

O HISTORICISMO EM MAX WEBER

Daniel Vasconcelos CAMPOS¹

■ **RESUMO:** Este artigo trata do pensamento de Max Weber sobre a ciência da cultura. O objetivo é posicionar sua teoria na discussão metodológica das ciências humanas. Mais do que um tema amplo, o conceito de ciência da cultura nos apresenta o fio condutor para compreender uma forma de abordagem histórica. A história surge como peça fundamental no projeto de Weber para uma crítica não-filosófica ou, o que para nós terá o mesmo sentido, uma crítica científica do pensamento.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Max Weber. Ciência da cultura. História.

Quando pesquisamos um assunto em história da ciência, geralmente fazemos um recorte e falamos das correntes teóricas ou dos autores que nos interessam. Aproveitamos assim a comodidade do trabalho especializado, que não exige erudição. Mas, se isso diminui o alcance de nossas conclusões, cuja limitação pode ser justificada pelo compromisso com o recorte, não elimina a necessidade de conferirmos unidade ao assunto trabalhado. Mesmo distantes da formulação de um sistema e sem pretensão de universalidade, ainda nos vemos diante da tarefa de construir um argumento de unidade quando identificamos uma época ou um autor através de uma imagem coerente.

Em termos gerais, o assunto trabalhado neste artigo é a obra de Max Weber [1864-1920], mas isso não é o bastante para definir uma abordagem em história da ciência. Podemos fragmentar o tema de diversas formas. Para citar uma das distinções mais comuns, podemos situar o pensamento de Weber tanto no campo da economia como no da sociologia. Outra solução é associar determinados assuntos a diferentes épocas da produção do autor,

¹ UFSCar – Universidade Federal de São Carlos. Programa de Pós-Graduação de Filosofia e Metodologia das Ciências. São Carlos – SP – Brasil. 13565-905 – danielvasconceloscamos@yahoo.com.br

o que permite uma delimitação temática ainda mais nítida. Por exemplo, as discussões metodológicas de 1903-1906, ou a teoria política de 1917-1919.

O recorte sugerido aqui é dado pelo destaque do termo “ciência da cultura” (*Kulturwissenschaft*), que, embora tenha apresentação mais clara somente no artigo *A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, servirá aqui para identificação de unidade na obra de Weber. Essa escolha não se compromete com qualquer tentativa de provar a precedência desse termo sobre outros na obra do autor. É apenas um recurso com que podemos identificar a incursão de Weber no debate dos fundamentos das ciências humanas.

Tal recurso se torna particularmente interessante quando consideramos um ambiente intelectual específico. Em duas universidades do sudoeste alemão, Freiburg e Heidelberg, lugares onde Weber desenvolveu grande parte de sua vida acadêmica, as últimas décadas do século XIX abrigaram um intenso debate em filosofia da ciência. Particularmente podemos destacar o esforço assumido por Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert, caracterizado com frequência como uma tentativa de posicionar o kantismo em bases epistemológicas. Circulava então, pela influência desse movimento, uma distinção entre ciências da natureza e da cultura, com que Weber teve que lidar ao construir sua própria teoria da ciência.

Sendo esse nosso foco, deixaremos de lado algumas questões importantes para a tarefa de compreender como Weber desenvolveu sua perspectiva histórica. Merece ser mencionada a possível conexão de Weber com a obra de Wilhelm Dilthey. Como foi dito, nosso ponto de referência será o artigo sobre a “objetividade” e, portanto, a “controvérsia metodológica” (*Methodenstreit*). Discordando de Gustav von Schmoller, o próprio Weber evitava posicionar Dilthey como referência importante nessa discussão. Em vez disso, ressaltava a afinidade entre a “escola histórica” (o lado da controvérsia que mais nos interessa) e a filosofia de Rickert. Assim, pelo recorte sugerido, esse será o principal diálogo abordado neste artigo.

Por certo outras interlocuções poderiam ser tratadas com o mesmo cuidado. É o caso, por exemplo, de Karl Bücher. Mais do que mera admiração, até o fim da primeira década do século XX, Weber mantinha o projeto de construir uma perspectiva teórica ao lado de Bücher. Isso pode ser atestado pelo fato de Weber

posicionar o autor como a peça central do plano de 1909-1910 (*Stoffverteilungsplan*) para renovação do *Manual de Economia Política* (primeiro momento de produção dos textos que a esposa de Weber, Marianne, reuniria na coletânea póstuma *Economia e Sociedade*). Mas também, mesmo antes, quando professor de economia em Freiburg, Weber já considerava a “teoria dos estágios” de Bücher como modelo para as ciências humanas. Um tratamento cuidadoso do assunto seria importante para elucidar a visão do método histórico desenvolvida por Weber, pelo menos a visão apresentada nos textos escritos antes de seu efetivo distanciamento em relação a Bücher. A falta de uma discussão sobre isso neste artigo se explica mais pelo desconhecimento do assunto do que propriamente por uma escolha.

O foco adotado se deve, portanto, em parte à tentativa de recortar uma questão, em parte aos limites definidos pelo que se conhece ou não sobre o tema. Trataremos o historicismo como um conceito amplo, em cuja discussão, contudo, terá maior destaque a delimitação da cultura como princípio metodológico. Embora não seja uma abordagem compreensiva dos diversos aspectos de seu pensamento, isso nos permite elucidar um contexto intelectual que não se limita à época de fundamentação da sociologia. Então, discutimos problemas já sugeridos e trabalhados muito tempo antes pela filosofia.

Um sentido crítico para a cultura

Na Alemanha, o trabalho de definir as bases para a apreensão da realidade histórica foi pautado pela discussão das ciências do espírito. No contexto do idealismo, a noção de ciência do espírito ganha força especialmente a partir do pensamento de Hegel. Mesmo reconhecendo, como Weber faz em um de seus artigos sobre Roscher e Knies [1903-06], que o desenvolvimento dessa perspectiva tem início já em Fichte com o uso do conceito de “povo” (WEBER, 1973a, p.10), é a proposta hegeliana de filosofia da história que será tomada como marco principal no posterior desenvolvimento de um interesse empírico pela história. Como um adversário a ser vencido, antes mesmo de se tornar um ponto de partida para o materialismo histórico, a filosofia de Hegel estimularia o surgimento do historicismo alemão.

No contexto acadêmico da Alemanha, o movimento em direção a uma abordagem empírica da história tem como um

de seus primeiros impulsos a historiografia de Ranke. O projeto historicista tem início em sua proposta de apreender a essência da história nos documentos de época. Isso o conduz ao destaque de ações individuais supostamente decisivas. Como observamos em seu tratamento do conflito entre católicos e huguenotes na França do século XVI, a religião, por exemplo, aparece na ação documentada dos líderes da igreja. O conflito é então descrito em ações como a excomunhão de Henrique de Navarra pelo papa Sisto V (RANKE, 1934, p.433).

Rejeitando abertamente a visão hegeliana da história, Ranke sugere uma valorização da particularidade das épocas (CROCE, 1962, p.69 e ss.). Em sua polêmica com Hegel, não há propriamente uma tentativa de confrontação em termos de uma teoria do conhecimento. Sua opção pela particularidade justifica-se, antes, numa recusa do trabalho de fundamentação teórica. Tal como Hegel, ele rejeita a discussão metodológica da história, mas, em vez de uma teoria do conhecimento que une o real e o racional, sustenta sua forma de abordagem da história numa fundamentação teológica. Para Ranke, o trabalho metodológico e a preocupação com a formação de conceitos carregariam a marca de um pretensioso esforço em re-escrever o que fora escrito por Deus.

A maneira como Weber se posiciona diante do debate entre filosofia da história e historicismo é nuançada pelo trabalho de outros autores que, no intervalo de quase um século que o separa da discussão entre Hegel e Ranke, deram prosseguimento à problematização e à realização da ciência da história. As considerações de Weber sobre o desenvolvimento do historicismo e de sua relação com a filosofia da história são particularmente direcionadas para a figura de Wilhelm Roscher. Nas obras deste discípulo de Ranke, a tensão entre as matrizes que deram origem ao debate das ciências do espírito na Alemanha ganha evidência. Weber apresenta Roscher como um herdeiro da iniciativa de Ranke em superar a filosofia da história e estabelecer uma contrapartida empirista.

O ponto fundamental da crítica de Weber a Roscher é que este não teria alcançado qualquer avanço no projeto a que se filiara, o historicismo. A esperança de “reproduzir expressivamente toda a efetividade da vida econômica” (WEBER, 1973a, p.7), não seria menos dogmática que a filosofia da história defendida por Hegel. Aquilo que parece ser o foco central da crítica de Weber à filosofia

de Hegel, a solução emanatista para a formação de conceitos, é também o que o ele critica no historicismo de Roscher, concluindo que este malograra em sua proposta de ir além do “método ‘filosófico’”.

Weber argumenta que, embora denuncie a hipóstase conceitual na filosofia da história, Roscher não contribui para sua superação, mas na verdade retrocede da complexa metafísica de Hegel ao dogmatismo de uma “forma bastante primitiva da simples fidelidade religiosa” (WEBER, 1973a, p.41). O que teria impedido a Roscher uma aceitação integral da postura metafísica de Hegel seria apenas a convicção religiosa em que, a exemplo do que fora formulado por Ranke, o sentido da história não está na atividade de um sujeito, mas numa essência divina, anterior à própria construção dos conceitos. Nesses mesmos termos, Roscher não diverge apenas de Hegel, mas, como assinala Weber, discorda também de Kant, por cujo “subjetivismo” das “verdades unicamente formais” teria “profunda antipatia” (WEBER, 1973a, p.21).

Para além da mera denúncia de uma contradição metodológica, a crítica de Weber a Roscher pode ser entendida como tentativa de estabelecer as bases de uma perspectiva histórica. Em *A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, texto escrito em 1904, ano seguinte à publicação do ensaio sobre Roscher, essa iniciativa fica ainda mais clara. Nesse artigo, Weber se coloca entre os “filhos” da alternativa historicista da economia política (WEBER, 1973b, p.208) e orienta a discussão do método das ciências da cultura para uma tentativa de fundamentar o trabalho do historiador. Dentro do projeto de ciência histórica desenvolvido por Weber nessa época, a teoria de Roscher exemplifica um desvio do argumento historicista em direção ao que aparentava ser o seu oposto, o naturalismo. Embora professasse uma rejeição ao naturalismo atomista de Mandeville (WEBER, 1973a, p.33), teria recaído, à maneira de Jacobi, num naturalismo orientado pela fé.

Mas a escola histórica não foi um movimento unívoco e, embora Weber não tenha dedicado tanto esforço no comentário da obra daqueles que levaram adiante o desenvolvimento da perspectiva historicista, quando o fez certamente não manteve o teor da crítica feita a Roscher. Particularmente, do pouco que é possível apreender de sua recepção da teoria de Gustav von Schmoller, talvez o mais veemente defensor que a escola histórica

tivera desde seu início, percebe-se uma mudança de argumento, em que o debate é transferido da questão do emanatismo conceitual para a polêmica, que orientaria a atuação de Weber na *Associação para Política Social*, sobre a legitimidade da adoção de juízos de valor no trabalho das ciências humanas (WEBER, 1973c, p.490-493).

Salvo esse momento de crítica, o que resta, para compreender a posição de Weber diante do historicismo de Schmoller, são as conjecturas sobre sua inserção num debate que marcou o ambiente acadêmico da época. Tal debate, que ficaria conhecido como “controvérsia metodológica” (*Methodenstreit*), teve início em 1883, quando Carl Menger apresentou uma proposta de método para a ciência econômica em que o aporte histórico era relegado a segundo plano. Um dos fundadores da teoria da utilidade marginal, Menger sugeriu uma forma de conhecimento da realidade econômica em que a atitude fundamental seria “a atenção sobre o agente individual” (COHN, 2003, p.103) e não mais a procura por particularidades históricas.

Com isso, entrou em choque com a perspectiva representada pela escola histórica, que, então dominante no campo da discussão germânica sobre a economia, tinha em Schmoller seu principal defensor. Através dele, a resposta não tardou a vir. Ainda em 1883, em seu *Anuário*, Schmoller contestou o argumento de Menger, procurando re-afirmar a posição do historicismo. Como se nota no panorama da controvérsia metodológica apresentado por Schumpeter (1964, p.81-82), o que se seguiu, por quase duas décadas de debate, foi apenas um enrijecimento das posturas assumidas desde início. Em última análise, Schmoller e Menger seriam mais flexíveis em seus pontos de vista do que representaram as posições colocadas diretamente em confronto. Como afirma Schumpeter (1964, p.81), “nenhuma das partes questionava totalmente as razões do opositor”.

A posição de Weber na controvérsia metodológica não é clara, tanto que, a depender da ênfase, parece igualmente possível ressaltar suas afinidades ou com o historicismo, como faz Schumpeter (1964, p.83 e ss.), ou com o marginalismo, como faz Cohn (2003, p.104 e ss.). Até certo ponto, Weber é conciliador e ressalta a importância de ambas as perspectivas. A ciência da cultura é apresentada como uma forma de conhecimento que combina a observação de regras dos acontecimentos

com o interesse de compreender a realidade em termos de “individualidades históricas” (*historischen Individuums*).

Em A “objetividade” do conhecimento na *Ciência Social* e na *Política Social*, a despeito da grande diversidade de perspectivas teóricas com que Weber dialoga, uma interlocução parece sobressair. É particularmente marcante a maneira como ele se posiciona diante do projeto de orientar a ciência para a construção de leis abstratas. Obviamente, isso não constitui um comentário sobre uma escola ou movimento intelectual bem definido, mas a crítica a uma tendência que pode ser encontrada em diferentes pontos de vista. É o caso, por exemplo, do funcionalismo e do marginalismo, mas também, em certa medida, do próprio historicismo desenvolvido por Ranke, Roscher ou mesmo Schmoller. Weber posiciona sua proposta de “ciência da realidade” (*Wirklichkeitswissenschaft*) contra essa tendência (WEBER, 1973b, p.170).

O que está em discussão são os objetivos das ciências humanas: construir leis abstratas cada vez mais universais ou conhecer a realidade concreta? Para Weber a realidade concreta é fundamentalmente individual (WEBER, 1973b, p.172), mas num sentido bastante próprio de sua teoria. Não se trata apenas da contraposição entre um universal abstrato e um individual concreto, mas da discriminação de dois níveis de construção conceitual: pela indução de leis gerais a partir de regularidades ou pelo questionamento da particularidade histórica. Disso parecem seguir duas atitudes epistemológicas distintas: ora a verdade do objeto particular é passível de uma dedução com base na lei geral, ora é estabelecida na aplicação de um interesse cognitivo. Na perspectiva de Weber, a particularidade do objeto, o indivíduo, define-se por um interesse do sujeito. Assim, não apenas o real é individual, mas também é significativo. A ciência da cultura deve ser um “conhecimento da *realidade efetiva* em sua *significação cultural*” (WEBER, 1973b, p.174). Isso, como foi visto, não elimina a utilidade das construções gerais para o conhecimento da cultura. A problematização das causas particulares de fenômenos particulares ainda depende de um saber nomológico fundado na observação de regularidades.

O posicionamento de Weber em favor de uma ciência da cultura fixada como ciência da realidade é claramente aplicado na discussão de uma ideia bastante viva em sua época, a sugestão de que a ciência da cultura deveria formar um “conhecimento

'astronômico' dos acontecimentos da vida" (WEBER, 1973b, p.172). Nisso, além de rejeitar a tentativa de subordinar hierarquicamente as ciências da cultura às da natureza, Weber questiona a própria validade da proposta de conhecimento de objetos específicos, como as "constelações individuais", a partir de uma dedução conceitual fundada em leis.

Fazendo uma concessão à analogia entre ciência da cultura e astronomia, Weber adota o termo "constelação" (*Konstellation*), conferindo-lhe, entretanto, um sentido adequado a sua perspectiva epistemológica. Por constelação passa a designar a conjunção não-essencial de elementos que formam os objetos do saber científico, isto é, uma conjunção significativa, que se sustenta unicamente no movimento subjetivo de aplicar um interesse particular à pesquisa da realidade. A ciência que se orienta nesses termos é um conhecimento da realidade histórica, do fenômeno que, não por essência, mas por intervenção do sujeito que conhece, é basicamente particular.

Ainda no texto de *A "objetividade" do conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, paralelamente à ênfase na dinâmica dos interesses históricos, é sugerido que as ciências da cultura possuem um objetivo bastante particular: a crítica do conceito. Weber afirma que: "Os mais amplos progressos na área das ciências sociais são *objetivamente* tecidos junto ao deslocamento dos problemas práticos da cultura e usam como forma a crítica da formação de conceitos" (WEBER, 1973b, p.208). O desenvolvimento das ciências sociais, e da cultura – designação que, a rigor, refere-se ao mesmo tipo de abordagem (WEBER, 1973b, p.170) –, é condicionado à força das questões atuais, daquelas que têm efetividade prática. Isso poderia ser interpretado como defesa de uma ciência aplicada, voltada para a solução de problemas da vida prática, mas o que Weber parece pretender é justamente o contrário.

A maneira como ele adere à *Associação para Política Social* é particularmente elucidativa de sua posição. Tendo em Schmoller seu principal fundador, a *Associação* esteve, desde o início, fortemente vinculada à perspectiva teórica do historicismo, mas sua característica mais conhecida, que reflete a filiação de Schmoller ao chamado "socialismo de cátedra", foi o direcionamento da pesquisa sobre economia para uma função de auxílio à formulação de políticas públicas. Seu papel principal parece ter sido, não o desenvolvimento da pesquisa,

mas a recomendação de medidas práticas ao Estado. À frente da *Associação*, Schmoller já havia indicado esse caminho, defendendo abertamente, como ressalta Cohn (2003, p.108), uma ciência econômica voltada para a formulação de “juízos de valor objetivos”.

No início do século XX, é marcante o surgimento de uma corrente interna à *Associação*, da qual Weber se tornou um dos mais importantes porta-vozes, que propunha uma reforma de seus objetivos a partir de uma separação radical entre o trabalho da ciência e a opinião fundada em juízos de valor. Como indica um comentário feito anos depois de sua polêmica adesão à *Associação*, em *O sentido da “neutralidade axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas*, Weber não estava em confronto direto com a posição particular de Schmoller, pois a considerava “absolutamente compreensível” no contexto de “uma época grandiosa, que ele (Schmoller) e seus amigos ajudaram a criar” (WEBER, 1973c, p.491). Mas combatia a manutenção anacrônica, então fundada unicamente num “suposto ‘direito de personalidade’ dos professores”, da ligação entre juízos de valor e ciência (WEBER, 1973c, p.492). Weber absolve Schmoller com a ideia de que sua posição refletia o compromisso com um trabalho proposto por sua época.

O foco da crítica assumida por Weber não é, portanto, o socialismo de cátedra e sua tendência à formulação de juízos práticos. Sua rejeição do condicionamento das ciências da cultura à tarefa de resolver os problemas da vida prática vai além de uma crítica a Schmoller e não pode ser identificada com uma crítica ao historicismo. Como adverte Schumpeter (1964, p.72), deve-se evitar o exercício grosseiro de culpar a escola histórica pela “substituição de raciocínio por convicção” ocorrida no interior da *Associação*. É preciso lembrar que, à época em que aderiu a esta, Weber se assumiu como membro da escola histórica. Seu posicionamento na discussão sobre a relação entre ciência e juízo de valor não o levou a uma adesão ao marginalismo ou a qualquer perspectiva em que a proposta central fosse a construção de modelos abstratos da realidade, mas, ao contrário, pautou a adoção de um viés historicista. Indo além do contexto da *Associação*, o ponto de vista para o qual Weber parece direcionar sua crítica é justamente o de uma ciência comprometida com a construção de leis abstratas, em que estaria particularmente arraigada a concepção do

saber científico como “técnica” para resolução de problemas práticos.

Para Weber, longe de ter sido inaugurada pelo historicismo, tal concepção já pode ser encontrada nos primeiros esforços da economia política, datados do século XVIII. Nisso, parece estar em questão particularmente o utilitarismo à maneira de Smith e Bentham. Weber ressalta a ingenuidade metodológica dos primeiros teóricos da economia política, que, em posse do ponto de vista do “crescimento da ‘riqueza’ nacional” (WEBER, 1973b, p.185), acreditariam ter chegado a um princípio estável para o conhecimento da realidade. Essa conquista de um ponto de vista inequívoco, entretanto, seria apenas aparente. Por trás do procedimento generalizante que a sustenta, Weber encontra uma posição axiológica. A crença em que o conhecimento da realidade pode ser derivado de um princípio abstrato é associada a uma concepção de mundo marcada pela “fé otimista na possibilidade teórica e prática de racionalizar o real” (idem), em cujo contexto o conhecimento da realidade cultural, posto a serviço dessa concepção de mundo, surge como técnica. A proposta de construir leis que deem conta da realidade social e, a partir delas, derivar a explicação para os casos particulares é, assim, fundamentalmente vinculada a uma esperança de domínio da realidade através da razão.

Embora esse ponto de vista pareça estar contemplado mais claramente na tradição iniciada pelo utilitarismo inglês e que, no pensamento germânico, ganha força com a teoria da utilidade marginal, Weber não combate uma escola ou corrente teórica em particular. Em suas ambiguidades, a própria escola histórica teria sido aliciada pelo impulso de construir um “sistema de proposições teóricas a partir de que a realidade efetiva poderia ser ‘deduzida’” (WEBER, 1973b, p.172). Em *A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, a posição de Weber no debate epistemológico de sua época se consolida como crítica ao naturalismo. Enredadas no propósito de domínio da realidade, as ciências da natureza estariam, desde o início, presas a uma função técnica. Por mais que seu objetivo aparecesse na imagem grandiosa de uma busca pelo fundamento único da realidade, elas estariam basicamente comprometidas com o provimento de soluções para problemas práticos.

Mas a rejeição weberiana do naturalismo não pode ser entendida como uma crítica às ciências da natureza, é a rejeição de

uma proposta de conhecimento da cultura, em que a manutenção do ideal de fundamentar a objetividade do conhecimento num sistema de formulações abstratas traduziria a reprodução, a partir do modelo das ciências da natureza, do programa tecnicista para o conhecimento da realidade.

Ampliando o escopo da discussão sobre os fundamentos das ciências sociais e econômicas, Weber aponta para a antropologia como disciplina fortemente influenciada pela difusão da perspectiva naturalista. Ele não nega que possa ser válido o conhecimento da cultura a partir de uma “biologia racial”; suas ressalvas em relação à antropologia vão no mesmo sentido de suas observações sobre os primórdios da economia política. Não é por fazer a explicação da vida cultural a partir de um princípio biológico que a antropologia recai no naturalismo, isso ocorre quando ela usa esse princípio para a “redução causal dos acontecimentos da cultura” (WEBER, 1973b, p.167). O engano naturalista está na tentativa de deduzir a particularidade cultural e real de um conceito universal-abstrato.

No século XVIII, época em que a antropologia ainda não estava institucionalizada enquanto ciência, a possibilidade de fundar um conhecimento do mundo empírico da ação humana numa explicação universal pela natureza já se encontra prefigurada no pensamento de Kant. Antes mesmo de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, a questão já estava posta, sob o viés crítico do projeto de sistematização da razão, na *Crítica da razão pura* [1781]. Em A549 ou B577, considerando a ação humana pela perspectiva da liberdade da vontade, em que a causa de uma série de fenômenos é identificada no uso espontâneo da razão, Kant argumenta: “a razão, por muito razão que seja, terá que dar mostras de um caráter empírico, porque toda causa pressupõe uma regra” (KANT, 2001, p.472). Colocada no papel de causa, a razão poderia ser representada pela fixação de uma regra, a partir da qual os fenômenos da ação humana, dentro de uma cadeia de determinações naturais, seriam passíveis de conhecimento empírico. Um pouco adiante, em A549-50 ou B577-8, Kant prossegue:

Visto que este caráter empírico tem de ser extraído, como efeito, dos fenômenos e da regra destes, que a experiência fornece, todas as ações do homem no fenômeno se determinam, segundo a ordem da natureza, pelo seu caráter empírico e pelas outras causas

concomitantes; e se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos prever com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem. Em relação a este caráter empírico não há, pois, liberdade e só em relação a este podemos considerar o homem, se nos quisermos unicamente manter na *observação* e, como acontece na antropologia, pretendermos investigar fisiologicamente as causas determinantes das suas ações (KANT, 2001, p.473).

Com isso, o horizonte que se abre à antropologia é a busca pela natureza humana num universo de ações inteiramente determinado em relações de causa e efeito, é a observação dos fenômenos e a busca pela regra que, desde o início, estaria prometida na consideração empírica da realidade.

Três anos depois de publicada a primeira edição da *Crítica da razão pura*, então em um texto mais propriamente identificado com a “filosofia prática” de Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* [1784], o que, sob a crítica, era apenas uma possibilidade da razão, torna-se uma afirmação incisiva:

Porque a livre vontade dos homens tem tanta influência sobre os casamentos, os nascimentos que daí advêm e a morte, eles não parecem estar submetidos a nenhuma regra segundo a qual se possa de antemão calcular o seu número. E, no entanto, as estatísticas anuais dos grandes países demonstram que eles acontecem de acordo com leis naturais constantes, do mesmo modo que as inconstantes variações atmosféricas, que não podem ser determinadas de maneira particular com antecedência, no seu todo não deixam, todavia, de manter o crescimento das plantas, o fluxo dos rios e outras formações naturais num curso uniforme e ininterrupto (KANT, 2003, p.4).

Assim, fundamenta-se uma filosofia da história na expectativa da regulação natural da vontade. O movimento de tomar a cultura ou a natureza como objeto, nesse ponto de vista, é o mesmo: como indicado na *Crítica da razão pura*, é o conhecimento pela causalidade, em que tudo é natureza e não há liberdade.

Quando se opõe ao viés naturalista da antropologia de sua época, Weber entra em conflito com essa tradição da teoria do conhecimento. Defendendo o uso do raciocínio por causalidade

adequada, em vez da causalidade regular, ele se compromete com uma alternativa. Embora conceda em que o movimento de imputação causal seja necessário, ressalta que nem todo conhecimento causal da realidade empírica é um conhecimento da natureza. Acrítica e irreflexiva, a antropologia fundada no modelo das ciências da natureza sofreria a mesma limitação principal destas, seria também uma técnica a serviço de um impulso de dominação. Para Weber, o fortalecimento da explicação da realidade cultural pela ênfase na biologia racial acompanha um endurecimento da “luta política e comercial entre as nações pelo domínio do mundo” (WEBER, 1973b, p.167).

Na medida em que refere seu argumento metodológico numa rejeição ao naturalismo, Weber trava uma interlocução importante. Suas afinidades e divergências com os neokantianos do sudoeste alemão, especialmente Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert, assunto frequente nos comentários sobre a metodologia de Weber, marcam seu esforço em definir a particularidade do conhecimento da cultura. Uma questão sobre essa interlocução parece óbvia: em sua crítica ao naturalismo, Weber reproduz de alguma forma a divisão entre ciências da natureza e da cultura defendida por esses autores? Partindo-se de Windelband e sua célebre distinção entre ciências nomotéticas e idiográficas, o que, de início, poderia parecer uma afinidade clara mostra-se uma relação com diversas nuances, em que a convergência não é a regra. Em alguma medida, Weber também parece ter sugerido uma separação entre as ciências tal como a que Windelband indicara já no título de uma de suas obras mais conhecidas, *Ciências da Natureza e da História*. Num trecho desta, a distinção é assim apresentada:

Umam são ciências de leis, outras são ciências de acontecimentos; aquelas ensinam o que sempre existe, estas o que existiu uma vez. O pensamento científico é (...) num caso *nomotético* e noutro *idiográfico*. Se quisermos ater-nos às expressões usuais podemos falar, nesse sentido, da oposição entre disciplinas naturais e históricas (*apud* COHN, 2003, p.76).

No texto de *A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, a separação entre ciências sociais/da cultura e ciências exatas/da natureza é constantemente sugerida. É bastante clara, por exemplo, quando Weber distingue dois tipos de interesse científico (WEBER, 1973b, p.173): “qualitativo”

(ciências da cultura) ou “quantitativo” (ciências da natureza). Na direção do que propusera Windelband, há nisso a distinção entre uma forma de conhecimento interessada no caso individual e outra que se orienta para a construção de leis gerais. Weber fará uma ressalva, contudo: “essas diferenças não são em si tão fundamentais como parecem à primeira vista” (idem). Ciências da natureza e da cultura compartilham boa parte de seus fundamentos metodológicos, tanto a qualidade como a quantidade são perspectivas válidas para ambas. A distinção que Weber efetivamente procede entre os dois tipos de ciência é, portanto, fluida em relação aos termos que, de início, pareciam constituí-la: a construção de leis e a abordagem do particular fazem parte do panorama metodológico seja para a investigação da cultura ou da natureza.

Como observa Cohn, já Windelband tentara uma “solução de compromisso” entre as duas perspectivas metodológicas (COHN, 2003, p.77). Mas a forma como ele faz isso, antes de indicar uma afinidade, evidencia a grande divergência entre seu ponto de vista e o de Weber. Sua tentativa de estabelecer um lugar para a investigação da história num contexto intelectual amplamente dominado pelo naturalismo levou-o a defender um historicismo tal como o de Ranke e Roscher, para o qual a tarefa do historiador seria uma busca pela “figura verdadeira do pretérito” em que os acontecimentos seriam conservados “em toda a sua vida individual” (WINDELBAND *apud* COHN, 2003, p.79). Para Weber, como se viu, a investigação histórica baseada nessa esperança ainda estaria presa a uma concepção essencialista da realidade objetiva. No caso de Windelband, especialmente, essa tendência parece remontar à solução kantiana para o conhecimento empírico da ação. Para sustentar sua proposta de ciência da cultura, ele também sugere uma conciliação entre liberdade e natureza. Em mais um trecho de sua obra *Ciências da Natureza e da História*:

sempre nos resta um resíduo de incompreensível em tudo que experimentamos histórica e individualmente – algo inefável, indefinível (...): isso aparece à nossa consciência como o sentimento do caráter não causal da nossa essência, ou seja, da liberdade individual (*apud* COHN, 2003, p.81).

Windelband trata a liberdade individual como resultado de uma incompreensão de toda a realidade histórica e, com isso, de certa forma reproduz o movimento feito por Kant quando este

argumentava que a liberdade do homem poderia ser dissolvida na cadeia natural das relações causais se, como citado há pouco, “pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio”.

Ao reconhecer a fluidez entre os métodos das ciências da natureza e da cultura, Weber não compartilha, de forma alguma, esse argumento. A ofensiva contra o projeto de deduzir a realidade cultural a partir de um princípio biológico bem como a oposição à tese de que as ciências da cultura deveriam formar um conhecimento análogo ao da astronomia ilustram bem sua rejeição à proposta de derivar uma justificativa teórica para as ciências históricas da perspectiva já institucionalizada das ciências da natureza. Não em termos de objetivos, mas apenas na instrumentação metodológica, os dois campos de conhecimento são fluidos. Como Weber o entende, o conhecimento histórico não compartilha a finalidade técnica do conhecimento da natureza. Em vez disso, deve compor uma crítica dos conceitos que ganham sentido na medida em que se relacionam com os problemas práticos do presente. Embora essa distinção não impeça que os mesmos procedimentos metodológicos sejam usados na realização de ambos os propósitos, há, entre as duas formas de ciência, um desacordo em relação à importância desses procedimentos, uma “divergência *relativa aos princípios*” (WEBER, 1973b, p.176).

No caso particularmente problemático da construção de generalizações abstratas, enquanto elas se definem como o principal resultado das investigações sobre a natureza, não podem passar, no trabalho das ciências da cultura, de um meio para a conceituação da individualidade: “O conhecimento do geral nas ciências da cultura nunca é em si próprio valioso para nós” (WEBER, 1973b, p.180). Isso faz com que as atitudes de cada perspectiva em relação ao procedimento de formulação teórica sejam distintas: quanto mais geral, mais valioso é o conceito (ciências da natureza); quanto menos geral, mais valioso é o conceito (ciências da cultura).

Como Weber a concebe, a fundamentação das ciências da cultura num contraste com as ciências da natureza significa uma reforma do pensamento científico. Do ponto de vista da cultura, a forma de investigação proposta para a natureza é sustentada por uma atitude epistemológica ingênua: a esperança em que o conhecimento empírico possa ser unificado pelo recurso

da generalização abstrata. Nesse viés, a prática da ciência presumiria a dissolução de quaisquer conflitos subjetivos. Junto com a expectativa otimista de que fosse possível descobrir as “leis dos acontecimentos em geral”, viria a crença na unificação formal do conhecimento da realidade pela ciência: “parecia estender-se sobre todas as ciências o crepúsculo dos deuses de todos os pontos de vista de valor” (WEBER, 1973b, p.186).

Mas, para Weber, isso seria apenas aparência. O triunfo do evolucionismo biológico, a concepção de que o questionamento empírico da causa é uma busca por leis naturais e o “enorme sucesso das ciências da natureza” (idem) teriam conduzido as ciências da cultura a também se iludirem com essa aparência. Para superar a ilusão, a alternativa defendida por Weber, uma guinada da ciência em direção à crítica, é acompanhada por uma teoria da generalização conceitual, em que figura numa posição de destaque a célebre noção de “tipo ideal”.

Mesmo que pareça encaminhar a solução do conhecimento empírico da história e da cultura para a construção abstrata de conceitos gerais, com o que Weber tomaria uma postura próxima à abordagem marginalista da economia, o tipo ideal é parte da fundamentação teórica de uma perspectiva histórica. Através dele, fixa-se o expediente da generalização conceitual numa função de meio para o conhecimento de contextos particulares da história. Não se trata da busca por princípios universais de que se pudesse derivar o caso particular, mas de uma sistematização de conceitos dirigida para a aplicação de um interesse específico à realidade empírica. Um indivíduo definido como tipo ideal é uma representação, em que os traços, refletindo um interesse cognitivo, são dados pela “acentuação *pensada* de determinados elementos da realidade efetiva” (WEBER, 1973b, p.190). Não é, portanto, um indivíduo real, mas um indivíduo significativo. No tipo ideal, a generalização deixa de ser a construção de leis e torna-se acentuação de características “*averiguadas* ou *presumidas*” como parte da realidade. O conceito “genérico” do pensamento abstrato dá lugar ao conceito “genético” referido numa atitude axiológica. A rigor, ambas as formas do conceito remetem ao mesmo movimento subjetivo: a formação de figuras unívocas, desprovidas de contradições e ambiguidades. O que diferencia as mesmas é a discordância sobre o emprego de generalizações no processo de conhecimento: no ponto de vista genérico, seria possível inferir a realidade a partir de uma teoria fundada na

observação de regularidades; no genético, por sua vez, o mesmo tipo de teoria apenas poderia auxiliar na construção de uma imagem particular da realidade. A diferença fundamental está em que a proposta de conhecimento através de tipos recupera os conflitos subjetivos que (para Weber, apenas na aparência) dissipavam-se numa ciência formadora de leis.

Nesses termos, a perspectiva weberiana do método parece remontar a outro autor que, como Windelband, buscou um lugar para as ciências humanas numa epistemologia identificada sob o signo do neokantismo. O diálogo de Weber com Heinrich Rickert é marcado pela grande convergência argumentativa. Na leitura de *Ciência da Cultura e Ciência da Natureza*, livro publicado em 1899, nota-se claramente como Rickert já trata boa parte dos problemas e propõe boa parte das ideias em que, pouco tempo depois, Weber iria orientar sua discussão do método. A ideia de “significação cultural” (*Kulturbedeutung*), por exemplo, já aparece nessa obra para indicar que a particularidade apreensível do objeto não corresponde à realidade (infinitamente complexa), mas forma-se na aplicação de um interesse condicionado por valores. Como afirma Rickert:

Essa relação entre a cultura, significativa e marcada por valores, de um lado, e a história individualizante, de outro lado, conduz de imediato a outro passo adiante. Ela mostra, não somente por que, para a pesquisa dos processos culturais, a observação à maneira das ciências da natureza, ou à maneira generalizante, por si só não é suficiente, mas também como o conceito de cultura torna possível a história como ciência, isto é, como através dele uma formação conceitual individualizante se torna realizável, a qual, do mero *estranhamento*, que não se deixa apresentar cientificamente, retire uma *individualidade apresentável*. Está bem sustentado que a significação de um processo cultural surge inteiramente de sua característica individual e, por isso, na ciência histórica da cultura, não podemos querer constatar a ‘natureza’ universal de um processo cultural, mas devemos assumir uma atitude individualizante (RICKERT, 1926, p.80).

Nesses apontamentos, Rickert efetivamente antecipa o que Weber, em *A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, sugerindo também uma separação entre dois grupos de ciências, fixa como resultado específico do conhecimento da cultura. O conceito formado através deste é

necessariamente uma “individualidade histórica”, uma imagem enviesada da realidade. Para Rickert e Weber, o fenômeno histórico, em contraste com a formulação abstrata de leis naturais, é fundamentalmente particular ou individual, e é assim porque depende de uma apreensão cultural, em que, abandonada a pretensão naturalista de se chegar a um conhecimento universalmente válido, o ponto de partida é o campo, por princípio fragmentado, da relação entre conhecimento e valores.

Há assim uma clara convergência em torno do pressuposto de que a objetividade nas ciências da cultura depende da aplicação de “conceitos de valor” (*Wertbegriffe*). Afirmando ser a cultura um conceito de valor, Weber a distingue da realidade efetiva, mas ao mesmo tempo admite uma relação fundamental, pois o conceito aparece como fruto de um contato entre pensamento e realidade. Tal como em Rickert, esta ação subjetiva de encontrar particularidades culturais na realidade é codificada como aplicação de um interesse fundado em valores, em que a “minúscula parte da realidade individual observada de cada vez ganha uma coloração segundo nosso interesse condicionado por essas ideias de valor” (WEBER, 1973b, p.175).

Há uma individualidade real intensivamente infinita com a qual a ciência da cultura somente pode lidar na medida em que constrói uma nova individualidade, mais simples e orientada em questões significativas. Este raciocínio, em torno de que se constrói boa parte do argumento de *A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, já está desenvolvido na teoria de Rickert. Em *Ciência da Cultura e Ciência da Natureza*, ele aparece assim:

Ora como mero estranhamento ora como individualidade no sentido estrito, podemos distinguir *dois gêneros do individual*. Uma individualidade é acompanhada pela característica do *próprio real* e não admite o conhecimento científico. A outra é uma determinada *interpretação do real* e pode ser tomada em conceito. (...) da imensa riqueza que cada objeto isolado em seu estranhamento lhe apresenta, ele (o historiador) recupera o que carrega sentido para o desenvolvimento da cultura, e nisso, para diferença do mero estranhamento, consiste a individualidade *histórica*. Para a formação conceitual da história o conceito de cultura fornece, portanto, o *princípio para escolha do que é essencial* na realidade

efetiva. Assim como o conceito de natureza, qual realidade efetiva associada à consideração do universal, faz para as ciências da natureza (RICKERT, 1926, p.81).

Em Weber e Rickert, a cultura é um movimento conceitual em que o sujeito se distancia de uma individualidade real para que, justamente através disso, possa abordar a realidade como individualidade. Cultura e história são problemas que devem orientar a formação de imagens da realidade.

Como observa Cohn em sua tradução² de *A "objetividade" do conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, Weber efetivamente parece remeter a Rickert para distinguir uma forma metodológica e outra prática de referência a valores. Ou eles dão origem a significações culturais, ou a "avaliações"; ou constroem-se conceitos de valor, ou formulam-se juízos de valor (WEBER, 1973b, p.181). Em seu livro mais conhecido, *Limites da conceituação na Ciência da Natureza*, de 1896, Rickert já apresenta uma distinção, mostrando como esta, ao discutir a objetividade nas ciências históricas, assume que os objetos tratados por elas "podem ser relacionados com valores de um modo puramente teórico, sem que por isso sejam avaliados esses objetos como merecedores de elogio ou recriminação" (*apud* OAKES, 1988, p.86).

Em Weber, a separação entre o uso teórico dos valores e a avaliação é evidenciada pela diferença de matizes em que os valores surgem como problema. Em *A "objetividade" do conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, com o interesse de estabelecer as bases de uma perspectiva metodológica, Weber enfatiza a importância dos valores para a construção do conhecimento cultural da realidade. Num artigo publicado mais de uma década depois, o já mencionado *O sentido da "neutralidade axiológica" nas Ciências Sociais e Econômicas*, então para denunciar os enganos de uma visão tecnicista das ciências humanas, em vez de ressaltado o papel necessário dos valores na construção de conceitos históricos, dirige-se o foco do debate para a fixação, condenada por Weber, dos valores como horizonte ou fim a ser buscado pelo conhecimento da cultura. A relação de conceitos com valores, de que resultam tipos ideais e não leis, não é uma formulação de juízos de valor.

² Não se trata da apresentação, mas da própria tradução, em que é acrescido o nome Rickert entre colchetes a uma passagem do texto (WEBER, 2008, p.97).

Mesmo que não se possa dizer com clareza quanto Weber foi realmente influenciado por Rickert, não é difícil notar que suas opiniões se aproximaram em muitos momentos. Mas ainda sim é marcante a originalidade da teoria de Weber. Sua interlocução com Rickert guarda importantes pontos de divergência.

Num sentido específico, a separação entre ciências da natureza e da cultura é mais radical em Weber. Embora já defendesse que o conhecimento da cultura, diferentemente do conhecimento da natureza, deveria compor uma ciência da realidade, Rickert não se desprendeu totalmente da solução kantiana para a investigação empírica da ação humana. Num trecho de *Limites da conceitualização na Ciência da Natureza*, Rickert apresenta uma característica das ciências da natureza que parece antecipar a distinção que seria assumida por Weber: “podemos vivenciar a realidade imediatamente; mas (...) tão logo resolvemos apreendê-la por meio das ciências naturais, escapamos aquilo que, exatamente, a torna realidade” (*apud* RINGER, 2004, p.46). A realidade é aquilo que aparece como particular, como um objeto significativo, não as leis com que se pretende dar conta de uma essência oculta da realidade. Mas o que parece ser uma superação do ponto de vista kantiano da ação esconde ainda uma tentativa de unificar as ciências numa teoria geral do conceito.

Em *Teoria da definição*, trabalho publicado pela primeira vez em 1888, Rickert posiciona a formação de conceitos como definição, isto é, como aplicação de um raciocínio por *genus proximum, differentia specifica*. Nesses termos, todo conhecimento empírico busca a essência dos fenômenos que observa. E, para as ciências empíricas, a essência não significa outra coisa que “o maior conhecimento que em geral podem ambicionar, a saber, o entendimento sobre a coerência *das leis* da natureza” (RICKERT, 1929, p.64-65). Com isso, Rickert está bem próximo de Kant e também concebe a ciência dos fenômenos como uma tentativa de encontrar a essência genérica das coisas. Em *Teoria da definição*, contudo, as ciências empíricas verdadeiramente consideradas são apenas as da natureza. A grande referência tomada por Rickert, a exemplo de Kant, é a mecânica newtoniana. Pode-se, portanto, argumentar que nessa obra ainda não havia sido pensada uma solução para as ciências humanas. Isso parece certo, mas não significa que, ao tratar efetivamente do estatuto metodológico do conhecimento da cultura e da história, Rickert

tenha superado a visão de ciência que apresentara em 1888. Em especial, um argumento dessa época parece sobreviver em suas discussões posteriores sobre as ciências humanas. Em *Teoria da definição*, a formação de conceitos surge como movimento de aplicação de juízos, em que conhecer é pensar relações gerais, construir “orações”, entre elementos particulares, “palavras”. E o objetivo desse tipo de conhecimento é a formação de um quadro geral do pensamento:

Nós sabemos, pois, que o ideal lógico de nosso conhecimento se compõe num completo sistema de juízos, em que os sujeitos e predicados são constantes, quer dizer, os conceitos são definidos. Pensemos agora essa sistematização de nossos saberes realizada em todas as direções. Podemos então comparar o conteúdo de nosso conhecimento com uma rede de fios, na qual os pontos nodais fixos representam os *conceitos*, e os fios que vão de um nó ao outro, por sua vez, devem designar as relações entre os conceitos, isto é, os *juízos* (RICKERT, 1929, p.49-50).

Já está projetada nisso a proposta de Rickert para as ciências da realidade, isto é, para as ciências que tratam da particularidade histórico-cultural. Embora elas não configurem mais uma busca pelas leis da natureza, são ainda uma problematização da essência mediante o gênero. Seu objeto é, nos termos de *Problemas da Filosofia da História* [1904], “uma realidade já *estruturada* e transformada em uma forma muito determinada mediante valores culturais” (*apud* COHN, 2003, p.93). Os valores culturais assumem o lugar do gênero no esquema da definição. Se, com isso, não fossem mantidas uma premissa equivalente ao gênero e, conseqüentemente, a conformação do conhecimento empírico ao raciocínio por definição, essa perspectiva teórica não seria diferente da que Weber assume ao fixar o conceito genético, em que as generalizações são tomadas como meio para um conhecimento da particularidade (em vez do conceito genérico das ciências da natureza) como forma de pensamento característica das ciências da realidade.

Ao considerar o “conceito histórico” como conceito de valor, Weber rejeita terminantemente “o esquema: *genus proximum, differentia specifica*” (WEBER, 1978, p.30) e rompe com a pretensão de Rickert, em que Oakes ressalta a manutenção do “argumento transcendental” kantiano (OAKES, 1988, p.108), de que as ciências empíricas deveriam formar um sistema de juízos.

Se Weber concorda com Rickert em que as individualidades históricas dependem de uma referência a valores, discorda em que estes devam ser situados numa teoria universal do conhecimento.

A consideração, que aparece claramente em Schluchter (1985, p.18), de que a teoria de Weber carrega um dualismo fundamental entre valores e realidade nos poderia induzir à conclusão de que, num contraste com o mundo fenomênico, os valores equivaleriam a categorias puras do pensamento, totalmente dissociadas desse mundo. Mas quando se refere a conceitos de valor, Weber não trata de exercícios teóricos do entendimento, mas de tentativas de apreensão da realidade pela ênfase na particularidade. Assim, a noção de valor ganha sentido na legitimação de uma perspectiva cultural da realidade, que não apenas faz uso do conceito de cultura para codificar os acontecimentos conforme um interesse, mas também, como pensamento orientado num valor, associa-se a uma percepção cultural do próprio presente, em que o sujeito do conhecimento é fixado numa época. No lugar de uma categoria do pensamento, o valor surge como uma diretiva prática ao sujeito que se propõe um conhecimento pela cultura: a diretiva de não fugir ao destino de sua época. Nesse sentido, pode ser feita a leitura de um trecho de *A "objetividade" do conhecimento na ciência social e na política social*:

O pressuposto transcendental de toda *ciência da cultura* não está por acaso em que achemos *valiosa* uma "cultura", seja ela determinada ou qualquer uma em geral, mas em que nós *sejamos homens* de cultura, dotados com a capacidade e a vontade para isso, conscientes para tomar uma *posição* no mundo e lhe emprestar um *sentido* (WEBER, 1973b, p.180).

Como se nota, o homem de cultura, que confere significações culturais ao mundo, sendo mais do que elemento de uma teoria do conhecimento, assume compromissos de forma consciente. Isso pode ser elucidado com a leitura de Schluchter: "Se bem que temos que distinguir entre a valorização prática e relação valorativa teórica, ambos os aspectos permanecem quase como dois lados da mesma coisa: uma tomada de posição em relação a um objeto" (SCHLUCHTER, 2002, p.39).

A maneira como Weber relaciona a perspectiva da ciência da cultura com o "destino" de uma época fica particularmente clara quando se toma a argumentação de seu célebre discurso

A Ciência como vocação, proferido na universidade de Munique, provavelmente em 1917 (SCHLUCHTER, 1996, p.46-47). Nele, Weber apresenta com nitidez a contrapartida ética do conhecimento científico:

Sem dúvida é dado inevitável de nossa situação histórica, do qual não podemos escapar quando a nós mesmos permanecemos fieis, que a ciência hoje é uma “vocação” profissional *especializada* a serviço da autoconsciência e do conhecimento de relações factuais, e não algo provido pelo dom da graça como os bens de salvação e revelações dos videntes e profetas, nem uma parte da reflexão dos sábios e filósofos sobre o *sentido* do mundo (WEBER, 1973d, p.609).

Ainda em 1917, no artigo *O sentido da “neutralidade axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas*, Weber sugere, por meio da imagem do “fruto da árvore do conhecimento”, uma implicação necessária entre o conhecimento de um mundo fragmentado em valores autocontraditórios e a “cadeia de decisões últimas” a partir de que os homens escolhem “o sentido para designar o que fazem e o que são” (WEBER, 1973c, p.507-508).

Tanto no discurso como no artigo, a importância que Weber confere ao compromisso consciente do homem com os valores de seu tempo é sugerida na metáfora da entrega da alma a deuses e demônios ciumentos. A subjetividade caracteristicamente moderna é posicionada como momento de ruptura com a orientação pela ética cristã e, de certa forma, de retomada de uma visão dividida do mundo prefigurada no pensamento helênico (WEBER, 1973d, p.605; 1973c, p.507-508). Abolido o imperativo moral da doutrina cristã, restaria a necessidade de justificar conscientemente as ações pela escolha de fins últimos. Weber não acreditava que em geral os homens efetivamente reconhecessem essa necessidade. Pelo contrário, presos ao “cotidiano” (WEBER, 1973c, p.507), rejeitariam a reflexividade e o compromisso consciente com valores.

Nem como realidade concreta nem como conceito da história, a época moderna prescreveria uma atitude cognitiva de que seria decorrente uma ética particular. Em *Ciência como vocação*, a modernidade é identificada com a perda do caminho para a verdade. Procurando uma resposta para a questão sobre o sentido da ciência como forma de conhecimento associada a uma época entendida nesses termos, Weber cita Tolstoi: “Ela

(a ciência) não possui sentido porque não oferece resposta à única questão importante para nós: ‘que devemos fazer? Como devemos viver?’” (WEBER, 1973d, p.598). O contexto de perda de sentido em que a ciência se vê envolvida é apresentado por Weber nos termos com que Tolstoi considera o ponto de vista do homem de cultura sobre a morte. Esta deixa de ter sentido na medida em que a vida individual deixa de significar um ciclo orgânico, sendo diluída no progresso da civilização (WEBER, 1973d, p.594). Assim, a ciência como vocação é o compromisso definitivo do indivíduo com verdades provisórias, que não dizem “que devemos fazer” ou “como devemos viver”.

A ênfase com que Weber caracteriza seu tempo está decisivamente relacionada a uma tarefa em que lhe parece dado o destino do homem moderno. Para quem irremediavelmente perdeu o imperativo ético das ideias, não haveria atitude mais digna que a de assumir a responsabilidade pelas escolhas que dão sentido a suas ações, ainda que esse sentido não possa ser essencial. Na modernidade, a alternativa a uma vida irrefletida e sem qualquer sentido seria o compromisso com um sentido contingente. A implicação imediata desse argumento para a proposta weberiana de ciência parece ser a necessidade de autocompreensão, isto é, a necessidade de conferir significação à própria atividade cognitiva, situando-a em relação a determinados valores e justificando-a num compromisso histórico.

Assim, a divergência de Weber com o neokantismo não é apenas terminológica, nem se limita ao progressivo abandono dos problemas da “essência” e do “espírito”. Há também uma divergência de conteúdo. Em certa medida, Schluchter a captou em seus comentários, embora observasse que Weber, ao romper com a terminologia, não necessariamente rompia com as “premissas centrais” da “teoria neokantiana do valor” (SCHLUCHTER, 1985, p.14). Em Weber, diferente do que propusera Rickert, a teoria do valor, como pressuposição ao ato de conhecimento significativamente orientado e, como tal, esfera filosófica do conhecimento, surge como manifestação inequívoca da condição do sujeito sob a modernidade, como tal, implicando que a construção weberiana articula epistemologia e teoria social. Nesse sentido, pode ser entendida a observação de Schluchter (1985, p.17) de que Weber aponta para uma “experiência básica” que “não é meramente diferenciação de valores, mas de colisão e conflito entre valores”. Ou ainda, a afirmação: “no lugar da

racionalidade formal de uma teoria objetiva de valores vem a racionalidade formal de um procedimento” (SCHLUCHTER, 2002, p.44). O conhecimento de uma realidade fracionada por valores não é uma construção abstrata, mas pressupõe o envolvimento prático de um sujeito caracterizado como agente, que empresta a determinados valores o sentido último de suas ações. O valor, portanto, não é apenas uma categoria filosófica, mas é um assunto das ciências humanas. Ele tem sim uma função epistemológica, ponto em que Weber se aproxima de Rickert, na medida em que é fixado como base da formação de conceitos nas ciências da cultura, mas deve ser considerado como uma construção histórico-cultural e não como fruto do pensamento puro.

Considerações finais: o conceito de modernidade como objetivo da ciência crítica

A originalidade de Weber em relação ao neokantismo de Rickert evidencia, não somente a particularidade de sua proposta metodológica para as ciências humanas, mas também o caráter singular de sua solução para a crítica do conceito. Na filosofia de Kant, marco fundamental dessa discussão na Alemanha, a crítica resolveria os conflitos humanos deslocando-os do mundo fenomênico para o campo do entendimento, ou ainda, dissolvendo-os numa razão universal. Entendidas como possibilidades do pensamento igualmente racionais, posições teóricas aparentemente inconciliáveis poderiam ser conciliadas.

Não sendo reais, mas racionais, os conflitos nasceriam da ilusão transcendental de se tomarem ideias como manifestações fenomênicas. Apenas quando os concebesse assim, a crítica poderia resolvê-los. Na forma como Rickert apresenta a possibilidade de conhecimento da história pela ciência da cultura ainda ecoa o projeto crítico de Kant. Como parte de uma teoria do conhecimento, os valores poderiam ser situados num sistema filosófico e entendidos como construções universais do pensamento. O esforço crítico defendido por Weber rompe com isso na medida em que seu ponto de partida é a ciência e não a filosofia. Ao sugerir às ciências humanas o papel de crítica do conceito, ele propõe sim um conhecimento reflexivo da história, isto é, um conhecimento que deve se voltar para suas próprias bases, mas isso não o conduz a concluir que a ciência deva ser tratada como um movimento do pensamento puro. A reflexão que

o homem de cultura faz sobre si próprio é um questionamento da formação histórica do presente e do próprio pensamento, pois seu ponto de partida é a cultura e não a razão universal. O problema da crítica deve ser a construção histórica de uma época, não mais a formação da consciência ou a “*Bildung* pessoal”, cuja importância, como lembra Ringer (2004, p.51), num contexto em que o idealismo era ameaçado pelo positivismo, Rickert procurou recuperar.

Assim, um aspecto original da visão epistemológica de Weber em relação ao neokantismo (neste ponto, Rickert, mas também Windelband) está em conceber a separação entre as ciências da natureza e da cultura como uma separação de tarefas, em que se tem por objetivo ou o domínio do mundo ou a crítica do conceito. A ciência crítica tem por assunto a história ou, mais especificamente, a individualidade histórica, é a ciência da cultura, em cujo trabalho o homem moderno deve buscar a particularidade de seu próprio pensamento e da sociedade em que vive. Na busca pela autocompreensão, a formulação de leis não pode fazer às vezes de uma ciência crítica, pois esta somente é possível na medida em que questiona o particular. A busca por leis é sustentada pela confiança na validade incondicional do conceito, ela está intimamente ligada a uma atitude irreflexiva do sujeito.

Nesse sentido, desde quando se entende que o trabalho de autocompreensão deve ser levado adiante pelo questionamento da individualidade histórica, coloca-se a crítica no contraponto com a perspectiva do pensamento puro. Mas o foco na individualidade não se pode converter numa procura pela particularidade essencial dos acontecimentos. Se a autocompreensão crítica depende de que seja aplicado esse foco, isso ocorre apenas quando a individualidade histórica é vista como construção subjetiva. Nesse sentido, questionar o caráter específico do objeto é questionar os valores e significações culturais que lhe dão origem.

Algo que fica claro sobretudo nos últimos trabalhos de Weber, marcadamente na “Introdução” aos *Ensaio reunidos de Sociologia da Religião* [1920], é que seu interesse pela história deve ser localizado nesse esforço de autocompreensão, o que, num viés histórico-cultural, resultaria na construção de um conceito de modernidade. Pensando unicamente em termos epistemológicos, o que não é inteiramente correto, mas está de acordo com nosso

recorte, o conceito de modernidade é identificável entre os elementos do método da *ciência da cultura*. A objetividade, nesse campo de conhecimento, pressupõe um trabalho constitutivo por parte do sujeito; o fragmento de realidade que pode ser apreendido é fruto de uma seleção subjetiva. O sujeito do conhecimento precisa, portanto, formar uma imagem de si mesmo, para que, através dela, possa identificar com clareza seus interesses e o viés empregado no conhecimento.

Na medida em que compõe uma figuração do presente, o conceito de modernidade pode ser entendido como solução para a construção de uma imagem objetiva do próprio sujeito, que então é situado num contexto histórico e conhecido em sua relação com valores específicos. Quando se dispõe à tarefa de construir um conceito de modernidade, ainda que não tenha em vista resolver um problema metodológico, Weber efetivamente condiciona sua proposta de ciência da cultura à realização dessa tarefa. Ao mesmo tempo em que a investigação da cultura é direcionada para a compreensão do presente, ela já se encontra fundamentada numa imagem do presente. A modernidade é um problema para as ciências da cultura, mas, não menos, a cultura é um problema moderno.

CAMPOS, D. V. Historicism in Max Weber. *Perspectivas*, São Paulo, v.40, p.147-175, jul./dez. 2011.

■ **ABSTRACT:** *This article deals with Max Weber's theory of cultural sciences. It aims at discussing on his place in humanities methodological dispute. More than a broad subject, the concept of cultural sciences provides us a guiding thread to understand his historical approach. History emerges as a basic part in his project to develop a non-philosophical, or scientific, critique of thinking.*

■ **KEYWORDS:** *Max Weber. Cultural sciences. History.*

Referências

COHN, G. *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CROCE, B. *A história: pensamento e ação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

OAKES, G. *Weber and Rickert*. Massachusetts: MIT Press, 1988.

RANKE, L. *Die Römischen Päpste*. Wien: Phaidon-Verlag, 1934.

RICKERT, H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926.

_____. *Zur lehre von der definition*. Dritte verbesserte auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929.

RINGER, F. *A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. São Paulo: EDUSP, 2004.

SCHLUCHTER, W. *The rise of western rationalism: Max Weber's developmental history*. Berkeley: University of California Press, 1985.

_____. *Paradoxes of modernity: culture and conduct in the theory of Max Weber*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

_____. *Politeísmo dos valores*. In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora da UnB, 2002.

SCHUMPETER, J. *História da análise econômica*. São Paulo: Fundo de Cultura, 1964.

WEBER, M. Roscher und Knies und die logischen probleme der Historischen Nationalökonomie. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschtslehre*. 4. Auflage. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973a.

_____. Die 'objektivität' Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschtslehre*. 4. Auflage. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973b.

_____. Der sinn der 'wertfreiheit' der Soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschtslehre*. 4. Auflage. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973c.

_____. Wissenschaft als Beruf. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenslehre*. 4. Auflage. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973d.

_____. Die protestantische ethik und der geist des kapitalismus. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 7, photomechan. Gedr. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1978.

_____. A 'objetividade' do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, G. (Org.). *Max Weber: sociologia*. São Paulo: Ática, 2008.

