posição social e cultural particular a partir da qual vê os fenômenos culturais (DRYSDALE, 2007, p.46-7).

Drysdale também acerta ao sublinhar o caráter logicamente parcial, porque referido a valores, do conhecimento no âmbito das ciências sociais:

“O fato de que o conhecimento de um fenômeno sociocultural (objeto do conhecimento) é sempre necessariamente de uma perspectiva ou ponto de vista particulares (o termo preferido por Weber, *Gesichtspunkt*, interessantemente refere-se tanto aos *aspectos do objeto* quanto ao *ponto de vista do sujeito cognoscente* em relação ao objeto) significa que o conhecimento resultante é também parcial em relação aos aspectos potencialmente conhecíveis do objeto” (idem, p.48 – grifos do autor).

Importante destacar mais uma vez o quanto, da perspectiva weberiana, a formação conceitual típico-ideal é incontornável no interior da própria maneira lógico-formal de acordo com a qual o conhecimento é construído no âmbito das ciências culturais:

“A formação conceitual é um processo que ilumina a realidade centrando-se em algumas facetas de um objeto cujas características são infinitas e, portanto, incognoscíveis em sua totalidade (...) Conhecimento objetivo de fenômenos socioculturais requer o uso de conceitos típico-ideais. Liberto das ilusões e dos ‘preconceitos naturalistas’ associados à ingênua identificação entre conceito e realidade, é o uso de conceitos típico-ideais nas investigações científico-sociais que torna possível o conhecimento objetivo” (idem, p.50-1).

Dito isto, podemos retornar à questão por nós levantada, logo ao início de nosso trabalho, que diz respeito à pertinência das próprias ideias de *conhecimento* e *verdade* dada a negação, tipicamente (neo)kantiana, da noção de verdade por correspondência. Tal como entendemos, a própria tese weberiana de que a objetividade do conhecimento científico consiste na ordenação (objetivamente válida) em pensamento da realidade empírica pressupõe uma noção de verdade por correspondência, já que o procedimento por excelência do conhecimento no âmbito das ciências culturais consiste na comparação entre tipos ideais (construídos pelo pesquisador) e fatos (dados independentemente do pesquisador) com o intuito de estabelecer as causas e as propriedades destes<sup>78</sup>. Se aceitarmos que tudo quanto construímos em termos de conhecimento científico e conceitual diz respeito apenas ao sujeito do conhecimento, chegamos inevitavelmente à conclusão inaceitável de que existem tantos mundos quantas sejam as re-descrições sobre ele. Neste sentido, acho necessário, para evitarmos o erro de reificar construções intelectuais, aliar a ênfase weberiana na prova

---

<sup>78</sup> O próprio Weber, em passagem já citada, afirma que “para saber se o curso empírico do desenvolvimento foi efetivamente o mesmo que o construído, é necessário comprová-lo com o auxílio dessa construção [dos tipos ideias] tomada como meio heurístico, procedendo-se a uma comparação entre o tipo ideal e os ‘fatos’” (WEBER, 1904a, p.90). Ou seja, a própria formulação weberiana do que vem a ser o processo de construção de conhecimento científico-cultural assume, tal como entendemos, que há uma realidade independente (do sujeito do conhecimento) com a qual os constructos típico-ideais devem ser comparados para se chegar à determinação (a mais precisa possível, dado o material disponível) do objeto (suas causas e atributos) sob investigação.

empírica e na necessidade incontornável de se trabalhar com conceitos típico-ideias com a pressuposição realista defendida por Vandenberghe, para quem

“o realismo estabelece, por meio de um argumento transcendental, que a ciência pressupõe necessariamente uma ontologia de mecanismos gerativos complexos, mas, sabiamente, deixa à ciência a tarefa da investigação empírica de quais são estes mecanismos e de como eles funcionam” (VANDENBERGHE, 2011, p.14).

Assim, me parece interessante ler Weber a partir do realismo transcendental, segundo o qual é condição de possibilidade do saber científico a pressuposição tanto de que o mundo existe independentemente das (re)descrições de quaisquer teorias de qualquer sujeito cognoscente quanto de que tais (re)descrições podem corresponder adequadamente à realidade; pois, na ausência destas pressuposições, não só torna-se impossível escolher racionalmente entre teorias diferentes, como – por óbvio – acabamos por ter de aceitar que o mundo muda à medida que mudam as teorias que estabelecem sobre ele discursos distintos, o que mina as próprias noções de *conhecimento* e *verdade*. Essa leitura me parece correta porque essa tese do realismo transcendental me parece pressuposta, ainda que de maneira obscura, na própria noção de objetividade desenvolvida por Weber e na sua própria concepção do tipo ideal como ferramenta metodológica indispensável das ciências culturais.

“Dado que a pressuposição realista segundo a qual as (re)descrições da realidade referem-se ao mesmo mundo é uma pré-condição necessária para a comparação racional entre teorias e, assim, para uma escolha racional de teoria, a ideia de desenvolvimento científico depende eventualmente (a longo prazo) da superação do racionalismo científico” (VANDENBERGHE, 2011, p.12).

Sobre a ideia de uma verdade por correspondência, afirma Vandenberghe:

“Aceitamos o fato (quiniano) de que a realidade só pode ser conhecida através de diferentes descrições, mas, na ausência de uma teoria da correspondência entre o modelo e a realidade, não podemos averiguar o que a realidade é e terminamos na absurda situação em que existem tantos mundos quantas sejam as descrições sob as quais a realidade pode ser conhecida” (idem, p.14).

Assim, assumimos que a realidade empírica é potencialmente infinita (extensiva tanto quanto intensivamente), mas que o problema do conhecimento deve ser colocado em termos da elucidação daquilo que existe independentemente do sujeito do conhecimento, o que pressupõe – no caso das ciências culturais – tanto a utilização de conceitos típico-ideais quanto uma “uma teoria da correspondência” de acordo com a qual se pode chegar a “averiguar o que a realidade é” (idem, ibidem) – ou seja, necessariamente pressupõe “uma clara concepção da realidade independente do ser (dimensão intransitiva ou ontológica) em face da relatividade do conhecimento (dimensão transitiva ou epistemológica)” (idem, p.11). Por essa via, podemos afirmar a plausibilidade da coexistência de vários modelos teóricos (típico-ideais) acerca da realidade, isto é, afirmar a possibilidade de haver vários pontos de vista (teoricamente informados) acerca da realidade que, apesar de opostos, contribuem (cada qual a sua maneira, mas todos a partir de procedimentos metodológicos válidos de construção

e verificação das proposições) na elucidação de alguns dos vários (vale dizer, infinitos) aspectos e dimensões que constituem a realidade objetiva. Unindo, assim, o procedimento típico-ideal com aquela pressuposição realista, podemos, pois, admitir que as “(re)descrições alternativas do mundo oferecem retratos alternativos do *mesmo* mundo” (idem, p.12 – grifo do autor), o qual não deixa de ser extensiva e intensivamente infinito, sem chegar, portanto, “do ponto de vista lógico, a uma situação anarco-dadaísta em que ‘vale tudo’” (idem, p.14), isto é, sem chegar à “absurda situação em que existem tantos mundos quantas sejam as descrições sob as quais a realidade pode ser conhecida” (idem, *ibidem*), de maneira que a escolha racional de teorias e esquemas conceituais torna-se, então, possível e pertinente.

Assim, tendo condições de dizer como as coisas são, as ciências sociais, embora apenas possam existir enquanto tais sob a pressuposição de que é valiosa a verdade que o conhecimento pode proporcionar (e embora se dirijam àqueles que querem a verdade), tem condições de emitir conhecimentos válidos incondicionalmente, isto é, conhecimentos que vigoram objetivamente independentemente de crenças (contextuais e/ou individuais) em contrário. É assim que Weber pode afirmar que o fato da incontornabilidade dos valores (quando da abordagem científico-cultural da realidade histórica) não significa que “a *investigação* científico-cultural apenas conseguiria obter *resultados* ‘subjetivos’, no sentido em que são válidos para uns, mas não para outros” (WEBER, 1904a; p.63 – grifos do autor).

A validade objetiva do conhecimento no âmbito das ciências sociais, para Weber, portanto, pressupõe o comprometimento do pesquisador com o valor da verdade (e, por conseguinte, com a neutralidade axiológica), o esclarecimento lógico de acordo com o qual o interesse pelo que há de individual e significativo na realidade objetiva é tão válido quanto a abordagem generalizante pautada na noção de lei geral e os surgimento e desenvolvimento de um contexto histórico-cultural do qual brotaram a ciência e a crença em sua verdade – e consiste (a validade objetiva daquele conhecimento) na validade objetiva das categorias subjetivas de acordo com as quais ele é construído e na prova empírica de que a perspectiva de valor adotada na abordagem cognitiva da realidade concreta efetivamente aclara determinados aspectos do objeto que se procura elucidar, ao mesmo tempo em que deixa outros na “sombra” (como diz Bauman) – prova empírica esta que, tal como entendemos, pressupõe uma teoria da correspondência de acordo com a qual as construções intelectuais (embora empiricamente informadas) podem corresponder adequadamente à realidade empírica, concebida como âmbito independente do sujeito cognoscente. Assim, as divergências no âmbito das ciências culturais (tanto no que diz respeito às análises empíricas

quanto no que concerne àquelas análises lógicas ou críticas científicas de juízos de valor voltadas para o escrutínio dos valores necessariamente envolvidos em determinadas tomadas de posição práticas) sempre se darão sobre um pano de fundo lógico, histórico e valorativo, o que permite que investigações guiadas por discrepâncias significativas no que diz respeito a seus valores de referência dialoguem e se complementem ou refutem na busca por uma verdade que diga respeito à realidade empírica enquanto esfera independente do (e passível de ser investigada – e não meramente construída – pelo) sujeito do conhecimento; como explica Weber,

“é e mantém-se verdadeiro que a administração científica da prova no domínio das ciências sociais, se quiser atingir seu objetivo, deverá ser admitida como correta também por um chinês ou – expresso de modo mais correto – que ela deve *empenhar-se* em prol desse fim não inteiramente alcançável talvez por carência de material. Igualmente, a análise *lógica*, no que concerne a seu conteúdo e a seus axiomas últimos e o registro das consequências lógicas e práticas que resultam do seu cumprimento deverá, se quiser contar como bem-sucedida, ser válida também para ele – embora possa faltar-lhe o ‘ouvido’ para nossos imperativos éticos e ele possa rejeitar, e certamente rejeitará, o próprio ideal e as *avaliações* concretas que dele resultam, sem com isso afetar o valor científico dessa *análise em pensamento*” (idem, p.23 – grifos do autor).

Assim, o fato da aleatoriedade, contingência, relatividade e discrepância dos valores não implica em relativismo epistêmico (no caso de ciências perpassadas do início ao fim por perspectivas de valor) porque as divergências que surgem na abordagem científica (típico-ideal e perspectivada a partir de determinados valores-guias) da realidade histórico-cultural podem dialogar (por ocorrerem sobre um mesmo pano de fundo lógico, histórico e valorativo) e, na comparação entre constructos puros e realidade empírica (a partir do material empírico disponível, do comprometimento com o valor da verdade e da utilização adequada das normas do nosso pensamento), se mostrar pertinentes ou não na elucidação do fenômeno histórico-cultural em questão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendo, nestas considerações finais, fazer um pequeno apanhado do percurso argumentativo aqui desenvolvido (para reter o que de mais essencial foi abordado e examinado) e tecer algumas críticas pontuais ao pensamento de Weber. A meta principal de nossa discussão foi a análise das teses de Max Weber relativas ao problema da objetividade do conhecimento no âmbito das ciências sociais. Em função deste objetivo geral, foi necessário proceder, em primeiro lugar, a uma exposição das principais linhas de força da filosofia da ciência do neokantiano Heinrich Rickert, dado ela ter sido de grande importância para o desenvolvimento das ideias de Weber relativas à metodologia das ciências sociais. Dado que não é consenso (no interior da literatura secundária sobre o tema) que aquela filosofia foi fundamental para este desenvolvimento, detivemo-nos na tarefa de mostrar que foi de fato no neokantismo de Rickert que Weber encontrou as principais ferramentas para construir sua própria concepção acerca da metodologia (e do problema da objetividade) das ciências sociais. Neste sentido, mostramos que ambos os autores concebem a realidade empírica sob os signos da infinidade (extensiva e intensiva), da continuidade e da heterogeneidade e dividem as ciências empíricas, a partir de seus ideais lógicos, em dois grandes grupos: ciências naturais e ciências históricas da cultura. Ambos os autores também seguem juntos na defesa, contra Kant, de que o saber nomológico não é o único com respeito ao qual a pretensão à objetividade pode ser legitimamente reivindicada; para tal, ambos advogam pela tese de que as ciências culturais e naturais se constituem como conhecimentos epistêmica e metodologicamente equivalentes porque igualmente capazes de construir, por vias distintas, conhecimentos empíricos capazes de erigir verdades objetivamente válidas. Contra o naturalismo metodológico, portanto, Rickert (e Weber com ele) mostra que as ciências naturais tanto quanto as ciências culturais expressam duas espécies de interesses por conhecimento (as primeiras pelas generalidades destituídas de valor e as segundas pelas individualidades significativas) que são igualmente legítimas porque oriundas – enquanto formas do pensamento – do comprometimento com o valor da verdade.

Na discussão mais aprofundada do problema essencial desta dissertação (que pergunta pela validade objetiva do conhecimento científico em geral e histórico-cultural em particular), Weber e Rickert, no entanto, distanciam-se significativamente. Para Rickert, a validade objetiva do conhecimento científico é assegurada pela absoluta necessidade com a qual se impõem ao pensamento, caso a verdade seja concebida como valor normativo, os interesses

cognitivos generalizante e individualizante e o princípio da referência teórica a valores. De acordo com Rickert, estas são formas do pensamento que extraem sua objetividade do fato de se constituírem como as próprias condições de possibilidade da abordagem cognitiva, no interesse da verdade empírica, da realidade objetiva categorialmente constituída; para ele, aqueles interesses e princípios são constitutivos do ato mesmo de se abordar cognitivamente a realidade empírica com vistas à produção de conhecimento – suposta a verdade como valor normativo. Diante do problema da objetividade das ciências culturais em particular, isto é, de ciências que são baseadas em (ou referidas a) valores culturais gerais, Rickert argumenta – fundamentalmente – pela viabilidade de uma filosofia da história que seja capaz de – em conexão com as próprias investigações das ciências histórico-culturais – erigir um sistema de valores incondicionalmente válidos a partir dos quais se poderia aferir o grau de objetividade de cada um dos resultados das mais diversas pesquisas no âmbito das ciências culturais.

Weber, por sua vez, contra a estratégia rickertiana de derivar a validade objetiva das ciências culturais da objetividade dos valores, não apenas enfatiza a irracionalidade e infinidade do devir empírico, mas também argumenta no sentido de que, por uma questão de fato, há uma impossibilidade incontornável de se fundamentar racionalmente, no mundo moderno, seja por meio da ciência empírica seja através de uma filosofia dos valores, a validade objetiva de valores. É primordialmente pela noção de *desencantamento do mundo* que Weber chega a esta conclusão; no pensamento weberiano, esta noção assume ao menos cinco facetas, quais sejam, a conversão do capitalismo numa jaula de ferro (que cristaliza e impõe o triunfo de uma racionalidade destituída de sentido e, portanto, irracional), a desmagificação das vias de salvação levada a cabo pela ética do protestantismo ascético (a partir da qual desenvolveu-se o espírito do capitalismo, que ocupou o papel – histórico – de propulsor fundamental do capitalismo enquanto modo de produção ou sistema econômico), a transformação, operada pela ciência moderna, da realidade empírica em um mero mecanismo causal, a crença generalizada no poder da ciência de explicar e desvendar o funcionamento de quaisquer eventos empíricos e – por fim – a progressiva e irremediável diferenciação e autonomização das diversas esferas de valor do mundo moderno (no que consiste o chamado *politeísmo moderno*).

Neste sentido, entendemos que, em Weber, a noção de desencantamento do mundo constitui-se como um conceito típico-ideal na exata medida em que reúne num todo-contraditório os aspectos essenciais (do ponto de vista de valor da progressão do intelectualismo e da racionalização da vida) do contexto histórico moderno; por outro lado, tal

conceito pode igualmente ser designado de histórico se entendermos este período histórico como uma configuração concreta e individual qualitativamente distinta de outras civilizações. Já tivemos ocasião de indicar o quanto as noções de generalização e de individualização são relativas (o que é geral, sob um ponto de vista, pode ser particular, sob outro) e o quanto a sociologia e a história (os conceitos sociológicos e os conceitos históricos), em Weber, constituem-se como empreendimentos que são cada qual a condição de possibilidade um do outro – já que os elementos conceituais dos conceitos históricos consistem de conceitos gerais típico-ideais, o que significa que é apenas por meio destes conceitos que aqueles conseguem estruturar-se enquanto tais e que é somente através dos conceitos históricos que a sociologia pode chegar a formular, via exageração, seus conceitos gerais não-genéricos. Desse modo, considerando a modernidade como um período histórico individualmente significativo dentre outros, o conceito de desencantamento do mundo aparece como um conceito histórico (como um conceito que descreve, a partir de um ponto de vista de valor determinado, determinados aspectos e causas essenciais daquela constelação histórica particular) cujos elementos conceituais seriam os conceitos típico-ideais, por exemplo, de ética protestante e de espírito do capitalismo; por outro lado, o desencantamento do mundo igualmente pode ser considerado como um conceito típico-ideal na medida em que pode ser concebido como generalizante e como o meio através do qual se pode determinar em que grau e em que medida determinada configuração histórica concreta (por exemplo, um estado-nação particular) pode ser considerada desencantada.

Em todo caso, aqueles aspectos do conceito de desencantamento do mundo dizem respeito ao surgimento e consolidação de um contexto histórico-cultural que, para Weber, obsta – por uma questão de fato – a fundamentação racional da validade objetiva de valores nos quais se basearia objetividade das ciências culturais e dos quais se derivaria normas incondicionalmente válidas para a conduta<sup>79</sup>. A esta altura da argumentação, tivemos ocasião, ainda, de indicar, por um lado, em que sentido o princípio da neutralidade axiológica é concebido como uma condição de possibilidade da objetividade no âmbito das ciências culturais e, por outro, como Weber, mesmo negando a possibilidade do saber empírico fundamentar normas válidas para a conduta, estabeleceu como sendo o papel prático

---

<sup>79</sup> Por tudo o que foi dito, entendo, contra Burger (1976, p.87-93), que Weber não apenas tomou posição acerca do problema da validade objetiva dos valores, como argumentou enfaticamente pelo anacronismo do empreendimento filosófico de se buscar, na modernidade tardia, a fundamentação racional da objetividade de valores.

fundamental da ciência cultural a promoção e o incitamento de uma ética específica adequada aos novos tempos que se impunham – a ética da responsabilidade.

Quanto a isto, o que podemos ver é que a tão vigorosamente enfatizada distinção weberiana entre o que “é” e o que “deve ser” não se sustenta na exata medida em que as análises críticas de ações concretas e tomadas de posição axiológicas são por Weber concebidas como tendo o papel fundamental de incitar uma *forma responsável* de condução da vida que, contudo, não prescreve conteudística e univocamente o que se deve fazer em problemas de ordem prática e política. Para ser coerente consigo mesmo, Weber deveria afirmar que a ciência não é capaz de pronunciar-se nem sobre o conteúdo nem sobre a forma da condução da vida. A ética da responsabilidade é a resposta pessoal que Weber constrói para lidar com um contexto entendido, sob um ponto de vista de valor, como marcado pelo sem sentido e pela expansão de uma racionalidade irracional; não é, portanto, a única resposta possível. Ao formulá-la, Weber extrapola os limites da ciência e do conhecimento neutro (vale dizer: não-prescritivo) sobre o que é (pois vincula intimamente ciência empírica da ação e ética da responsabilidade) – traindo a si mesmo, por assim dizer – e assume, sub-repticiamente, o papel do profeta que oferece a única chave para se abrir dignamente o cadeado da jaula de ferro e se *resistir*<sup>80</sup> ao amesquinamento da alma que a modernidade em permanente desencanto empreende – muito embora Weber entenda que a condução da vida consciente, racional e significativa seja possível apenas por meio da resignação (ainda que crítica) às circunstâncias tal como são e se estruturam. Weber, portanto, não enxerga nenhuma possibilidade de luta ou ação coletiva por meio das quais estruturas objetivas irreduzíveis às (inter)ações possam ser transformadas e rearranjadas para o bem comum; e esse é, para nós, o seu maior problema, o qual não é encontrado em autores como Durkheim e Marx, por exemplo. Se Weber acerta ao estabelecer as condições (lógica, histórica e valorativa) da razão científica enquanto capaz de construir verdades incondicionalmente válidas sobre o mundo (ao sustentar, portanto, que mesmo histórica, a ciência tem a capacidade de construir

---

<sup>80</sup> A noção de resistência está sempre implícita nas considerações de Weber relativas ao que considera ser o posicionamento digno diante da modernidade apreendida como um contexto de crise; essa atitude de Weber traz à mente o “novo tipo de herói” a que Thomas Mann se refere (no seu *Morte em Veneza*) ao descrever o tipo de personalidade que perpassa toda a obra de seu personagem-escritor, Gustav Aschenbach: “a respeito do novo tipo de herói que, sob diversas personificações individuais, era uma constante em sua obra [a de Aschenbach], um crítico sagaz já bem cedo havia escrito que se tratava da concepção de ‘uma virilidade intelectual e adolescente que, em orgulhoso pudor, cerra os dentes e se mantém de pé, serena, enquanto espadas e dardos traspassam-lhe o corpo’. Era belo, engenhoso e exato, apesar de sugerir um cunho demasiado passivo; pois enfrentar o destino com firmeza, conservar o *donaire* no tormento não significa apenas suportar, mas é uma forma de ação, um triunfo positivo (MANN, 2000, p.12).

conhecimentos são válidos para todos), ele erra ao revestir de inevitabilidade sua saída (ou resposta ética) à crítica da modernidade. Do fato que o conceito de desencantamento do mundo descreve e analisa Weber deriva como única reação legítima e verdadeiramente livre a ética da responsabilidade, obstando a plausibilidade de qualquer crítica social interessada na transformação de estruturas objetivas que ele próprio considera como desumanizantes. Weber poderia dizer que as análises objetivas de uma ciência empírica da ação (entendida como instrumento fundamental no mapeamento das posições e na indicação do significado prático e axiológico do que está em jogo na controvérsia) deveria servir de fundamento não à promoção da ética da responsabilidade, mas sim à ação conjugada com vistas a transformações sociais ou morais. Aliar a ciência àquela ética é uma arbitrariedade que Weber traveste de inevitabilidade, traíndo sua própria ênfase na irracionalidade última de quaisquer escolhas e expressando um ideal de personalidade totalmente idiossincrático. Logo, Weber não apenas estabelece uma via direta entre o conhecimento do que “é” e o conhecimento do que “deve ser”, como também arbitrariamente inviabiliza e despreza qualquer crítica social interessada em transformações estruturais, alcunhando os que esposam este tipo de perspectiva como profetas ou demagogos ao mesmo tempo em que, implicitamente, assume uma normatividade que ele vincula intimamente ao exercício crítico e científico relativo às ações sociais. Essa postura, portanto, não é coerente com sua ênfase na neutralidade axiológica (entendida como princípio segundo a qual a ciência, interessada na verdade, não deve, por definição, assumir o papel de erguer normas para a conduta) enquanto condição de possibilidade da objetividade científica; para ser coerente com essa ênfase, Weber deveria afirmar que a ciência não é capaz de pronunciar-se (seja positiva seja negativamente) nem sobre o conteúdo nem sobre a forma da condução da vida. Weber, para não se contradizer, não deveria afirmar que cabe à ciência promover a ética da responsabilidade, alegando, assim, implicitamente, que o sujeito *deve* ser responsável e lúcido em suas escolhas – que ele, afinal, não tem a escolha de ser irracional, mas deve ser responsabilmente racional e consequente. Weber deveria levar até o fim o seu irracionalismo que consiste em afirmar que “as racionalizações têm por base a subjetividade e a irracionalidade última das escolhas humanas” (NOBRE, 2000, p.88) e que a escolha pela irracionalidade não é menos legítima que a escolha pela responsabilidade. De todo modo, Weber, entendendo o debate racional e a crítica científica da ação empírica e das tomadas de posição de valor como meios para o esclarecimento da vontade e instrumentos para se mapear a controvérsia para que as escolhas possam ser feitas da maneira mais consciente e límpida possível, nunca pretendeu realçar “a ‘desrazão’ na cultura ou os comandos irracionais

básicos”, mas, antes, enfatizar o pluralismo dos caminhos possíveis da razão (NOBRE, 2004, p.37). Por outro lado, acreditamos que, se a ciência não deve erguer normas para a conduta, o cientista não só pode como deve fazê-lo; a ciência é um meio para se esclarecer a vontade, inclusive a do sujeito do conhecimento que é também ser prático que toma posição diante do mundo. A ênfase de Weber é apenas na dignidade própria e específica do campo científico (cuja legalidade é arbitrária por fundar-se, em última instância, numa escolha indemonstrável<sup>81</sup>), dignidade esta que deve ser preservada não só para o bem da verdade empírica, mas, sobretudo, para o bem da política – entendida, em sentido amplo, como esfera da luta de (e do debate entre) perspectivas e ideais de valor incomensuráveis entre si.

Retomando o tema da lógica das ciências culturais, mostramos que Weber, embora cético quanto ao valor de discussões estritamente epistemológicas e metodológicas para a prática científica concreta, propôs-se a tarefa de explicitar as normas do pensamento científico *enquanto tal* (isto é, não como de fato opera concretamente) com o intuito exclusivo de dissipar o equívoco (subjacente ao *Methodenstreit*) segundo o qual apenas o saber nomológico pode alcançar o status de conhecimento objetivamente válido – e isso sob o pressuposto de que concepções metodológicas equivocadas levam a práticas científicas igualmente equivocadas. Na sua luta contra o naturalismo metodológico e na defesa de que as ciências da cultura consistem – do ponto de vista formal – de um empreendimento cognitivo tão válido quanto aquele distintivo das ciências naturais, Weber encontrou na filosofia da ciência de Rickert algumas daquelas que designou como as regras (lógicas) corretas de acordo com as quais a ciência opera – ou deveria operar, no interesse da verdade – na produção de conhecimento empírico, quais sejam, os interesses cognitivos generalizante e individualizante e o princípio da *Wertbeziehung*. Aqui, vimos Weber afastar-se de Rickert ao conferir a estas normas do pensamento científico uma formulação historicamente transcendental, concebendo-as, portanto, como categorias que se impõem ao pensamento caso a verdade científica seja concebida como um valor normativo (donde se segue o comprometimento com a neutralidade axiológica) e dado o esclarecimento lógico segundo o qual as ciências da cultura não precisam abrir mão do interesse no que a realidade objetiva tem de individualmente significativo para poder reivindicar o status de conhecimento objetivamente válido. Ao situar historicamente o

---

<sup>81</sup> Sobre este ponto, nos explica Bourdieu que “o arbitrário se situa no princípio de todos os campos, até dos mais ‘puros’, como os mundos artístico ou científico: cada um deles possui sua ‘lei fundamental’, seu *nomos* (palavra que se traduz em geral por ‘lei’ e que seria preferível verter por ‘constituição’, que lembra melhor o ato de instituição arbitrária, ou por ‘princípio de visão e divisão’, mais colado à etimologia). Não há nada a dizer a respeito dessa lei a não ser, como dizia Pascal, que ‘a lei é a lei, e nada mais’” (BOURDIEU, 2001, p.117).

advento da ciência e da crença na sua verdade, Weber, distanciando-se de Rickert, entende as normas do pensamento que subjazem ao (e possibilitam o) conhecimento científico como *a priori históricos*, isto é, como as condições formais de possibilidade de um pensamento que diz respeito exclusivamente a determinado período histórico e que se efetiva unicamente a partir de uma escolha de valor específica e – no caso das ciências culturais – por meio do esclarecimento lógico empreendido, contra Kant, por Rickert. Diferentemente das formas da intuição e das categorias da razão pura kantianas, as quais constituem as condições de possibilidade do próprio fato de termos experiência de dados espacio-temporais, as normas do pensamento científico, em Weber, são formuladas como formas necessárias (incontornáveis) de um tipo de conhecimento circunscrito a um contexto histórico particular e que se efetiva apenas a partir de uma escolha de valor determinada e de um esclarecimento lógico particular; são formuladas, portanto, como estruturantes da cognição humana apenas sob certas condições lógicas, históricas e valorativas.

No entanto, mesmo conferindo àqueles interesses e àquele princípio da referência teórica a valores uma formulação transcendentemente histórica, Weber teve de lidar com a questão que indaga pela validade objetiva de ciências necessariamente referidas a (e perpassadas por) valores culturais (e perspectivas individuais de valor) irremediavelmente subjetivos. Dado que tais valores e perspectivas, em Weber, não são passíveis de alcançar o status de validade objetiva, procuramos pela resposta de Weber ao problema da objetividade de ciências necessariamente a eles referidas.

Dados os inevitáveis conflitos e divergências de valor que levam à construção de esquemas conceituais díspares entre si e, portanto, tanto a resultados científicos distintos sobre um mesmo fenômeno histórico-cultural concreto quanto a abordagens cognitivas da realidade objetiva discrepantes entre si, erguemos a questão de como Weber argumentou, por um lado, pelo estabelecimento de critérios em função dos quais seria possível julgar o grau de validade objetiva daqueles resultados e, por outro, pelos fatores que constituem o que chamamos de pano de fundo (lógico, histórico e valorativo) sobre o qual se dão os conflitos de valor dos quais derivam aqueles resultados científicos distintos e aquelas abordagens cognitivas discrepantes. Tal como procuramos argumentar, esse pano de fundo é dado pelo surgimento de um contexto histórico no qual desenvolveram-se a ciência e a crença na sua verdade, pelas formas do pensamento científico-cultural (que estruturam-se como *a priori históricos* a partir do esclarecimento lógico que tivemos ocasião de delinear) e pela adesão ao valor da verdade científica – o que permite, no exemplo clássico de Weber, que mesmo um

chinês seja capaz de partilhar das conquistas cognitivas da ciência moderna; isto é, a distância axiológica que pode figurar entre pesquisadores situados em contextos histórico-culturais muito distintos não os isola e os torna incomunicáveis, mas, antes, pode ser superada pela adesão comum ao valor da verdade, da qual derivam o comprometimento absolutamente necessário com determinadas formas do pensamento estruturantes da ciência enquanto tal.

Quanto ao problema da validade objetiva de esquemas conceituais distintos porque guiados por distintas perspectivas de valor, vimos que Weber *o condiciona* à questão da formação conceitual, alocando no interior da metodologia o que Rickert intentou solucionar pelos trilhos da filosofia. Neste movimento, Weber conferiu especial destaque à noção de tipo ideal, inserindo-a, ao lado das outras categorias por ele desenvolvidas nos seus escritos em Teoria da Ciência e sob o pressuposto do individualismo metodológico, no repertório das normas do pensamento científico-cultural, concebidas como a priori históricos. Tal noção, concebida como a forma conceitual necessária das ciências culturais, foi por Weber entendida como de fundamental importância para a solução (metodológica) do problema da validade objetiva das ciências culturais por possibilitar – enfatizando a prova empírica – tanto a delimitação, via comparação com a realidade objetiva, das características do fenômeno sob investigação quanto a determinação de suas causas concretas.

Assim, do relativismo axiológico weberiano não deriva a inviabilidade de princípio da vigência de um quadro categorial básico (das ciências culturais) constituído por normas de pensamento objetivamente válidas porque transcendentais (apesar de históricas). As oposições e as divergências de esquemas e constructos conceituais, portanto, não atolam as ciências culturais numa situação (relativista) na qual cai por terra a possibilidade da vigência formas necessárias do pensamento científico-cultural – e isto porque da inevitável variabilidade dos conteúdos empíricos e axiológicos dos conceitos construídos pelas ciências sociais não deriva necessariamente a impossibilidade da fixação de formas (de pensamento) por meio das quais esses conceitos são construídos. Para Weber, a própria experiência histórica (isto é, a experiência de objetos histórico-culturais) apenas pode estruturar-se enquanto tal a partir das formas do pensamento (interesse cognitivo individualizante, referência a valores, tipo ideal, possibilidade objetiva etc.) que ele – com Rickert, mas indo além dele – acreditou explicitar. E estas formas do pensamento científico (que constituem-se enquanto tais apenas sob aquela tripla condição a que nos referimos neste estudo), em Weber, aparecem sempre como subjacentes aos conflitos entre esquemas conceituais divergentes porque orientados segundo perspectivas de valor díspares; aquelas formas, portanto, constituem o que Kant chamou,

como veremos na sequência, de condição negativa da verdade científica (objetiva), formando o quadro categorial básico das ciências sociais, a despeito daquelas divergências.

No entanto, Weber, preocupado com a validade *empírica* das pesquisas científico-culturais, não se contenta com o estabelecimento das condições formais de possibilidade do conhecimento no âmbito das ciências sociais e assevera que, para provar-se válida, uma investigação histórica acerca de determinado objeto cultural deve, com base no material disponível, mostrar-se empiricamente pertinente na elucidação do objeto de análise. E isso porque uma investigação pode mostrar-se logicamente correta e, entretanto, empiricamente equivocada. O conhecimento empírico *verdadeiro* (objetivamente válido), portanto, para Weber, deve não apenas estar em conformidade com a lógica do pensamento, mas igualmente referir-se adequadamente ao objeto empírico sob investigação. Estar em conformidade com as regras lógicas do pensamento, portanto, é condição necessária, porém insuficiente, de um conhecimento que se pretende empiricamente verdadeiro. Como afirma, a este respeito, o próprio Kant,

“no que concerne ao conhecimento da simples forma (deixando de lado todo o conteúdo), é igualmente claro que uma lógica, enquanto expõe as regras universais e necessárias do entendimento, deve justamente em tais regras fornecer critérios de verdade. Com efeito, o que os contradiz é falso, porque em tal caso o entendimento se contrapõe às suas regras gerais do pensar, por conseguinte, a si mesmo. Esses critérios, porém, referem-se apenas à forma da verdade, isto é, do pensamento em geral, e são como tais inteiramente corretos, mas insuficientes. Pois, embora um conhecimento possa ser inteiramente de acordo com a forma lógica, isto é, não se contradiga a si mesmo, pode ainda estar sempre em contradição com o objeto. Logo, o critério meramente lógico da verdade, a saber, a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão, é em verdade a *conditio sine qua non*, por conseguinte, a condição negativa da verdade: a Lógica não pode ir mais além e descobrir, através de nenhuma pedra de toque, o erro, que não concerne à forma, mas ao conteúdo. Ora, a lógica geral resolve em seus elementos a completa atividade formal do entendimento e da razão e os apresenta como princípios de toda avaliação lógica do nosso conhecimento (...) Já que, porém, a simples forma do conhecimento – por mais que possa concordar com as leis lógicas – é de longe insuficiente para constituir uma verdade material (objetiva), ninguém pode apenas com a Lógica ousar julgar sobre objetos e afirmar algo, sem ter recolhido antes, fora da Lógica, uma fundada informação sobre os objetos, para tentar em seguida simplesmente a sua utilização e conexão num todo coerente segundo leis lógicas, ou, melhor ainda, unicamente para examinar os objetos segundo essas leis” (KANT, 1974, p.60-1- grifos do autor).

Logo, determinar as condições lógicas de possibilidade do conhecimento científico não é estabelecer os critérios (positivos) de sua verdade; por isso é que Weber sempre afirmou que é apenas de caso a caso, dada a impossibilidade de se determinar critérios gerais (isto é, lógicos e materiais) de verdade para o conhecimento especificamente empírico, que determinado conceito histórico (constituído, vale lembrar, de elementos conceituais que consistem de conceitos gerais típico-ideias) pode mostrar-se ou não pertinente na elucidação

das características tanto quanto das causas do objeto histórico-cultural sob investigação. Sobre esse ponto em particular, o mesmo Kant afirma que

“se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com seu objeto, então este precisa, através disso, ser distinto de outros. Com efeito, um conhecimento é falso se não concorda com o objeto com o qual se relaciona, embora contenha algo que poderia ser válido com respeito a outros objetos. Ora, um critério geral da verdade seria aquele que sem diferença de objetos, fosse válido para todos os conhecimentos. É, porém, evidente, que – já que, nesse critério se abstrai de todo conteúdo do conhecimento (relação com seu objeto) e a verdade diz respeito exatamente a este conteúdo – é inteiramente impossível e absurdo perguntar por uma característica da verdade de tal conteúdo dos conhecimentos, e que, portanto, é impossível fornecer um critério suficiente e ao mesmo tempo geral da verdade. Visto termos já acima denominado o conteúdo de um conhecimento a sua matéria, deve-se dizer: não se pode desejar, por ser contraditório em si mesmo, nenhum critério geral da verdade do conhecimento” (idem, *ibidem*).

Dando ênfase, no que concerne à validade objetiva do conhecimento no âmbito das ciências sociais, ao processo de formulação de conceitos típico-ideais e sua subseqüente comparação com a realidade objetiva para a construção, com base no material disponível, da prova empírica, Weber, tal como sugerido, pressupõe a existência de um mundo objetivo (independente do sujeito cognoscente) ao qual deve corresponder adequadamente – para alcançar o status de conhecimento empiricamente verdadeiro – o discurso científico. Os tipos ideais, portanto, tanto oferecem meios de expressão unívocos à realidade empírica imanentemente infinita, múltipla e caótica quanto possibilitam a sua *descrição*.

Dessa forma, apesar de enfatizar (sobretudo por meio da noção de desencantamento do mundo) a impossibilidade de se fundamentar racionalmente a validade objetiva de valores, Weber, por um lado, argumentou pela vigência de normas *históricas e transcendentais* de pensamento que garantem a validade objetiva (em sentido formal) do conhecimento científico e, por outro, pressupôs (não obstante implicitamente, dado que, como afirma a tese do realismo transcendental, não é possível fazer ciência sem pressupor uma teoria da correspondência) a possibilidade de os conceitos científicos corresponderem adequadamente à realidade objetiva. Deste modo, partindo da estrutura geral da filosofia da ciência de Rickert, Weber, mesmo negando a possibilidade da validade objetiva de valores, salva a noção de objetividade no âmbito das ciências sociais ao conceber as normas do pensamento científico como a priori históricos (dando especial destaque à categoria – metodológica – de tipo ideal) e ao estipular que é apenas de caso a caso que os constructos conceituais das ciências sociais podem mostrar-se pertinentes ou não na elucidação do objeto histórico-cultural sob investigação. Assim, Weber chega a determinar as condições (lógicas, históricas e valorativas) de possibilidade de um conhecimento incondicionalmente válido. A mensagem de Weber, portanto, é a de que, embora oriunda de uma época específica, de uma escolha de

valor determinada e de um esclarecimento lógico particular, a ciência é capaz de construir verdades que vigoram enquanto tais independentemente de contexto histórico-cultural, posição valorativa e orientação epistêmico-metodológica; embora fruto de determinadas condições, a ciência consegue – assim – formular conhecimentos dotados de validade objetiva. Dessa forma, o que Weber fez foi pesquisar as condições de possibilidade de um saber dotado de validade incondicional. Portanto, mesmo sendo histórica do início ao fim, a razão científica não deixa de ser capaz de erigir verdades que não se reduzem à história – tal como indica, mas desenvolve em outros termos, Bourdieu, para quem

“é preciso admitir que a razão não caiu do céu, como um dom misterioso fadado a permanecer inexplicável, sendo, portanto, histórica de cabo a rabo; nem por isso somos obrigados a concluir, como em geral se costuma fazer, que ela seja redutível à história” (BOURDIEU, 2001, p.132).

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- BARBOSA, Ricardo Corrêa. *Dialética do Desencantamento: Ciência, Política e Modernidade em Max Weber num Confronto com a Escola de Frankfurt*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, fevereiro de 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BURGER, Thomas. *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1976.
- CIAFFA, Jay A. *Max Weber and the Problems of Value-Free Social Science. A Critical Examination of the Werturteilsstreit*. Associated University Presses, Inc: 1998.
- COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: Max Weber e a Teoria Social*. 2ª ed. atual. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O sentido da ciência*. In: WEBER, Max. *A "objetividade" do conhecimento das ciências sociais*; tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006b.
- \_\_\_\_\_. *Alguns problemas conceituais e de tradução em Economia e sociedade*. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva. Volume 1*; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo, 2004b.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber e a História*; tradução Eduardo Biavati Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DRYSDALE, John. *Weber on Objectivity: Advocate or Critic?* In: *Max Weber's Objectivity Reconsidered*. University of Toronto Press Incorporated, 2007.
- DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade. Doze lições*. Tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*; tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: W. Benjamin *et alii*. *Textos Escolhidos. Os Pensadores*. São Paulo, Editora Abril, 1975.
- JAY, Martin. *La Imaginacion Dialectica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigacion Social*. Versión castellana de Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1973.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Kant. Os Pensadores. Editora Abril Cultural, 1974.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 1998.

LAHIRE, Bernard. *Sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável*. São Paulo: Editora Ática, 2004.

MAAN, Thomas. *Morte em Veneza & Tonio Kröger*; prefácio de Luciano Trigo; tradução de Eloísa Ferreira Araújo Silva. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MAYER, Jacob Peter. *Max Weber e a Política Alemã*. Editora Universidade de Brasília, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A crise do Entendimento*. In: Edmundo Husserl e Maurice Merleau-Ponty. Textos Escolhidos. Os Pensadores. Editora Abril Cultural. 1975.

NOBRE, Renarde Freire. *Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte: Argymentvm Editora, 2004 (Scientia/UFMG).

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e Tragédia cultural no pensamento de Max Weber*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. São Paulo, 12(2): 85-108, novembro de 2000.

\_\_\_\_\_. *Weber, Nietzsche e as Respostas Éticas à Crítica da Modernidade*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 26(1): 53-86, 2003.

OAKES, Guy. *Intoductory Essay*. In: WEBER, Max. *Critique of Stammler*; tradução de Guy Oakes. The Free Press, 1977.

\_\_\_\_\_. *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*. The MIT Press, 1988.

PIERUCCI, Antonio Flávio. *A Magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2003.

RICKERT, Heinrich. *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*. Segunda Edición. Editora Espasa-Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires, 1945.

\_\_\_\_\_. *Introduccion a los Problemas de la Filosofia de la Historia*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1924.

\_\_\_\_\_. *The Limits of Concept Formation in Natural Sciences. A Logical Introduction to the Historical Sciences* (abridge edition). Edited and Translated by Guy Oakes. Cambridge University Press, 1986.

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

SIMMEL, Georg. *Dossier – Simmel: A Estética e a Cidade*; introdução de Carlos Fortuna. Tradução de António Sousa Ribeiro. Revista Crítica de Ciências Sociais, 67, Dezembro 2003: 101-127.

VANDENBERGHE, Frédéric. *A Philosophical History of German Sociology*. Routledge, 2009.

\_\_\_\_\_. *Weber and Simmel as ideal-typical founders of sociology*. *Philosophy & Social Criticism*; vol 25 no 4; pp. 57-80.

\_\_\_\_\_. *“O real é relacional”*: uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu; tradução de Gabriel Peters. *Cadernos do SocioFilo – Primeiro Caderno*, 2011.

WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

WEBER, Marianne. *Biografia de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica, 1995.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*; tradução José Marcos Mairiani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

\_\_\_\_\_. *A gênese do capitalismo moderno*; organização e comentários Jessé Souza; tradução Rainer Domschke. São Paulo: Ática, 2006a.

\_\_\_\_\_. 1904a. *A “objetividade” do conhecimento das ciências sociais*; tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006b.

\_\_\_\_\_. 1907. *Critique of Stammler*; tradução de Guy Oakes. The Free Press, 1977.

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva. Volume 1*; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo, 2004b.

\_\_\_\_\_. 1903. *El “método histórico” de Roscher*. In: WEBER, Max. *El Problema de la Irracionalidad em las Ciencias Sociales*. 2ª edição. Madrid: Editorial Tecnos, S.A., 1992.

\_\_\_\_\_. 1905. *Knies y el problema de la irracionalidad*. In: WEBER, Max. *El Problema de la Irracionalidad em las Ciencias Sociales*. 2ª edição. Madrid: Editorial Tecnos, S.A., 1992.

\_\_\_\_\_. 1906a. *Knies y el problema de la irracionalidad – continuación*. In: WEBER, Max. *El Problema de la Irracionalidad em las Ciencias Sociales*. 2ª edição. Madrid: Editorial Tecnos, S.A., 1992.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*; tradução de Waltenrsir Dutra; revisão técnica de Fernando Henrique Cardoso. Segunda Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

\_\_\_\_\_. 1904b. *A Objetividade do conhecimento nas Ciências e na Política Sociais*. In: WEBER, Max. *Ensaio sobre Teoria das Ciências Sociais*; tradução de Rubens Eduardo Frias; revisão de Maria Ofélia da Costa. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_. 1917. *O Sentido da Neutralidade Axiológica nas Ciências Sociológicas e Econômicas*. In: WEBER, Max. *Ensaio sobre Teoria das Ciências Sociais*; tradução de Rubens Eduardo Frias; revisão de Maria Ofélia da Costa. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_. 1906b. *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias da cultura*. In: WEBER, Max. *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1958.

\_\_\_\_\_. 1913. *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*. In: WEBER, Max. *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1958.

\_\_\_\_\_. *História Geral de Economia*. Editora Mestre Jou, São Paulo, 1968.

\_\_\_\_\_. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Volume I. Editora Taurus. Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_. *Religião e Racionalidade Econômica*. In: Weber. *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Organizador: Gabriel Cohn. Coordenador: Florestan Fernandes. 2006d.