UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO FACULDADE DE

FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

HUGO NERI MUNHOZ

O PROCESSO DE INTELECTUALIZAÇÃO

FUNDAMENTOS PARA UMA EXPLICAÇÃO SOCIOLÓGICA DO
CONHECIMENTO

SÃO PAULO

2014

HUGO NERI MUNHOZ

O PROCESSO DE INTELECTUALIZAÇÃO
FUNDAMENTOS PARA UMA EXPLICAÇÃO SOCIOLÓGICA DO
CONHECIMENTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia, sob a orientação do Prof. Dr. Leopoldo Waizbort.

SÃO PAULO
2014

Antônio Flávio Pierucci
In Memoriam

As fronteiras entre as disciplinas são, de alguma maneira, como aquelas entre os mares. Elas são artificiais e adotadas por propósitos práticos. Todo o conhecimento está inter-relacionado.

Trecho do cartão postal de Gottlob Frege endereçado a Heinrich Rickert (Julho de 1911).

AGRADECIMENTOS

Quando comecei a pesquisar este tema, ao final do segundo semestre de 2009, não poderia imaginar o quanto ele direcionaria a maior parte de minhas reflexões. Ainda que não diretamente, muitas conversas que tive com amigos, colegas e professores, os livros que li, e aulas que frequentei, ao longo desses anos de formação, estiveram relacionadas com os problemas que eu aqui tentei compreender e apresentar alguma resolução.

De todas as pessoas que tiveram contato com este trabalho, a maior e mais constante contribuição que tive foi de minha doce companheira Veridiana Domingos Cordeiro. Com muito carinho e atenção, ela ouviu e contribuiu muito inteligentemente com muitas das ideias que compõem este trabalho, e também com outras tantas que não couberam aqui. Com o mesmo zelo, leniência e diligência, ela leu, revisou e comentou as páginas que aqui se seguem, e tantas outras que também deixei pelo caminho. Por todo seu companheirismo, nas idas e vindas, animações e frustrações, êxitos e fiascos que caracterizaram este trabalho, expresso a minha mais profunda e sincera gratidão.

Agradeço ao Flávio Pierucci, a quem este trabalho é dedicado em memória, o desmedido incentivo, entusiasmo e acolhimento que recebi nos anos que fui seu orientando. Os anos de convívio com ele foram muito marcantes para mim, e sua partida foi sentida em igual intensidade. Agradeço igualmente ao meu orientador, Leopoldo Waizbort, a aceitação da orientação e a toda atenção dada a mim. Devo a ele não apenas a fase de amadurecimento deste trabalho, mas também uma das mais decisivas influências em meu processo de amadurecimento intelectual.

Agradeço aos membros de um grupo que tive a sorte e o prazer de participar, Guilherme Melo, João Cortese, Jayme Gomes, Marcos Paulo de Lucca-Silveira, Lucas Petroni, Paulo Pirozelli, e Lenin Bicudo, o anseio sincero de conhecimento e o brilhantismo, que me influenciaram não apenas academicamente. Agradeço ao mais lúcido leitor que conheço, Henrique Milanello, o cuidadoso auxílio e a disponibilidade. Agradeço ao protagonista das conversas mais interessantes que já tive, Caio Censi, por ter-me ajudado, mesmo sem saber, a aquilatar uma série de ideias aqui presentes. Agradeço também ao meu velho amigo, Caio Portella, por compartilharmos, todos esses anos, e cada vez mais, o vivo interesse pelo tema do conhecimento, em seus mais amplos sentidos.

Agradeço à participação e comentários do professor Alexandre Massella e da professora Maria Helena Oliva Augusto em minha banca de qualificação. Especialmente ao professor Alexandre, gostaria de agradecer sua valiosa contribuição, inspirando-me a mudar os rumos deste trabalho de uma maneira inesperada. Agradeço também ao professor Michel Paty o interesse e a influência de sua disciplina no momento principal de escrita deste trabalho.

Aos meus pais, agradeço de alma terem-me ensinado a difícil lição da liberdade, apoiando-me na escolha desta inusual carreira, que muitas vezes é incompreensível para quem não está nela. Agradeço minha irmã, Juliana, o clima de mútua compreensão que criamos causado por nossas escolhas semelhantes.

Agradeço à Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo a minha formação acadêmica, e ao Departamento de Sociologia da Departamento de Sociologia a oportunidade de realizar este trabalho.

Por fim, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), o auxílio financeiro do sem o qual esta pesquisa não teria sido possível.

RESUMO

NERI, Hugo. *O Processo de Intelectualização: fundamentos para uma explicação sociológica do conhecimento.* 2014, 229f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

*E-mail: hugo.neri@hotmail.com; hugo.munhoz@usp.br

Este trabalho é uma primeira etapa da elaboração de um conjunto conceitual que tem por objetivo fornecer uma explicação sociológica para o fenômeno do conhecimento. O ponto de partida é a reconstrução de uma possível explicação presente na sociologia de Max Weber para o fenômeno em questão. Parto da suposição que os trabalhos de Weber indiretamente explicariam-no, dado que a *teoria da ação* e da *racionalização* suscitariam inevitáveis problemas epistemológicos. Não obstante, essas duas teorias endereçariam respostas parciais aos dois problemas básicos sobre o conhecimento, a saber, *o que é o conhecimento?* e *como o conhecimento é desenvolvido?* Para respondê-las integralmente, seria necessário encontrar um fenômeno que conjugasse a teoria da ação social com a teoria da racionalização. Minha principal hipótese é que este seria o no *processo de intelectualização*. Com isso, a parte central deste trabalho refere-se à reconstrução do processo de intelectualização e sua solução prévia para o conhecimento. Ao esgotar todas as possibilidades de explicação, utilizo os trabalhos de Hermann Lotze e Gottlob Frege como auxiliares na compreensão e resolução de noções subjacentes ao problema do conhecimento, como as noções de sentido, significado, verdade, interpretação e intersubjetividade. Ao final, chego a uma conclusão que tenta acoplar uma teoria da linguagem sobre a explicação do conhecimento produzida pela reconstrução dos trabalhos de Weber.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria Sociológica; Sociologia do Conhecimento; Epistemologia Social; Sociologia da Linguagem; Max Weber.

ABSTRACT

NERI, Hugo. *The Process of Intellectualization: foundations for a sociological explanation of knowledge.* 2014, 229f. Thesis (Master Degree). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

*E-mail: hugo.neri@hotmail.com; hugo.munhoz@usp.br

This study is a first stage of drafting a conceptual framework that aims to provide a sociological explanation for the phenomenon of knowledge. The starting point is the reconstruction of a possible explanation for knowledge grounded on Max Weber's Sociology. As a starting point, we assume that Weber's work indirectly explains the phenomenon of knowledge, since the theory of action and rationalization would raise inevitable epistemological problems. Nevertheless, these two theories would only address partial answers to two basic problems about knowledge, namely, *what is knowledge?* and *how knowledge is developed?* In order to answer completely such questions it would require a phenomenon that combines the theory of social action with the theory of rationalization. Our main hypothesis is that the *process of intellectualization* is the phenomenon would best combine both theories. Thus, the central part of this study refers to the reconstruction of the process of intellectualization and its prior solution to the knowledge. When all possibilities were exhausted, we used some works of Hermann Lotze and Gottlob Frege in order to assist the comprehension and solve some knowledge's underlying notions, such as meaning, sense, truth, interpretation, and intersubjectivity. In the conclusion, we attempt to attach a theory of language on the explanation of knowledge produced by the reconstruction of Weber's writings.

KEY-WORDS: Sociological Theory; Sociology of Knowledge; Social Epistemology; Sociology of Language; Max Weber.

SIGLAS DAS PRINCIPAIS OBRAS CITADAS

MAX WEBER:

Max Webers Gesamtausgabe: Tübingen, Mohr Siebeck. (Cf. Bibliografia).

[EIN, MWG I/19] Introdução [*Einleitung*].

[ZB, MWG I/19] Consideração Intermediária [*Zwischenbetrachtung*].

[MWG I/19] Confucionismo e Taoísmo [*Konfuzianismus und Taoismus*].

[MWG I/20] Hinduísmo e Budismo [*Hinduismus und Buddhismus*].

[MWG I/21-1] O Judaísmo Antigo v.I [*Das Antike Judentum I.bb*].

[MWG I/21-2] O Judaísmo Antigo v.II [*Das Antike Judentum II.bb*].

[MWG I/22-II] Comunidades Religiosas [*Religiöse Gemeinschaften*].

Max Webers Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre: Tübingen, Mohr Siebeck, 1922.

[RK, GWL] Roscher e Knies e os problemas lógicos da economia política histórica [*Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*], 1903-1906.

[OB], GWL] A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais [*Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*], 1904.

[EC, GWL] Estudos Críticos sobre a Lógica das Ciências da Cultura [*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*], 1905.

[STAM, GWL] R. Stammler “*Ueberwindung*” der materialistischen Geschichtsauffassung, 1907.

[KAT, GWL] Sobre algumas Categorias da Sociologia Compreensiva [*Über einige Kategorien der verstehhen Soziologie*], 1913.

[NeutV, GWL] O Sentido da “Liberdade de valores” das Ciências Econômicas e Sociológicas [*Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*], 1917.

[Grund, GWL] Categorias Sociológicas Fundamentais [*Methodische Grundlagen der Soziologie*], 1920.

Outros trabalhos de Max Weber:

[EP] *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Cia das Letras, São Paulo, 2008.

[ES] *Economia e Sociedade v.I*. Brasília: UNB, 2009.

OUTROS AUTORES:

GEORG SIMMEL:

[PM] *The Philosophy of Money*. Routledge, Londres, 2004.

ERNST TROELTSCH:

[HP] *Historismus und seine Probleme*. Tübingen: Tübingen, 1922.

HERMANN LOTZE

[LOG] *System of Philosophy: Logic*. Londres: Oxford University Press, 1887.

GOTTLOB FREGE

[SB] *Sense and Reference*. The Philosophical Review, vol. 57, Issue 3, Maio, 1948.

DICIONÁRIOS:

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE - BIEN, Guenther, EISLER, Rudolf & RITTER, Joachim [et al].

[HWPh, v.2] *Historisches Wörterbuch der Philosophie v. 2 (D-F)*. Basel: Schwabe & CO Verlag, 1972.

[HWPh, v.3] *Historisches Wörterbuch der Philosophie v. 3 (G-H)*. Basel: Schwabe & CO Verlag, 1974.

[HWPh, v.4] *Historisches Wörterbuch der Philosophie v.4 (I-K)*. Basel: Schwabe & CO Verlag, 1976.

[HWPh, v.12] *Historisches Wörterbuch der Philosophie v. 12 (W-Z)*. Basel: Schwabe & CO Verlag, 2005.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I: QUESTÕES DE ÉPOCA	17
CAPÍTULO II: O PROCESSO DE INTELECTUALIZAÇÃO: UMA POSSÍVEL SOLUÇÃO DE WEBER AO PROBLEMA DO CONHECIMENTO E DO DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO CONHECIMENTO	36
2.1 PERGUNTA INICIAL: "O QUE É INTELECTUALISMO?"	37
2.2 A MAGIA E OS PROBLEMAS DE EPISTEMOLOGIA.	54
2.3. PROCESSOS DE ABSTRAÇÃO E INTERPRETAÇÃO: CONSTRUÇÃO DO MUNDO SIMBÓLICO	67
2.4. CONTEXTO SEMÂNTICO	81
CAPÍTULO III: DEMONSTRAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DOS RESULTADOS ANTERIORES PELA ANÁLISE DOS ESTUDOS SÓCIO-HISTÓRICOS DA ÉTICA ECONÔMICA DAS RELIGIÕES UNIVERSAIS DE MAX WEBER	90
3.1 O ESTUDO SOBRE A CHINA: CONFUCIONISMO E TAOÍSMO	91
3.1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	91
3.1.2 FORMAÇÃO DE ALGUMAS "IDEIAS" CENTRAIS DO CONTEXTO SEMÂNTICO CHINÊS.	92
3.1.3 FORMALIZAÇÃO E DESENVOLVIMENTO	103
3.2 ESTUDO SOBRE A ÍNDIA: HINDUÍSMO E BUDISMO	110
3.2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	110
3.2.2 "NÚCLEO-DURO" DO CONTEXTO SEMÂNTICO INDIANO	111
3.2.3 ADAPTAÇÃO AS MASSAS	125
3.3. OS PATRIARCAS DO PROCESSO DE INTELECTUALIZAÇÃO OCIDENTAL: O ANTIGO JUDAÍSMO E SEU DEUS	129
3.3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	129
3.3.2 FORMAÇÃO DO NÚCLEO DA "IDEIA" DE YAHWEH	132
3.3.3 CONTATOS EXTERNOS	138
3.3.4 UNIVERSALIZAÇÃO DA CONCEPÇÃO DE YAHWEH	143
3.4 A REFORMA E O PROCESSO DE INTELECTUALIZAÇÃO NA ÉTICA PROTESTANTE.	149
3.4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	149
3.4.2 LUTERO	149
3.4.3 CALVINO	155
CAPÍTULO IV: SISTEMATIZAÇÃO INTERMEDIÁRIA	161
CAPÍTULO V: CONHECIMENTO E LINGUAGEM NO FRAMEWORK DA FILOSOFIA NEOKANTIANA E NO BERÇO DA FILOSOFIA ANALÍTICA: DESENVOLVIMENTOS DO PROCESSO DE INTELECTUALIZAÇÃO	173

5.1 “PARADIGMA”	175
5.2 RICKERT, A ESCOLA DE HEIDELBERG E SIMMEL	182
EXCURSO: A FILOSOFIA DO DINHEIRO DE GEORGE SIMMEL	191
5.3 A TEORIA DAS IDEIAS DE LOTZE E O PROCESSO DE INTELECTUALIZAÇÃO	201
5.4 FREGE E O SENTIDO E SIGNIFICADO	210

CONCLUSÃO	218
------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	225
---------------------	------------

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, busco construir as primeiras etapas de uma arquitetura conceitual que sirva para uma futura explicação sociológica do fenômeno do conhecimento, tendo como principal referência os estudos de religião e escritos metodológicos de Max Weber.

Parto da suposição que os trabalhos de Weber indiretamente explicariam o fenômeno do conhecimento, pois a *teoria da ação* e da *racionalização* suscitam problemas epistemológicos inevitáveis. Não obstante, essas duas teorias endereçariam respostas parciais aos dois problemas básicos sobre o conhecimento, a saber, *o que é o conhecimento?* e *como o conhecimento é desenvolvido?* Para responder essas questões integralmente, seria necessário encontrar um fenômeno que conjugasse a teoria da ação social com a teoria da racionalização. Deste modo, identifico no *processo de intelectualização*, o fenômeno que conjugaria ambas as teorias e responderia, por conseguinte, as questões acerca do conhecimento.

Formulado isto, o trabalho foi construído da seguinte maneira. A parte central do argumento é o resultado de duas etapas de pesquisa. A primeira consistiu na identificação do estatuto do *processo de intelectualização* nos textos de Weber, a fim de verificar sua possível relevância à explicação do conhecimento. Assim que o fenômeno se mostrou relevante, e também pouco explorado pela literatura de comentadores, iniciou-se a segunda etapa, a *reconstrução* do fenômeno. Ao final deste primeiro procedimento, a reconstrução suscitou novas questões para seu aprimoramento conceitual, que demandaram a análise de noções subjacentes ao problema do conhecimento, como as de *sentido*, *significado*, *verdade*, *interpretação* e *intersubjetividade*.

Neste momento, foi possível perceber a forte afinidade que tais noções tinham com as preocupações da filosofia analítica da linguagem e da filosofia da ciência. Assim, o modo que coloquei certas questões para Weber foi influenciado por essa afinidade teórica. Porém, na medida em que as perguntas foram respondidas por Weber, notei que o conteúdo das respostas obteve um tom eminentemente epistemológico. Com isso, descobri que a fundamentação de sua posição era anterior a ele, estando enraizada no neokantismo. Desta maneira, apesar das contribuições de Weber terem sido singulares para a explicação do fenômeno do conhecimento em seu aspecto intersubjetivo, sua teoria *poderia* ter aproveitado outras soluções fornecidas por um *framework* neokantiano. O principal exemplo de uma solução possível era a consideração da *linguagem* como elemento crucial para a explicação do conhecimento.

Considerando que a comunicação de sentidos e significados (uma estrutura semântica intersubjetiva) seja a definição essencial de linguagem, notei que, embora não formule sob os termos de linguagem as questões relativas ao conhecimento, pois ele fundamenta a intersubjetividade em uma estrutura pré-lingüística, ele possui uma forte preocupação com a estrutura semântica intersubjetiva. Também notei que o vácuo teórico causado pela ausência de uma consideração mais efetiva sobre a linguagem (ou mesmo uma teoria da linguagem) não foi preenchido por nenhum outro elemento conceitual. Assim, na medida em que a questão do conhecimento exigiu considerações sobre a linguagem, e quando esta não foi suficientemente desenvolvida por Weber, foi necessário demonstrar, como aqui farei, como uma consideração sobre a linguagem seria possível a partir do contexto teórico-epistemológico no qual a teoria weberiana está enraizada. Isso foi feito tendo vista não entrar em contradições e incoerências com os resultados da reconstrução realizada nos primeiros capítulos. O caminho que escolhi não foi o mais óbvio, já que este representaria uma tentativa de resolução do problema a partir do retorno teórico a filosofia de Heinrich Rickert. Em uma outra direção, a solução aqui adotada foi tentar solucionar parte desses problemas com Gottlob Frege, lógico, matemático e filósofo, considerado o pai da filosofia analítica.

No entanto, para tentar relacionar Frege e Weber, que não teriam vínculos estabelecidos de antemão, foi preciso encontrar um contexto teórico anterior e comum a ambos. Este contexto foi o neokantismo. Nos últimos trinta anos, alguns pesquisadores da Sociologia e da Filosofia Analítica tentaram estabelecer um vínculo entre as principais preocupações e soluções de autores como Weber e Frege e o neokantismo, considerando este como um suposto *framework* de origem dos principais problemas e soluções destes autores. Para citar os principais nomes de ambas as literaturas de comentadores, temos Thomas Burger (1976) e Guy Oakes (1990), pelo lado da sociologia, e Hans Sluga (1980) e Gottfried Gabriel (2001 e 2013) pela filosofia. O principal ponto intermediário entre Weber e Frege foi o filósofo Hermann Lotze, considerado por alguns como o principal autor do neokantismo. Além da grande influência que ele teve em sua época, e a influência de seus conceitos nos trabalhos de diversos autores (como Weber e Frege), haveria adicionalmente uma relação de “parentesco” entre todos eles. Wilhelm Windelband, fundador da escola de Baden, ao lado de Rickert e Frege, foram alunos de Lotze. Procurei, acima de tudo, utilizar a relação intermediária com Lotze como um controle para a aproximação entre Weber e Frege, tentando impedir elementos divergentes entrassem no argumento central.

Entendo que este trabalho é uma interpretação alternativa e que não tem pretensão de fazer parte do *hall* dos trabalhos de comentários sobre Weber. Optei por não adentrar nas

grandes controvérsias da pletora de obras da literatura weberiana, pois acredito que as múltiplas entradas sobre debates paralelos com comentadores teriam feito do argumento central algo potencialmente difuso e confuso. Portanto, meu objetivo central foi analisar um dado conjunto de textos de Weber, sobretudo aqueles que mais apresentaram problemas de epistemologia e, em algum nível, davam conta deles. Tentei, com isso, realizar uma argumentação coerente que esboçasse os primeiros passos de uma explicação intersubjetiva do conhecimento de matriz inteiramente weberiana.

O texto está dividido em cinco capítulos centrais e a conclusão. No capítulo I, *Questões de Época*, tentei introduzir brevemente os problemas centrais da dissertação e fornecer um panorama histórico de suas formações e elaborações. Ao utilizar algumas fontes que retratam o período que vai de Kant até Weber, o intuito do capítulo é demonstrar como as considerações de Weber sobre o conhecimento estão imersas em uma problemática histórica mais ampla. Tentei priorizar a percepção destes problemas a partir de Ernst Troeltsch, teólogo, filósofo e amigo de Weber. Outras teses de grande importância para o capítulo foram a de Jürgen Habermas, no primeiro volume da *Teoria do Agir Comunicativo*, o trabalho de Christian Köhnke, *A ascensão do neokantismo*, o trabalho de Richard Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza* e algumas entradas do *Dicionário Histórico da Filosofia*.

Os capítulos dois, três e quatro formam o núcleo da dissertação, pois representam as três etapas da reconstrução. No capítulo II, *O processo de intelectualização: uma possível solução de Weber ao problema do conhecimento e desenvolvimento histórico do conhecimento*, tento levantar as principais posições de Weber em relação ao conhecimento e como elas foram desenvolvidas, tomando como baliza o fenômeno do *processo de intelectualização*. Ali, busco evidenciar como o exame sobre o conhecimento na obra de Weber envolve o exame metódico da sua sociologia da religião. Este capítulo está dividido em cinco partes, de modo que as três últimas tentam resolver problemas levantados na primeira e segunda partes. O capítulo III, *Demonstração e desenvolvimento dos resultados anteriores pela análise dos estudos sócio-históricos da Ética Econômica das Religiões Universais de Max Weber* busca verificar, nos estudos de religião de Weber, a existência e o comportamento dos principais conceitos que compuseram o *processo de intelectualização*. Diante dos diferentes modos que Weber constrói seus argumentos e enfatiza os dados disponíveis em um ou outro estudo, é possível observar como os conceitos comportam-se em níveis distintos. Assim, os estudos sócio históricos da China, Índia, Judaísmo Antigo e Ética Protestante permitem desenvolver ainda mais os conceitos anteriores. Este é o capítulo mais longo do trabalho devido à necessidade de mobilizar um número suficiente de dados históricos para que a demonstração tivesse sentido. Por fim, o

capítulo IV, *Sistematização Intermediária*, concentra em um número pequeno de teses, um esqueleto do que seria uma teoria do conhecimento a partir do arcabouço weberiano. Tentei evidenciar alguns limites e possíveis alternativas de soluções que seriam desenvolvidas no capítulo seguinte.

O capítulo V, *Conhecimento e linguagem no framework da filosofia neokantiana e no berço da filosofia analítica: desenvolvimentos do processo de intelectualização*, é a complementação do trabalho. De modo geral, o capítulo seria dividido em duas partes: a primeira lida com o neokantismo e a relação de Weber (e Frege) com ele e a segunda resolve alguns problemas conexos à relação entre conhecimento e linguagem no sistema de lógica de Lotze e nas proposições de *Sobre Sentido e Significado* de Frege. Por fim, na Conclusão, tento realizar a cópula entre os resultados do capítulo IV e V.

CAPÍTULO I

QUESTÕES DE ÉPOCA

Entre o primeiro quartil do século XIX, pelo menos, ao primeiro quartil do século XX, dois problemas eram proeminentes nos ambientes intelectuais ocidentais, sobretudo nos germânicos, a saber, *o que é o conhecimento e como pode haver “desenvolvimento do conhecimento”*? Esses dois problemas, que servem de pano de fundo desta investigação, foram trabalhados principalmente pela teoria do conhecimento e pela filosofia da história, e influenciaram, em maior ou menor grau, todas as teorias elaboradas no âmbito das ciências humanas e na filosofia. Neste capítulo, apresentarei brevemente um panorama histórico de como diferentes pensadores e correntes de pensamento tentaram resolver esses problemas.

Como referência central para este breve panorama, utilizo o diagnóstico de época do teólogo e filósofo alemão Ernst Troeltsch, presente em seu livro *O Historismo e seus Problemas* [*Der Historismus und seine Probleme*]¹. Troeltsch lidaria nele com aspectos fundamentais da filosofia da história que também estariam presentes nas teorias das ciências humanas em geral, sobretudo o conceito de *desenvolvimento* [*Entwicklung*], que é central da filosofia da história. Para compor o restante do argumento, utilizo os trabalhos de Christian Köhnke, *A Ascensão do Neokantismo*, Richard Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*, Jürgen Habermas, *A Teoria do Agir Comunicativo*, Herbert Schnädelbach, *Filosofia na Alemanha: 1831-1933*, além de alguns verbetes centrais do *Dicionário Histórico da Filosofia*.

1. Desenvolvimento do argumento

A argumentação de Troeltsch tem como referência e ponto de partida o reconhecimento de uma suposta “crise do historismo”. De acordo com Schnädelbach, o historismo teria duas acepções distintas, o historismo_I e o historismo_{II}. Ele define o primeiro como sendo:

O *Positivismo* das ciências do espírito: a matéria isenta de valor e fatos rompantes [*Faktenhuberei*], sem distinção entre os importantes e os não-importantes, que, não obstante, sempre aparecem com uma reivindicação de objetividade científica.

¹ Apenas o primeiro volume deste livro veio a público, sob o subtítulo de O problema lógico da filosofia da história [*Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*], em 1922, pois no ano seguinte, Troeltsch viria a falecer.

Com isso, o “historismo_I” descreve uma *prática* científica definida, onde uma atitude puramente contemplativa e uma abstinência prática são suas características; questões de relevância e problemas políticos práticos estão excluídos dele, com o bom consentimento da cientificidade. Assim, é relacionado ao “historismo” um termo de desprezo (SCHNÄDELBACH, 1999, pp.51-2).

Por outro lado, ele define o historismo_{II} da seguinte maneira:

Em outro uso de "historismo", ele significa aquilo que se pode ver como sendo a justificação teórica do historismo_I: historismo como relativismo histórico (historismo_{II}), ou seja, como uma posição filosófica que diz respeito ao ser histórico condicionado e à variabilidade de todos os fenômenos culturais, que rejeita as pretensões de validade absoluta – seja ela de natureza científica, normativa ou estética – classificando-a como incapaz (...). Na verdade, como posição filosófica, é o próprio historismo_I que dá ao historismo_{II} sua persuasão, embora ele fosse apenas capaz de legitimar a própria prática científica (SCHNÄDELBACH, 1999, pp.51-2).

A definição de historismo que Troeltsch adota é equivalente à segunda definição apresentada por Schnädelbach. Assim, a crise do historismo seria causada por posições epistemológicas internas às formulações teóricas da doutrina, oriundas da filosofia da história, levando-a à relativização dos conceitos e dos valores de unidade de sentido universal da própria interpretação histórica. Deste modo, Troeltsch argumenta:

Assim, a crise [do historismo] jaz sobre os elementos e referências filosóficas da história. O que pode ser indicado é o comportamento completamente mútuo existente entre seus contextos e significados em relação à visão de mundo [*Weltanschauung*], isto é, um significado da História para a visão de mundo e da visão de mundo para a História. Procura-se um nome para todo esse grupo de problemas, deste modo, eles podem ser chamados apenas de problemas da filosofia da história (HP, p.7).

A causa central dos diferentes posicionamentos teóricos sobre a História corresponde à tentativa de compreensão e/ou explicação da relação existente entre o *significado da História*, por um lado, e da *visão de mundo*, por outro. Sob a expressão “significado da História”, temos o próprio conceito de “História” (que nesse período é entendido ou por *progresso* ou por *desenvolvimento*) e o conceito de *significado da História* – que sugere, à primeira vista, uma teleologia. A expressão “visão de mundo” aqui corresponderia ao conhecimento representacional do mundo e sua relação com os indivíduos, grupos e camadas sociais. Os dois sintagmas são derivações mais precisas dos dois problemas centrais de pano-de-fundo desta investigação. Com isso, a “visão de mundo” seria uma solução para o *problema da natureza do conhecimento*, ao passo que o *problema do desenvolvimento do conhecimento* estaria relacionado ao “significado da história”.

Embora já houvesse, no âmbito da filosofia, uma importante tradição de questionamento sobre o estatuto do conhecimento do mundo (ao menos desde de Descartes e Bacon) o desenvolvimento científico ocorrido na Europa ocidental e nos Estados-Unidos,

ao longo do século XVIII, teria servido de catalisador para um questionamento ainda mais geral sobre esse estatuto. Uma solução parcial foi o termo (ou conceito de²) *Visão de Mundo* [*Weltanschauung*], originado no idealismo alemão³. A problemática suscitada era a seguinte:

Se e como o mundo pode ser apresentado em sua infinidade espaço-temporal a partir do poder da imaginação em geral, e de que maneira os indivíduos têm uma referência comum do mundo, embora eles devam desenvolver imagens de mundo [*Weltbilde*] ⁴ divergentes fundamentados em suas diferentes percepções psicofísicas, como já mostrou J.G Herder (HWPh, v.12, p.453).

Que a apreensão do mundo e a unidade dessa apreensão deveriam ser o produto de uma faculdade *transcendental*, e não de uma consciência individual – que seria uma derivação dessa capacidade transcendental – foi a resposta do Idealismo alemão para essas questões. Já é possível encontrar aí uma noção de coletividade que seria anterior à individualidade e, portanto, todas as elaborações posteriores da existência de um *povo* e seu *espírito*. Kant foi o primeiro a se ocupar de fato com o termo. Em sua Crítica do Julgamento, por exemplo, “ele procurou mostrar que a razão ‘é demandada para todas as quantidades dadas’ e também para a ‘totalidade do infinito, conseqüentemente à síntese de uma intuição’” (HWPh, v.12 p.453). Durante o período imediatamente posterior a Kant, período dos grandes sistemas metafísicos, tentou-se fundir o conceito de *faculdade* no conceito de *visão de mundo*. Os principais expoentes dessa tentativa foram Fichte, Schelling e Hegel. Ao final do idealismo, a visão de mundo recebeu uma crítica materialista de Feuerbach, reformulando “o conceito de sujeito idealista no interior de uma antropologia sensualista” (HWPh, v.12, p.454). A crítica materialista tomou corpo com Karl Marx, que eventualmente transformou o conceito de visão de mundo em *ideologia* [*Ideologie*]. Posteriormente, essa interpretação de visão de mundo foi incorporada à Sociologia do Conhecimento através de Karl Mannheim⁵.

² O autor do verbete *Weltanschauung* da HWPh, H. Thomé, considerou como possuidor do *status* de conceito.

³ De modo dispar, Köhnke defende que a origem do conceito de visão de mundo parece ter sido fruto de uma diluição dos grandes sistemas metafísicos do idealismo alemão. Ele argumenta que “o descolamento dos sistemas-de-pensamento foi atingido pelo abandono definitivo da pretensão de compreender a totalidade, e a maneira pela qual a totalidade é apresentada no individual é expressa pelo termo, então desenvolvido em uma expressão em voga, ‘visão de mundo’ [*Weltanschauung*] [...] A necessidade de unidade da filosofia somente pôde ser satisfeita nas disciplinas de fundação, tais como a lógica, a epistemologia e a teoria da ciência” (Köhnke, 1999, p.34). Mais à frente, Köhnke sumariza o argumento da seguinte maneira: “o pensamento de visão de mundo substitui o sistema-de-pensamento – a filosofia possui o caráter de uma verdadeira ciência apenas em suas disciplinas de fundação” (KÖHNKE, 1999, p.35).

⁴ Sobre o termo *imagem de mundo* [*Weltbild*], ele se liga com visão de mundo e, com isso, em conexão com a acepção idealista de subjetividade derivada da faculdade transcendental. “Tendencialmente define-se a faculdade transcendental, desse modo, mais provavelmente de ‘visão de mundo’, enquanto a ‘imagem de mundo’ seria o produto dessa faculdade” (HWPh, v.12, p.461).

⁵ Essa interpretação marxista do conceito de visão de mundo é notada em Mannheim desde seus primeiros textos do início da década de 1920, principalmente *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie* (1922), e posteriormente, seu *Magnum opus*, *Ideologie und Utopie* (1929).

Outra interpretação para o conceito de visão de mundo (uma das mais interessantes) foi a Wilhelm von Humboldt, que o transformou em um “componente da filosofia da linguagem” (HWP, v.12, p.455). Para Humboldt, a constituição do mundo, como sendo um mundo de objetos, não é “uma operação pré-linguística ou extralinguística, mas, sim, é possibilitada através de atos de nomeações, de fixações e de comunicação na linguagem, na fala e na escrita. A linguagem não representa o mundo, mas é o resultado de uma apropriação do mundo” (HWP, v.12, p.455). A fala de um indivíduo expressaria, neste sentido, a sua visão de mundo individual [*Weltansicht*]. Deste modo, Humboldt teria fundamentado as bases de uma interpretação especial do conceito de visão de mundo, que influenciou, por exemplo, Mauthner⁶.

No âmbito da Sociologia do Conhecimento⁷, fundada enquanto disciplina na década de 1920, além da interpretação de inspiração marxista de Mannheim, por exemplo, encontramos a interpretação de Max Scheler, que desenvolveu uma *doutrina da visão de mundo* [*Weltanschauungslehre*] em que “coletividades são investigadas enquanto portadoras de visões de mundo, em lugar dos indivíduos” (HWPh, v.12, p.458). Ao final da década de 1920, o conceito caiu em desuso.

Sobre a relação entre *representação* e *conhecimento*, gostaria apenas de adiantar um dos argumentos de Richard Rorty:

Conhecer é representar precisamente o que está fora da mente; assim, entender a possibilidade e natureza do conhecimento é entender a maneira pela qual a mente é capaz de construir tais representações. A preocupação central da filosofia é ser uma teoria geral da representação, uma teoria que dividirá a cultura em áreas que representam bem a realidade, aquelas que a representam não tão bem, e aquelas que não a representam de maneira alguma (a despeito de suas pretensões de representá-la) (RORTY, 1979, p.3).

Tendo isto em vista, e em adição ao argumento de Troeltsch,⁸ é possível entender como uma gama muito grande de autores elaborou seus trabalhos capturados por essa teia de concepções teóricas. Entre eles, estariam os estudos histórico-comparativos (e sistemáticos) e metodológicos de Max Weber, objetos centrais deste trabalho. Chamo atenção para dois aspectos que devem ser definidos: 1) de que maneira a História vem a se tornar elemento central na reflexão filosófica e, posteriormente, nas ciências do espírito; 2) e o que se entende

⁶ Explorar essa interpretação do conceito de visão de mundo através da linguagem, pelos trabalhos de Humboldt e Mauthner, seria de grande importância para esta investigação, porém, não é possível realizá-la aqui, deixando-a para trabalhos posteriores.

⁷ Tentarei demonstrar no capítulo posterior que, embora Weber não afirme que ele faz também Sociologia do Conhecimento, ele possui uma explicação implícita para o conhecimento e, em certa medida, um conceito alternativo à noção de visão de mundo.

⁸ Em síntese, ele argumenta que no cerne das formulações teóricas sobre História estariam os conceitos centrais da filosofia da história, e que esta tenta ser relacionada à visão de mundo.

por *História* e, com isso, o que se entende por pensamento histórico, concepção histórica, significação histórica, etc.

As respostas para os questionamentos levantados acima podem ser esboçadas a partir do primeiro capítulo do livro de Troeltsch, cujo sugestivo título é: *O redespertar da filosofia da história* [*Das Wiedererwachen der Geschichtsphilosophie*]. Vejamos:

Seguiu-se à historicização no século XVIII a lenta naturalização ou, melhor, à matematização do pensamento, elevando-se sob a coerção das necessidades práticas junto com o Estado Moderno e das tarefas de sua autocompreensão, sob sua autojustificação, para então determinar o crescente e poderoso Romantismo e o pensamento moderno. Para delinear assim, na forma de um conceito geral de *desenvolvimento*, nossa imagem da natureza [*Naturbild*] (HP, p.10 – ênfases minhas).

Apenas no século XVIII, a História tornou-se objeto da reflexão filosófica, da mesma maneira que as ciências naturais e a matemática. O modo que a História foi elevada à posição central das formulações teóricas mais gerais esteve ligado ao processo de modernização, isto é, de transição das comunidades tradicionais para as sociedades modernas. Sua questão de fundo seria a busca da *apercepção* do processo de mudança que a Europa ocidental havia passado nos últimos séculos. Na medida em que se demandava uma compreensão da unidade do processo de mudança europeu ocidental (eventualmente a compreensão do sentido ou propósito desta mudança), as narrativas históricas meramente descritivas tornaram-se insuficientes⁹. Troeltsch argumenta, contrafactualmente, que os gregos antigos não elaboraram uma filosofia da história, pois não formularam um conjunto de conceitos e noções que fornecesse uma diretriz explicativa aos eventos ocorridos no passado – ainda que eles fizessem historiografias, como Heráclito e Tucídides, e utilizassem algumas construções filosóficas em suas elaborações históricas –, salientando impulsos decisivos que levaram o

⁹ Este é um dos argumentos de Habermas em *A Teoria do Agir Comunicativo*: “A sociologia se tornou, *par excellence*, uma ciência da crise. Ela está preocupada, sobretudo, com os aspectos anômicos da dissolução dos sistemas sociais tradicionais e do desenvolvimento dos sistemas sociais modernos” (HABERMAS, 1984, p.4). Ainda em suas aproximações do exame da racionalidade, Habermas complementa parcialmente sua formulação anterior em convergência com os argumentos de Troeltsch: “a sociologia emerge como a teoria da sociedade burguesa; (...) Esse problema, um resultado da situação histórica objetiva, formou o ponto de referência do qual a sociologia elaborou também seu problema fundacional. Em um nível metateórico, ela escolheu conceitos básicos que estavam ajustados ao crescimento da racionalidade no mundo moderno” (Habermas, 1984, pp.5-6). No entanto, aí perderíamos de vista a origem e fundamentação das questões de fundo da sociologia, colocando-a como uma resposta eminentemente prática em face à situação de mudança histórica. O grau crescente de racionalidade como resposta ao processo de mudança das sociedades tradicionais para a sociedade moderna será uma das alternativas tomadas (e no limite, bem sucedida) como resposta a esta problemática do desenvolvimento. Habermas leu *O Historismo e seus Problemas*, e sobre o contexto geral em que o livro estava inserido e sua preocupação interna, ele afirma: “Essa questão [da racionalidade] se tornou premente por volta do fim do século XIX como uma reflexão dos fundamentos das *Geisteswissenschaften* históricas. A discussão foi realizada basicamente sobre dois aspectos: por um lado um aspecto metodológico ‘da objetividade da compreensão [*Verstehen*]’ e sob aspectos substantivos, ‘sob a rubrica do problema do historicismo, cuja preocupação estava direcionada, sobretudo, à questão substantiva da singularidade e comensurabilidade das civilizações e visões de mundo. Por volta do fim da década de 1920, parte dessa discussão não teve um fim, pois não pôde ser dado ao problema uma formulação suficientemente clara” (HABERMAS, 1984, p.53).

rumo da História para este ou aquele caminho. As *ideias* de Platão, assim como as *formas* de Aristóteles, por exemplo, eram atemporais.

No interior dessa série de mudanças históricas europeias, houve o processo de secularização da Igreja Católica e de suas concepções. A teoria histórica ficou marcada pela coadunação de um princípio advindo estritamente da teologia, a *imperfeição do homem*. Este princípio permitiu que o problema fosse positivado no ideal da eterna e inatingível busca de perfeição do homem. Em outras palavras, ela baseia-se na concepção mais geral de “eterno progresso do homem rumo à perfeição”, que seria assim inalcançável. O progresso humano, *stricto sensu*, na acepção de objetivo da humanidade, originou-se do positivismo francês. No solo alemão, por outro lado, o romantismo tratou da natureza de um mundo moral de liberdade contra as determinações das leis naturais para realocar o ideal de progresso infinito no ideal formal de liberdade. A história seria o domínio da liberdade, enquanto o exame factual da história tornar-se-ia a averiguação dessa progressiva marcha em direção a esse ideal¹⁰. A mudança no sentido e significado do progresso, como argumenta Troeltsch, teve seu início com Rousseau. Entretanto, foi com Kant que “contra as determinações naturais, a moral da liberdade (...) é trabalhada a partir das profundezas mais profundas [*tiefsten Tiefen*] da epistemologia e metafísica da vida histórica intelectual” (HP, p.19). Assim como visto com o termo *visão de mundo*, Kant é o marco inicial de todas as questões colocadas aqui.

Antes de continuar com o argumento de Troeltsch, farei uma breve digressão sobre a concepção de histórica de Kant e a relação desta com a epistemologia. Rorty afirma:

Uma vez que Kant escreveu, os historiadores da filosofia foram capazes de fazer os pensadores dos séculos XVII e XVIII serem enquadrados como uma tentativa de responder à pergunta "Como nosso conhecimento é possível?" e até mesmo projetar essa questão para trás, para os antigos (RORTY, 1979, p.132).

Outros grandes nomes foram estimulados por Kant¹¹, como Goethe, Schleiermacher, Humboldt e os românticos em geral, de modo que apenas Hegel formulou uma solução distinta para o problema da História. Em solo alemão, o que era *progresso* tornou-se *desenvolvimento*¹² [*Entwicklung*]. Em oposição ao termo progresso, o *desenvolvimento* possuía

¹⁰ Interessante notar como este otimismo romântico perdeu seu espaço em autores centrais da sociologia alemã, como Sombart em seu terceiro volume do Capitalismo Moderno que marca de maneira clara a morte da alma pelo espírito; o fim da criatividade, da liberdade, da vontade, em suma, das forças vitais pelo desenvolvimento do planejamento ou, mais precisamente, da burocracia (SOMBART, 1984). O mesmo aconteceu com Max Weber em seu conhecido diagnóstico de época ao final da Ética Protestante sobre a “*iron cage*”.

¹¹ E também por Herder.

¹² De acordo com a HWPh, v.2, *Entwicklung* foi um termo utilizado para traduzir um termo neoplatônico de *explicatio*, que pertencia ao conceito de *complicatio* (HWPh, v.2, p.550). Kant fez a distinção entre desenvolvimento histórico e desenvolvimento da natureza, que mais tarde será adotado também pelo idealismo

acepções distintas na linguagem corrente, podendo ser compreendido como desenvolvimento físico, biológico e psicológico. O desenvolvimento histórico, por sua vez, era o vir-a-ser e seu desdobramento, baseado justamente nas concepções do desenvolvimento físico, biológico e psicológico. O problema estava nas estruturas lógicas desses conceitos, pois eram diferentes entre si – a despeito das constantes tentativas de reduzi-los a um único conceito, que poderia ser realizado unicamente no plano da metafísica.

Na filosofia, o domínio de Kant foi possibilitado pela queda do hegelianismo e com ascensão do “movimento” do neokantismo. O rompimento com o idealismo, de acordo com a historiografia filosófica de Köhnke, deu seu primeiro passo com *Friedrich Adolf Tredelenburg*, uma vez que “sua crítica de Hegel incontestavelmente marcou época”, “sua crítica de Kant ocasionou a primeira grande controvérsia filosófica e literária neokantiana” e, por fim, “o aparecimento, em 1840, de seu trabalho principal, as *Investigações Lógicas* [*Logische Untersuchungen*], inaugurou na Alemanha o moderno movimento em epistemologia e teoria científica” (KÖHNKE, 1991, p.11). Segundo a tese de Köhnke, *Kuno Fischer* teria sido o outro grande responsável pelo neokantismo, ao lado de Tredelenburg¹³.

Ainda sobre as origens históricas, é interessante notar como Habermas fez, à sua maneira (em consideração ao tema da racionalização), uma sumarização dos aspectos mais importantes da filosofia da história. Segundo ele, eles estão todos contidos no livro do *Marquês de Condorcet*, *Esboço de um quadro histórico do progresso do espírito humano* [*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*] de 1795¹⁴. Habermas afirma que nele “o modelo de racionalidade é dado pelas ciências matemáticas da natureza; seu centro é a física newtoniana que descobriu o ‘verdadeiro método de estudar a natureza’” (HABERMAS, 1984, p.145). A observação, o cálculo, e o experimento são as ferramentas pelas quais o mundo concebido seria desvendado. Habermas argumenta que Condorcet pretendia “conceber a história da humanidade sobre o modelo da história da ciência moderna, isto é, como um processo de racionalização” (HABERMAS, 1984, p.146). Ele afirma ainda que Condorcet possuía quatro linhas de reflexão, que resumidamente seriam as seguintes: a) a

alemão. Ainda aqui, o sentido guardado de *desenvolvimento* era o de um progresso humano de autoaperfeiçoamento moral. Com Hegel, é adicionado ao desenvolvimento um impulso interior, em que “o espírito se desenvolveria do ‘em-si’ [*An-sich*] pela “alteridade do ser” [*Anders-sein*] ao ‘para-si’ [*für-sich*] e ‘em-e-para-si’ [*An-und-für-sich*]” (HWPh, v.2, p.554). Mais tarde, *desenvolvimento* sofreria uma forte influência da teoria de Darwin, deixando seu antigo neoplatonismo.

¹³ Para mais detalhes, ver o livro de Köhnke (1999). Uma observação a ser feita sobre o livro é que a reconstrução que Köhnke realizou termina em 1881, naquilo que ele chamou de “fase de diferenciação entre o neokantismo e o positivismo (1875-1881)” (KÖHNKE, 1999, p.240), não cobrindo, assim, todo o “movimento” neokantiano que iria até a década de 1920, quando esgotaria.

¹⁴ Habermas indica no livro a data de redação, 1794. A publicação do livro ocorreu em 1795.

concepção de perfeição seria interpretada como progresso, aos moldes do progresso científico, que iria ao infinito; pois não haveria um *télos* na natureza das coisas, mas sim uma natureza infinita que é apreendida pela finita razão humana¹⁵, o que leva à ideia de um processo de aprendizagem indefinido (aprendizado significando superar obstáculos por meio da inteligência); b) a natureza resistiria a nossos esforços; no âmbito cultural, a tradição e a superstição atuariam da mesma maneira, de modo que a racionalização e a ciência teriam por função o esclarecimento do homem; c) aquilo que se entende por esclarecimento teria como função servir de "ponte entre a ideia de progresso científico e a convicção que as ciências também servem para a perfeição moral dos seres humanos" (HABERMAS, 1984, p.147); por fim, d) podemos esperar o progresso em todas as formas de associação civil. Com isso, conclui Habermas:

Condorcet pôde basear o progresso da civilização no progresso da mente humana, apenas por contar com a eficácia empírica do conhecimento teórico eternamente aprimorado. Toda aproximação que o fenômeno histórico localiza na perspectiva da racionalização está comprometida com a visão que o potencial argumentativo das cognições e *insights* se tornam *empiricamente efetivos*. (...) Ele baseia-se sobre uma eficácia automática da mente, isto é, sobre a crença que a inteligência humana está disposta à acumulação de conhecimento, acarretando em avanços na civilização através de uma difusão deste conhecimento *per se* (HABERMAS, 1984, pp.150-1).

A questão central do exame de Troeltsch é a ideia geral de *desenvolvimento*¹⁶ histórico e suas múltiplas conceituações. Por conseguinte, toda formulação processual, enquanto desdobramento histórico, estaria ligada a esta noção de *desenvolvimento*: o desenvolvimento da história é o desenvolvimento de uma concepção moral, formal e ideal de liberdade, demandando que sejam assim analisadas em seu âmbito de fundamentação e validade. Por isso, a certa altura, Troeltsch afirma: "Mas, deve-se querer retroceder o problema até a Metafísica, onde decerto estão as últimas fundamentações do pensamento como objetos; pois, até agora, isso tem sido formulado como problema resolvido" (HP, p.31). Segundo

¹⁵ Exatamente como as formulações ontológicas do neokantismo.

¹⁶ Embora a concepção de Troeltsch acerca do vir-a-ser histórico seja influenciado explicitamente por Bergson (e, portanto, pela *duração* [*durée*]), como se pode acompanhar na passagem em que ele tenta diferenciar o progresso, *stricto sensu*, do desenvolvimento: "O termo histórico desenvolvimento está claramente divorciado da Filosofia da História do Progresso e das ciências naturais da Evolução. O primeiro é a escatologia da secularização do cristianismo, a ideia de um universal, movida por toda a humanidade, atingindo um objetivo final, fora da esfera do milagre e da transcendência da explicação natural e da imanência. É apenas compreensível pela fé e apenas em períodos ascendentes. Em oposição a isto, o conceito histórico de desenvolvimento é ele mesmo apenas o movimento histórico e fluído. Trata-se da história, não apenas com algo que aconteceu. Ela acontece, ela dura. E assim, ela não é atemporal, mas, sim, superior ao tempo. A História cria, por cumprida, um concreto e novo conceito de tempo" (HP, p.57).

Troeltsch, o que existe de fundo é a *categoria da totalidade individual como fundamentação do pensamento*¹⁷, acrescentando:

(...) este conceito de totalidade individual não se refere predominantemente à biografia e a vida pessoal de alguém, fazendo delas, na verdade, algo muito secundário; ele as levaria a uma tarefa mais literária e de significado mais psicológico. Com isso, ele abarcaria os conceitos de *originalidade* [Ürsprünglichkeit] e *singularidade* [Einmaligkeit] (HP, p.38).

A História seria interpretada, portanto, como o *desenvolvimento do vir-a-ser do homem no tempo*. Há, assim, desde o princípio, uma questão antropológica, a indagação pelo ser do homem e da humanidade¹⁸.

Esta difícil interpretação da unidade do vir-a-ser do homem é uma tarefa inevitável, sem a qual a unidade de sentido para o vir-a-ser do indivíduo não pode ser dado. A continuidade do vir-a-ser do indivíduo é apenas um pedaço do vir-a-ser comum e um não pode ser entendido sem o outro (HP, p.73).

O termo totalidade, que indica a natureza composta dessas individualidades coletivas, também indica a tensão existente entre o subjetivo e o objetivo, o particular e o universal, o indivíduo e a sociedade ou, nos termos da época, o espírito individual [*Einzelgeistern*] e espírito coletivo [*Gemeingeiste*]. Como afirma Troeltsch: “Naturalmente, o conceito de um espírito comum só é possível com a ajuda de um conceito mais fundamental da História, o conceito de inconsciente [*Unbewußten*]” (HP, p.46). Assim, o conceito de *inconsciente comum* e o conceito de *visão de mundo* evocam-se mutuamente.

Deve-se evidenciar neste último conceito de desenvolvimento o problema da *síntese cultural*. Como afirma Troeltsch, ela estaria “no coração de todas as argumentações e considerações, e é aquilo que funde os interesses empírico-históricos e as argumentações materiais” (HP, p.223). Isto é, a síntese cultural envolveria tanto a pesquisa substantiva da historiografia, quanto a unidade de sentido do vir-a-ser da humanidade. Há, para tanto, dois trabalhos distintos: por um lado, o trabalho do historiador propriamente dito e, por outro, o trabalho do filósofo da história. Isto faz com que a compreensão do conceito de desenvolvimento fosse potencialmente diferente para cada um deles. Há, pelo lado do historiador, a preocupação com o particular, enquanto há pelo lado do filósofo a preocupação com o universal, isto é, uma história universal¹⁹.

¹⁷ “Até que ponto esta totalidade vai é uma questão de indagações e temas de interesses destacados das infinitas vivências da realidade” (HP, p.33).

¹⁸ Assim, “um estudo do desenvolvimento da humanidade, de seu sentido e propósito da história da humanidade; é considerado, por isso, geralmente, como filosofia da história” (HP, p.74).

¹⁹ Semelhante discussão estaria presente no texto de Weber, *Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura* (1906), em sua Polêmica com o historiador Eduard Meyer.

A partir daí, Troeltsch afirma que o problema da história recebeu quatro grandes interpretações possíveis, fundamentais para os autores alemães contemporâneos de Weber: a) as de Hegel e do posterior hegelianismo, e a organologia de Scheller; b) as da escola histórica alemã; c) as do neokantismo, tendo como expressão maior Rickert²⁰; d) do positivismo de maneira mais geral.

Segundo Troeltsch, Hegel forneceu a primeira grande teoria da dinâmica histórica. Sua importância estava no fato de que as representações de sua teoria da história ainda possuíam algum vigor na época, por mais que sua forma geral tivesse sido quebrada nas primeiras décadas do século XX. Ela expressava ainda um dos problemas históricos mais importantes: a apreensão do presente e do futuro das tendências de desenvolvimento do passado até os dias de hoje. Não é o progresso da razão ético nem lógico que Hegel vê como presentes em primeiro lugar, mas, sim, a movimentação e exteriorização de uma vida histórica que resiste à Razão. Porém, isso apenas inicia o problema. A realidade da oposição e da luta, da resistência da vida que se diferencia sem fim, deve ser dada na unidade, continuidade e propositividade da razão, cuja totalidade de unidade de princípio e da lei (ou *Ritmo*) deve ser dada no vir-a-ser.

Sobre Schelling e a organologia, Troeltsch afirma que “o conceito de desenvolvimento foi muito determinado por Schelling” (HP, p.286). Ele teria sido uma concatenação de Edmund Burke e Johann W. Goethe, pois ele retoma uma posição contrária ao racionalismo normativo da Revolução Francesa. Sua solução seria um Renascimento utópico e abstruso do mundo através de uma religião da arte [*Kunstreligion*]:

Desta nova síntese da cultura, vem imediatamente (...) à crença do *desenvolvimento cósmico*, uma história da Natureza como modeladora da Natureza, por meio do *inconsciente* e uma história da Cultura como modeladora através da consciência. Assim, emerge da Utopia, o conceito de *desenvolvimento*, faminto por material histórico concreto (HP, p.288).

A apreensão do desenvolvimento seria feita pela contemplação intelectual ou pela pura intuição. Há uma grande proximidade entre as concepções gerais de Hegel e Schelling, exceto pela diferença fundamental sobre o conceito de “Razão” [*Vernunft*]. A Razão, para Schelling, apreende o *ritmo* do mundo [*Weltrhythmus*] sem muitas circunstâncias lógicas. Em Hegel, por outro lado, a Razão “racionalizava, desvelava e aprofundava as contradições lógicas da mediação da *Ratio* e, deste modo, racionalizava outra vez o processo do mundo e da história como um todo” (HP, p.289). O *desenvolvimento* seguia, para Schelling, três caminhos

²⁰ De acordo com Troeltsch. Veremos no capítulo V com mais detalhes a importância dos autores neokantianos.

distintos, nos quais haveria algum paralelismo com as formulações de Weber acerca da emancipação das esferas de valor. Ele estava, assim, decomposto nesses caminhos que se desenvolviam de maneira paralela uns dos outros, como detentores de uma lógica própria. Os caminhos do desenvolvimento eram: o Direito e o Estado, a Religião e a Filosofia e, por último, a Arte e a consciência estética. No limite, o que diferenciaria Schelling de Hegel seria o fato de que para o primeiro não há um *télos* pelo qual todos os diferentes desenvolvimentos converjam, ao passo que para Hegel, todo e qualquer desenvolvimento tende a ser interpretado como uma caminhada do Espírito humano em direção ao absoluto.

A Escola Histórica alemã possui três grandes fundadores: Wilhelm Roscher, Karl Knies e Bruno Hilderband. A metodologia e proposições de Roscher e Knies foram bem examinadas no texto de Weber em *Roscher e Knies e os problemas lógicos de economia política história* (1904). Como afirma Weber, Roscher tem por objetivo refutar a dialética hegeliana. Por sua vez, Troeltsch afirma que os principais pontos de divergência em relação às formulações hegelianas foram: a renúncia de uma história universal; a renúncia da fusão construtiva dos eventos; sobretudo, a rejeição do elemento dialético da construção hegeliana. A relação da Escola Histórica com Hegel, especialmente a relação de Roscher com ele, seria mediada pelos seus mestres, principalmente Leopold von Ranke. Troeltsch afirma que Ranke estaria longe da escola histórica por ser um tipo peculiar de filósofo-historiador do Espírito em sentido hegeliano. Não obstante, por maior que tenha sido a tentativa de Roscher em rejeitar Hegel e “inserir a ciência histórica nos parâmetros metodológicos das ciências naturais” (RK, p.13), Weber percebe certa persistência de questões hegelianas em suas formulações:

Percebe-se, entretanto, que Roscher aborda certas questões ‘hegelianas’ com muita seriedade como, por exemplo, a da ‘evolução em três fases’ que principia no ‘geral abstrato’, passando pelo ‘particular’, até chegar ao ‘geral concreto’. Nesta afirmação, Hegel teria tocado, na opinião de Roscher, em uma das mais profundas leis da evolução histórica²¹ (RK, p.12).

Por fim, Rickert é o ponto destoante do argumento de Troeltsch, principalmente se levarmos em consideração a cronologia das proposições histórico-filosóficas analisadas. Encontraríamos em seus trabalhos as formulações mais bem acabadas do neokantismo, pois ele empregava um conceito de causalidade kantiano para seu conceito de *desenvolvimento* da história empírica. Isso fez que ele não possuisse uma interpretação histórica universal, mas,

²¹ E ainda acrescenta, pouco depois: “Toda a sua reflexão sobre a formulação dos conceitos demonstra que ele, por um lado, afastou-se, em princípio, do ponto de vista de Hegel, mas que, por outro, continuou fiel aos parâmetros de uma visão metafísica que alcançou um modo perfeito, lógico e consequente, no sistema emanatista de Hegel.” (RK, p.14) Gostaria de salientar este ponto, pois será retomado como base para as considerações sobre o positivismo e Wundt mais a frente, bem como a última conclusão de Weber acerca do desenvolvimento e progresso histórico.

sim, um sistema de valores. Troeltsch afirma que Rickert tomou a noção de individualidade do romantismo, o que faz com que os termos subjetivos fossem muito férteis – embora ele rejeite a ideia de *desenvolvimento* do romantismo, o que prejudicaria suas ideias do vir-a-ser histórico. Como argumenta Troeltsch, ao final do século XIX:

A dialética marxista e a dinâmica positivista perderam logo sua condução da história universal e se tornaram Sociologia. A organologia da escola histórica alemã também iria perdê-la logo, (...) e se tornaria, igualmente, uma sociologia mais conservadora ou estatal-socialista [*staatssozialistischen*]. Os ensinamentos de Hegel permaneceram com seu universalismo apenas de maneira fragmentada nas ciências do espírito²² sistemática, na visão desenvolvimental-histórica da Religião, Estética, Moral e Direito. A própria História autonomizou-se através da pesquisa em fontes críticas e exatas, tornando-se um *realismo histórico* (HP, p.464).

Todas essas diretrizes centrais contribuíram para o balanço e para a formação do conceito de desenvolvimento histórico. Do positivismo ficou a direção nomotética e nomológica das ciências naturais. Do idealismo alemão se salientou elementos relativos aos valores e aos sentimentos. Para os demais, restou certa visão intelectual ou intuitiva. Houve, para tanto, um novo “espírito filosófico” com preocupações com uma “filosofia da vida”, que ocupou as gerações alemãs posteriores, pertencentes à metade final do século XIX. Nas palavras de Troeltsch: “A estreita conexão da filosofia com a História, que foi caracterizada como tendo seu início no século XIX, aparenta ser nova, como essência da filosofia moderna e do espírito moderno, cujo passado foi novamente reprocessado” (HP, p.472). Desta maneira, teria havido um desenvolvimento distinto da dialética hegeliana tornada dialética marxista e sua problemática de desenvolvimento na sociologia clássica, e um desenvolvimento de diferentes formas de um realismo histórico. Sobre este ponto, Troeltsch reconhece o desenvolvimento de quatro correntes distintas (metafísica alemã; filosofia da

²² Um breve esclarecimento sobre a nomenclatura e a divisão, utilizadas no período, entre as ciências da natureza e as ciências do espírito [*Natur- u. Geisteswissenschaften*], Köhnke argumenta em seu trabalho que é infundado atribuir a causa desta separação a tradução de Dilthey do *sistema de Lógica de Mill*. Segundo ele, esta teria sido uma tendência endêmica ao próprio pensamento alemão. A referência completa é: “Completo oito anos antes da Lógica de Mill, apareceu na Alemanha, na tradução de Shiel (1862), [os termos] *Natur- e Geisteswissenschaft*, que levou ao primeiro grande debate da relação entre a filosofia e as ciências, e para um questionamento rigoroso da cientificidade do último, um positivismo prático na atitude e procedimento dos cientistas profissionais levou Tredelenburg e Kym desejar uma reconciliação por meio da filosofia (agora entendida como teoria da ciência) com as *Weltanschauungen* encontradas nesta. Não se necessitou da importação de livros da Grã-Bretanha ou da França para que fosse reconhecido como um descolamento do pensamento especulativo que tomou lugar e continuaria a fazê-lo, e aquela filosofia, também, teve consequentemente que entrar em um novo relacionamento com os fatos das ciências individuais” (KÖHNKE, 1999, p.87). Além disso, não foi Dilthey o tradutor de Mill, mas J. Shiel. Ele “traduziu, em 1849, incorretamente o termo ‘ciências morais’ como ‘*Geisteswissenschaft*’, e assim dando divisa na Alemanha ao modo positivista de classificação científica” (Köhnke, 1999, p.88). E, por fim, “a filosofia alemã já estava lidando com os problemas da relação entre a filosofia e as ciências que surgiram da renúncia do pensamento especulativo mesmo antes de Mill tornar-se conhecido na década de 1860” (KÖHNKE, 1999, p.88).

vida psicologista; neokantismo; positivismo), de modo que eu nomearei e tratarei, apenas, aquelas que julgo mais relevantes para esta apresentação.

A dialética hegeliana está na espinha dorsal do marxismo. As maiores diferenças no produto do marxismo são que “a contemplação dialética-realista está acoplada com um direito natural revolucionário. A dialética é economicizada. As oposições dialéticas da determinação lógico-formal são transformadas, na verdade, em oposição de classe” (HP, p.333). A dialética e, com isso, a história universal estão mais próximas de *Ferdinand Tönnies*. Sua fundamentação dialética é usada para pensar no todo do *processo vital da história* [*Lebensprozeß der Geschichte*].

Quando o protótipo da História está na ‘comunidade’ e na ‘vontade do ser’, a mudança do instinto comunitário e orgânico, sobretudo as condutas conscientes e teleológicas [*zweckhafte*], e consequentemente um período de ‘sociedade’ ou de ‘vontade arbitrária’ [*Willkürwillens*], da formação consciente e calculável que pode seguir-se de toda unidade de grupo e de toda cultura com seu topo no capitalismo moderno e, a partir daí, da perspectiva de uma síntese da vontade do ser e da vontade arbitrária abertas no socialismo (HP, p.362).

Werner Sombart seria outro que seguiria as problemáticas da dialética marxista. De acordo com Troeltsch, Sombart seguiu aquilo que era o próprio núcleo e sentido do método dialético.

Ele procurou seccionar a história em períodos culturais, compreendendo cada período como um ‘sistema’ de determinado ‘espírito’ e ‘estilo’, cujo pensamento fundamental pode-se apreender conceitualmente e desse conceito poderá ser estruturado e organizado a partir do indivíduo-empírico, considerando, finalmente, cada um desses períodos como modificações individuais e únicas do espírito humano, sobretudo, na qual se determinam como para Marx, as funções econômicas das fundações e formas de duração do período, que estão inspirados através de cada tipo particular e especial para clarificar ‘o sentido da economia’ – e esta é a principal diferença com Marx (HP, p.366).

Em relação ao realismo histórico, há a *metafísica alemã* da metade do século, cujas figuras mais representativas foram Hermann Lotze (1817-1881) e Eduard von Hartmann (1842-1906). Uma segunda corrente seria a *filosofia da vida psicologista*, a qual abarca Friedrich Nietzsche e Wilhelm Dilthey²³. O psicologismo caracterizado por Troeltsch é produto de um dualismo, em uma separação entre mundo subjetivo e objetivo. Essa separação entre mundo humano como expressão da vivência, animado, valorativo, propositivo, significativo em oposição ao mundo natural, inanimado, homogêneo, expõe a influência do kantismo no desenvolvimento do pensamento alemão como um todo. Em seu livro, *A construção do mundo*

²³ Em relação a Dilthey e o desenvolvimento diz Troeltsch: “Dilthey, o bom historiador, percebeu a própria natureza e encontrou no conceito de desenvolvimento o conceito central da história.” (HP, p.521 – ênfases minhas). Dilthey se opôs tanto à concepção histórica positivista, quanto às ideias metafísicas existentes na concepção histórica.

histórico nas ciências do espírito [Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften], há uma afirmação de Dilthey que salienta esse caráter de cisão entre mundo natural e mundo humano. Assim, ele diz:

O mundo espiritual, como sistema de efeitos [recíprocos], distingue-se da ordem causal da natureza pelo fato de que, conforme a estrutura da vida espiritual cria valores e realiza propósitos (...). A vida histórica é criativa; ela constantemente produz bens e valores e todos os conceitos disso são reflexos da sua atividade (Dilthey, 1968, p.153 *apud* Cohn, 1979, p.19).

A terceira corrente designada por Troeltsch seria a do neokantismo e suas duas escolas: a de Marburgo e a de Baden. Assim, a ideia de retorno a Kant pertence, em primeiro lugar, à Escola de Marburgo, sendo seu fundador e condutor, Herman Cohen (1842-1918). Troeltsch cita quatro outros nomes de expressividade para a Escola de Marburgo: Paul Natorp, Ernst Cassirer, Aloys Riehl e Albert Lange. De todos eles, Troeltsch caracteriza Lange como menos expressivo²⁴. Todavia, é sobre ele que encontrei a terminologia dos elementos da discussão que proponho aqui. Para tanto, examinarei Lange brevemente. Diz Troeltsch que:

Assim como Riehl, ele [Lange] faz a separação entre ciência e senso comum [*Lebensweisheit*], que caminha conjuntamente com a separação kantiana de Razão Teórica e Razão Prática. De modo que, os componentes mais consistentes estão no constante e progressivo *processo de intelectualização* do método das ciências naturais para submeter e ter em Comte, Mill, Karl Marx seu mundo social e histórico, inclusive teórico (HP, p.537).

Weber, ao tratar do progresso teórico científico, emprega a mesma expressão *processo de intelectualização*²⁵. A própria solução ao impasse do intelectualismo com o racionalismo, no interior da obra de Weber, dado por Schluchter e outros comentadores de Weber, é a redução do intelectualismo e seus correlatos à cisão entre Razão Prática e Razão Teórica, sendo o intelectualismo a expressão do último²⁶.

²⁴ “Diretamente em relação ao nosso tema, o conceito de desenvolvimento revela Lange como sendo, claramente, o mais fraco do neokantismo, onde sua compreensão do desenvolvimento pode ser baseada no elemento antropológico-psicológico.” (HP, p.537)

²⁵ Uma breve anedota sobre o termo *Intelectualização* (em alemão, *Intellektualisierung*), de acordo com a HWPh, v.4, (p.439) é que a primeira aparição conceitual deste ocorre na psicanálise, com a filha de Freud, Anne Freud, mais precisamente em 1936.

²⁶ Fazendo um breve apanhado da trajetória do termo intelectualismo, argumenta a HWPh que, assim como muitos termos que terminam em “ismo”, intelectualismo a palavra foi cunha com “significado pejorativo” (HWPh, v.4, p.439). A primeiríssima aparição do termo aparentemente pertence a Francis Bacon, também em sentido pejorativo. A partir da segunda metade do século XIX, o termo intelectualismo “representou o antônimo de um novo conceito, o voluntarismo” (HWPh, v.4, p.440). Desta maneira, foi “apenas nesta contraposição [com o voluntarismo] que seu uso passou a ser gradualmente dissolvido dos termos ‘idealismo’ e ‘racionalismo’, ganhando de seu novo uso, na discussão psicológica de seu tempo, mais independência e contornos mais nítidos” (HWPh, v.4, p.440). Argumenta ainda a HWPh que Tönnies esclareceu em um artigo de 1883 “a intenção desta nova conceituação” a demanda da “mudança da atitude geral do espírito do

A escola de Baden, de acordo com Troeltsch, possui três grandes figuras: Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Max Weber. Seu fundador foi Windelband, aluno de Lotze; como visto um dos principais representantes da escola metafísica alemã²⁷. Ele fez do kantismo uma filosofia da cultura historicamente orientada. Isto é, seu grande projeto era empregar o apriorismo kantiano para o domínio da História. Para Windelband, a história é um movimento de valores, pressupondo assim uma teoria dos valores. O conceito de natureza, por sua vez, é o espaço do descontínuo, do não valorado. “Essa separação entre ser e valor permanece como o elemento neokantiano” (HP, p.551). Essa cisão engendra uma separação do próprio trabalho científico, de modo que uma ciência trabalharia a concepção de natureza, e a outra a concepção de história; “o reino da lei e o reino da forma” (HP, p.552), por um lado, é nomotético, por outro, é ideográfico. No primeiro, há a tentativa de verificação daquilo que é particular para que se consiga apreender relações gerais. No segundo, há descrição do particular. Ambas as ciências seriam fundidas nas oposições anteriores de toda lógica, a antítese do geral e do particular. O interesse humano está relacionado a tudo aquilo que é singular e único, ou seja, os valores. Rickert compartilha das concepções de Windelband em muitos aspectos. Sua principal ideia é conceber a realidade como um *contínuo heterogêneo*, “o ‘fluxo heraclítico’ sem a fronteira da experiência imanente da consciência” (HP, p.559). E, por fim, Max Weber, que para Troeltsch foi quem melhor conseguiu desenvolver a questão do desenvolvimento:

Uma lógica autorreferente, penetrante e não usual, com uma força de pesquisa igualmente não usual; que esclareceu metodicamente seus laços com Rickert; não aceitou nenhum tipo de significado dialético ou organológico para o conceito de desenvolvimento. (...) ele também teve conhecimento de cada história universal, estabelecendo em seu lugar uma sociologia comparativa, que ainda arrancou da

intelectualismo para o voluntarismo” (HWPh, v.4, p.441). Interessante notar que, com isto, Weber certamente conhecia o sentido corrente da palavra e a empregou em um sentido primeiramente não muito distante deste. Como visto, o intelectualismo pertencia ao âmbito das discussões psicologistas (como aparecia, por exemplo, em Wundt), porém, com Weber se posicionava contrariamente ao psicologismo, sua ênfase ora existencial, ora lógica sobre o conceito torná-lo-ão muito mais próximo de um sentido “cognitivista semântico” – sentido este que eu exploro aqui.

²⁷ A certa altura, Troeltsch afirma que “na verdade, os estudos de Windelband são uma implementação do pensamento de Lotze e da metafísica de Lotze na linguagem e no modo de pensar transcendental.” (HP, p.552).

comparação todo resquício de uma tendência comum de uma história universal e teleológica²⁸ (HP, p.367)²⁹.

Por fim, temos a quarta corrente, que é a saída *positivista*, cuja origem estaria nas formulações de Stuart Mill e Spencer. Os positivistas alemães contemporâneos de Troeltsch são Wilhelm Wundt (1832-1920) e Karl Lamprecht (1865-1915) - poderíamos incluir também Wilhelm Roscher, que é um pouco anterior aos outros. Sobre eles, sua melhor expressão está na teoria da história de Wundt.

Wundt é considerado, nos dias de hoje, um dos pais da psicologia moderna. Não obstante, a crítica de Weber se insere no núcleo do projeto intelectual de Wundt, que era a tentativa de elaboração de um sistema de pensamento metafísico universal. É sobre este ponto que Weber afirma que Wundt argumenta em prol de “uma linha que defende uma ‘evolução’ do intelecto humano” (RK, P.43). Sobre a teoria da história de Wundt: “ela é psicologia aplicada, assim como as ciências naturais empíricas são Mecânica aplicada” (HP, p.449). Aquilo que foi considerado como *desenvolvimento* [Entwicklung] no romantismo, no positivismo é tratado como *progresso* [Fortschritt]. A diferença de ambos fica evidente quando os argumentos são explicitados: “A psicologia de Wundt é a apologia desta fé num ‘progresso’” (RK, P.45).

Wundt possui duas formulações fundamentais: o *paralelismo psicofísico* e a *síntese criadora*. O primeiro corresponde às formulações leibnizianas de funcionamento paralelo entre mente e corpo, não podendo reduzir o primeiro ao segundo. A síntese criadora é a maneira pela qual a série de elementos advindos da experiência ganha unidade. Todavia, estes dois elementos são a base da tentativa de solução por Wundt ao problema da história. Assim:

O princípio da ‘síntese criativa’ e/ou o do ‘aumento da energia psíquica’ significa que os seres humanos, no decorrer de sua evolução cultural, ampliam cada vez mais a sua capacidade de assimilar intelectualmente as normas atemporais e universalmente válidas (...) implicaria e incluiria um ‘juízo’, ou melhor, ‘um juízo de valor’ sobre a ‘evolução cultural’ emitido a partir de um ‘conhecimento correto’ (RK, P.43-4).

²⁸ Opinião similar é a de Habermas. Embora, para seus próprios fins, ele exalta a solução da racionalidade enquanto processo histórico para o problema da História: “Entre as figuras clássicas da sociologia, Max Weber foi o único que quebrou com as premissas da filosofia da história e as suposições básicas do evolucionismo e, no entanto, quis conceber a modernização da antiga sociedade europeia como um resultado de processo histórico-universal de racionalização” (HABERMAS, 1984, p.143). E, em outro momento ele completa: “Eu gostaria de deixar claro logo de início que Weber assumiu o tema da racionalidade em um contexto científico que já fora descarregado as perdas da filosofia da história e no evolucionismo do século XIX oneradas por ele. A teoria da racionalização não pertence a uma herança especulativa da qual a sociologia enquanto uma ciência teve que se libertar. Como sociologia desenvolvida na esteira da filosofia moral escocesa e no socialismo inicial, com suas próprias linhas de questionamento e suas próprias abordagens, como uma disciplina que se preocupou com a origem e desenvolvimento da sociedade moderna, ela encontrou o tema da racionalização societal já em suas mãos.” (HABERMAS, 1984, p.145)

²⁹ Por Weber ser o objeto da presente investigação, não me deterei sobre ele neste momento.

Isso é possível pelo entendimento sobre a natureza da objetividade. Para Wundt, por mais que se separe da realidade da experiência o conteúdo objetivo e o subjetivo (realizando a separação entre ciências naturais e ciências morais), o conhecimento dos dois domínios contribuiria para o conhecimento da realidade como um todo. Havendo, portanto, *correspondência* entre o domínio da natureza e o domínio da compreensão do homem sobre a natureza.

Os autores influenciados pelo neokantismo rejeitam essa proposição de maneira veemente. Como diz Weber ainda neste texto sobre *Roscher e Knies*, semelhante às formulações feitas em *A “Objetividade” do Conhecimento*:

(...) este valor, no qual está enraizado todo o nosso moderno conhecimento científico, não tem, evidentemente, fundamento nem base ‘empírica’. Admitindo e reconhecendo, por exemplo, que a finalidade da análise científica de uma determinada realidade empírica teria ‘significado’ – quaisquer que fossem os motivos que contribuíssem para isso – não é possível justificar ou fundamentar o ‘significado’ desta finalidade a partir da própria ciência. O significado tem de ser encontrado e justificado ‘extra cientificamente’ ou ‘fora do âmbito da ciência’, enquanto as ‘normas’ referentes ao caráter correto ou não do pensamento científico são evidentes por si mesmas e forçosamente científicas (RK, P.44).

Um dos fortes contrapontos para o *desenvolvimento histórico* seria elaborado quase meio século depois, na grande interpretação da questão histórica estruturalista feita por Foucault. Em seu livro *As palavras e as coisas*, Foucault partilha do problema da mudança histórica na primeira grande interpretação estruturalista da mesma. Ele procura dar uma solução para a questão da visão de mundo [*Weltanschauung*] e suas mudanças, bem como para o conceito de ser-humano, o homem, o sujeito da razão. Sobre a problemática do conceito de ser-humano, de homem, *As palavras e as coisas* tenta deliberadamente resolver indagações do problema kantiano. Foucault diz que Kant já formulara na:

Lógica quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três críticas (que posso eu saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, ‘à sua custa’: *Was ist der Mensch?* (FOUCAULT, 1981, p.471).

Sua solução é negar o *desenvolvimento*, a continuidade histórica; de modo que seu livro é, também, a tentativa de demonstração deste argumento. Os problemas da filosofia da história não serão mais de continuidade/desenvolvimento, mas, sim, de descontinuidade, possibilitados pela aplicação de um corte epistemológico³⁰ (formulado por Bachelard,

³⁰ O corte epistemológico foi criado pelo Epistemólogo e Filósofo da Ciência, Gaston Bachelard. A ideia de Bachelard é a do posicionamento contrário às concepções Comtianas de ver no desenvolvimento da ciência

desenvolvendo melhor a visão de mundo). A visão de mundo ganharia, assim, contornos mais claros a luz do conceito de *épistême*, os marcos que orientam o pensar, uma razão da razão; forneceria os princípios de ordenação e dos modos de ser. Assim, o conceito de ser humano seria um fenômeno central produzido pela *épistême moderna* que tem em seu cerne a problemática da História.

Troeltsch, Foucault e Habermas encontram no mesmo período temporal a emergência da questão histórica. Troeltsch remete-se aos acontecimentos gerais partindo do Renascimento até a Revolução Francesa e a respectiva série de pensadores que viveram durante esse o período, como Lutero, Galileu, Newton. Habermas parece estar de acordo com essa construção histórica, por sua posição de defesa do desenvolvimento histórico (que está em seu projeto de retomada da razão), localizando nos autores da França Revolucionária o *gérmen* das interpretações históricas. Foucault, por outro lado, desconsidera causas renascentistas e argumenta que por volta do final do século XVIII, a *épistême* Renascentista no Ocidente, que possuía como paradigma o primado da *representação*³¹.

Além disso, Kant desempenha um papel de extrema relevância para os três autores, ainda que aparece de maneira velada em alguns dos argumentos. Para eles, os problemas da História e do ser-do-homem são formuladas por Kant. Como diz Weber:

O arquétipo filosófico de todas essas teorias metafísicas sobre ‘cultura’ e ‘personalidade’ nada mais é do que a teoria de Kant, que foi formulada segundo a forma clássica de afirmação da causalidade mediante a ‘liberdade’, afirmação que, na evolução filosófica posterior, se ramificou em várias tendências. A partir de convicção do caráter inteligível mediado pelas normas éticas, chega-se, nas relações causais empíricas, facilmente a opiniões como, por exemplo, através das normas éticas, algo do mundo das ‘coisas em si’ deve estar presente na realidade empírica, ou de que todas as mudanças no setor dos valores são, na realidade, o resultado de ‘forças criativas’ que seguem as regras causais que não são as do nosso mundo (RK, p.45).

Troeltsch diz que a origem das questões, já com alguma forma, vem de Rousseau e depois ganham seu desenvolvimento real em Kant; Habermas afirma que em um dos livros de Condorcet já se pode encontrar toda a problemática do desenvolvimento histórico e do

um progresso acumulativo. O melhor desenvolvimento desta ideia no interior das teorias sobre ciência pode ser encontrado no livro de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas* de 1962 (quatro anos antes do livro de *As palavras e as coisas*).

³¹ “... a história, a partir do século XIX, define o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ele assume o ser que lhe é próprio. É por isso certamente que tão cedo a História se dividiu, segundo um equívoco que sem dúvida não é possível vencer, entre uma ciência empírica dos acontecimentos e esse modo de ser radical que prescreve seu destino a todos os seres empíricos e a estes seres singulares que somos nós. (...) Modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento: no que, sem dúvida, não é tão diferente da Ordem clássica. (...) A filosofia do século XIX se alojará na distância da história à História, dos acontecimentos à Origem, da evolução ao primeiro dilaceramento da fonte, do esquecimento ao Retorno” (Foucault, 1981, pp.300-1).

homem (que será mais bem desenvolvida por Kant) e Foucault opta por não falar de Kant³², preferindo desenvolver sua argumentação em outras áreas do conhecimento, no entanto sua questão central sobre *épistême moderna* é completamente calcada sobre as questões postas por Kant. Todavia, Troeltsch em sua exposição se preocupa em diferenciar o *progresso* e aquilo que seria o *desenvolvimento*, havendo a correspondência do primeiro ao positivismo e o segundo ao romantismo/idealismo alemão³³. Tal divisão acaba por propiciar maior riqueza para análise histórica.

Antes de analisar e reconstruir as duas questões centrais deste texto, a partir de Max Weber, tentei apresentá-los de maneira mais geral e panorâmica possível, dentro do contexto intelectual alemão, a partir do ponto de vista principal do diagnóstico de um contemporâneo daquela época, Ernest Troeltsch. Em resumo, vimos que as duas questões de pano-de-fundo desta pesquisa, a *natureza do conhecimento* e o *desenvolvimento do conhecimento*, corresponderam às ideias gerais de visão de mundo e significado da história. Também estariam em correspondência com a *natureza e desenvolvimento do conhecimento* a divisão do trabalho intelectual entre filósofos (especialmente os que faziam filosofia da história e epistemologia) e os historiadores. Vimos que a tentativa de explicação sistemática das duas questões, que se manifestou na questão da História, foi desenvolvida por quatro correntes diferentes, entre elas a escola do neokantismo de Baden. Vimos quanto o neokantismo formou o principal contexto intelectual de onde Max Weber surgiu com suas soluções interessantes aos problemas da história, assim como Troeltsch e Habermas parecem reconhecer.

Apesar do não aprofundamento em alguns conceitos centrais que apareceram brevemente ao longo do capítulo, creio que este panorama pode propiciar um pano de fundo para melhor localizar a abrangência e indeterminação da solução das questões principais. Ele também tentou sugerir, segundo o argumento de Troeltsch (assim como o argumento de Habermas de fundo), como Max Weber parece ter conseguido dar uma interessante solução para esses problemas.

³² Nem explicar a passagem de uma *épistême* a outra, por ser ele um “acontecimento” e, portanto, uma conjunção de fatores que não pode ser explicado.

³³ O mesmo não é tão evidente para Habermas, “... as teorias do século XIX, culminando em Spencer, empreenderam uma revisão significativa na temática da racionalização: elas interpretaram os avanços na civilização de uma maneira Darwiniana, como desenvolvimento quasi-orgânico dos sistemas. O paradigma da interpretação da mudança cumulativa não foi mais a do progresso teórico da ciência, mas a da evolução natural das espécies. Com isto, a temática da racionalização foi transformada naquilo que é a evolução social” (Habermas, 1984, p.151).

CAPÍTULO II

O Processo de intelectualização: uma possível solução de Weber ao problema do conhecimento e do desenvolvimento histórico do conhecimento.

O objetivo deste capítulo é reconstruir a base de uma teoria sociológica do conhecimento que existiria no *corpus textual* de Max Weber. Em primeiro lugar, hipotetizo que o *processo de intelectualização* seria o único fenômeno que envolveria, como um todo, os problemas epistemológicos e suas possíveis soluções. Para fins analíticos, sua forma conceitual pode ser bem representada como um complexo sistemático de elementos que formam um conjunto, exigindo, com isso, uma explicação total para este. Por isso, é necessário definir a natureza desses elementos e as relações que eles estabelecem entre si.

Em seu interior, há um subconjunto definido pelos conceitos de *intelectual*, *intelectualidade* e *intelectualismo*, que representa um modo privilegiado de acesso ao complexo. Eles estão localizados majoritariamente nos estudos de religião de Weber, gerando assim um ponto de referência em seu *corpus textual*, que empregarei como critério de seleção do primeiro universo de investigação textual. Por motivos que ficaram claros ao longo do argumento, os conceitos deste subconjunto estão em relação de dependência com o conceito de *intelectualismo*. Com isso, ao resolver a questão "o que é o intelectualismo?" delineamos as fronteiras do complexo de problemas expressado pelo *processo de intelectualização*.

Sobre o universo de investigação textual, o critério de minha seleção corresponde ao período de elaboração dos principais textos dos estudos de Religião, dispostos entre os anos de 1911 a 1915, de modo que os textos foram ou a) completamente elaborados no período; ou b) parcialmente elaborados e posteriormente revisados. Os textos do primeiro item são: o centralíssimo *Comunidades Religiosas* (1913)³⁴, *Sobre algumas categorias da Sociologia Compreensiva*

³⁴ Este é o título do próprio Max Weber, que aparece oficialmente na Max Weber Gesamtausgabe (MWG). Tradicionalmente, o texto está disposto no quarto capítulo do primeiro volume de *Economia e Sociedade* sob o título de "Sociologia da Religião". Sua centralidade se deve por ser um texto em que Weber sistematiza grande parte daquilo que trabalhou sobre religião até então. Sobre este texto, na introdução do volume correspondente da MWG, é apresentado ao leitor que "o texto emergiu, presumivelmente, em 1913, dos estudos de ciência da religião, que Weber vinha operando desde 1911, com grande intensidade" (MWG I-22-2, p.85 – *Editorischer Bericht*). O estudo anterior de Weber, *Relações Agrárias na Antiguidade* (1908), forneceu bastante material para os estudos posteriores de religião e uma concepção histórica de longuíssimo prazo: "segundo uma observação, ao fim do artigo, Weber compreende o presente como parte de um *continuum* histórico abrangente que se estende 'dos faraós até a nossa cultura' (cf. MWG I/6, p.264) (DEINIGER, 2012, p.67). Optei por não incluí-lo ao *corpus textual*. Além disso, "em 1919/20, Weber pretendia que este texto passasse por uma modificação completa

(1913), *Consideração Intermediária* (1915) e a *Introdução*³⁵ (1913). Os textos do segundo item são: *O sentido da 'neutralidade valorativa' das ciências sociais e econômicas* (1917), *Confucionismo e Taoísmo* (1919), *Hinduísmo e Budismo* (1920) e o inacabado *Antigo Judaísmo* (1920).

2.1 Pergunta inicial: "o que é intelectualismo?"

Para responder satisfatoriamente essa questão, tento apurar, dos diferentes momentos em que o conceito foi utilizado, os elementos que constituiriam e os que estariam apenas vinculados ao conceito de intelectualismo.

A primeira ocorrência de maior expressividade do conceito está no sétimo parágrafo de *Comunidades Religiosas*, "Estamentos, Classes e Religiões" [*Stände, Klassen und Religionen*]. Como veremos no excerto, Weber esboça um esquema de dois conjuntos de elementos, em que um deles é condicionado pelo outro:

Em medida extraordinariamente ampla, o destino das religiões esteve condicionado pelos diferentes rumos que o intelectualismo tomou, neste caso, e pela diversidade de relações deste [o intelectualismo] com o sacerdócio e com os poderes políticos; e, em contra partida, essas circunstâncias foram condicionadas pela proveniência daquela camada que, em grau específico, era portadora do intelectualismo (MWG I/22-2, p.266; ESI, p.340).

Em minha leitura, a exposição acima sugere um esquema de elementos sintéticos que expressa o contexto (ou parte do contexto) que o intelectualismo se manifesta³⁶ e produz seus efeitos. Proponho que existam dois momentos diferentes na assertiva de Weber, que representam, cada um deles, um conjunto de elementos e relações³⁷. O primeiro conjunto estaria condicionado pelo segundo. No interior do primeiro conjunto, os elementos estariam também dispostos em relações de condicionamento. Assim, teríamos: O *destino das religiões* condicionado pelo *intelectualismo*; o *intelectualismo* condicionado pelo *sacerdócio* e pelos *poderes políticos*. E, novamente, todo o primeiro conjunto seria condicionado pela *proveniência da camada portadora do intelectualismo*. Considerando que este esquema está localizado no sétimo

como 'Sociologia da Religião' em 'Economia e Sociedade'" (MWG I-22-2, p.85 – *Editorischer Bericht*). Weber tinha, portanto, a intenção de formar uma sociologia *sistemática* da religião com esse texto. Sobre a definição de "Sistemática" Weber discute diretamente com Rickert o assunto, muitos anos antes, em uma carta de 02 de Abril de 1905 (ver MWG II/4). Lembrando que Rickert havia escrito um livro intitulado de *Sobre o Sistema de Valores* [*Vom System der Werte*] (1913). Em todo caso, não é meu objetivo reconstruir o que viria a ser a "Sociologia Sistemática da Religião" de Weber.

³⁵ Afirma a MWG: "A Introdução corre paralelamente com as *Comunidades Religiosas* e data, evidentemente, da mesma fase de trabalho" (MWG I-22-2, p.88 – *Editorischer Bericht*).

³⁶ Ou, contrariamente, é manifestação de algo, efeito de algo; um sujeito passivo.

³⁷ A análise do excerto tem por finalidade somente tentar obter alguma clareza e referência para a sequência desta investigação. Este *meio heurístico* de acesso ao problema não pode ser confundido com o próprio problema.

parágrafo “Estamentos, Classes e Religiões”, o fenômeno central da relação causal é a *estratificação social*. Portanto, assumo que a *proveniência da camada portadora do intelectualismo* seja a posição na estratificação de certa sociedade a que essa camada pertence. Adianto que o critério de mensuração da estratificação social de maneira universal é feito por Weber pelo uso de dois tipos-ideais bastante abstratos: a) as camadas sociais *negativamente privilegiadas* e b) as camadas sociais *privilegiadas*. O intelectualismo seria, assim, condicionado pelo gradiente da estratificação social que vai do menos privilegiado ao mais privilegiado. Daqui levanto as seguintes questões: Qual é o grau de condicionamento que o *intelectualismo* sofre pela *estratificação social*? E, o que define uma camada social ser *portadora do intelectualismo*?

De volta ao primeiro conjunto, o condicionamento que o *intelectualismo* exerce sobre o *destino das religiões* está condicionado, por sua vez, pelo *sacerdócio* e pelos *poderes políticos*. Mas de que natureza poderia ser esta última relação de condicionamento? A relação dos *poderes políticos* com o *intelectualismo* só pode ser: a) negativa (ao intelectualismo *não* é permitido certas “ações”); e/ou b) instrumentalista, (isto é, o intelectualismo é empregado para certas finalidades; em sentido *pragmático*). A relação do *sacerdócio* com o *intelectualismo*, ao contrário, é *positiva* (o intelectualismo produz “ideias”³⁸ objetivas por meio dele). Por fim, proponho que possamos relacionar, em grande parte, o *destino das religiões* ao *desenvolvimento histórico* (das *concepções religiosas*) que diferentes religiões engendraram.

Em resumo, o segundo conjunto diz respeito a camadas portadoras do intelectualismo sem *adjetivação*, isto é, sem um âmbito de ação efetiva. O primeiro conjunto, por sua vez, traça alguns contornos, destacando um contexto de desenvolvimento da religião/concepções religiosas com seus elementos centrais. Nesta relação, entre conjuntos de condicionamentos, o produto efetivo da ação do intelectualismo se manifesta no *destino das religiões*, relacionado, assim, ao *desenvolvimento histórico do conhecimento*.

Procurou responder, na sequência, a pergunta: “o que são/ o que define as camadas portadoras do intelectualismo?”, a fim de apontar traços característicos que sirvam para definir o que é o *intelectualismo*. Para isso, seguirei a exposição de Weber sobre suas diferentes camadas portadoras, verificando os elementos comuns que estariam presentes em todas elas – ainda que elas possuam condicionamentos distintos, por conta de suas diferentes proveniências sociais, e por estarem inseridas também em configurações sociais diferentes.

³⁸ Utilizo, por ora, este termo (ideia entre aspas) para me referir a sua acepção usual e pouco definida. Neste sentido, termos que possuiriam praticamente o mesmo significado em sua acepção usual e também pouco definida seriam: *concepção* e *noção*. Em outro capítulo apresentarei um conceito de ideia que não deve ser confundido com este.

Antes, faço uma consideração prévia sobre a terminologia empregada por Weber: ele opta por utilizar o termo *camada* [*Schicht*], que não se confunde nem com classe [*Klasse*], nem com estamento [*Stand*]. O que o conceito designa, e os motivos de seu emprego, nesta situação, veremos no decorrer do argumento.

A primeira camada portadora do intelectualismo teria sido o *sacerdócio*. Ele é uma camada orientada para as *condutas* e *práticas* consideradas *religiosas*. Seu evento originador foi sua transformação em uma “*agremiação de literatos* [*Literatenzunft*]” (MWG I/22-2, p.266; ESI, p.340). O termo de origem latina “literato” (*literatus/litteratus*) é utilizado para designar alguém com “estudo”, isto é, alguém que passou por um processo de aprendizagem; a raiz da palavra equivale à “letra” (*litera/littera*), que sugere forte relação com a *escrita*. Com isso, o sacerdócio é uma camada que estabeleceu, em algum momento do tempo, um vínculo forte com a *educação* e, provavelmente, com a *linguagem escrita*. Os vínculos com a *educação* e a *linguagem escrita* sugerem que na (trans-)formação do sacerdócio, este *fixaria* algo da *tradição* (religiosa/cultural) *oral* na *linguagem escrita*. Tal *fixação* cria uma nova condição e exigência de acesso à tradição em forma de escritura, a saber: o *aprendizado* da *técnica da escrita*, seja para a mera compreensão, para a interpretação, ou mesmo para uma objetivação (escrita) nova de uma interpretação. Assim, o *ensino* baseado na tradição escrita instruirá a habilidade de manuseamento e o domínio das formas da linguagem escrita.

Sobre a relação entre linguagem escrita e sacerdócio, creio ser inviável a interpretação de que a causa *necessária* para fixação da tradição seja o sacerdócio, em geral, na escrita, dado que a escrita *não* tem sua existência *determinada* pela religião, nem mesmo sua origem deve ser vinculada a ela, como a expressão de uma necessidade³⁹ – muito embora, encontremos na história casos de vínculos muito estreitos entre a escrita e a religião⁴⁰.

O sacerdócio, enquanto camada portadora do intelectualismo, desenvolve o “*pensamento metafísico e ético*”. Mas, como Weber deixa claro, não há relações de *exclusividade*

³⁹ Como exemplo, no interior de um dos sistemas de escrita mais antigos do mundo, a escrita cuneiforme, parece ser possível verificar que das 150 mil inscrições encontradas até hoje, cerca de 75% dizem respeito a *registros contábeis e administrativos* em geral (COULMAS, 1983). Os textos religiosos, os documentos legais, considerações astrológicas, médicas entre outras, foram todos produtos posteriores. Isso parece ser um indicador de que a *escrita* foi desenvolvida, a princípio, como *técnica*, e somente em outro momento ela foi mobilizada para a sistematização da tradição (cultural); o que teria fomentado a possibilidade do desenvolvimento do processo de intelectualização. Além disso, a tecnologia da *escrita*, ou melhor, do sistema de escrita, teve uma origem datada. “A partir de um repertório padronizado de pictogramas e símbolos – destilação de um longo desenvolvimento de entalhes e tabuletas – os sumérios da Mesopotâmia elaboraram o que desde então se tornou a *ferramenta mais versátil da humanidade*. Todos os outros sistemas de escrita e caracteres são, talvez, derivativos dessa única ideia original – *foneticismo sistêmico* – que emergiu entre 6.000 e 5.700 anos atrás na Mesopotâmia” (FISCHER, 2009, p.32).

⁴⁰ Como veremos mais à frente, a fixação da tradição tem como causa determinante um grupo de intelectuais, mas não especificamente o *sacerdócio*. Ver tb. GOODY (1986).

entre o desenvolvimento do pensamento ético e metafísico e o sacerdócio. Isso pois: apenas algumas camadas sacerdotais "souberam monopolizar, em grau muito forte, o desenvolvimento da metafísica e da ética religiosa" (MWG I/22-2, p.266; ESI, p.340), como seria o caso, por exemplo, do zoroastrismo⁴¹, do sacerdócio egípcio, do cristianismo antigo e medieval, do bramanismo do período védico, do judaísmo e do islã. O mesmo não ocorreria em uma série de outras religiosidades. No extremo Oriente, por exemplo, houve o clássico caso do confucionismo, que foi uma ética religiosa de burocratas (*mandarins* após a unificação imperial) não sacerdotes⁴²; já no Ocidente foram apontados casos dos povos da Antiguidade mediterrânea, habitantes de cidades, como os fenícios, os helenos e os romanos. Embora não fossem religiões universais, o maniqueísmo⁴³ e o gnosticismo⁴⁴, "eram religiões de intelectuais muito específicas, no que se refere a seus criadores, assim como eram também, essencialmente, seus portadores e o caráter de sua doutrina de salvação" (MWG I/22-2, p.268).

Mas o que é essa *tradição* (*tradição religiosa - cultural*) que o sacerdócio fixaria na escrita? Para responder a questão sobre a definição de *tradição religiosa* e, com isso, a definição do que é religioso, apoio-me nas proposições de Weber feitas no primeiro parágrafo de *Comunidades Religiosas*, "O surgimento da religião". Começo pela definição prévia do termo "religioso".

Após discorrer sobre o processo de formação de entidades mágico-religiosas (acerca do qual desenvolverei posteriormente), Weber formula a seguinte proposição:

Registramos como resultado deste processo o surgimento, por um lado, da 'alma', e por outro, dos 'deuses' e 'demônios', isto é, de poderes 'sobrenaturais' [*übersinnlicher*]. O ordenamento de suas relações em relação aos homens constitui o domínio da *ação "religiosa"* (MWG I/22-2, pp.126-7; ESI, p.281)⁴⁵.

A ação 'religiosa' constrói o *domínio religioso* ao fazer de sua tarefa a construção de um conjunto de relações *ordenadas* entre o *suprassensível* e os *homens*. O efeito da ação religiosa em seu *engajamento* com a concepção das relações de um mundo suprassensível com o mundo dos homens é o domínio religioso. Desta maneira, a ação religiosa traz consigo dois problemas diretos: a) o que é o suprassensível (problema *metafísico* e *ontológico*); e b) quais são as relações (adequadas) entre o suprassensível e os homens (problema *ético*). A eles se somariam outros

⁴¹ O zoroastrismo é uma religiosidade dualista fundada na Pérsia antiga pelo profeta Zoroastro ou Zaratustra.

⁴² Para maiores detalhes, ver o terceiro capítulo.

⁴³ Doutrina sincrética fundada pelo profeta persa Mani que viveu, pelo que se sabe, entre 216-276 d.C. Contém elementos do Cristianismo, do Hinduísmo, do Budismo e, sobretudo, do Zoroastrismo.

⁴⁴ O gnosticismo é um pouco anterior ao maniqueísmo; doutrina sincrética que reúne diversas tradições filosóficas das grandes civilizações que existiram no mediterrâneo oriental. Teve uma relação extremamente complexa com o cristianismo, tornando-se, a certa altura, uma doutrina herética.

⁴⁵ De acordo com a MWG, há uma relação explícita aqui de Weber com Taylor: "Weber se endereça aqui contra a asserção de Taylor (...), teria havido um desenvolvimento por estágios da alma aos espíritos e, então, às divindades" (MWG I/22-2, p.126 - nota n.10).

problemas indiretos, porém não menos importantes: a) o que é o homem? (problema *antropológico*); b) o que é este mundo? (problema *ontológico*) e, por fim, c) como saber se essas relações são adequadas? (problema de *validade/verdade*). Como já se pode notar aqui, e retomado posteriormente, a *construção conceptual do suprassensível funciona como uma medida ordenadora*⁴⁶ de um mundo irracional, isto é, de um mundo que não possui *sentido* [Sinn] em si mesmo. Veremos, mais à frente, o que Weber entende por "sentido" e "mundo sem sentido" (e, também, "significado" e "mundo significativo", e a oposição entre "sentido" e "significado"), sobre o que estariam baseadas estas concepção e quais seriam seus efeitos para o problema do conhecimento.

Na continuação do argumento, a formulação do suprassensível enquanto ordenador do mundo irracional é intensificada, *indicando sua relação com o conhecimento*:

Não é a pessoalidade ou a impessoalidade, nem a impessoalidade dos poderes 'suprassensíveis' que é o primeiramente específico em todo esse desenvolvimento [da formação de entidades suprassensíveis]. Mas, agora, as coisas e acontecimentos, que existem e acontecem, não apenas desempenham um papel na vida, mas vão para além disso, já que e porque eles 'significam' [bedeuten] algo [isso é o específico]" (MWG I/22-2, p.127; ESI, p.282).

O termo "suprassensível" traduz o adjetivo alemão "*übersinnlich*" de maneira literal. Embora contenham os mesmos radicais (*supra* = *über*; *sensum* = *sinn*), o termo "sentido" em língua portuguesa, quando adjetivado, aponta imediatamente para a acepção de sensibilidade. A manutenção do radical da palavra alemã sem alterações morfológicas auxilia na compreensão mais eficaz da concepção de um *sentido transcendente*. Como efeito da concepção de sentido transcendental (isto é, da concepção metafísica do suprassensível) as coisas e os acontecimentos do mundo passam a *significar* algo. Ou seja, por meio deste sentido transcendente (do suprassensível) o mundo passa a ser *significativo*. É importante definir o que Weber entende por *significado* e, também, por *sentido*⁴⁷, sabendo que o significado engendra os *signos* ou *símbolos*, impulsionando a (con-)formação de um *mundo simbólico*.

Após todos os argumentos feitos acima, doravante entenderemos por *tradição religiosa* a *sedimentação de um conjunto de soluções dadas ao problema da relação do suprassensível [übersinnlich] com o mundo dos homens*. Ademais, este conjunto de soluções também faz parte do *pensamento metafísico* e *ético*. Mais adiante, tratarei das demais variáveis que estariam envolvidas na formação da tradição. Adianto que esse ponto levanta um problema auxiliar em relação ao problema do conhecimento, que é a *transmissão do conhecimento*.

⁴⁶ "Ordenadora" pode ser entendida por racionalizadora e intelectualizadora.

⁴⁷ Assim como importa o desenvolvimento que contemporâneos e conterrâneos de Weber realizam de ambas concepções, como será um dos objetivos do quinto capítulo. Tenho a hipótese de que Weber faria a distinção entre sentido e significado, embora não os defina em termos conceituais.

Além do sacerdócio, o segundo exemplo de camadas portadoras do intelectualismo, que Weber menciona, é a *camada monacal*. Assim como o sacerdócio, seu interesse principal esteve no domínio da religião, envolvendo-o com questões éticas e metafísicas. Em sentido prático, a camada monacal atua paralelamente ao sacerdócio ou, por vezes, em seu lugar. Historicamente, o monacato esteve presente em todos os ramos do budismo, no cristianismo antigo e medieval, e também no islamismo. Sua atuação em relação ao conhecimento foi muito mais ampla que a atuação do sacerdócio, sobretudo o monacato cristão da Idade Média. Isto é, seu interesse sobre uma investigação do mundo empírico foi mais amplo. Envolveram-se com empreendimentos científicos que tinham, eventualmente, proximidade com as ações mágicas. Composições literárias de vários tipos foram objeto de seu interesse e produto de suas ações, com destaque para sua produção teológica.

Uma terceira camada portadora do intelectualismo é composta por *cantores e poetas*, que chamarei de *camada artística*. Por não estar necessariamente relacionada à religião, ela é um caso limítrofe. Na relação entre a proveniência das camadas portadoras do intelectualismo e o destino das religiões, a camada artística é explorada em menor grau por Weber. Ela seria mais bem explorada em outros textos, como o estudo sobre a música. Quando há, porém, a relação desta camada com a religião, ela pode ser notada, por exemplo, no conjunto de textos que formam a escrita sagrada: o *cânone*. Bons exemplos são os Vedas e, em parte, a Tanakh⁴⁸. Quando a *educação* não foi monopolizada pelas camadas religiosas, a influência da *camada artística* sobre o pensamento metafísico e ético possui mais importância. O melhor exemplo é o da Grécia pré-filosófica (e até mesmo filosófica) com os poetas clássicos fundadores, ou melhor, sistematizadores da *tradição*: Homero, Hesíodo⁴⁹ e, posteriormente, os autores trágicos, como Ésquilo.

Nos casos em que o *pensamento metafísico e ético* não são elaborados apenas por camadas sacerdotais ou estritamente dependentes da religião, vemos que este pensamento pode ser elaborado por outros domínios e com outras finalidades, que não as do domínio religioso. A principal ilustração para este argumento está na formação e desenvolvimento da filosofia clássica grega:

Dentro de determinada situação religiosa, as camadas intelectuais podem então constituir um empreendimento com caráter de escola, semelhante, por exemplo, à academia platônica e as escolas helênicas de filosofia afins, e, neste caso, assim como aquelas, não tomam oficialmente posição alguma em relação à prática religiosa existente, também não se afastam diretamente dela, mas dão-lhes uma nova interpretação filosófica [*philosophischen umdeuten*] (MWG I/22-2, pp.268-9;

⁴⁸ Tanakh é a designação do conteúdo de livros judaicos que, por tradição, equivalem ao Antigo Testamento cristão; embora haja diferenças na disposição dos livros.

⁴⁹ Como afirma Weber, Hesíodo foi o primeiro e único teólogo oficial da literatura helênica.

Ou seja, as escolas filosóficas também são portadoras do intelectualismo, ainda que não constituam uma *camada (social)*, da mesma maneira que as camadas religiosas. Porém, há casos históricos em que os versados em (algo que genericamente poderíamos identificar como) filosofia, constituem uma *camada social*, sobretudo, as camadas portadoras do intelectualismo e criadoras das grandes religiões asiáticas (sendo este um ponto importante para o argumento de Weber). Por exemplo, na Índia, os intelectuais provenientes de camadas socialmente nobres, com formação védica, sustentaram a doutrina de salvação do budismo e do jainismo⁵⁰; e as grandes reformas do hinduísmo também foram realizadas por intelectuais de camadas socialmente nobres, com formação bramânica, isto é, com formação da camada que ocupava o lugar mais privilegiado da estratificação social indiana. Weber sintetiza o argumento da seguinte maneira:

Apesar de todas as diferenças, são em todos estes casos, camadas intelectuais muito sofisticadas, relativamente, com formação filosófica, correspondentes mais ou menos às escolas filosóficas helênicas ou ao tipo mais aperfeiçoado da formação universitária monacal ou da [formação] secular humanista do fim da Idade Média... (MWG I/22-2, p.268; ESI, p.341).

Se as religiosidades do extremo oriente (hinduísmo, budismo, confucionismo e taoísmo) são criações de intelectuais [*Intellektuellenschöpfung*] e podem ser equiparadas, em parte, a uma *filosofia* (por isso *filosofia oriental*), logo, aplicando o mesmo raciocínio para as escolas filosóficas ocidentais, sobretudo as gregas, a filosofia também seria uma *criação de intelectuais*. Embora não tenha definido ainda o que significa *intelectuais*, enquanto adjetivação individual, podemos compreender que a filosofia é um *produto do intelectualismo*, seja ela de qualquer natureza, feita por qualquer camada, grupo ou escola; seja ela helênica, monacal escolástica ou secular humanista.

Antes de prosseguir, gostaria de salientar o sintagma *reinterpretação filosófica* [*phylosophisch Umdeuten*] para formular duas questões importantes que resolverei posteriormente: a) o que é *reinterpretação filosófica*? E, a questão mais central, b) o que é *reinterpretação* (e consequentemente o que é *interpretação*)?

⁵⁰ O jainismo ou jinismo é uma das religiosidades mais antigas da Índia. Seu surgimento foi contemporâneo do budismo. Na verdade, seu fundador, Mahavira, foi um contemporâneo de Sidarta Gautama, o Buda. Grosso modo, o jainismo professa a concepção de um dualismo, no qual é ausente a presença de um Deus e que a existência seria marcada por uma busca de purificação de mônadas vitais: as *jivas*. Disso se deriva um modo de vida ascético vinculado à busca por salvação. Para informações adicionais, ver o trabalho de Heinrich Zimmer (2008), compilado por Joseph Campbell.

A afinidade que Weber aponta entre filósofos/escolas filosóficas e religiosidade asiática (que envolve camadas de sacerdotes, profetas exemplares e burocratas) como portadores do intelectualismo é bastante apropriada para 1) entender como sociedades distintas (isto é, de estruturas sociais distintas) têm, à sua maneira, o elemento comum do *intelectualismo*; 2) qual pode ser o primeiro *limite negativo* do condicionamento da estrutura social sobre o *intelectualismo*; 3) considerar a relação que o intelectualismo tem com os *indivíduos*, para assim chegar a um elemento comum a todos os portadores do intelectualismo. A consideração destas três propostas acima parece possibilitar, enfim, a resposta da principal questão: o que é o *intelectualismo*?

1. Procuremos elucidar como sociedades distintas têm, a sua maneira, o *intelectualismo*. Todas as diferentes sociedades, historicamente consideradas, possuem elementos básicos de estratificação social, do ponto de vista *econômico*. Por um lado, temos a separação entre *campo* e *cidade*. Por outro, temos a estratificação em camadas sociais que estão dispostas entre dois tipos-ideais: as *negativamente* privilegiadas e as privilegiadas (ou mesmo, *positivamente* privilegiadas).

Uma das conclusões dos estudos de Max Weber sobre religião e sobre a Antiguidade é que as camadas camponesas foram, no transcurso histórico, *negativamente* privilegiadas socialmente. Somado a isso, o produto do trabalho do homem do campo é tão dependente das condições climáticas que o rodeiam, que ele se torna um refém da imprevisibilidade do clima e da natureza. Afirmar Weber que, em regra: “[a camada camponesa] permanece fixada na magia meteorológica e na magia animista ou no ritualismo, sobre o fundamento de uma religiosidade ética, porém, rigorosamente formalista do ‘*do ut des*’⁵¹ em relação ao Deus ou o sacerdote” (MWG I/22-2, p.222; ESI, p.321). Essa irracionalidade, advinda de sua condição social e existencial no mundo, está refletida na necessidade que as camadas camponesas têm de crenças mágico-soteriológicas, isto é, pelo lado mágico, tentarem dominar uma natureza que se impõe de maneira arbitrária e, pelo lado soteriológico, estarem à espera de alguém, de uma pessoa extraordinária (carismática), que venha salvá-las de sua condição de *privação material*. Por essas condições, os camponeses possuem uma *necessidade exterior* (econômica) que é uma *necessidade pragmática*⁵².

Em contraposição ao campo, as cidades foram as impulsionadoras e, também,

⁵¹ “*Do ut des*” (literalmente: *Dou para que dê*) é uma expressão jurídica consagrada no *Digesto*, pelo jurisconsulto romano Paulo (século II d.C.), que indica um contrato de permuta entre um indivíduo que recebe e um outro que oferece algo.

⁵² O sentido corrente de pragmática equivale à aceção de *utilidade, aquilo que é útil*.

garantidoras do *desenvolvimento* do racionalismo moderno, de acordo com a argumentação de Weber⁵³. Além da cidade ser um local privilegiado para a *burocracia*, para o *direito* e, conseqüentemente, para a *escrita*, ela é originadora de camadas intermediárias, sobretudo a *burguesia*. A burguesia manteria uma posição indiferente frente às problemáticas metafísicas, sendo muito mais importante, para ela, uma *orientação pragmática* em relação ao mundo, marcada pela calculabilidade: “suas condições de existência econômicas têm um caráter muito mais racional, isto é, acessível à calculabilidade e à influência racional, visando a um fim” (MWG I/22-2, p.241; ESI, p.329).

Já as camadas nobres têm como principal orientação social a *legitimação* de sua posição privilegiada. Seriam essas camadas que teriam maior liberdade para formulações não necessariamente *pragmáticas*⁵⁴. No entanto, para legitimar sua posição, são necessárias, em algum grau, *adaptações* de cunho pragmático. Assim, no caso de uma religião (considerada como *produto do intelectualismo*), para obter a legitimação perante as massas, as criações intelectuais necessitam realizar o esforço de adaptação às necessidades destas, que têm, em seu universo, fortes necessidades pragmáticas (mais precisamente, materiais), sendo a “*necessidade interior*”, senão algo totalmente desconhecido, decerto algo secundário. Com isso, a adaptação, ou melhor, a *acomodação* das formulações doutrinárias é necessária para a própria sobrevivência da religião que pretende ser universal (e da manutenção da posição social dos portadores desta religião), ocorrendo sempre em sentido mágico-soteriológico e originando produtos diferentes. As religiões que são criações intelectuais exemplificam melhor esse processo de acomodação, por incorporarem e sistematizarem, em sua doutrina, diversos elementos mágicos e soteriológicos. Desta forma, esses elementos persistiriam no interior de criações do intelectualismo, ainda que o próprio intelectualismo repugne-os. Contudo, o processo de *adaptação/acomodação* não acontece com a mesma intensidade em regiões onde existiam cidades e, por isso, camadas intermediárias. De acordo com os exemplos de Weber,

⁵³ Ver MWG I/22-2 p.226; ESI, p.323.

⁵⁴ Assim como as demais referências a outros autores que podem formar o *background* das proposições de Weber, não pretendo reconstruí-lo a fim de tentar criar hipóteses a respeito da *origem* destas – para este fim, vale mais acompanhar os trabalhos das últimas três décadas de “weberólogos” bastante especializados. Minha pretensão se resume a: a) *apontar problemáticas comuns (pertinentes a esta investigação) que outros autores, em um contexto intertextual, formularam*; para b) *verificar as soluções e limites de Weber a essas problemáticas*. Nesse sentido, há uma forte semelhança entre parte dessas proposições de Weber e as primeiras páginas de *A Genealogia da Moral: Uma polêmica* de Nietzsche. Vejamos: “Foram os 'bons' mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si a tarefa de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!? (...) (o direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem 'isto é isto', marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas)” (Nietzsche, (1987) [1887], p.19). Falarei de Nietzsche em outros momentos.

isso ocorreu nos arredores do mundo Mediterrâneo.

Como as diferentes sociedades desenvolvem o intelectualismo à sua maneira, ele está relacionado, primeiramente, às relações que os homens têm com o mundo físico e, também, com o modo que o homem habita este mundo, daí a distinção entre *campo* e *cidade*. A segunda condição está relacionada à organização interna das sociedades, que são formadas pela distinção entre *camadas positivamente privilegiadas* e *camadas negativamente privilegiadas*. A complexificação dessa segunda condição, isto é, da diferenciação social e das suas relações internas, relacionada à primeira condição (diferença entre campo e cidade), constitui uma condição geral das possibilidades do desenvolvimento dos produtos do intelectualismo. Elas são condições gerais da existencial real dos próprios indivíduos que constroem o mundo social. Desta maneira, o intelectualismo é desenvolvido e modulado pela sociedade onde ele se encontra, pois ele é um produto das ações dos homens e suas condições antropológicas / existenciais. Quando tentar definir a relação entre intelectualismo e indivíduo (o terceiro ponto), creio ser possível descrever que condição seria essa.

2. Vejamos os limites que as camadas sociais exercem sobre o intelectualismo. As camadas camponesas parecem não contribuir *positivamente* com construções intelectuais. Sua relação com tais construções parece ser *negativa*, o que é exprimido na acomodação das construções do intelectualismo às suas necessidades. As camadas intermediárias, por sua vez, expressam alguma ambiguidade em relação às construções intelectuais, tanto por sua indiferença e ceticismo, como pela orientação pragmática em relação ao mundo econômico. Além disso, vinculado à burguesia e ao fenômeno da cidade, há, em geral, um outro produto do intelectualismo, o *direito*. Por fim, as camadas mais privilegiadas, a aristocracia e nobreza de todo tipo, foram aquelas que mais apresentaram contribuições *positivas* em relação às construções intelectuais. Este ponto parece estar muito próximo ao argumento de *A genealogia da moral* de Nietzsche, citado na nota anterior: a construção cultural realizada estritamente pelas camadas sociais *positivamente* privilegiadas – estando a linguagem também aí incluída como expressão do julgamento dessas camadas. Entretanto, Weber refuta a continuação da tese de Nietzsche, que é a afirmação da religião enquanto produto do *ressentimento*. Vejamos em que medida isso nos ajuda a circunscrever o intelectualismo.

Para refutar a tese de Nietzsche, Weber precisa demonstrar como as teodiceias engendradas pelo sentimento de necessidade de salvação da miséria das camadas negativamente privilegiadas são, na verdade, produto das camadas nobres (positivamente privilegiadas). Nietzsche exagera o erro ao afirmar que o budismo também seria produto do ressentimento. Em relação a isso, Weber afirma:

Em nenhum outro lugar, os limites da importância do 'ressentimento' e a problemática da aplicação demasiadamente universal do esquema da 'repressão' mostram-se mais claramente do que no erro de Nietzsche ao aplicar seu esquema, também, ao exemplo totalmente inadequado do budismo (MWG I/22-2, p.264; ESI, p.340).

Como já visto, o budismo é considerado por Weber como uma criação de intelectuais – e como teremos a oportunidade de ver, o budismo é uma criação do intelectualismo levado às últimas consequências⁵⁵. Este seria apenas um exemplo que expressa a possibilidade de outra fonte para a religiosidade.⁵⁶

O intelectualismo, puro enquanto tal, especialmente as necessidades metafísicas do espírito, que medita sobre questões éticas e religiosas, não é impelido por *necessidades* materiais, mas, sim, pela própria necessidade interna de que se pode apreender o mundo enquanto um cosmos *pleno-de-sentido* e nele tomar sua posição (MWG I/22-2, p.265; ES, p.341).

O pragmatismo do pensamento e da ação, manifestado na necessidade material dos negativamente privilegiados e no racionalismo prático burguês, diminui as possibilidades de questionamento sobre o *sentido do mundo e da existência* por parte dos indivíduos. Parece ser este o primeiro fator impulsionador do intelectualismo: a *necessidade (metafísica) de sentido do mundo*.

O intelectual proveniente de camadas inferiores na estratificação social está, por toda parte, “ligado ao intelectualismo dos privilegiados por formas intermediárias, diferindo deste pela tendência do seu sentido” (MWG I/22-2, p.274). Seus portadores são aqueles que se encontram “muitas vezes à beira da existência mínima e dotados de uma educação considerada subalterna” (MWG I/22-2, p.274). Estão contidos nesse intelectualismo os mais diversos tipos sociais, podendo ser os professores elementares, os cantores, os rapsodos, os judeus piedosos, a inteligência camponesa, os puritanos ingleses do século XVII. Como fez com o “intelectualismo das camadas privilegiadas”, Weber também utilizou uma série de nomenclaturas diferentes para este último tipo de intelectualismo, como por exemplo, “intelectualismo proletárioide”.

Esses tipos de intelectuais podem se apresentar de maneira mais autônoma por estarem desvinculados de certas convenções sociais, em contraste com os “intelectuais das camadas privilegiadas”. Vínculos mais frouxos com convenções sociais aumentariam as

⁵⁵ Para maiores detalhes, ver o terceiro capítulo.

⁵⁶ Conforme argumenta Weber: "A necessidade de salvação e a religiosidade ética têm ainda outra fonte além da situação social dos negativamente privilegiados, que através da situação prática de vida depende o racionalismo prático da burguesia" (MWG I/22-2, p.265; ES, p.341).

chances de uma tomada de posição original em relação ao sentido do cosmos. Na verdade, poder-se-ia pensar que o intelectualismo das camadas positivamente privilegiadas, por sua posição social e pela possibilidade de uma dedicação exclusiva ao exercício intelectual, gozasse de maiores chances de inovar na atribuição de sentido ao mundo, mas o que ocorre é o contrário. Como suas concepções estão fortemente atreladas às convenções sociais, à tradição, elas são levadas mais à manutenção do *status quo* de sua própria concepção do mundo do que à inovação doutrinal e/ou à mudança social. É claro que ainda é adequado verificar com mais cuidado as possibilidades e a natureza deste *status quo*, que decerto variam empiricamente.

Isso se torna evidente quando faltam às religiões, que são tipicamente criações de intelectuais, camadas intelectuais alternativas, que forneçam interpretações também alternativas acerca do conteúdo comum que é alvo das reflexões da camada intelectual dominante. Por exemplo, não há traços significativos de intelectualismo autônomo na China, e foram pouco relevantes para as religiões da Índia. A própria despreocupação com a emancipação face à magia está ligada à não existência de camadas intelectuais intermediárias relevantes, provenientes das camadas inferiores nessas sociedades. Isso leva essas religiosidades, que são criações típicas de intelectuais, à acomodação de suas concepções às necessidades das massas, como já mencionado. As massas, por exemplo, no caso da China e da Índia, são vastas, amplas e fundamentalmente camponesas. Assim, por mais que o tipo de religiosidade dominante desvalorize a magia, ele deve se adaptar à magia para sua própria sobrevivência. Não é à toa que em sua exemplificação, Weber inicia com os casos da China e depois da Índia, em uma contagem das diferentes camadas intelectuais que podem exercer influência na religiosidade dominante: na China, essa camada parece ter sido única, a dos *mandarins*; já na Índia, além da aristocracia (a casta dos *xátrias*, que possuíam formação védica), havia a casta dos *brâmanes*. Se migrarmos cada vez mais para o Oriente, o próximo caso das grandes religiões deveria ser o judaísmo⁵⁷.

3. Em todos os diferentes casos de camadas portadoras do intelectualismo, os *indivíduos portadores do intelectualismo* (de maneira abreviada, os *intelectuais*) são o elemento comum e basilar destas. Este tipo de indivíduo apresentaria uma demanda “de sentido para o mundo” vivenciada como uma necessidade psicológica-existencial visceral – o problema

⁵⁷ O judaísmo antigo é considerado conjuntamente com as religiões universais por ser a fonte original do *cristianismo*, e uma das principais fontes do *islamismo*.

do sentido abisma-o, esmaga-o, motiva-o⁵⁸. O grande problema que o envolve e que leva à produção de uma ontologia, de uma metafísica, de uma ética, de uma *Weltanschauung* (de uma religião e de uma teodiceia) é um fato da vida e deste mundo: *a questão da finitude*. O intelectual, assim como o caracteriza Weber, não é indiferente à *finitude*⁵⁹:

A salvação que o intelectual busca é uma salvação de “necessidade interior”⁶⁰ e, por isso, por um lado, estranho à vida, porém, por outro, de caráter mais profundo e sistemático do que a salvação da necessidade exterior própria das camadas não privilegiadas. O intelectual busca por caminhos, cuja casuística vai ao infinito, conceder a sua conduta de vida um “sentido” contínuo, assim, uma “unidade” consigo mesmo, com os homens e com o cosmos. A concepção do “mundo”, para ele, consoma-se em um problema de “sentido”. (MWG I/22-2, p.273).

O intelectual teria uma necessidade metafísica de atribuição de sentido a sua vida e ao cosmos. O termo "camadas 'não privilegiadas' " alude aos níveis mais baixos da

⁵⁸ Em dois pequenos textos, *Ideias religiosas fundamentais* (1909) e *O problema da religião hoje* (1911), Simmel elabora uma discussão muito interessante sobre a *necessidade interior*, que é a necessidade metafísica. Confesso desconhecer o grau de influência que as concepções de Simmel sobre a religião exerceram sobre Weber; contudo, não há como deixar de notar as proximidades das formulações entre ambos. No primeiro texto, Simmel defende o paralelismo de existência entre a ciência e a religiosidade. Assim, ele afirma: “não é possível produzir qualquer contra evidência efetiva para refutar o saber religioso empregando resultados produzidos pelas ciências exatas” (SIMMEL, 1997, p.4). O saber religioso conseguiu dar conta das necessidades interiores, desde sempre; essas necessidades têm estado enraizadas na natureza humana há muito tempo e muito profundamente, como argumenta Simmel. A religiosidade seria um modo de ser particular, “uma qualidade funcional da humanidade” que leva, usualmente, ao desenvolvimento de artigos de fé. O que torna uma pessoa religiosa associa-se muito à formulação de Weber sobre o intelectual de modo geral: “O que faz uma pessoa ser religiosa é o modo particular em que ela reage à vida em todos os seus aspectos, como ela percebe certo tipo de unidade em todos os detalhes teóricos e práticos dela” (SIMMEL, 1997, p.4). As construções das formulações religiosas estão em seu cerne calcadas nessa necessidade metafísica humana; com isso, ciência e religião seriam modos pelos quais se *percebe* e se *interpreta a vida*, mas ambos se expressam em “suas próprias linguagens”. A ciência só consegue refutar as ideias religiosas que extrapolaram o domínio da necessidade interior do homem; “ela se torna refutável assim que suas imagens das coisas se descolam da essência interior e se enrijecem em um sistema de conhecimento que, de alguma maneira, imita o pensamento dos processos científicos e, assim, é compelida a competir com ela em seus próprios termos, da mesma maneira que a Igreja deve competir com o Estado assim que ela adotar a forma estatal” (SIMMEL, 1997, p.6). No texto de 1911, Simmel aprofundou suas formulações. Encontramos agora pessoas de natureza religiosa e pessoas de natureza não-religiosa. Sua ideia é que a pessoa religiosa se questiona sobre o sentido da existência, enquanto experiência tipicamente religiosa. Para as pessoas de natureza não religiosa “o dogma religiosa é sua única possibilidade de ser levado a ter uma existência religiosa.” (SIMMEL, 1997, p.15) As formulações religiosas já são um passo de descolamento da experiência religiosa via um *processo de abstração*. Elas se tornam matéria, experiência morta e objetiva. O homem de natureza religiosa não é dependente dos símbolos e quaisquer concepções religiosas, diferentemente dos homens de natureza não religiosa. Esses elementos concretos são requeridos pelas massas, ou para as pessoas médias que em geral são não-religiosas. Em suma, a religiosidade, assim como a filosofia e a apreciação estética (seja ela literária ou plástica) seriam um fenômeno de minorias.

⁵⁹ Há, portanto, no interior da terminologia de Weber uma diferença entre racionalismo e intelectualismo na dimensão epistemológico/antropológico/existencial que é: *o racionalismo não se pergunta sobre o sentido, ele atua com um sentido estipulado (em algum grau)*. Já na dimensão do desenvolvimento histórico, por ora, é bastante plausível que os dois termos possam ser intercambiados com equivalência, quer dizer, que sejam sinônimos [como defende Hübinger (2001)].

⁶⁰ Optei aqui por manter *Not* com a acepção de *necessidade*, em vez das traduções portuguesas e inglesas que traduziam o termo por *aflição*, *angústia* e outros termos *existenciais*. Isso gera um problema de redução do que Weber queria expressar, primeiramente pela oposição existente entre os pares de opostos “necessidade interior” e “necessidade exterior”, que se conjunham com outras oposições polares, como “camadas privilegiadas socialmente” e “camadas negativamente privilegiadas”, “magia” e “ético-metafísico” e, por fim, “pragmático” e “abstrato”.

estratificação social. Praticamente em todas as sociedades que utilizamos como exemplo, as camadas negativamente privilegiadas são muito maiores do que as camadas positivamente privilegiadas. Por isso, a rigor, o intelectualismo é e foi, durante todo esse tempo, um *fenômeno de minorias*. Isso permite que, como sugere a passagem acima, o intelectual tenha uma espécie de rejeição ou indiferença face ao pragmatismo da vida cotidiana, sendo essa posição, talvez, uma forma até menos digna de vida:

Daí resulta uma forte desclassificação do natural, do corporal, do sensível (...). Algum papel cabe nisto, por vezes, também, ao exigente refinamento e, ao mesmo tempo, à repressão da sexualidade normal em favor das reações substitutivas, devido à conduta de vida do indivíduo que nada mais pretende ser que um intelectual, como parece demonstrar, de forma palpável, certos fenômenos, particularmente dos mistérios gnósticos – sublimados substitutivos masturbatórios das orgias dos camponeses (MWG I/22-2, p.271-2).

Veem-se os meios tomados pelo intelectual, a fim de atribuir sentido total para o cosmos e, principalmente, para sua própria vida; faz dela uma unidade coerente e a leva à uma sistematicidade de *conduta* global, que reprime a sexualidade. Na verdade, a repressão das sensações pode ser explicada pelos próprios termos weberianos. Contudo, a explicação não deixa de ser simples. Uma vez que, segundo Weber, o amor (leia-se aqui, sobretudo, a sexualidade) é a força mais irracional da vida, logo, o intelectual que visa à unidade, à sistematicidade de sua conduta global de vida repreenderia a sexualidade; seria como um desenvolvimento levado às últimas consequências da valorização de um sistema ideal de vida que possui um sentido metafísico, por um lado, e, por outro, da desvalorização de tudo aquilo que é pragmático, das necessidades mais imediatistas da existência e, especialmente, dos sentimentos e sensações. Além disso, a desvalorização das questões práticas da vida, quando a cultura intelectual é tomada como *valor último* pelo indivíduo intelectual, tende a levá-lo para fora da vida política.

Por fim, ainda há a figura histórica, individual e carismática do *profeta*⁶¹, que é de grande relevância para a argumentação de Weber sobre o desenvolvimento das religiões. Ela está vinculada diretamente aos problemas gerados pela *necessidade interna*, problemas estes relacionados à finitude e ao sentido do mundo. Por isso, a profecia sempre se refere a “um aspecto unitário da vida, conseguido por meio de uma tomada de posição de uma *unidade*

⁶¹ O principal local de origem da profecia esteve nas cidades gregas e no Oriente Próximo. Uma das possíveis causas que Weber atribui ao surgimento da profecia, “talvez, em consequência, da nova constituição dos grandes impérios da Ásia e da intensidade crescente do comércio internacional” (MWG I/22-2, p.181). Esta é uma interessante relação entre condições externas de existência e respostas subsequentes aos problemas psicológicos/emocionais trazidas por essas condições no *conteúdo* do conhecimento. Tais fatores influenciaram diretamente no principal produto da época: a criação do *deus ético e supramundano*, *Yahweh*. Explorarei esse aspecto com cuidado, no próximo capítulo.

com-sentido [*einheitliche sinnhafte Stellungnahme*]” (MWG I/22-2, p.193/ES, p.310), posição esta tomada pelo profeta.

A vida e o Mundo, os acontecimentos sociais, assim como os cósmicos, têm para o profeta certa unidade sistemática de “sentido”, e o comportamento dos homens, para que lhes traga o paraíso, deve orientar-se por isso e, por meio desta relação, assumir uma unidade plena-de-sentido [*sinnvoll*] (MWG I/22-2, p.193; ESI, p.310).

O primeiro passo, portanto, é a atribuição de sentido total (de cunho metafísico) para o mundo, que serve de núcleo-duro, enquanto outros elementos gravitam ao seu redor e, eventualmente, são sistematizados. A última questão metafísica é: “Se o mundo como um todo e a vida, em especial, têm um sentido, então: qual pode ser este sentido? E como o mundo deve se apresentar para lhe corresponder?” (MWG I/22-2, p.194; ESI, p.310). Como consequência das respostas a tais questionamentos, a questão do “sentido” implica em certo desenvolvimento ético, isto é, na orientação da ação dos homens em suas vidas cotidianas. É gerada, neste caso, uma *Lebensführung*, uma conduta de vida global. Ao conceber sua própria concepção sobre o mundo, ao responder à pergunta do sentido (ou do ponto de vista subjetivo do profeta, quando o sentido do mundo é revelado ao profeta, isto é a anunciação de uma verdade religiosa que lhe revela os caminhos para a salvação), o sentido do cosmos tem como referência (significado) central a *salvação*. Concebida a finalidade do mundo e, assim, seu sentido, os caminhos para atender tal finalidade farão com que as proposições do profeta tornem-se sempre “uma busca por *sistematização de todas as expressões da vida* e também do comportamento prático rumo a uma *conduta de vida* (...)” (MWG I/22-2, p.193; ESI, p.310 – ênfases minhas).

A concepção do mundo e seu sentido *orientam a ação* (a *semântica* orienta a *pragmática*) e toda experiência dos indivíduos. A unidade de sentido para a vida *implica* uma condução única sobre esse sentido. “Sentido” mantém, nos argumentos trabalhados até aqui, a acepção da própria origem da palavra: a “ideia” de direção, um caminho. O intelectualismo é, até então, o elemento que reflete este sentido.

Mas a problemática religiosa dos profetas e sacerdotes é o colo materno do qual se desprendem a filosofia não sacerdotal, ali onde ela se desenvolveu, para depois ter de enfrentar, como um componente muito importante do desenvolvimento religioso, essa problemática (...). A profecia não é a única instância que tem de lidar com este problema. Também toda sabedoria não sacerdotal, a intelectualista e a vulgar, ocupam-se dele de alguma maneira (MWG I/22-2, p.193).

Com isso, o problema de “sentido” do profeta é, por toda parte, um problema de sentido de filósofos, cientistas e éticos. *É um problema referente ao homem*. Weber oferece um resumo a isto, em uma afirmação presente na *Introdução* [*Einleitung*]:

Uma proposição [*Stellungnahme*] está presa atrás de algo que, no mundo real, seria percebido como especificamente “sem sentido” e, assim, a demanda de que o arranjo do mundo [*Weltgefüge*], em sua totalidade seja, de algum modo, um ‘Cosmos’ pleno-de-sentido ou, que possa ser um ou deva ser um. Mas isso requer o produto do núcleo do próprio *racionalismo religioso* que tenha sido inteiramente realizado pelas camadas intelectuais. Os caminhos e os resultados dessa necessidade metafísica e também o grau de sua efetividade foram aí muito distintos (EIN - MWG I/19, p.102).

Portanto, o mundo, a natureza, o âmbito da *coisa-em-si* é *sem sentido*. Tudo o que é da ordem do sentido é produto da relação do homem com o mundo que ele habita, a partir de uma demanda necessária de seu “ser” (de sua estrutura cognitiva) de atribuir sentido para aquilo que não possui sentido. Isso gera uma série de implicações, que levarei em questão na próxima seção. A construção do cosmo com sentido é o núcleo da ação do intelectualismo, manifestado, sobretudo na religião, por sua tentativa de fornecer um sentido *total* para o cosmos. Trabalharei na seção seguinte sobre a definição de “o que é sentido?” e como ele pode ser válido ou não.

Creio ser possível elaborar uma resposta prévia à questão “o que é o intelectualismo?” sistematizando o que apresentei até o momento.

O intelectualismo é um efeito da necessidade antropológica/ontológica (ou da própria estrutura cognitiva do homem) de *atribuição de sentido ao mundo* em geral, gerando um pensamento metafísico e ético. Embora não apareça explicitamente, o sentido metafísico e ético está submetido às exigências *lógicas* do pensamento, sobretudo, à *necessidade de coerência e consistência*. Como consequência, há a constante exigência *do* pensamento de sistematicidade de seus conteúdos. Toda operação do pensamento humano, que busque a atribuição de sentido ao mundo, e a exigência da sistematicidade de seus conteúdos, está relacionada ao intelectualismo: a religião, a especulação filosófica, a metafísica, o desenvolvimento do pensamento ético e teórico em geral. A magia também estaria inserida nesta definição, por ser um produto de elaboração dos dados sensíveis do mundo pelo pensamento que exige algum grau de sistematicidade e coerência. Porém, a todo instante, há uma forte tensão entre intelectualismo e magia. Weber indica, em vários momentos, a rejeição que o primeiro tem sobre o último. Essa rejeição em seu aspecto epistemológico está relacionada ao grau que o pensamento crítico é operado na magia. Para tanto, o intelectualismo, ao se desenvolver, leva ao *desencantamento do mundo*⁶².

⁶² Sobre o conceito de *desencantamento do mundo*, ver a reunião sistemática das diversas aparições do conceito no trabalho de PIERUCCI (2003), *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*.

Outra característica importante do intelectualismo é a *objetivação* do pensamento e do conhecimento, seja qual for sua origem. Das formas possíveis de objetivação, a mais forte parece ter sido a *linguagem escrita*. A capacidade de leitura e escrita são condições primárias para a definição primeira do que viria a ser um intelectual. Na medida em que algum indivíduo aprende como utilizar a escrita, existiria um sistema educacional⁶³ que vincula automaticamente esse indivíduo a algum sistema de concepções. Embora a condição basilar de leitura e escrita textual pareça definir o que torna alguém intelectual ou não, posso formulá-la em sentido mais genérico e ainda provisório. É a capacidade de *interpretação* dos conteúdos textualmente formalizados⁶⁴ de concepções previamente existentes, formadas pelo pensamento, que define um intelectual no sentido do processo de intelectualização.

O intelectualismo tem sua existência de forma pura apenas no plano lógico. Ele *necessariamente* deve estar incorporado em pessoas concretas. Para tanto, camadas sociais, grupos e indivíduos sempre serão os *portadores* do intelectualismo. O grau de dependência de um *intelectual* à sua respectiva *camada intelectual* é bastante variável, podendo apenas ser dado pelo mundo empírico. Há casos, por exemplo, em que o grau de dependência é bastante fraco, como no caso dos fundadores de escolas, de doutrinas e até mesmo de novas religiosidades (como os profetas)⁶⁵. O grau de dependência envolve alguns fatores como a *margem de liberdade de ação do intelectual* (a respeito de proposições intelectuais) e a *margem de influência que a tradição em que o intelectual está inserido exerce sobre ele*. Entendo (assim como, certamente, Weber entende) que *sempre* há um vínculo (maior ou menor) com um *conjunto de conhecimentos* já estabelecidos (*sedimentados*) que compõe o *contexto semântico* (um *background*) de qualquer nova *concepção* (que mais à frente será entendida por *nova interpretação*) cognitivamente construída e *objetivada* (eventualmente, até mesmo, *objetificada*). Provisoriamente, entendo que o *contexto semântico sedimentado* serve de base para qualquer *tradição*. O ponto central é: os *contextos semânticos* são utilizados, reatualizados (pragmaticamente) por certo *conjunto de pessoas*, ou *grupos*, pois o contexto viabilizaria a expressividade de certos estados mentais, que a princípio estariam isolados na subjetividade de um indivíduo. O contexto semântico viabiliza, assim, a própria *comunicação*. Portanto, para que qualquer nova interpretação seja realizada e

⁶³ Como veremos, não é apenas a educação que o vincula a um sistema de concepções; mas é na educação que podemos notar este vínculo de maneira clara e, muitas vezes, direta.

Como diria Weber, uma “interpretação filosófica”.

⁶⁵ Em todos esses casos, o grau de dependência mais fraco tem em comum a característica do *carisma*. Desenvolverei melhor este ponto à frente.

então objetivada⁶⁶, há a *necessidade* de vínculo com algum contexto semântico (como visto, um contexto de significados e sentidos) e, consequentemente, o vínculo com algum grupo⁶⁷.

Pelo exame do intelectualismo, cheguei a três caminhos diferentes que se referem a uma parte do complexo de problemas do conhecimento. Como veremos, 1) os *problemas epistemológicos* (de uma *Erkenntnistheorie*) mais centrais surgem quando tentamos definir o que é a magia, qual a sua relação com o mundo e qual a sua relação com o intelectualismo; 2) A forma da existência real do conhecimento e sua mudança estão na relação entre *objetivação* – *interpretação* e; 3) o conteúdo atual do conhecimento, sua mudança e a relação pragmática que este tem com as pessoas dependem do *contexto semântico*. Creio que, ao seguir este itinerário, conseguirei abarcar o complexo de problemas como um todo da maneira mais eficaz e pedagógica.

2.2 A Magia e os problemas de Epistemologia.

A análise da magia nos leva a problemas epistemológicos que fazem parte do *complexo* de problemas do conhecimento. O principal desses problemas é a *validade* da ação e dos conhecimentos mágicos e, com isso, a definição de “validade”. Como veremos no capítulo V, o conceito de *validade*, ao lado do conceito de *valor* formam a base do neokantismo a partir da obra de Hermann Lotze. O problema da validade (e dos valores) nos encaminha a problemas subjacentes como a definição do que é *sentido* [*Sinn*] e significado [*Bedeutung*], e, com isso, a problemas como: qual é a ontologia do mundo e do mundo social? Haveria diferença entre ambas? Como os homens podem tornar o mundo e o mundo social inteligíveis? Como é possível falar sobre o mundo de fato, isto é, verdadeiramente? Como é construído e perpetuado um mundo simbólico e qual sua relação com o mundo e com os homens? E, por fim, qual a relação deste subconjunto de problemas com o intelectualismo e o *processo de intelectualização*?

A magia é considerada por Weber pelo âmbito de uma *pragmática*, isto é, uma ação que os homens desempenham e que tem o predicado “mágica”, da mesma maneira que a religião e o intelectualismo têm os predicados respectivos de “religioso” e “intelectual”. Começo a análise a partir desta citação: “As ações religiosas ou magicamente motivadas, em

⁶⁶ Ou seja, que esta nova interpretação seja comunicada.

⁶⁷ Gostaria de adiantar, aqui, que: sempre que for oportuno, pretendo associar (desdobrar) os argumentos de Weber em direção a *considerações sobre linguagem*. Por motivos que ficaram mais claros ao longo deste trabalho, a consideração da linguagem é imprescindível para meus objetivos, tanto por questões do atual nível do desenvolvimento das formulações no domínio da epistemologia (questão externa), como pelas próprias necessidades pragmáticas da própria pesquisa (questão interna).

sua existência original, estão orientadas para *este mundo*” (MWG I/22-2, p.121/ES, p.279). Sabemos que, para Weber, assim como para todo o neokantismo, o mundo é um *sem sentido*; o que tem sentido é uma parcela do mundo, que significa para os homens. "Este mundo", a que se orientam as ações religiosas e as mágicas, deve se referir a uma parcela *significativa* do mundo, uma unidade de sentido que expressa um “modo de ser do mundo”. E essa parcela que expressa o modo de ser do mundo é chamada, frequentemente, pelo favorito sintagma do pensamento alemão do século XIX e meados do XX: *Weltanschauung* (*visão de mundo*) – como visto no capítulo anterior.

A primeira constituição de sentido para o mundo, que encontrei nos escritos de Weber, em sentido lógico, está na síntese da experiência da multiplicidade sem sentido da realidade sensível através de um processo de abstração⁶⁸. Neste ponto, há uma relação inexplicada por Weber: a) a relação entre a atribuição de sentido ao mundo e seu consequente produto metafísico e ético com b) a concepção de um domínio suprassensível, produto do estado inicial do processo de abstração, que é a crença nos espíritos⁶⁹. Vejamos uma de suas afirmativas: "Já nas primeiras formas de abstração mencionadas, de natureza mais simples, estão concebidos, em princípio, poderes 'suprassensíveis', que podem intervir nos destinos dos homens, semelhantemente ao que estes fazem com os destinos do mundo circundante" (MWG I/22-2, p.125; ES, p.281). Os poderes suprassensíveis constituem, assim, o domínio da ação mágica e religiosa.

Para que o processo de abstração produza a "ideia" de “espírito” é preciso que exista uma característica comum ou possivelmente comum a todos os seres do mundo, do ponto de vista de certo grupo. A meu ver, no contexto da formação da crença nos espíritos, Weber emprega o conceito⁷⁰ de abstração em seu sentido mais usual: identificar em uma multiplicidade características comuns a todos os casos, para que então seja proposta uma generalidade que funcione como uma *forma*. À medida que o ato de abstração avança, as formas se tornariam cada vez mais vazias de conteúdo. Portanto, o ato de abstração é uma tentativa de organização da experiência sensível que procura minimizar a contingência. Contudo, é preciso comentar algo sobre que desenvolverei mais à frente.

⁶⁸ O ponto de partida da intelecção humana está em um ato epistemológico cognitivo. Ver o Capítulo V, principalmente a seção dedicada a Hermann Lotze.

⁶⁹ O espírito é algo indefinido e impessoal (material e incerto), mesmo assim dotado de alguma *vontade*, “é algo que confere ao ser concreta sua força e ação específica” (MWG I/22-2, p.124; ES, p.280).

⁷⁰ No texto sobre *Roscher e Knies* (1903-6), Weber argumenta, em uma de suas notas que “O termo ‘conceito’ (...) é usado por mim para designar a imagem mental, mesmo que seja individual. Esta imagem mental foi construída por meio da elaboração lógica das variedades empíricas. A sua finalidade consiste no conhecimento do que é essencial” (RK GWL, p.5). Ao passo que a elaboração lógica das variedades empíricas comporta a ideia de abstração da realidade. No capítulo de fundamentação analisarei precisamente este ponto.

A criação de formas cada vez mais genéricas e desprovidas de conteúdo é o procedimento *par excellence* das ciências naturais a fim de chegar a leis. Isto faz parte de um dos principais desenvolvimentos da escola do neokantismo de Heidelberg ou Baden que é a divisão entre ciências *nomotéticas* e ciências *ideográficas* – primeiramente formulada por Wilhelm Windelband e desenvolvida por Heinrich Rickert⁷¹. O que importa neste momento é que Weber identifica este tipo de pensamento de formação conceitual com as primeiras ações dos homens a fim de construírem uma realidade *inteligível*⁷². Na verdade, ainda haveria uma questão não resolvida aqui, pois o ato de abstração pode, antes, ser um *ato passivo* da cognição humana, que captura o mundo e produz "ideias"⁷³ que serão posteriormente objetos de reflexão da própria cognição (na reflexão). Tratarei com mais cuidado destes pontos em outro capítulo. Vejamos os argumentos de Weber sobre a formação da crença nos espíritos:

De todo modo, já se realizou assim, na maioria das vezes, uma abstração apenas aparentemente simples: a representação de certos seres que se ocultam 'por trás' da atuação dos objetos naturais, artefatos, animais ou homens, todos qualificados carismaticamente e que, de algum modo, sua atuação é uma essência definida: *a crença nos espíritos* (MWG I/22-2, p.123-4; ESI, p.280).

Desta maneira, Weber postula uma *ontologia do carisma*. O carisma é o extraordinário: "pode ser um dom puro e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa por natureza e que por nada pode ser adquirido. Ou pode e precisa ser proporcionado ao objeto ou à pessoa de modo artificial, por certos meios extracotidianos" (MWG I/22-2, p.122). Na verdade, o estatuto do carisma para Weber é ambíguo, pois, por um lado, ele corresponderia a uma existência efetiva e válida na mente dos homens, isto é, corresponderia a uma *ontologia subjetiva*, que pela concepção de uma antropologia (como sendo uma ontologia do homem) tal existência efetiva poderia ser universal. Por isso, o carisma possuiria o estatuto da crença com existência universal, entretanto, com validade relativa. Por outro lado, contudo, parece que o carisma poderia existir, de fato, em indivíduos carismáticos (como se fossem gerados por um acidente biológico ou social).

⁷¹ No início do texto *Roscher e Knies e os Problemas Lógicos de Economia Política Histórica* (1903-6), afirma Weber em nota: "Acredito ter seguido, o mais fielmente possível, a posição metodológica de Rickert no trabalho citado anteriormente [*die Grenzen*]. É um dos objetivos deste estudo testar a utilidade do pensamento desse autor para os procedimentos metodológicos de nossa disciplina. Eu não o cito, portanto, em cada oportunidade nova onde poderia ser feito" (RK, p.7).

⁷² Um modo alternativa na construção conceitual que envolve a abstração é o conceito de *função*.

⁷³ No texto *Roscher e Knies*, Weber apresenta sua definição uma definição de conceito: "O termo 'conceito' (...) é aqui, como ademais para *todos*, originado por meio de elaboração lógica de uma multiplicidade aparente tendo por fim o *conhecimento do essencial*, mesmo que ainda assim seja usado como uma imagem-mental individual" (RK, p.6, WL). Notar o papel da *lógica* como sistematizadora do múltiplo da sensibilidade.

É sobre o carisma que se baseia "a mais antiga de todas as 'profissões' - o mago profissional" (MWG I/22-2, p.124; ESI, p.280). Isso faz que o mago possua um conhecimento secreto, que são as *fórmulas mágicas*. Essa é uma forma de conhecimento que tem por característica a pretensão de *impossibilidade de sua revisão*; ela não está disponível a *novas interpretações*. A consequência da tentativa de impedimento de *revisões* e *novas interpretações* de um conhecimento será vista na seção seguinte⁷⁴.

O mago atua, em sua ação magicamente orientada de maneira racional, devido a um critério pragmático: ele pretende interferir sobre os poderes suprassensíveis, buscando um efeito no mundo real. Neste sentido, o critério de racional aqui está em concordância com a aceção mais básica do termo: adequação de certos meios para atingir determinados fins – exemplos de elementos irracionais seriam o êxtase e a orgia. Porém, não é só a própria intenção individual (o sentido subjetivamente intencionado) que garante que uma ação seja *totalmente racional*.

Além disso, a ação religiosa ou magicamente orientada é, precisamente, em sua forma original, ao menos relativamente, uma ação racional: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada a meios e fins, ainda o é pelas regras da experiência (MWG I/22-2, p.121; ESI, p.279).

A concepção de *regras da experiência* sugere, por um lado, uma realidade *objetiva* que é independente da razão humana (e que ofereceria a ela alguma resistência, ainda que o grau de resistência seja desconhecido), por outro, haveria uma maneira determinada pela qual a razão humana apreende a experiência objetiva e a transforma em experiência subjetiva⁷⁵. Mas como é possível que uma ação seja, ao mesmo tempo, *racional e inválida*? Importa saber, neste problema epistemológico, qual o limite do critério de verdade/validade do conhecimento obtido do mundo. Se a finalidade da magia é *controlar* o mundo em benefício próprio, dada sua origem pragmática, a maneira correta de procedimento é necessária para que se alcance o efeito pretendido sobre a realidade.

Weber supõe que a *validade do conhecimento* se confunde, na mente dos indivíduos, com a *crença na validade do conhecimento*. Neste *dualismo*, há *validade subjetiva* e *validade objetiva*. Acompanhemos o seguinte exemplo: “Assim como as faíscas produzidas do ato de esfregar uma madeira sobre a outra, a mímica ‘mágica’ do perito [*kundigen*] atrai a chuva do céu” (MWG I/22-2, p.121/ES, p.279). Partindo de nosso conhecimento científico atual da

⁷⁴ Isto é, a constante autocrítica, que faria o conhecimento científico avançar, digamos assim, estaria ausente do conhecimento mágico, fossilizando-o.

⁷⁵ Este sentido parece estar relacionado ao “problema de Hume”, o problema da indução. Para mais, ver o livro de Popper, *Conhecimento Objetivo* (1975), especialmente os cap. I e II. Além disso, gostaria de reconhecer a necessidade de fazer uma releitura dos resultados finais das conclusões desta dissertação a luz deste trabalho de Popper. Espero empreender isto em um trabalho futuro.

natureza, poderíamos dizer que há um procedimento *válido*, de conhecimento e controle correto da natureza: ao se esfregar uma madeira sobre a outra, o calor gerado pela fricção *causa* combustão; e também há um procedimento *não-válido*: o procedimento (simbólico) que visa atrair a chuva. Porém, Weber prossegue: “E as faíscas, que foram geradas pela fricção, são, exatamente do mesmo modo, um produto ‘mágico’, assim como a manipulação do fazedor de chuvas gera chuva” (MWG I/22-2, pp.121-2/ES, p.279). A *analogia* dos dois procedimentos leva-os a um estatuto de equivalência de validade. Se há equivalência entre as ações *pragmáticas* de manipulação do mundo (a fricção da madeira *para* fazer fogo e a “dança da chuva” *para* fazer chuva), o critério de *verdade*, para os indivíduos, segundo Weber, é *pragmático*⁷⁶. Desta maneira, na medida em que um plano de ação que visa manipular o mundo funcione, mas por meio de pressuposições falsas, ele continuará em vigência e será mais eficaz do que a melhor das teorias que explique o mundo. Isso seria dizer que a efetividade de uma ação *vale* mais do que qualquer teoria que se mais aproxima da verdade, mas que não possui a mesma efetividade. Em sequência, Weber formula outra expressão importante:

Apenas nós, do ponto de vista de nossa atual visão da natureza [*Naturanschauung*], poderíamos diferenciar, assim, imputações causais objetivas ‘corretas’ e ‘incorretas’, enquanto a última poderia ser vista como irracional e sua ação correspondente como ‘magia’” (MWG I/22-2, p.122/ES, p.279).

A expressão acima, embora ambígua, corrobora e amplia algo que propus anteriormente: o *contexto semântico*. Assim, tudo aquilo que é falso (uma imputação causal falsa) na atual concepção científica da natureza (que faz parte, também, de nosso contexto semântico atual) é avaliado como *mágico*. A ação mágica neste sentido é considerada *irracional*,

⁷⁶ Sabemos que uma das referências para *Comunidades Religiosas* de Weber é o trabalho de William James sobre a religião e sua relação com o *pragmatismo*. “Uma opinião nova conta como ‘verdadeira’ na proporção que satisfaz o desejo do indivíduo, no sentido de assimilar a novidade em sua experiência às suas crenças em estoque. Deve tanto cingir-se à verdade velha quanto abraçar o fato novo; e seu êxito (...) em cumprir o programado é matéria para apreciação individual. Quando a verdade velha cresce, então, por adição de verdade nova, é por razões subjetivas. Estamos no processo e obedecemos às razões. A ideia nova que é mais verdadeira é a que perfaz o modo mais feliz sua função de satisfazer nossa dupla urgência. Faz-se verdadeira, classifica-se como verdadeira pela maneira como opera (JAMES, 1907, p.52-3 – *Pragmatismo*). *Minha hipótese*: a própria atitude e soluções dadas por Weber a questões metafísicas são resolvidas em uma consonância muito grande com um sentido pragmático; vejamos o que diz James: “O método pragmático é, primeiramente, um método de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente. É o mundo um ou vários? – predestinado ou livre? – material ou espiritual? – eis aqui noções quaisquer das quais podem ou não valer verdadeiras para o mundo; e as disputas em relação a tais noções são intermináveis. O método pragmático nesses casos é tentar interpretar cada noção traçando as suas consequências práticas respectivas. Que diferença praticamente haveria para alguém se essa noção, de preferência àquela outra, fosse verdadeira? Se não pode ser traçada nenhuma diferença prática qualquer, então as alternativas significam a mesma coisa, e toda disputa é vã” (JAMES, 1907, p.44 – *Pragmatismo*). Por outro lado, Hilary Putnam, ao fazer uma exegese em busca de definições de James sobre a verdade, afirma que em *Pragmatismo* ele apresenta duas “ideias”: “(I) a verdade está em concordância com a realidade ou realidades e (II) ‘a verdade *acontece* para uma ideia. Ela se *torna* verdadeira, é *feita* verdadeira pelos eventos’ (Pragmatism, p.96)” (PUTNAM, 1997). São tornadas verdadeiras retroativamente por um processo de verificação. James se auto intitula um “realista epistemológico”.

pois se orienta em direção a uma finalidade aceitável, porém por meios *falsos* (não necessariamente para os indivíduos que empregam estes meios), mas de acordo com o *contexto semântico (de conhecimentos) construído, sedimentado e compartilhado intersubjetivamente*. O *contexto semântico*, de maneira mais geral, acaba por fornecer critérios de *juízos valorativos*, como o valor-de-verdade: *verdadeiro* e *falso*. O próprio agente que orienta sua ação “magicamente” baseia-a em um crivo da cotidianidade (erigido sobre este *contexto semântico* comum de conhecimento baseado em juízos valorativos), ao ter que distinguir, por exemplo, entre os objetos mágicos e não mágicos e, entre os mágicos, os adequados ou não para sua ação.

Mas o que permanece ambíguo na expressão é a relação das verdades da realidade objetiva com nosso *conhecimento semântico comum*. A menção ao “ponto de vista” sugere um registro (neo)kantiano: pode de fato existir aproximações em direção a alguma verdade, mas as tarefas de apreensão do mundo e da aproximação da verdade seriam *infinitas*. Parece que o julgamento de um procedimento/conhecimento que antes era *verdadeiro* e passa a ser *falso* (ainda que exerça eventuais *efeitos práticos*) ocorre quando se atinge um novo procedimento/conhecimento sobre o mundo que se julga ser *correto* (isto é, quando se realiza uma imputação causal correta/adequada sobre o mundo, que é testada, provada, julgada e creditada como sendo válida) e, a partir daí, passe a integrar o *contexto semântico*. Isto serve tanto para: a) o caso da analogia da fricção da madeira *para* fazer fogo e da “dança da chuva” *para* fazer chuva, quando se *descobre*⁷⁷ que a fricção gera calor que gera, de fato, combustão na madeira (procedimento válido e adequado no interior da concepção e explicação do mundo natural) e também quando se *descobre* que uma dança da chuva, ou qualquer outra prática simbólica, não gera a formação de chuva, pois o que a geraria seria outra cadeia de eventos que nada tem que ver com este tipo de ação do homem (procedimento *inválido* e *inadequado* no interior da concepção e explicação do mundo natural). Vejamos, por exemplo, o caso histórico da teoria do *flogisto* de Stahl⁷⁸ como explicação adequada (até momento de sua vigência) para a combustão, que depois tornou-se *falsa* pela teoria da combustão de Lavoisier⁷⁹. Enquanto o antigo procedimento, a antiga crença, não seja *falseada*, é impossível dizer que qualquer agente tenha agido irracionalmente.

⁷⁷ Exatamente no sentido original de descoberta, ver aquilo que estava velado. No caso, algo sobre o mundo que antes estava velado.

⁷⁸ Georg Ernst Stahl (1659-1734). Foi fortemente influenciado por um alquimista alemão, que realizou várias descobertas químicas, Johann Joachim Becher (1635-1682). Em sua teoria do flogisto, Stahl defendia uma concepção animista. Sobre animismo e magia, ver a seção IV deste capítulo.

⁷⁹ Antoine Laurent de Lavoisier (1743-1794) brilhante pensador, considerado o pai da química moderna. Refutou a teoria do flogisto ao argumentar que a combustão era *causada* por um dos componentes do ar atmosférico que ele batizou de *oxigênio* (mas que fora descoberto por Joseph Priestley poucos anos antes).

Desta maneira, é compreensível a distinção que Weber faz na *Introdução* entre dois sentidos distintos de *racionalização*:

O “racionalismo” pode significar coisas distintas (...) uma coisa se pensarmos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio *cada vez* mais teórico da *realidade* por meio de conceitos *cada vez* mais precisos e abstratos – [Significa outra coisa se pensarmos na Racionalização] no sentido da apreensão metódica de um determinado objetivo praticamente dado, por meio de um cálculo sempre mais preciso dos meios adequados (EIN MWG I/19, p.117).

Uma é a racionalização teórica e a outra a racionalização prática. No domínio teórico temos o desenvolvimento das diferentes concepções, teorias, no sentido de uma consistência interna cada vez maior, um aumento também cada vez maior de coerência interna e, com isso, a tentativa de determinação das “ideias” consideradas contingenciais, residuais, etc.⁸⁰ No domínio da ordem prática o que importa é o conhecimento do mundo empírico, sobretudo controlado por um *método*. Neste dualismo epistemológico, à primeira vista, parece *coexistir duas teorias da verdade*⁸¹: 1) para o “mundo das ideias”⁸² cabe uma *teoria da verdade por coerência*; 2) para o “mundo empírico” cabe uma *teoria da verdade por correspondência*. Se, de fato, esta observação procede, descobriremos até o final desta reconstrução. Porém, no caso da coexistência de duas teorias da verdade, torna-se necessário responder algumas novas questões: como isso é possível? Ou mesmo, seria isso possível? Conseguiria uma teoria do conhecimento, como um todo, manter-se internamente coerente e consistente? Weber responde parcialmente uma de minhas questões e tenta exemplificar o dualismo epistemológico, apresentando-o da seguinte maneira:

Esses tipos de racionalismo são muito diferentes, apesar de estarem, em última análise, *inseparavelmente juntos*. Mesmo no interior da apreensão por pensamento [*denkenden*] da realidade, dividem-se os tipos semelhantes: tem-se as diferenças entre a Física inglesa em contraposição à continental, que tenta se reconduzir a ela. (EIN MWG I/19, p.117 – *ênfases minhas*).

Weber assume a coexistência de ambos os racionalismos, no sentido em que estamos vendo agora: prático e teórico; o que leva a aceitar a coexistência de, no âmbito do conhecimento, duas teorias da verdade. Em *O sentido da ‘neutralidade valorativa’ das ciências*

⁸⁰ Efetivamente, também o racional, no sentido de “coerência” lógica ou teleológica de uma tomada de posição intelecto-teórica ou prático-ética, tem (e sempre teve) poder sobre os homens, mesmo por muito limitado e instável que, em toda parte, esse poder fosse e seja em comparação com outras forças da cena histórica (ZB MWG I/19, p.480). Racional é aqui entendido como *coerência lógica* ou *teleológica*, tem o mesmo sentido daquilo que fora identificado no intelectualismo como sendo a *necessidade de consistência* ou *coerência lógica*.

⁸¹ Desta maneira será necessário explorar as consequências desta concepção para uma teoria sociológica do conhecimento reconstruída em função da Sociologia de Max Weber.

⁸² Notar a persistência da teoria das formas nas proposições de Weber. Veremos no capítulo V, como esse platonismo era comum ao pensamento neokantiano e aqueles que foram influenciados por ele.

sociais e econômicas de 1917 (mas que teve sua base em 1913)⁸³, Weber afirma a respeito do procedimento de obtenção de conhecimento pela ciência algo que ele formulava desde 1904: “a ciência se esforça por alcançar resultados ‘providos de valor’, isto é 1) *corretos* do ponto de vista lógico e com referência aos fatos, e 2) importantes no sentido do interesse científico” (NeutVal, GWL, p.461). No primeiro ponto, o valor é *valor-de-verdade* (isto é, verdadeiro ou falso), mas que obtém sua validade objetiva por *coerência* e *correspondência*. O segundo ponto está relacionado à seleção prévia do objeto de conhecimento científico que é feita por conta de um julgamento de valor: há coisas que merecem ser conhecidas, enquanto outras não.

A existência deste duplo racionalismo, um prático e outro teórico, encontra correspondência na própria ação racional. Os fins, frequentemente, referem-se à elaboração teórica, portanto, garantidos pela coerência interna das “ideias”. Por isso, o progresso das ideias não consegue implicar “objetivamente em um ‘progresso’, enquanto orientação no sentido de uma ação racionalmente ‘correta’” (NeutVal, GWL, p.488). O exemplo que Weber utiliza é a contraposição entre a magia e as ciências naturais: “A magia, por exemplo, experimentou uma ‘racionalização’ tão sistemática como a física”⁸⁴ (NeutVal, GWL, p.488). O que me leva à conclusão de que a relação entre teorias e o mundo não pode ser de correspondência. O que garante sua validade é, apenas, um critério de coerência. Ao passo que a razão prática refere-se aos meios empregados e, portanto, a melhor maneira de se manipular objetos externos à subjetividade é garantida pela correspondência com a realidade.

Que uma ação racional subjetivamente progressiva conduza a uma ação objetivamente ‘adequada ao fim’ é apenas uma entre muitas possibilidades e um processo cujo advento cabe esperar com diversos graus de probabilidade. Entretanto, se em um caso particular é correta a proposição ‘a regra x é o (suponho que o único) meio para obter o resultado y , - o qual constitui uma questão empírica e, por certo, a simples inversão da proposição causal ‘de x se segue y ’ - e se essa proposição é empregada da maneira consciente pelos homens com mira à orientação de sua ação dirigida até o resultado y - o qual é também empiricamente comprovável -, *então* sua ação está orientada de maneira ‘tecnicamente *correta*’. E, no caso de que a conduta humana (de qualquer tipo que seja) se oriente, em um aspecto qualquer, de maneira mais ‘correta’ que até então neste sentido técnico, apresenta-se um ‘progresso técnico’. [...] Existe, por tanto, neste sentido - observe-se bem: no caso de fins univocamente dados -, conceitos

⁸³ “Este ensaio é produto de uma reelaboração de um informe manuscrito destinado a uma discussão interna para a reunião de 1913 do *Verein für Sozialpolitik*” (NeutVal, GWL, p.451).

⁸⁴ A ilustração que Weber utiliza é pedagógica: “A primeira terapia, ‘racional’ de acordo com seu propósito, quase em todas partes significou um desprezo da cura de sintomas empíricos mediante ervas ou poções, de eficácia empírica comprovada, em favor do exorcismo das (supostas) ‘causas verdadeiras’ (mágicas, demoníacas) da enfermidade. Formalmente, em consequência, tinha a mesma estrutura racional que apresentaram muitos dos mais importantes progressos da terapia moderna. Mas não podemos *valorar* estas terapias mágicas dos sacerdotes como um ‘progresso’ a uma ação ‘correta’ com relação a aquelas práticas empíricas”. (NeutVal, GWL, p.488).

univocamente comprováveis de correção ‘técnica’⁸⁵ nos meios (NeutVal, GWL, p.488).

Porém, se Weber não assumir um realismo forte para o mundo exterior aos sujeitos, tanto para o mundo natural, como para o mundo social, não é possível afirmar que se *conhece* o mundo de fato, ainda que a manipulação dos objetos seja efetiva. Somente é possível afirmar, neste sentido, que é *pragmaticamente eficaz*, isto é, que atinge os fins estipulados, ainda que as razões para que isto aconteça de fato, sejam as mais equivocadas. Se um procedimento mágico, por exemplo, frequentemente resulta em sucesso (embora apenas parte dos meios empregados diga respeito à validade objetiva de determinada relação) ele será mais eficaz que a melhor das explicações. O que poderia ilustrar este argumento seria nos remeter aos procedimentos alquímicos que, eventualmente, obtinham resultados práticos, como a descoberta da pólvora, porém por meios que hoje não seriam considerados os mais eficazes. Outro exemplo que seria adequado a este argumento são as eventuais curas *física-biológicas* por meio de certos rituais mágicos que empregam ervas e poções adequadas. Em face de tudo isso, o *critério de verdade por correspondência* parece ser *subdeterminado* por um *critério pragmático* de adequação com a realidade⁸⁶.

Em *Algumas Categorias da Sociologia Compreensiva*, Weber afirma que as ciências que têm objetos empíricos são obrigadas a assumir o realismo ingênuo:

Todas as vezes que se trata das relações reais entre seus *objetos* (e não de seus pressupostos lógicos), as disciplinas empíricas trabalham inevitavelmente sobre a base do ‘realismo ingênuo’, fazem-no somente segundo a índole qualitativa do objeto, em diversas formas, em cada caso (Kat, GWL, 414)⁸⁷.

A aceitação do realismo ingênuo tende a levar a um critério de verdade que é por *correspondência*. Porém, acredita Weber que os conhecimentos científicos são um *fato*? Podemos produzir um conhecimento que fale sobre o próprio ser da realidade de maneira *imediata*? Ou o critério de correspondência da realidade é, na verdade, apenas uma crença pela qual os cientistas se orientam, e no fundo jamais saberemos se conhecemos realmente a natureza ou o mundo? O realismo ingênuo e o critério de verdade por correspondência são

⁸⁵ Weber define técnica da seguinte maneira: “Entendemos ‘técnica’ no sentido mais lato, como comportamento racional em geral, em todos os âmbitos, incluído o manejo e a dominação político, sociais, educacionais e propagandísticos dos homens” (NeutVal, GWL, pp.488-9).

⁸⁶ Em *A “objetividade” do conhecimento* afirma Weber sobre a objetividade da análise científica: “Não existe nenhuma análise científica da vida cultural ou (...) dos ‘fenômenos sociais que seja *independente* de pontos de vista especiais e ‘unilaterais’, de acordo com os quais estes – expressam tácita, consciente ou inconscientemente – são selecionados, analisados e organizados como objetos de pesquisa” (Obj, GWL, p.170).

⁸⁷ Como suplemento: “O grau de racionalidade com relação ao regular de um ato é, para uma disciplina empírica, uma questão definitivamente também *empírica*” (Kat, GWL, p.414).

posturas defensáveis no âmbito das ciências naturais. Contudo, no âmbito das ciências sociais, geram certos problemas. Weber tinha muita clareza da distinção entre os dois tipos de ciências (e por isso ele segue a separação entre ciências nomotéticas e as ideográficas, pretendendo desenvolver um método compreensivo-explicativo)⁸⁸. E, além disso, ele também partilha, como visto, da necessária relação que o conhecimento tem com os valores, e o consequente vínculo de suas concepções epistemológicas com o neokantismo⁸⁹ de Baden (que é reafirmado em diferentes textos, de diferentes datações, sempre o que o problema epistemológico surge com maior contundência): “o âmbito de nossas disciplinas sofre da influência da relação das realidades ‘com’ os valores. A respeito da expressão ‘relação de valor’ [*Wertbeziehung*] devo me remeter a anteriores formulações minhas e, sobretudo, às conhecidas obras de H[enrich] Rickert⁹⁰” (NeutVal, GWL, p.473). Para avançar neste ponto, seria preciso atingir alguma definição sobre o que seria sentido, significado e a relação que ambos têm entre si, com os indivíduos e com o mundo.

Weber, expressamente, procura fazer a distinção do *sentido* entre *sentido objetivo* e *sentido subjetivamente pretendido* pelos indivíduos. Em *Algumas Categorias*, Weber trata diretamente do exemplo da ação magicamente orientada e suas condições de objetividade e racionalidade, fazendo distinção entre o *sentido subjetivamente intencionado* e *sentido objetivamente válido*. Tal distinção está relacionada à distinção que ele realiza neste texto entre a *ação racional com referência a fins* e a *ação racional com relação ao correto* orientada de modo apropriado ao *objetivamente válido*.

A ação orientada no subjetivo de maneira racional com relação a fins e a ação ("racional com relação ao regular") orientada "de modo correto" (*richtig*) em relação ao objetivamente válido diferem radicalmente. A juízo do investigador, uma ação por explicar algo pode parecer fortemente racional com relação a fins, mas orientada, segundo suposições do ator, que carecem toda validade (Kat, GWL, p.409)⁹¹.

⁸⁸ Em *O sentido da 'neutralidade valorativa'*, Weber afirma: “Oponho-me com a maior energia à opinião de que uma ciência, isto é, a demonstração das influências que as convicções éticas prevalecentes em certo grupo de homens sofreram por parte de suas demais condições de vida e exercitado a sua vez sobre essas, possa dar resultado uma ‘ética’ capaz de dizer algo acerca do que *deve* valer” (NeutVal, GWL, p.464).

⁸⁹ Afirma Dilcher, por exemplo, que “Decerto Weber só obtém um fundamento teórico com a recepção da teoria do conhecimento do neokantismo e com o esforço de fundamentar o caráter científico das ciências sociais em seus grandes artigos no início do século XX” (DILCHER, 2012, p.97).

⁹⁰ Sobre a relação da obra de Weber e de Rickert considerarei no Capítulo V, na seção destinada a Rickert, levando em consideração parte da bibliografia que trabalha sobre esta relação (von Schelting, Dieter Henrich, Thomas Burger, Guy Oakes).

⁹¹ Podemos encontrar afirmação semelhante em *O sentido da 'neutralidade valorativa'*: “Um comportamento *subjetivamente* ‘racional’ não é idêntico a uma ação racionalmente ‘correta’ ou ‘regular’, isto é, que objetivamente empregue, de acordo com o *conhecimento científico* [*wissenschaftlichen Erkenntnis*], os meios corretos” (NeutVal, GWL, p.487) – ênfases minhas em “conhecimento científico”.

A racionalidade reside, desta maneira, na possibilidade de agir empregando os meios que o indivíduo concebe *subjetivamente* como mais adequados para atingir certos fins que ele estabelece para si mesmo. No exemplo que utilizei anteriormente sobre a magia, o feiticeiro faz uma dança para atrair chuva. Assim, se no interior de todo o conhecimento que o indivíduo possui e, ainda, no interior de todo conhecimento disponível no meio onde ele vive, isto é, *contexto semântico* que ele compartilha com outros, desconhece-se a causa “real” (no sentido de causação natural, independente dos homens) da chuva, não é possível dizer outra coisa senão que o emprego da dança (ou qualquer outra ação simbólica) para atrair chuva é racional; subjetivamente racional, dentro de todos os mundos possíveis para tal indivíduo⁹². A validade, por outro lado, parece residir ou na *correspondência* que certas ações geram certos efeitos no mundo, e portanto, se conhece de fato “como as coisas são” e, com isso, pode-se manipulá-las; ou a validade está relacionada a uma contra construção de sentido do mundo que *desqualifica* (isto é, *julga*) certas ideias, concepções e teorias anteriores.

Uma ação orientada seguindo representações mágicas, muito provavelmente, apresenta no subjetivo um caráter mais racional com relação a fins que certos comportamentos “religiosos” não mágicos, posto que a religiosidade, à medida que avança o desencantamento do mundo, se vê forçada a aceitar cada vez mais (no subjetivo) referências de sentido irracionais com relações a fins (por exemplo, referências “de consciência” ou místicas) (Kat, GWL, p.409).

A irracionalidade só é atribuída, então, quando se conhece o modo *correto* ou mais adequado de empregar certos meios para atingir dados fins. Assim, Weber formula uma relação entre o válido e o racionalmente correto⁹³. Na análise sócio-histórica de longo alcance, é possível notar como certos meios inadequados vão sendo tomados como irracionais quando, a certo ponto, se chega (ou se crê que se chega) a resultados efetivos, reais. E é isso que se pode encontrar também nos estudos sócio-históricos de Weber⁹⁴: a expressão do desenvolvimento histórico do conhecimento intersubjetivo, que tem sua causa *ad eternum* no engajamento que o homem tem em face de sua necessidade ontológica de apreensão cognitiva do mundo, e que é identificada pela racionalização⁹⁵, desencantamento do mundo e intelectualização, ou outros processos sócio-históricos quaisquer.

⁹² É por isso que Weber afirma, por exemplo “Com a investigação empírica, psicológica e histórica de um ponto de vista valorativo determinado, enquanto a seu condicionamento individual, social e histórico, nunca se consegue outra coisa que sua *explicação compreensiva*” (NeutVal, GWL, p.464).

⁹³ “Ainda prescindindo da imputação, a historiografia e a sociologia têm que ver de contínuo *também* com as relações que o curso de fato de uma ação compreensível, provida de sentido, mantém com aquele tipo que a ação ‘precisou’ adotar *em caso de* corresponder ao “válido” (para o próprio investigador), queremos dizer com isso ao “tipo correto” [*Richtigkeitsstypus*] (Kat, GWL, p.181).

⁹⁴ Que, no capítulo seguinte, são o objeto de exemplificação do conjunto de proposições levantados aqui.

⁹⁵ Sobre os termos derivados de racional, diferentes autores ao comentarem os trabalhos de Weber indicam seus diferentes sentidos: como diz Rogers Brubaker em *Os Limites da Racionalidade*: “Não menos que dezesseis

Por isso, a consideração sobre o conhecimento deve fazer a distinção entre o *conhecimento de época* em que um indivíduo está inserido, a relação entre o *conhecimento individual* e o *conhecimento de época*, e, por fim, a relação entre o *conhecimento atual* e o *conhecimento de época*.

Qual é o papel do processo de intelectualização no processo de transformação do âmbito de atuação da magia em um âmbito cada vez mais irracional? O conflito que o intelectualismo tem com a magia não é apenas a oposição à sua orientação pragmática de ação; está localizado também na inconsistência objetiva com que este tipo de pensamento pretende compreender o mundo. O tipo de procedimento do pensamento mágico está totalmente construído sobre o *pensamento analógico*. Este tipo de pensamento não deixa de existir quando a magia vai sendo afastada, ele subsiste até mesmo como ferramenta explicativa no pensamento científico. Porém ele sempre apresenta problemas por aproximar dois eventos que não estão, em um primeiro momento, dados a aproximações. O procedimento causal, desta maneira, não consegue residir sobre conexão de fatos relativamente conhecidos, mas sobre a *crença* da conexão destes fatos. Mas no pensamento mágico, a analogia é levada ao extremo da significação: o mundo pode apresentar seu próprio sentido, independentemente de qualquer atribuição de sentido por uma mente humana, havendo a existência de espíritos em tudo, uma espécie de projeção antrópica no mundo inanimado. O próprio processo de abstração, que gerou a crença em espíritos, segundo o argumento de Weber, se continuar em curso, levará às novas abstrações, construindo, assim, conceitos mais gerais sobre o supracensível – como veremos logo a seguir. Com isso, o processo de afastamento da magia seria uma das consequências do processo de desenvolvimento do conhecimento, que tem por base a atribuição de sentido geral à totalidade do mundo e do cosmos e a ordenação e sistematização de todos os conteúdos produzidos pela cognição humana, tendo este idealmente sentido último como referência.

significados de ‘racional’ podem ser abatidos deste sumário altamente esquemático da caracterização do capitalismo moderno e o protestantismo ascético. (...) Mesmo permitido por algumas sobreposições entre vários significados, o leitor pode muito ficar perplexo por aquilo que aparenta ser uma multiplicidade desconcertante de denotações e conotações.” (BRUBAKER, 1984, p.2). O mesmo comentário pode ser notado na *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas: “ele emprega um conceito de racionalidade complexo, embora amplamente não esclarecido” (HABERMAS, 1984, p.143). Wolfgang Schluchter, por exemplo, afirma em *O Paradoxo da Racionalização*: “Tem sido frequentemente apontado que as questões do racionalismo e da racionalização são, particularmente, bem ajustadas para uma interpretação geral da posição de Weber. Entretanto, isso requer que nós usemos os conceitos com precisão, em contraposição ao uso ambíguo de Weber. Eu proponho três usos: Primeiramente, racionalismo se refere à capacidade de controlar o mundo através do cálculo. Aqui, o racionalismo é uma consequência do conhecimento empírico e de seus saberes técnicos (*know-how*). Por isso, em seu primeiro sentido, o racionalismo é *racionalismo científico-tecnológico*. Em seu segundo sentido, racionalismo se refere à sistematização de padrões significativos. Isso envolve a elaboração intelectual e sublimação deliberada dos fins últimos. (...) Esse segundo tipo de racionalismo pode ser chamado de *racionalismo ético-metafísico*. Terceiro e último, o racionalismo também se referem ao empreendimento de um estilo de vida metódico. (...) Por isso, podemos nos referir a este último tipo como *racionalismo prático*” (SCHLUCHTER, 1979a, pp. 13-15).

Assim, em uma passagem muito importante que trata do desencantamento do mundo, diz Weber:

Quanto mais o intelectualismo sufoca a crença na magia e, assim, os fenômenos do mundo se desencantam, perdendo seu sentido mágico, somente “são” e “acontecem”, mas nada “significam”, tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da “conduta de vida”, como um todo que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um “sentido” (MWG I/22-2, p.273).

A crença da magia que é sufocada equivale à remoção do *referente* mágico dos fenômenos do mundo. O referente mágico é o *sentido imanente* das coisas do mundo. A consequência disso é a necessidade de um sentido total para o mundo, sentido metafísico e uma ética que derive deste sentido. Em outras palavras, a ação não tem seu sentido mais orientado a sentidos particulares, mas, sim, a sentidos totais. O primeiro caso permitia uma completa incoerência da ação dos homens, pois a referência do sentido variaria enormemente, enquanto no segundo não, levando à orientação da vida em geral.

Desta maneira, a questão que propus sobre a não-solução de Weber a respeito dos primeiros passos da abstração e a necessidade de atribuição de sentido ao mundo parece ter alguma resolução. Nos primeiros passos da abstração, que produzem a crença nos espíritos, há a atribuição de sentido ao mundo, criando entidades suprassensíveis em casos particulares. Não se cria uma entidade total do qual tudo deriva; parece, antes, chegar-se por indução da mais abrangente multiplicidade de forças para uma síntese abstrata que toma direções distintas de acordo com casos particulares (como demonstrarei no próximo capítulo), mas sempre mais abstratos, mais gerais, mais *formais*.

Na cisão entre racionalismo teórico e racionalismo prático, em que o primeiro desenvolvia-se orientado pela lógica e, com isso, chegando a construções mais consistentes e coerentes, e o segundo pelas regras da experiência, com correspondência com a realidade empírica ou ainda com efetividade pragmática, há um momento em que o racionalismo teórico gera uma *correspondência* com a realidade: a concepção de que o mundo é algo *sem sentido*, ocorre quando se afasta todo sentido imanente das próprias coisas no mundo. É o que encontramos, em um primeiro momento, no conceito de *desencantamento do mundo*.

O resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção de mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo do irracional. Isso se observou na medida em que mais progredia o *tipo intencional de racionalização* – se adotarmos o ponto de vista de uma articulação intelectual de uma imagem de mundo (EIN, MWG I/19, p.102).

E mais,

Sempre que o conhecimento racionalmente empírico levou a cabo, de modo consequente, o desencantamento do mundo e a respectiva transformação com as

pretensões do postulado ético, segundo o qual o mundo seria um cosmo ordenado por Deus, portanto, de alguma maneira, convenientemente orientado em termos éticos. Pois a observação empírica do mundo, e, mais ainda, a de orientação matemática, recusa por princípio todo o modo de ver que se interroga sequer quanto a um “sentido” do acontecer do mundo. Por isso, sempre que o racionalismo da ciência empírica vai fazendo progressos, a religião vai sendo cada vez mais deslocada do domínio do racional para o irracional, e passa, então, a ser, pura e simplesmente, a força irracional ou antirracional num plano supra pessoal (ZB, MWG I/19, p.512).

Dizer que o quê se entende por racionalidade não está mais no domínio do religioso, não significa que tenha deixado de existir a *necessidade metafísica* pela busca do sentido do cosmo, do mundo, da vida em geral. A necessidade metafísica não poderia cessar de existir, pois ela é elemento constitutivo de parte do gênero humano. Não se pode confundir a necessidade de sentido e a sua conseqüente necessidade de consistência lógica. No diagnóstico de Weber, a interpretação religiosa do mundo acaba se tornando irracional, ao passo que a interpretação racional é passada para a ciência. A magia é primeiramente afastada do mundo pela religião, pois não é coerente com sentido metafísico maior do mundo, e em um segundo momento, por meio do processo de apreensão da realidade por meios científicos, ela passa a não ser mais *válida* objetivamente. Isso acontece mesmo que atinja os resultados procurados, os meios empregados são apenas em parte válidos e orientados pela regra da experiência (possivelmente por tentativa e erro e transmitido de modo mais efetivo pela tradição) e por isso carregando consigo uma série de elementos inválidos, no que diz respeito aos procedimentos para atingir uma dada finalidade. Ela pode continuar servindo de orientação das ações dos indivíduos, por conta de sua eventual efetividade pragmática, seja psicológica, seja física, porém, do ponto de vista do *conhecimento objetivo sedimentado em certo contexto semântico intersubjetivamente compartilhado*, ela é completamente irracional.

2.3 Processos de abstração e interpretação: *Construção do mundo simbólico*

Na seção anterior, indiquei a centralidade do processo de abstração para a construção da apreensão da realidade objetiva pela cognição subjetiva. Cheguei a apontar a produção de “ideias” e conceitos, como os de *espíritos* e a crença neles. Porém, nesta relação existente entre a abstração, por parte de uma subjetividade em direção à objetividade, e a crença nos espíritos, faltou traçar uma relação central para a própria realização e efetividade desta crença, que formularei na forma de uma pergunta: como é possível um processo cognitivo (portanto, subjetivo) produzir “ideias” objetivas? Refiro-me a objetivas no sentido de *intersubjetivas*, intersubjetivamente reais e válidas, ou ainda mais precisamente, *epistemologicamente objetivas*. Procuro, nesta seção, responder esta pergunta elencando os principais elementos e etapas

envolvidas em sua realização.

Vamos acompanhar um novo passo de abstração para tentar obter alguma conclusão da relação entre a abstração e o domínio da experiência.

Sobre a base das experiências obtidas nas orgias e, certamente, em forte medida sob a influência da prática profissional [profissional do mago], consoma-se o *desenvolvimento do pensamento* [*Entwicklung des Denkens*], em primeiro lugar, na representação da “alma” como um corpo distinto do ser, presente nos objetos naturais do mesmo modo como existe algo no corpo humano que o abandona nos sonhos, no desmaio, no êxtase e na morte. (MWG I/22-2, pp.124-5; ES, p.280).

Em primeiro lugar, há a noção de *acúmulo de experiências*, que neste caso, advém da prática do mago e que conduz a uma nova abstração. E este novo passo de abstração é considerado como “*desenvolvimento do pensamento*”. Aqui, o processo de abstração parece manter o mesmo princípio de sintetização do múltiplo da sensibilidade na cognição. Se não houver nenhuma explicitação de como ele ocorre, ele aproximar-se-ia de um sentido indutivo de construção de “ideias” e conceitos (de *formas* da experiência). Na construção do mundo animista, sua base é formada pelos conceitos de *corpo* e *alma*, abstraídos da experiência que o homem tem de seus próprios estados (estados de consciência e estados de inconsciência), e pelo *pensamento analógico* que, neste caso, cria identidade entre o homem e todas as outras coisas do mundo⁹⁶.

O que pode ajudar a resolver o problema da objetivação da abstração é a atuação do mago no âmbito da magia, em que as coisas têm sentido mágico e se referem às forças que as animam, que as dotam de vontade própria. Como visto, as “ideias” que povoam o domínio do supracensível são construídas pelo processo de abstração, tais como “alma” e “espírito”. Neste sentido, elas já estão objetivadas e significam algo. Assim, dado *objeto*, em *sentido* mágico, *significa* algo, refere-se a uma entidade supracensível sobre o qual o mago quer causar efeito. Por isso, “a magia, de uma força de atuação direta, passa a ser um *simbolismo* [*Symbolik*]” (MWG I/22-2, p.127; ES, p.282 – ênfase minha). A significação leva à possibilidade da utilização de *símbolos*, assim chegando ao simbolismo ou ao domínio simbólico. O símbolo se torna uma entidade intermediária de expressão da construção ideal a que o pensamento se refere.

É apenas quando surge um reino de almas, demônios e deuses, que não são palpáveis em sentido corriqueiro, mas são apenas conduzidos regularmente pela mediação de símbolos [*Symbolen*] e significados, de uma existência obscuramente acessível – uma existência que se exhibe, por conseguinte, sempre como sombra e, vez ou outra, diretamente como irreal –, com isso, ele reage sobre o sentido da

⁹⁶ O tipo de raciocínio que estamos fazendo aqui, e se levado a maiores implicações, parece se assemelhar com um pensamento evolucionista como o de Taylor.

arte mágica. Se atrás das coisas e dos processos reais existe algo diferente, essencial, anímico, do qual os primeiros são sintomas ou mesmo símbolos, deve-se então procurar influenciar não nesses sintomas ou símbolos, mas no poder que neles se manifesta, e isso, por meios que falem a um espírito ou a uma alma, que, portanto, “signifiquem” [“bedeuten”] algo: através de símbolos [*Symbolik*] (MWG I/22-2, p.128; ES, p.282).

Os símbolos (mágicos) manifestam poderes. O símbolo é concebido como um sintoma para aqueles que acreditam na magia. Isto quer dizer que, nesta relação, o símbolo e a coisa simbolizada não estão dissociados, não são meras convenções, mas são desdobramentos “naturais”, ou até mesmo necessários, daquilo que se pretende manipular. Em sentido mágico, signo⁹⁷ e significado são indissociáveis, sendo o signo não uma mera representação do significado, senão uma emanção do mesmo. Se as “ideias” que foram criadas pelo processo de abstração somente são acessíveis para sua manipulação por meio de intermediários, como é o símbolo, a ação de orientação mágica incide totalmente sobre esta construção simbólica⁹⁸, havendo uma indeterminação na relação real entre símbolo e a coisa que ele significa. O que consegue suprir este abismo é a *crença* na continuidade entre o domínio simbólico e o mundo. Mas é ainda necessário notar que no “mundo” existe, pelo menos, produtos objetivados do pensamento humano, como espíritos e almas, deuses e demônios. Novamente, o que garante que o domínio do simbólico faça referência ao “mundo” é a orientação da ação dos indivíduos neste sentido: em *ações simbólicas*.

O simbolismo atinge todas as dimensões da vida, pois ele é um requisito para que a sintetização subjetiva se torne algo acessível e comunicável a outros. O simbolismo é o que permite a objetivação da abstração, assim como a objetivação da abstração requer o simbolismo. Por isso, este desenvolvimento do pensamento atinge o estatuto de possibilitador da compreensão da vida cotidiana como sendo uma *vida simbólica*.

O domínio mágico é o domínio simbólico. Neste tipo de argumento, de origens históricas e religiosas que se confundem com a própria origem do pensamento, das crenças e das produções culturais humanas, o primeiro sentido atribuído ao mundo é mágico e, por isso, não homogêneo, pois elementos particulares do mundo recebem sentido, mas não o cosmo como uma totalidade. Isto parece ocorrer não apenas por orientação intencionalmente mágica da ação, mas porque há, nesta primeira, uma construção ideal do pensamento humano, a quase identidade entre símbolo e significado, que leva,

⁹⁷ A palavra *símbolo* em sua origem grega carrega o sentido de *marca*, *senal* e, portanto, sinônimo para *signo*. Literalmente, sua composição é de *syn* (que indica algo feito em conjunto, com) e *bolon* (que é uma derivação do verbo jogar, atirar, lançar).

⁹⁸ Este é o resultado de uma dedução lógica simples dos argumentos que apareceram anteriormente: “Se o morto apenas é acessível por meio de ações simbólicas e se apenas em símbolos o deus se expressa, portanto, ele poderá, também, contentar-se com símbolos em vez de realidades” (MWG I/22-2, p.129; ES, p.282).

potencialmente, a crenças mágicas ou a ações potencialmente mágicas – por exemplo, quando se quer produzir algum efeito pragmático sobre o mundo e se opera por essas “ideias” de identidade entre o nível do símbolo e do significado. “Além da eficácia efetiva ou imaginada que lhe é inerente, cada vez mais coisas e procedimentos atraem, também, ‘relevância quanto ao significado’ [*Bedeutsamkeit*], e por meio de atos significativos, procura-se atingir efeitos reais” (MWG I/22-2, p.129; ES, p.282). Quando se age simplesmente por atos significativos, a ação mágica faz confusão entre os dois domínios (o do símbolo e do significado); como o exemplo de algum ritual para atrair chuva, como ação simbólica que, ao manipular o símbolo, acredita-se atingir diretamente o significado (as forças naturais, os espíritos, almas, deuses, demônios e etc.).

Como já visto, a magia pode produzir eventualmente efeitos eficazes, sejam eles psicológicos ou materiais. Quando se atinge uma ação efetiva, pode-se dizer que a magia produz um conhecimento *válido* (até que se prove o contrário). Este conhecimento é expresso em *fórmulas mágicas*: “Já toda a magia pura, em símbolo naturalista, enquanto uma conduta efetiva provada, naturalmente será repetida, de maneira mais estrita, do mesmo modo que a forma foi comprovada” (MWG I/22-2, p.129; ES, p.282). Por isso, do ponto de vista do âmbito da magia e do sentido individual daqueles que acreditam na magia, a fórmula mágica é um procedimento correto e invariável para se chegar a determinado objetivo. O menor desvio pode levar à ineficácia da mesma. Este é o principal problema que a magia apresenta na produção de um conhecimento cada vez mais válido sobre o mundo, pois, uma vez que se chega a certo resultado considerado eficaz, ou contextualmente válido, a magia não passa e nem poderá passar por qualquer crítica de seus pressupostos, de seus procedimentos e de seus resultados. A magia é um pensamento acrítico, não aberto a revisões, nem a novas interpretações. Veremos que a pretensão de imutabilidade do conhecimento não reside apenas sobre a magia. Ocorre o mesmo com as próprias “ideias” religiosas, que também são simbólicas: “o sagrado é o especificamente invariável” (MWG I/22-2, p.131; ES, p.283). Mas o grau de variabilidade do conhecimento religioso é muito diferente do conhecimento mágico, expresso em fórmulas mágicas. A pretensão universalizante do conhecimento religioso faz com que ele esteja aberto a um número muito maior de *interpretações* de diferentes indivíduos, com diferentes preocupações, em diferentes épocas e em posições sociais diferentes, enquanto o conhecimento mágico pretende ser secreto, e não apenas invariável.

A relação que os símbolos têm com seus significados torna-se cada vez menos direta quando se opera apenas sobre os primeiros. Quando ocorre esta minimização da relação entre o símbolo e seu referente, ele tem que se relacionar cada vez mais com os demais

símbolos. Em outras palavras, seria dizer que há uma progressiva *autonomização* dos símbolos em relação aos seus significados originários. Nesse processo, a necessidade metafísica por sentido atua sobre essa constelação de símbolos, buscando conformá-los e sistematizá-los em alguma unidade. Haveria, neste sentido, a conformação de *sistemas simbólicos*. Um desses sistemas é o *pensamento mitológico*: “Tem-se designado o modo de pensar como ‘pensamento mitológico’ quando está fundamentado inteiramente no pleno desenvolvimento do círculo de concepções simbólicas” (MWG I/22-2, pp.132-3; ES, pp.283-4). O pensamento mitológico é um dos produtos da atribuição de sentido ao mundo. Mas, partindo do simbolismo, como é possível chegar a este resultado se o conhecimento mágico tende a imutabilidade? Se a magia é unidirecionada e chega a fórmulas de ação que evitam qualquer inovação simbólica, resultante de qualquer exame crítico de seus pressupostos, procedimentos e resultados obtidos, é porquê o *simbolismo* não pode ser apenas mágico. Em certo momento, ele está fortemente relacionado a um sentido mágico, mas *simbolismo* não é somente *simbolismo mágico*⁹⁹.

Com isso, é possível afirmar com segurança que não apenas os magos construíam e administravam suas fórmulas mágicas e manipulavam, com isso, os símbolos e os significados destes símbolos. O mágico/mago representa um ponto extremo da manipulação simbólica. Contudo, os símbolos também estavam disponíveis para a manipulação por outros membros do grupo. Para se atingir um sentido total para o mundo, levando em consideração os produtos simbólicos já existentes sobre este, é preciso abstrair ainda mais os símbolos e sistematizá-los de alguma outra maneira que, eventual e gradualmente, pode escapar da magia. E apenas com isso, é possível estabelecer as relações gerais existentes entre o *sensível* e o *suprassensível*. O pensamento mitológico é um produto deste tipo de tentativa.

Outro produto da racionalização do simbolismo, por exemplo, é o pensamento jurídico:

O significado da analogia, em sua forma mais efetiva: a parábola [*Gleichniss*], é para nós importante, pois, sua repercussão duradoura dominou não apenas as formas de expressão religiosas, mas também o pensamento jurídico, até mesmo no tratamento dos precedentes nas doutrinas puramente empíricas do direito, e apenas lentamente deu lugar à formação de conceitos silogísticos, por meio da subsunção racional. O ambiente originário deste pensamento [pensamento jurídico] é a *magia racionalizada simbolicamente*, que se baseia completamente sobre ele (MWG I/22-2, p.133; ES, p.284 – ênfases minhas)¹⁰⁰.

Em breve digressão, o exemplo do pensamento jurídico ajuda a compreender que a *analogia* é uma ferramenta do pensamento e, assim, não está exclusivamente relacionada à

⁹⁹ Acredito que Weber aceitaria esta afirmação, e que ele mesmo teria expresso desta maneira, caso tivesse considerado a linguagem como um problema.

¹⁰⁰ Esta passagem também se encontra no texto de Sociologia do Direito (MWG I/22-3, p.456).

magia. A princípio, ela é uma ferramenta possível quando, em certo contexto semântico, há a possibilidade de aproximar, por paralelismo, dois sentidos distintos de um mesmo significado. Este exemplo também auxilia na compreensão da natureza do conhecimento mágico e, mais precisamente, na relação entre símbolos e significados em sentido mágico. No domínio do conhecimento mágico sobre o mundo, a relação entre símbolo e significado é de *identidade*. Ao longo da história do mundo ocidental, houve um processo de desenvolvimento do conhecimento, em que uma de suas características centrais foi o gradual afastamento entre símbolos e significados; entre as palavras e as coisas.

Mas por que há, de modo geral, essa passagem do sentido mágico do mundo para um simbolismo de sentido religioso? Como visto no final da seção passada, o afastamento dos sentidos pragmáticos de orientação das ações, como única forma de sentido ao mundo (como é dado pela magia), ocorre quando se estabelece um sentido para o cosmos de um modo geral, um sentido metafísico. Tal sentido metafísico pode ordenar a conduta geral de vida dos indivíduos, demandando uma ética derivada dele. Mas nem sempre este sentido é unívoco. O intelectualismo pretende que tal unidade seja garantida universalmente, implicando na *subdeterminação* de uma das esferas de valor sobre as demais. Os significados estariam dispostos conforme uma *constelação semântica* orbitando em torno da gravidade do sentido último estabelecido naquela constelação. E este sentido último é sempre a expressão da condição universal do homem: *sua finitude*. Mas por que, então, a magia não é capaz de garantir uma resposta para a finitude, sendo que ela seria partidária de uma construção do mundo em sentido animista/naturalista? Quando ela precisa explicar ou justificar o mundo como um todo, são exigidas dela respostas para perguntas como: o que acontece com a alma dos homens após a morte? Qual a relação entre as diferentes almas? Desta maneira, ela precisa sistematizar suas diferentes “ideias”, a fim de obter respostas e, para isso, ela precisa abstrai-las ainda mais, podendo gerar ideias como deuses e demônios, forças, etc.; em geral, algumas entidades suprassensíveis ganham mais relevância do que outras. Ela pode, também, não seguir este caminho, ou seguir parcialmente, e enfrentar problemas de *coerência* do pensamento como um todo, que podem ou não representar entraves para a sua manutenção (por exemplo, enquanto não houver questionamentos que possibilitem a evidência de tais falhas, sua manutenção não estará em risco).

Dentro de uma das principais expressões do simbolismo, que é o pensamento mitológico, encontramos a formação de uma dessas “ideias” mais abstratas que é o conceito de “divindade”. Como as construções das “ideias” da abstração são expressas em símbolos ou signos que possuem cada vez mais autonomia em relação a seu referente de origem, tais

“ideias” devem ser sistematizadas junto às demais. Sabemos que a sistematização é um procedimento da cognição que ordena, seguindo princípios lógicos, uma série de elementos. Os princípios não têm sentido em si mesmos, por isso é sempre necessário um sentido que oriente sua organização. Portanto, o procedimento de reordenar um conjunto de elementos ideais, segundo um sentido, pode ser aqui entendido e expresso pelo conceito de *interpretação sistemática* ou, por abreviação, apenas *interpretação* (já que toda interpretação neste sentido é sistemática). As construções de “ideias” não estão somente relacionadas à abstração (pois a própria abstração precisa de um sentido para ser efetuada), mas, também, à *interpretação*. Assim como abstrair, interpretar é uma atividade subjetiva. E assim como aquela, esta precisa também de signos que sejam intermediários entre o produto subjetivo da cognição individual e a possibilidade de acesso de outros a este produto, não mais exclusivamente subjetivo. Isto é, a objetivação precisa de signos ou um sistema de signos para sua expressão, epistemicamente objetivos, que tem por finalidade a *comunicação*.

Afirma Weber que “uma vez assegurada a continuidade da figura dos deuses, o pensamento daqueles que profissionalmente deles se ocupam pode dedicar-se ao ordenamento sistemático deste domínio de representação” (MWG I/22-2, p.134; ES, p.284). A continuidade é garantida, por um lado, pela inevitável superação do naturalismo/animismo e, por outro, pelo *culto*: “um agir contínuo e dedicado a um mesmo deus” (MWG I/22-2, p.134; ES, p.284). Esses profissionais operam a “racionalização” dos deuses criados e as relações que eles mantêm entre si e com o mundo dos homens e da natureza, pois “os ‘deuses’ representam, frequentemente, e de modo algum apenas em sociedades pouco diferenciadas, um caos desordenado de criações casualmente mantidas pelo culto” (MWG I/22-2, p.134; ES, p.284). O culto é um elemento necessário e definidor de qualquer sacerdócio. Isto distingue o sacerdócio dos magos, das escolas filosóficas, do corpo de juristas, e etc. São os sacerdotes que se dedicam a dar um ordenamento total para essas construções simbólicas. Porém, se em uma comunidade cada sacerdócio se ocupa de sua própria divindade, como é possível conceber um ordenamento total em que alguns deuses prevaleceriam sobre os outros? Como é possível a *interpretação* que leva à formação de um *panteão*? Isso é possível,

(...) assim que, por um lado, a reflexão sistemática da prática religiosa e, por outro, a *racionalização da vida em geral*, com suas crescentes reivindicações sobre os trabalhos dos deuses, tenham alcançado certo nível, (isto é, a especialização e caracterização fixas de determinadas figuras divinas, por um lado, e, por outro, a dotação delas com atributos e alguma delimitação de suas respectivas “competências” (MWG I/22-2, p.134; ESI, p.284).

Há dois fatores que atuam nesta *interpretação* mais geral, um interno e outro externo.

O interno está relacionado ao processo conjunto de abstração e interpretação, garantido pelo acúmulo de experiências trazidas pela prática religiosa, pelo culto, que são eventualmente incorporadas e assim reordenadas conforme certo sentido (possivelmente o sentido nuclear que orientou a construção da “ideia” do deus), além de estarem submetidas às regras de coerência interna que configuram a “ideia” do deus particular. O culto está baseado em parte na *tradição oficial*, sendo a tradição a *sedimentação de um conjunto de soluções dadas ao problema da relação do supracosmético com o mundo dos homens*. O fator externo¹⁰¹ está relacionado à *diferenciação social* progressiva das funções, sobretudo relativas ao trabalho, e as subsequentes demandas pragmáticas dos indivíduos que compõem o grupo onde o culto a esses deuses está inserido. Por um lado, a interpretação sistemática geral acaba tendo que se pautar pela demanda pragmática extra religiosa, acentuada pela inexistência de um deus total, que exprima o sentido absoluto do cosmos. Isto explica, em parte, as oscilações no culto de certos deuses, que variam de acordo com os interesses momentâneos dos indivíduos que compõem o contexto onde eles estão inseridos. Por outro lado, pode-se supor que o núcleo que compõe a “ideia” de certo deus deve variar pouco ao longo do processo de formação do panteão. O que varia são as relações que este estabelece com elementos externos, sejam seres supracosméticos ou sensíveis. Terei oportunidade de demonstrar essa afirmação no próximo capítulo.

Weber afirma que haveria, ainda, outro fator na formação do panteão: a *ratio*¹⁰². A *ratio* ou, simplesmente, razão, é a demanda lógica do próprio pensamento à elaboração de uma ordenação de seus produtos ideais. Isso faz com que a contingência dos efeitos pragmáticos seja minimizada. Na verdade, as consequências pragmáticas são limitadas pela

¹⁰¹ Sobre as demandas externas, em outro momento Weber argumenta: “As demandas éticas sobre os deuses aumentam: 1) com o aumento do poder e, assim, o aumento das demandas sobre a qualidade da administração ordenada do direito no interior de uma associação política maior, pacificada – 2) com a ampliação constante da concepção racional, condicionada pela orientação meteorológica da economia, dos processos universais determinados pelas leis naturais como um cosmo permanentemente ordenado com sentido – 3) com a crescente regulamentação dos novos tipos de relações humanas por meio de regras convencionais e crescente significado da dependência mútua dos homens em relação à observância a estas regras, mas, especialmente – 4) com o crescente significado social e econômico da confiabilidade das palavras dadas: (...) em suma: com o crescente significado da concepção ética do indivíduo a um cosmo de ‘deveres’ que faz de seu comportamento algo calculável” (MWG I/22-2, p.165; ESI, pp.297-9).

¹⁰² Weber relaciona *carisma* e *ratio* como forças revolucionárias ao tratar da “dominação carismática”, no texto “Os tipos de dominação” [*Die Typen der Herrschaft*]: “O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição. Diferentemente da força também revolucionária da *ratio*, que ou atua de fora para dentro – pela modificação das circunstâncias e problemas da vida e assim, indiretamente, das respectivas atitudes –, ou então por *intelectualização*, o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida da miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do ‘mundo’, em geral. Nas épocas pré-racionalistas, a tradição e o carisma dividem entre si a quase totalidade das direções de orientação das ações” (ESI, p.161).

demanda (de validade) por coerência das construções ideais que afirmam algo sobre o mundo. A formação do panteão não é determinada inteiramente pela contingência dos interesses pragmáticos, por estar pautada também em princípios *apriorísticos* da própria cognição humana¹⁰³.

A “*ratio*” demanda a primazia dos deuses universais, e cada formação consequente do panteão demanda, em alguma medida, também, *princípios sistemático-racionais*, pois ela está sempre sob a influência ou de um racionalismo sacerdotal profissional, ou do esforço dos leigos para estabelecer uma ordem racional (MWG I/22-2, p.150; ESI, p.290 – ênfases minhas).

Em suma, a organização das relações existentes entre os deuses, os outros elementos do supracensível, os homens e o mundo, tendem a torná-los *coerentes* em sua totalidade. O aspecto interessante desta coerência é que ela parece privilegiar certos elementos internos que são capazes de construir esse todo. Haveria, portanto, certas ideias cujo conteúdo ou mesmo núcleo de conteúdo possui a tendência interna da possibilidade de desenvolvimento cada vez mais racional¹⁰⁴. Em relação ao panteão, a divindade que costuma ter “chance à primazia” é aquela que “apresenta uma maior parte de regras constituintes em seu comportamento, assim como os deuses do céu e das constelações” (MWG I/22-2, p.150; ESI, p.290). Weber indica certa *correspondência* entre a construção interna do conceito de deus e o número de regularidades do fenômeno natural que ele está referido. Persiste aqui um núcleo (duro) de significado na construção do conceito de um deus que tem referências extra simbólicas¹⁰⁵.

Vou examinar um pouco melhor qual a relação que o sacerdócio estabelece com o simbolismo religioso, e como a *interpretação* leva à mudança dos conhecimentos já

¹⁰³ Ainda que, “na prática, o que sempre importou e ainda importa é quem mais interfere nos interesses do indivíduo na vida *cotidiana*, se o deus teoricamente ‘supremo’ ou os espíritos e demônios ‘inferiores’” (MWG I/22-2, p.148; ESI, p.289).

¹⁰⁴ A ilustração mais clara deste argumento é o desenvolvimento do deus abraâmico, Yahweh – que veremos no próximo capítulo.

¹⁰⁵ Em *Consideração Intermediária*, Weber volta a falar da *ratio* em relação com as religiões universais. É possível notar que os termos utilizados aqui, como racionalismo sacerdotal e esforço leigo de ordenar racionalmente, na *Consideração Intermediária* também como agente central os intelectuais e suas criações: interpretações *religiosas do mundo* e *éticas religiosas* (atribuição de sentido éticas e metafísicas): “Eram precisamente as *interpretações* religiosas do mundo e as *éticas religiosas*, racionais quanto aos seus desígnios e criadas por intelectuais, que estavam fortemente sujeitas ao *imperativo da coerência*. Por muito pouco que, mesmo em casos particulares, elas se conformassem com a exigência da ‘não contradição’ e por muito que quisessem introduzir nos seus postulados éticos tomadas de posição que *não são racionalmente* dedutíveis, ainda assim, é de qualquer modo perceptível (e muitas vezes fortemente) em todas elas o efeito da *ratio*, em especial da *dedução teleológica dos postulados práticos*” (ZB, MWG I/19, p.480 – ênfases minhas). Nesta passagem, Weber estabelece a relação direta entre *ratio* e lógica, e no interior desta a exigência da não contradição por conta do *imperativo da coerência*. As interpretações religiosas do mundo envolvem a abstração e a interpretação sistemática com um sentido religioso: uma metafísica total do mundo.

estabelecidos.

Como já demonstrado, uma das principais características do sacerdócio era a *fixação da tradição na linguagem escrita*. Porém, essa fixação conjunta demanda uma *interpretação* conjunta e *positiva*. Isto é, ao fixar a tradição na escrita, os membros de um dado sacerdócio selecionam o que é relevante, organizando o que fora selecionado conforme um sentido orientador próprio, e o expressam também de maneira própria. Assim, o estilo de escrita e da própria língua, isto é, o estilo de expressividade da objetivação da interpretação, é decisivo para a doutrina. Na definição de Weber:

O sacerdócio é incumbido da tarefa de determinar sistematicamente a nova doutrina vitoriosa ou a velha doutrina defendida contra os ataques proféticos, de delimitar o que é ou não considerado sagrado e de impregnar isto à crença dos leigos para garantir sua própria soberania (MWG I/22-2, p.203; ESI, p.314).

Assim, o sacerdócio reorganiza e adapta as necessidades *extratextuais* (de contexto político, social, cultural e econômico) para o *texto*, dando *coerência* a elas. O sacerdócio daria então uma forma lógica para os conteúdos desenvolvidos fora da religião, levando em consideração a relação dos elementos da própria concepção que o sacerdócio parte. Isso somente acontece porque há necessidade de inserção constante de elementos novos advindos da prática profissional do sermão e da cura de almas (do culto), diferentemente da magia. Mas isso aumenta, também, a possibilidade de interpretações díspares da linha central por parte de alguns membros do sacerdócio e, também, por parte de fiéis que conhecem bem e interpretam as concepções do culto em questão. O sacerdócio bem estabelecido pretende manter sua posição na estratificação social e também a interpretação que julga ser correta sobre a religião. A sistematização que demanda a etapa anterior de fixação dos conteúdos da tradição na escrita¹⁰⁶ é consolidada em alguns textos que se tornam a base de referência desta tradição. Estes textos são elevados à posição de *cânone*¹⁰⁷. O *cânone* consegue defender a posição do sacerdócio. Outro produto da interpretação que tem como finalidade minimizar a concorrência é o *dogma*:

O puro interesse na consolidação da própria posição contra possíveis ataques e a necessidade de assegurar a própria prática contra o ceticismo dos leigos podem levar a resultados semelhantes. Mas, onde quer que se inicie esse processo, ele acarreta duas consequências: escrituras canônicas e dogmas (MWG I/22-2, pp.203-4).

Escritas canônicas e dogmas são os dois produtos que visam garantir o estatuto das

¹⁰⁶ E ainda antes disso, a formulação do pensamento na linguagem. Vimos em parte a expressividade de algumas etapas do pensamento no simbolismo, mas Weber não levou em consideração a linguagem como primeira *forma de expressividade* dos conhecimentos e que possibilita os demais. Tratarei disso em outro capítulo.

¹⁰⁷

crenças e a própria posição social do sacerdócio. Aliado a ambos, gera-se um sistema educacional que passa a funcionar com vistas à transmissão correta do conhecimento, isto é, as concepções estabelecidas do mundo (por isso padrões), que estão fixadas na escrita (sagrada). Assim, a formação de qualquer intelectual passa por ela. Analisarei os três fenômenos com atenção: escritas canônicas, dogmas e educação.

Sobre o cânone, que é o conjunto de concepções e ensinamentos fechados em um conjunto de textos oficiais, há uma passagem relevante para indicar as razões de sua consolidação:

(...) a maioria das coleções canônicas sagradas foi isolada de elaborações profanas ou, pelo menos, sem compromissos religiosos, na luta entre vários grupos que disputavam a soberania da comunidade. É por isso que nos lugares em que essa luta não existia ou não ameaçava o conteúdo da tradição, muitas vezes a canonização formal das escrituras ocorreu apenas muito paulatinamente (MWG I/22-2, p.204).

A proposição de Weber indica um fator central na diferenciação social e no desenvolvimento do conhecimento: o conceito de *concorrência*. Significa que o *cânone* (religioso) é uma realização da sistematização elaborada pelo sacerdócio para estabelecer um corpo doutrinário, o mais depressa possível, por conta dos ataques de outras interpretações oriundas de outras camadas e/ou outros grupos. Isto é, tenta se elevar, *grosso modo*, a uma interpretação oficial – que carrega poucas variações. O *status quo*, portanto, está antes relacionado à presença/ausência de disputa entre grupos, que se refere à luta acerca das diferentes *interpretações* possíveis das concepções metafísicas e éticas, em sentido religioso ou não.

A educação literária, como já visto, é uma das necessidades das religiões fixadas literariamente. Os livros sagrados são orientados para as camadas envolvidas de modo direto com o culto. A camada que mantém relações estritas e diretas com o culto é o sacerdócio que, ao passar pelo treino específico de aprendizado baseado nos textos referenciais, constitui-se como camada intelectual. Essa educação, que é, em primeiro lugar, sacerdotal, posteriormente se torna a base educacional da formação leiga. A centralidade de um sistema educacional religioso ocorre quando não existe um prévio sistema educacional secular razoavelmente sólido. Outro aspecto importante é a relação existente entre sistema educacional e burocracia, pela relação de necessidade que a burocracia possui com a escrita e, por conseguinte, com aqueles que sabem escrever. Desta maneira, há um forte vínculo histórico entre sacerdócio/intelectuais/escritas e administrações centrais, sendo a mais destacada delas o Estado.

A educação sacerdotal desperta nas camadas leigas a possibilidade de que alguns de

seus membros tornem-se portadores do intelectualismo: “quanto mais a religião foi se tornando *religião do livro* e doutrina, tanto mais literária se tornou e, por consequência, tanto mais suscitou um pensamento laico-racional, livre da tutela sacerdotal” (MWG I/19, p.513 – ênfases minhas). A linguagem escrita na forma de livro suscita o pensamento autonomizado, formalizado e objetivado, propenso a novas interpretações.

Do pensamento laico, porém, foram saindo continuamente tanto os profetas, hostis aos sacerdotes, como os místicos, que procuravam sua salvação religiosa independentemente dos sacerdotes, e também os sectários; por fim, surgiram os cépticos e os filósofos inimigos da fé, contra os quais, por sua vez, a apologia sacerdotal reagiu com uma racionalização (MWG I/19, p.513).

As camadas sociais, grupos e mesmo indivíduos acabam entrando em uma dinâmica de *concorrência*, em que o motor da mudança das concepções está nas diferentes interpretações feitas pelos diferentes indivíduos ou grupos. Isso é um dos motivos que faz a *interpretação* obter cada vez mais *coerência* dos conteúdos de um sistema ideal. A falta de coerência de uma “concepção” geral, em um conflito de teorias, pode levá-la à sua *invalidade* e, portanto, ela pode ser deslegitimada pelas demais. A saída para manter-se uma forte incoerência lógica é a postulação de dogmas, ou partes do conhecimento que estão fora do exame crítico do pensamento.

Assim, a criação de instrumentos que visam estabelecer e garantir certa tradição de interpretação é feita através da estipulação de dogmas e do subsequente desenvolvimento de uma dogmática. Na verdade, o desenvolvimento de uma dogmática está estritamente relacionado ao caso histórico do cristianismo¹⁰⁸ – as religiões asiáticas, ao contrário, praticamente desconhecem a dogmática como marca de diferenciação. Para que uma dogmática seja garantida, deve haver uma instância hierárquica e institucionalizada superior que consiga determiná-la e defendê-la: uma ortodoxia institucionalizada: “Para que o trabalho intelectual dos sacerdotes e seus concorrentes, o racionalismo leigo despertado pela educação sacerdotal, não ponham em perigo a unidade da congregação, costuma-se se postular uma instituição que decida sobre a ortodoxia de uma doutrina” (MWG I/22-2, p.213).

O dogma é uma ferramenta de luta contra possíveis interpretações alternativas, que podem ir das menos “aceitáveis” até uma forte reação contra qualquer tipo de heterodoxia minimamente consolidada. Mas o dogma é também um instrumento de combate sacerdotal

¹⁰⁸ “Somente entre os cristãos, na parte helênica do Império Romano, desenvolveu-se uma dogmática extensiva de caráter teórico, rigorosamente vinculativa e sistematicamente racionalizada, em parte sobre assuntos cosmológicos, em parte sobre o mito soteriológico (cristologia)” (MWG I/22-2, pp.211-2). Acrescentando em sequência: “Na Idade Média, ao contrário, desenvolveu-se no Ocidente, de modo muito mais intenso do que nas igrejas orientais [...] com intensidade tanto maior quanto mais forte a organização do sacerdócio dispunha do grau de autonomia diante do poder político” (MWG I/22-2, p.212).

contra o profundamente odiado indiferentismo dos seguidores e das massas. Assim, o dogma não deixa de ser uma espécie de "desenvolvimento natural", que dadas as possibilidades positivas de fazê-lo, todos os sacerdócios tenderiam a adotar: “Quanto mais, porém, a congregação e os sacerdotes e mestres congregacionais se tornam portadores de uma religião, tanto maiores se tornam as distinções dogmáticas de natureza prática e teórica” (MWG I/22-2, p.212). Mas quais foram as causas históricas que propiciaram o desenvolvimento da dogmática no cristianismo?

O que provocou, sobretudo na Antiguidade, essa tendência a um desenvolvimento muito intenso de dogmas foi, por um lado, a peculiaridade do intelectualismo provindo da cultura intelectual helênica, as condições e tensões metafísicas particulares criadas pelo culto cristão, e a necessidade de enfrentar a camada dos intelectuais inicialmente situados à margem da comunidade cristã e, por outro lado, a atitude desconfiada, desaprovada, socialmente condicionada, das igrejas cristãs em face ao intelectualismo puro (MWG I/22-2, p.212).

Por um lado, há o ambiente cultural no qual o cristianismo primitivo estava inserido, a saber, um ambiente de *cultura helenizada*, desde as conquistas de Alexandre, o grande – tão helenizado que os próprios evangelhos foram escritos em grego. A construção dogmática seria, portanto, uma ferramenta proveniente do raciocínio filosófico helênico. Há, também, uma ameaça interna: a desconfiança da livre especulação e interpretação das formulações e concepções cristãs mais nevrálgicas, representando uma ameaça de igual magnitude, senão maior, do que a ameaça externa. Se Weber está ciente do que diz quando emprega o termo “intelectualismo puro” (que seria a tendência, levada às últimas consequências, de sistematização lógica, levando em consideração a coerência e consistência, além do sentido metafísico visado), logo, qualquer incongruência levaria a diferentes interpretações e, portanto, a cismas e heterodoxias – como de fato ocorreu nos primórdios do cristianismo.

Foi dito que o estabelecimento de um cânone e, sobretudo, o estabelecimento de dogmas são mecanismos de defesa para garantir a manutenção de uma interpretação própria de um grupo, que se pretende legítima. Ambos são produtos igualmente intelectuais. O objetivo central (daqueles que arquitetam os dogmas) é encerrar a *luta* por novas e diferentes interpretações, que podem vir tanto de pessoas que compõem o próprio sacerdócio, como de leigos. Assim, Weber reitera que “o *racionalismo dos leigos representa* um poder que os sacerdotes têm que enfrentar. Estratos diversos podem ser portadores deste racionalismo laico” (MWG I/22-2, p.218).

No último e incompleto inciso número doze de *Comunidades Religiosas*, intitulado “As religiões culturais e o ‘mundo’”, Weber usa pela primeira e única vez o termo “anti-intelectualista”, na seguinte passagem: “Esse traço anti-intelectualista, a condenação da

sabedoria helênica, bem como da rabínica, é o único elemento 'estamental' altamente específico da doutrina [de Jesus]" (MWG I/22-2, p.444). Pode-se conceber, então, o estabelecimento de um cânone e, principalmente, a composição de uma dogmática como um produto intelectualista anti-intelectualista. Isto é, um produto que tente impedir o próprio desenvolvimento do intelectualismo, sufocando interpretações futuras. São estes os elementos que, de alguma maneira, dão o solo ao fenômeno da fé. A fé, em parte, sempre consiste na aceitação de certa dogmática; para tanto, a fé, a crença em certas concepções, sempre garante, em parte, o objetivo do *status quo* das arquitetônicas sagradas. A fé faz cessar as diferentes interpretações, pois a ela só cabe a *aceitação*. Assim como as fórmulas mágicas, as questões de fé impedem o exame crítico, limitando as interpretações possíveis. É o "*sacrifício do intelecto*". Diz Weber: "Toda devoção fiel, genuinamente religiosa, de natureza qualquer, inclui direta ou indiretamente, em algum ponto, o "sacrifício do intelecto", em favor daquela qualidade espiritual absoluta e da confissão, cheia de confiança: *credo, non quod, sed quia absurdum est*" (MWG I/22-2, pp.355-6). "Creio porque é absurdo", é a expressão de Tertuliano¹⁰⁹ que melhor traduz o "sacrifício do intelecto". Embora o absurdo em que se acredita poder ser fruto de um sem número de esforços de criação de intelectuais.

O *sacrifício do intelecto* não descarta, necessariamente, as investigações no domínio empírico. A relação do sentido metafísico do mundo mantido por camadas religiosas e seu vínculo ao culto tem mais tensões com outros tipos de pensamento que também elaboram soluções para esses sentidos últimos (como é o caso da filosofia) do que o plano da investigação empírica (que está submetido a um contexto semântico que seu núcleo ["ideias" metafísicas, ontológicas e éticas] não foram construídas por ele): "É por isso que não raramente a religiosidade considerou a investigação puramente empírica, mesmo nas ciências naturais, como mais facilmente conciliável com seus interesses do que a filosofia" (ZB, MWG I/19, p.512). Isso faz com que os dados novos da experiência sejam *interpretados* com base no sentido do *núcleo do contexto semântico* a que eles pertencem. A conciliação das construções religiosas com a empíria encontra seu limite quando o fato empírico não pode ser sistematizado sem que haja contradições com alguma parte do núcleo de sentido da concepção do mundo expressa pelo contexto semântico – como foi o caso das descobertas feitas por Galileu Galilei com seu telescópio que estavam em franca contradição com algumas "ideias" da concepção de natureza da Igreja Católica, que, por sua vez, tinham por base algumas "ideias" de Aristóteles. Ou a incoerência dentro do sistema ideal é mantida por

¹⁰⁹ Notável apologista do cristianismo e um polemista contra a heresia. Viveu por volta dos anos de 160 d.C. até 220 d.C.

meio de dogmas ou mesmo pela força institucional, ou parte da “ideia” tem que ser abandonada ou reinterpretada para preservar as partes mais centrais (nucleares) da concepção mais geral.

2.5. Contexto semântico

Nesta seção final, pretendo demonstrar como se forma e como é possível a existência de um conhecimento intersubjetivamente compartilhado. Vimos como a necessidade interna de atribuição de sentido ao mundo, relacionada à necessidade de unidade da experiência e efetivada pelo processo de interpretação que contém o mecanismo da abstração, construíram o simbolismo e os sistemas mentais, sendo a religião uma de suas expressões. O sentido total do mundo, somado às demais “ideias” e concepções acerca do mesmo, que gravitam ao seu redor, obedecem a concepção muito popular na filosofia alemã do século XIX e XX conhecida por Visão de Mundo [*Weltanschauung*] e/ou Imagem de Mundo [*Weltbild*] – uma metáfora visual para o conhecimento. Procurei demonstrar, até aqui, que a metáfora representativa do mundo, sedimentada em “ideias”, deve ser transposta para a metáfora da linguagem. Por este motivo, tenho empregado o conceito ainda não definido de *contexto semântico*. Nos momentos em que a expressão foi empregada, ela esteve adequada ao sentido das proposições de Weber. Conceitos como sentido, significado, símbolo, interpretação, assim como o elemento histórico contingencial da linguagem escrita sugerem esse tipo de abordagem. Em suma, não creio que seja possível fazer explicações do desenvolvimento do conhecimento sem considerar a linguagem.

Ao menos, de maneira indireta procurei demonstrar como a visão de mundo pode ser compreendida como sendo um contexto semântico. Vejamos agora a seguinte passagem, bem conhecida, da *Introdução*, que analisarei de maneira sistemática:

No passado, coube aos *intelectuais sublimar* a posse de valores sagrados em uma convicção de “redenção”. A concepção da ideia de redenção é muito antiga (...). Não obstante, a redenção só alcançou significação específica quando expressou uma “*imagem do mundo*” *sistemática e racionalizada* e representou uma posição face ao mundo, pois o significado, bem como a qualidade pretendida e real da redenção, dependeu dessa imagem e dessa posição. Não as ideias, mas os interesses materiais e ideais governam diretamente a conduta do homem. Muito frequentemente, as “*imagens universais*”, criadas pelas ideias, determinaram, qual manobreras, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse. “De que” e “para que” o homem desejava ser redimido, dependia da *imagem* que ele tinha do *mundo* (EIN MWG I/19, p.101).

Weber inicia com a proposição de que os intelectuais foram os responsáveis por “sublimar a posse de valores sagrados” em uma “ideia” ainda mais ampla: a “ideia” de *redenção*.

Isto faz parte do processo de desenvolvimento do conhecimento que vimos na seção anterior: ao tentar desenvolver uma concepção completamente coerente dos diferentes valores sagrados, os intelectuais os (*re*)*interpretam*, isto é, os sistematizam de acordo com um sentido referencial específico, de maneira coerente, e isto produz uma nova forma, uma nova "ideia" que compreendia as demais. Neste sentido, *abstraiu-se* esse agregado de valores em determinada direção¹¹⁰. A *redenção* é, então, a "ideia" produzida ao final do processo.

Embora tenha sido produzida há muito tempo atrás, a "ideia" de redenção só obteve "significação específica" quando ela mesma conseguiu expressar uma "*imagem de mundo* sistemática e racionalizada", isto é, quando a redenção é colocada como "ideia" referencial para a sistematização de outras "ideias" e valores. A certa altura, a "ideia" de redenção passou a fazer parte do núcleo de sentido que constrói um mundo inteligível e orienta a ação dos homens; por isso, ela "representou uma posição face ao mundo". É possível perceber que a *interpretação* dos valores sagrados que levam, eventualmente, à "ideia" de redenção acaba se tornando o ponto referencial da *reinterpretação* de parte da concepção do supracensível e de uma resposta que gera um sentido para a questão da finitude. E é por isso que o significado real desta ideia é dependente dos demais elementos que compõem uma visão de mundo ou um contexto semântico e, portanto, da posição que o significado desta "ideia" possui em relação aos demais significados que existem neste contexto semântico¹¹¹. Eis porque a "qualidade de redenção" ou o tipo de redenção varia de acordo com a imagem de mundo ou com o contexto semântico. Essa concepção de significado aparenta estar em concordância com o processo cognitivo da *interpretação/abstração* e com a teoria da verdade/validade por *coerência*.

Mas, como foi dito por Weber, o decisivo para os homens e para os produtos que o homem cria é a pragmática, isto é, os interesses dos homens que orientam suas ações. Por isso sua afirmação: "Não as ideias, mas os interesses materiais e ideais governam diretamente a conduta do homem". A redenção, como pura ideia, não poderia atingir a centralidade semântica obtida, caso não houvesse o interesse do homem em sua salvação, em solucionar o angustiante problema da finitude. Vimos algo parecido quando considerava a formação do panteão. Ali, os interesses pragmáticos influenciavam decisivamente a conformação do panteão, pois deuses sem culto e cultos sem pessoas não são nada. Vimos algo parecido no emprego do simbolismo mágico: o que garantia a relação entre sistema simbólico e mundo

¹¹⁰ Não obstante, Weber emprega nesta passagem a ideia de *sublimação*. O uso de tal termo, na verdade, aparece com mais frequência neste texto da *Introdução* e no texto *Consideração Intermediária*. Em ambos os textos, o termo possui a mesma carga semântica de *abstrair*: afastamento de conteúdo com certo sentido pela finalidade de obter formas mais amplas; o significado de ambos é expressar a ideia de um processo de produção de uma "ideia".

¹¹¹ Encontramos uma concepção muito parecida em Lotze, e apresentarei no capítulo da reconstrução.

era o interesse (e crença) dos homens em determinada direção. E é desta mesma maneira que uma ação pode ser completamente racional, mas totalmente inválida. O interesse dos homens em sua vida cotidiana, sujeitos às necessidades materiais, privações econômicas, doenças, sentimentos de dor e de prazer, aflitos pela incerteza, pela angústia, pela incompreensão da ação de outrem é o que de fato a constrói. O mundo da vida cotidiano é pragmático.

Mas esses interesses não são completamente idiossincráticos, nem solipsistas, caso contrário, não haveria sociedade. Estes têm que ter alguma base intersubjetiva, algum fundamento. É por esta razão que Weber conclui a proposição afirmando que: "muito frequentemente, as 'imagens mundiais', criadas pelas ideias¹¹², determinaram, qual manobreras, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse". Portanto, a referência à pragmática dos interesses está nas imagens mundiais, na construção semântica, e na ordenação de seus conteúdos ideais que garantem hierarquia e diferença de "ideias", crenças, interesses e valores. O conteúdo do interesse está no contexto semântico onde ele está inserido: "de que" e "para que" o homem desejava ser redimido dependia da *imagem* que ele tinha do *mundo*".

Mas a afirmação de que o conteúdo de interesse é derivado de um contexto de significados mais amplo e intersubjetivo exige esclarecer *como* isso é possível e *como* isso acontece. Para tentar responder tais questões, seria preciso analisar a ontologia do mundo social tal como concebido por Weber. Assim, reconstruirei aspectos do texto *Sobre algumas 'categorias sociológicas'*, que faz parte do momento de produção textual de Weber que selecionei e que expressa, em alguma medida, a compreensão de Weber sobre a ontologia do mundo social¹¹³. Este passo deverá ser justificado aqui, e demonstrado com cuidado no estudo da *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, no capítulo seguinte.

Weber insiste que o domínio de investigação da sociologia é a ação dos indivíduos que está orientada à parcela do mundo externo que são os outros indivíduos. O *agir* é um

¹¹² Tenbruck afirma que, para Weber, "Ideias são aqueles pontos de vista supra pessoais que articulam os aspectos fundamentais da relação do homem com o mundo. Em sentido amplo, elas são 'imagens de mundo', mais precisamente, elas devem sua existência à necessidade e à busca intelectual de uma narrativa coerente do mundo e, como tal, são criadas predominantemente por grupos religiosos, profetas e intelectuais." (Tenbruck, 1980, pp.335-6)

¹¹³ Ainda que existam posições céticas em relação a este texto e a posição de sua terminologia por Weber – como exemplo a posição de Lepsius: "Ele foi substituído pelos 'Conceitos sociológicos fundamentais', cuja terminologia, por essa razão, também não se encontra nos manuscritos do espólio. Mas tampouco a terminologia do artigo sobre as categorias foi utilizada continuamente. Esta última, utilizada em parte nos manuscritos do espólio, precisa ser vista como superada. Os conceitos de 'agir comunitário' e 'agir concordante' foram substituídos pelo de 'agir social'" (LEPSIUS, 2012, p.141) – creio que ele, escrito no período de 1911 a 1915, expressa adequadamente as "ideias" de Weber sobre o ponto.

conceito especial que vincula a subjetividade e a objetividade. Isto faz sentido quando Weber afirma: “como seu objeto específico [da sociologia compreensiva], não é válido para nós todo e qualquer tipo de ‘estado interno’ ou de comportamento externo, senão: *o agir*” (Kat, GWL, p.405). Desta maneira não se compreende o domínio dos homens vivendo em sociedade de maneira psicologista, nem em sentido behaviorista (positivista), em que a mente individual seria um epifenômeno para a análise científica¹¹⁴. O domínio individual subjetivo está relacionado ao mundo objetivo pela *pragmática* e por isso a ação é tão importante para a existência do mundo social. Em sequência, afirma Weber que por *agir* ele entende: “um comportamento específico compreensível a ‘objetos’ [*Objekten*], e isso quer dizer por meio de um algum sentido (*subjetivo*) possuído ou intencionado¹¹⁵ [*gemeinten*]” (Kat, GWL, p.405). Com isso, o *agir* sempre ocorre vinculado a um *sentido intencionado* para o mundo – todo agir é um agir para objetos. A parcela deste fenômeno que a Sociologia pretende compreender e explicar é o sentido quando está referido ao comportamento de outros indivíduos, quando o agir é co-determinado pelo sentido referido ao comportamento de outrem e, por fim, quando o curso de um agir é explicável por esse sentido. A *subjetividade* do sentido tem esse papel preponderante, pois há um tipo de teoria do engajamento da mente humana com o mundo externo a essa mente em que sua realização é feita pela *ação (pragmática)*. Há *sentidos*, em contrapartida, que não têm como referência (reversa) qualquer consciência individual, ao menos imediata.

Weber, em seu dualismo, mantém a separação entre sentido subjetivo e sentido objetivo. Tudo aquilo que existe no mundo exterior, que não possui sentido em si mesmo, tem seu sentido em virtude da atribuição humana de sentido. Isto é, há uma pressuposição que, desde sempre, os homens, ao se engajarem com o mundo, atribuem sentido a ele¹¹⁶. É

¹¹⁴ Esta será a posição do neopositivismo, como Rudolf Carnap (1891-1970), um dos principais representantes do Círculo de Viena.

¹¹⁵ A tradução de *gemeint* por *intencionado* tem um motivo, que será mais bem apresentado no capítulo V, que é o conceito de *intencionalidade*.

¹¹⁶ Sobre o dualismo de Weber e a construção de significado do mundo, vê-se a mesma posição desde, pelo menos, 1904: “Agora, a vida oferece a nós (...) uma multiplicidade infinita de processos que surgem e desaparecem, sucessiva e simultaneamente, tanto ‘dentro’ como ‘fora’ de nós mesmos. E a infinidade absoluta desta multiplicidade nada diminui em sua dimensão intensiva quando consideramos isoladamente um objeto singular – por exemplo, um ato concreto de intercâmbio -, tão pronto como procuramos a seriedade de descrevê-lo *de maneira exaustiva* em todos seus componentes individuais; tal infinidade subsiste todavia mas como é óbvio, se tentemos compreendê-lo em seu condicionamento causal. Qualquer conhecimento conceitual da realidade infinita pela mente humana [*Menschengeist*] finita descansa no suposto tácito de que somente uma *parte* finita desta realidade constitui o objeto da investigação científica, parte que deve ser única ‘essencial’ no sentido de que ‘merece ser conhecida’” (OBJ, GWL, p.171). Ele acrescenta, em outro momento: “(...) o conhecimento dos processos *culturais* somente é concebível sobre a base do *significado* que a realidade da vida, configurada sempre em forma individual, tem para nós em determinadas conexões *singulares*. Em *que* sentido e em *que* relações sucede isto é algo que nenhuma lei nos revela. Já que se decide de acordo com as *ideias de valor* desde as quais consideramos a ‘cultura’ em cada caso individual. ‘Cultura’ é uma seção limitada da infinidade

isto que vimos, por exemplo, na discussão sobre o simbolismo. O mundo exterior, os “objetos”, são considerados, em alguma de suas infinitas faces, relacionados a outros infinitos objetos, de determinadas maneiras, uma vez que os homens assim *agiram* – isto é, *agiram* construindo sentidos. Portanto, *todo agir do homem* (e com isso os objetos do sentido que sua consciência se refere) é, em medidas distintas, referido a alguma outra ação humana. Há uma diferença de grau e não de natureza: do mais imediato para o mais mediado; do mais pessoal para o mais impessoal; do mais “antrópico” para o mais “natural”. Isto não quer dizer que o sentido construído pelos homens altere a ontologia do mundo, que existe por si só e sem sentido (por exemplo, nenhuma de nossas representações do sol, de construção científica de conhecimento, altera sua própria existência solar).

Se seguirmos nossa lógica argumentativa até aqui exposta, o passo seguinte seria dizer que todo sentido subjetivo deve estar relacionado ao *contexto semântico*, em maior ou menor grau, de maneira mais ou menos imediata. Esta é uma proposição importante para a possibilidade de compreender o processo de mudança do conhecimento que seria, portanto, única e somente compreendido como *intersubjetivamente construído e compartilhado*. Mas ela é, também, pouco explicativa ou efetiva se não for esclarecido como isso ocorre. Vamos manter a proposição de que “o sentido subjetivo intencionado tem como referente algum objeto que tem/teve seu significado construído no contexto semântico” como referência de aprofundamentos.

Todo *agir* tem modos de expressão no mundo. O agir em comunidade [*Gemeinschaftshandeln*] é o agir cujo sentido subjetivo intencionado se refere à conduta de outros¹¹⁷. Conforme argumenta Weber no quarto inciso de *Sobre algumas categorias*, este seria o agir mais básico. O exemplo que Weber emprega é o da colisão entre ciclistas, que é bastante ilustrativo: “Uma colisão involuntária entre dois ciclistas, por exemplo, não pode ser chamada por nós de um agir em comunidade. Mas sim, suas possíveis tentativas de ambos evitarem o choque ou, após uma colisão, sua possível 'briga' ou 'discussão' sobre um bom acordo” (Kat, GWL, p. 417). O que não pode ser considerado um agir em comunidade era um resultado completamente acidental, em que não houve, sequer, a possibilidade de

desprovida de sentido do acontecer universal, a qual os *seres humanos* outorgam sentido e significado” (OBJ, GWL, p.180). E, por fim: “A premissa transcendental de toda *ciência da cultura* não consiste em que encontremos *plena de valor* uma determinada ‘cultura’, ou qualquer cultura em geral, senão em que *somos* homens de cultura, doadores da capacidade e vontade de tomar conscientemente *posição* ante o mundo e conferir-lhe *sentido*” (OBJ, GWL, p.180).

¹¹⁷ Na versão de 1920, Weber unifica as ações em sociedade e em comunidade sob o conceito de ação social. Ainda que Weber ter pretendido que o texto de 1920 fosse uma versão atualizada de uma série de conceitos presentes em 1913, optei por utilizar nesta análise o texto de 1913, e não o de 1920. A razão para isto é devida inteiramente à ênfase epistemológica que este texto apresenta, além de seu vínculo mais estreito com os fenômenos históricos.

comunicação. Por outro lado, o que foi considerado tem como base a possibilidade de comunicação entre os ciclistas, tentando apenas um desviar do outro, brigado ou chegando a algum acordo. Isto é, no segundo caso houve um engajamento *intersubjetivo*. A direção do engajamento da consciência de um teve como referência direta um objeto do mundo que também é dotado de consciência e referência de sentido intencionais. Este é um dos exemplos que ilustra o polo de maior pessoalidade, em que a referência de sentido intencionado é a mais imediata: uma relação face a face.

O *agir em sociedade* [*Gesellschaftshandeln*] é uma das manifestações do tipo de ação que possui caráter mais racional, por conta do estabelecimento de regras que requerem dos homens certas ações. Este tipo de ação é interessante por duas características, que geram a “‘validade’ empírica” [*empirische ‘Geltung’*] de uma ordem racional estatuída com relação a fins” (Kat, GWL, p.419): a) pelo conjunto de restrições externas e “relativamente” compactuadas dos indivíduos que exercem efeitos regulatórios, construindo algo como um *jogo* (sendo a metáfora do jogo de grande importância); b) o cálculo das possibilidades de êxito de ações conforme as informações disponíveis para o indivíduo atuante, sendo este segundo um tipo de movimentação do jogador dentro do jogo (para insistir na metáfora). A validade desta ordem racional de regras, impessoais, acordadas, parece compor parte do *contexto semântico* e o procedimento de como *fazer* conhecimento parece estar também relacionado a isto. Assim, por exemplo, as regras que envolviam a *fórmula mágica* e sua execução poderiam estar aí representadas; mas aquilo que chamamos de *método científico* também. Mas a construção deste nível de ação, ainda que de extrema relevância para a investigação do conhecimento intersubjetivamente construído e compartilhado, tem sua base em significações mais básicas e anteriores já sedimentadas: “a ‘validade’ empírica de uma ordem deve consistir no caráter objetivamente fundado daquelas expectativas médias [de conduta] (categoria da ‘possibilidade objetiva’)” (Kat, GWL, p.420). A partir do momento em que o sentido intencionado não tem como referente a regra, “a existência empírica dessa ordem desapareceu e a associação correspondente não mais subsiste” (Kat, GWL, p.421).

Há outro modo de expressão do *agir* que é ainda mais interessante para compreender o que seria o contexto significativo em sua existência tácita: o *consenso*. Weber afirma:

Existem complexos de agir em comunidade que, *sem* um ordenamento compactuado de maneira racional com relação a fins 1) transcorrem como, se na realidade tal tivesse ocorrido, e pelos quais 2) este efeito específico foi determinado pelo tipo de referência de sentido [*Sinnbezogenheit*] do agir dos indivíduos (Kat, GWL, pp.428-9).

Haveria, portanto, uma coordenação de sentidos de modo tácito. Outra característica

importante que Weber atribui para o consenso é a sua caracterização como “complexos de agir em comunidade”. O agir em sociedade, com sua referência a regras mais ou menos claras, formava algo parecido com um sistema relativamente fechado, sobretudo quando Weber emprega a analogia do jogo. Esse tipo complexo e tácito de ações e sentidos intencionados só pode ocorrer quando há um tipo de sedimentação de comportamentos, de ações e, no fim, significados e sentidos objetivos, que são pressupostos como existentes e válidos, em dado contexto social. O primeiro exemplo que Weber enuncia a este tipo de fenômeno é o dinheiro. Porém, o exemplo mais interessante para esta reconstrução é quando ele fala de uma *comunidade linguística* que utiliza *uma língua natural*¹¹⁸. Vejamos:

Uma comunidade *linguística* [Sprachgemeinschaft] é representada, no caso limite típico-ideal ‘racional com relação a fins’, por inumeráveis atos individuais de agir em comunidade, os quais estão orientados pela expectativa de obter da parte dos demais uma ‘compreensão’ de certo sentido intencionado. Que isto aconteça em massa entre uma multidão de homens mediante um emprego semelhante, provido de sentido, de símbolos semelhantes no exterior, de maneira aproximada “como se” os falantes orientassem suas condutas seguindo regras gramaticais compactuadas visando um fim (...) (Kat, GWL, p.429).

A linguagem que uma comunidade linguística real utiliza é a expressão de um complexo inumerável de ações que tem por sentido intencionado a compreensão de algo, melhor dizendo, a comunicação de algo. Se se quer que algo seja compreendido, é porque se quer comunicar algo. Neste sentido, a linguagem seria completamente compreendida por seu uso, por sua pragmática e, assim, o significado de qualquer palavra somente poderia ser compreendido caso se compreendesse seu uso em determinado contexto. A linguagem estaria fundada e garantida pelo consenso, pela pressuposição dos indivíduos que tal existe e que funciona com algumas regras que o indivíduo tem que empregar caso queira ser compreendido:

A subsistência de uma “comunidade linguística” significa (...) um comportamento que, em suas “exteriorizações”, orienta-se segundo determinadas chances, existentes em média dentro de um círculo de homens, de fazer-se compreender, e que, portanto, “permite” esperar esse efeito com sentido em média (Kat, GWL, pp.431-2).

Por outro lado, o indivíduo se depara com *símbolos* já existentes e que têm seu sentido e significado apenas aproximado, que ele utiliza para fins de compreensão mútua, isto é, para comunicação. E além de se deparar com um estoque de símbolos já existentes e sedimentados anteriormente, o indivíduo também se depara com regras de utilização destes símbolos; ele não herda apenas formas simbólicas vazias, ele herda uma semântica e uma

¹¹⁸ Língua natural em oposição às línguas lógicas.

sintaxe, significados e regras de uso. Assim, como vimos com o simbolismo na construção de sentido do mundo, também na linguagem os símbolos externos (ou signos) carregam sentidos sobre algo no mundo que se visa comunicar. Os símbolos da linguagem, bem como os do simbolismo, fazem menção a “ideias”, que foram produzidas, em algum momento, pelo ato cognitivo de *interpretação* e sua subsequente objetivação. De modo semelhante ao que ao que ocorre em relação ao simbolismo e seus desdobramentos, com a linguagem há a mesma ênfase pragmática do uso de toda e qualquer construção ideal simbólica compartilhada. Porém, como se viu ao discutir a formação do panteão, havia um núcleo de sentido das “ideias” que não variava (completamente) com a contingência do uso pragmático delas pelos indivíduos. Há um mínimo de existência objetiva que serve de referência para a intersubjetividade a longo prazo – “o que” e “como” são outras questões. Portanto, defendendo que o argumento para a linguagem tenha que ser simétrico ao simbolismo, uma vez que o processo constitutivo de ambos é simétrico.

Além disso, embora não haja para Weber identidade entre pensamento e linguagem, e entre pensamento e ação, entendo que o conhecimento e, com isso, todo tipo de produção ideal *comunicável*, deve ter como base um meio de realização e este meio é a linguagem. Assim, a base para a construção daquele simbolismo era a linguagem. No processo de intelectualização, em que em dado momento uma camada intelectual fixa a tradição em uma tecnologia como a escrita, fica ainda mais claro o laço entre conhecimento e linguagem, justamente por ser o conhecimento *intersubjetivo* e, com isso, necessariamente *comunicável*. No limite, sem algum grau de comunicação não há *intersubjetividade*. Com isso, o *contexto semântico* tem uma relação especial com a linguagem, pois ela consegue, pelo menos, viabilizar algum tipo de acesso aos significados e aos sentidos construídos por outros, em outro momento do tempo – ainda que a pragmática seja a principal determinante. O consenso, da mesma maneira que a linguagem, viabiliza a possibilidade de inclusão de terceiros desconhecidos, o que é imprescindível para a consideração do desenvolvimento do conhecimento ao longo do tempo. Parafraseando o último trecho do excerto de *Consideração Intermediária* que utilizei no início desta seção: “do que' e 'com quais palavras' o homem desejava se expressar, dependia da *imagem* que ele tinha do *mundo*”, isto é, do contexto semântico em que ele estava inserido e compartilhava. Nunca perdendo esta dimensão de objetividade que tem sua existência e validade intersubjetivamente.

Assim, o contexto semântico seria um tipo de consenso historicamente sedimentado, constituído por um complexo de ações humanas de atribuição de sentido ao mundo, nos mais diferentes níveis, que necessitam de um *meio* de viabilização da objetividade dessas

construções, em que o mais basal é a linguagem. Aí está a base de fundamentação do contexto semântico que fornece as formas de inteligibilidade, de comunicação e as ferramentas de *interpretação* do mundo em que algum indivíduo vive e se orienta. O contexto semântico é segmentado, constituído de diferentes grupos (de maneira mais ampla), em que a pragmática do uso de dados significados em certos sentidos é o principal fator de segmentação. É, também, uma parcela do todo, e cada vez mais ao longo do processo de diferenciação social.

Então, partindo de uma reconstrução dos estudos *de Ética Económica das Religiões Mundiais*, tentarei demonstrar como uma “ideia” é construída a partir de uma interpretação do mundo conforme um sentido, como é objetivada e como é reinterpretada por pessoas e grupos distintos, marcando, assim, seu desenvolvimento.

CAPÍTULO III

Demonstração e desenvolvimento dos resultados anteriores pela análise dos estudos sócio-históricos da Ética Econômica das Religiões Universais de Max Weber.

Como vimos no capítulo anterior, todos os indivíduos estão, em alguma medida, vinculados a um contexto semântico. Os contextos semânticos fornecem os *esquemas interpretativos* que orientam a experiência e as ações dos indivíduos no mundo externo. A princípio, eles seriam compostos de “ideias”, que possuem relações entre si em diferentes graus de importância. Quanto mais central for a posição de uma “ideia” em um contexto semântico, maior é sua possibilidade de influência sobre as demais. Neste momento, defino o conceito de “ideia”, previamente, enquanto um produto de um processo de sintetização da experiência cognitiva humana com o mundo, que foi objetivada, no sentido de ter-se tornado *intersubjetiva* e, portanto, comunicável. Há neste argumento duas suposições: 1) as “ideias” são sempre intersubjetivas; e 2) a intersubjetividade só é possível a partir da comunicação. Destas premissas, deduz-se uma terceira: 3) as “ideias” devem ser comunicáveis para que existam. Por isso, a linguagem é uma condição de possibilidade de existência das “ideias” e, conseqüentemente, do contexto semântico.

O ato cognitivo humano sempre está direcionado para algo que não é ele mesmo. O ato de conhecer é sempre o conhecimento *sobre* algo. Para ele, o ambiente externo é uma condição necessária e constante. Com isso, as “ideias”, enquanto produto compartilhado do ato cognitivo, possuem algum vínculo de gênese com o mundo exterior. Por um lado, o *imperativo da comunicabilidade das “ideias”* transforma as experiências subjetivas cognitivas em experiências objetivas (intersubjetivamente válidas). Por outro lado, as “regras da experiência”¹¹⁹ delimitam o horizonte de possibilidades de formação de certas “ideias”, a partir da interação cognitiva humana com o mundo. Nestas condições, haveria um mínimo de *correspondência com a realidade* na sintetização das “ideias” e, assim, uma concepção realista do mundo. Estas proposições nos remetem diretamente às discussões do capítulo anterior sobre os critérios de sentido, significado e verdade da explicação de Weber para os problemas relacionados ao conhecimento. Essas discussões possibilitaram delimitar um conjunto coerente de problemas e esboçar um caminho de soluções.

¹¹⁹ Cf. Capítulo anterior, seção 2.3.

Diante desta breve consideração inicial, os objetivos deste capítulo são: 1) demonstrar a existência do conjunto de questões relativo ao conhecimento e do caminho de soluções esboçado na investigação sócio-histórica que Weber realizou na *Ética Econômica das Religiões Mundiais* [*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*]; 2) utilizar esses estudos substantivos para testar e explorar os conceitos esboçados no capítulo anterior e, com isso, buscar suas consequências, limites e eventuais inconsistências; 3) desenvolver conceitos adicionais que colaborem com o conjunto de conceitos principais. Este capítulo é, assim, fundamental para o desenvolvimento das respostas elaboradas para a problemática inicial.

3.1 O estudo sobre a China: *Confucionismo e Taoísmo*

3.1.1 *Consideração Inicial*

Gostaria de fazer três considerações iniciais breves: quais são meus objetivos com este texto, qual a divisão que empreguei para o texto e uma breve apresentação dos marcos temporais principais da história chinesa nos quais me apoiei.

Meu objetivo, ao analisar o estudo sobre a China, é demonstrar quatro pontos: 1) como há “ideias” centrais no *contexto semântico* – o que leva ao argumento de como o contexto semântico possui uma determinada arquitetura; 2) como as “ideias” possuem núcleos e em que limites podemos encontrar a referência destes no mundo externo, havendo uma espécie de correspondência com a realidade; 3) como o imperativo da coerência é aquilo que fornece o critério de validade para o conjunto de “ideias” do contexto semântico ao orientar o pensamento ao longo dos processos de abstração e sistematização (interpretação sistemática – interpretação positiva); 4) como a disposição dos grupos sociais conforma o desenvolvimento deste conjunto de “ideias” (conhecimento) e como ela é formalizada por eles – aqui procurei evidenciar que é a dinâmica da concorrência (luta) das diferentes interpretações que servem de motor para o desenvolvimento do conhecimento.

O argumento é desenvolvido em duas seções. *Grosso modo*, a primeira explora os três primeiros pontos apresentados no parágrafo acima, enquanto a segunda explora basicamente o terceiro e o quarto ponto. Embora não seja possível, nesta seção, observar com nitidez os diferentes planos do contexto semântico, conseguimos desenvolvê-lo enquanto conceito e demonstrar outros conceitos importantes que interagem com ele, como é o caso do conceito de *interpretação*.

Sobre a consideração histórica, a divisão temporal teria como marco central¹²⁰ a *Unificação do Império* (ou *Unificação*) pelos Qin (Ch'in) no ano de 221 a.C. Este é o ponto de inflexão de toda a história chinesa. O momento precedente à *Unificação* é o período dos *Estados Combatentes* [*Teilstaaten*], que se iniciaria por volta do ano 500 a.C. e prosseguiria até o momento da *Unificação*. A figura referencial de todo o pensamento chinês, Confúcio (551-479 a.C.), antecede um pouco o período dos *Estados Combatentes*. Este período de Confúcio é o da dinastia *Chou*. Já o momento subsequente à *Unificação* iria até o século VII d.C., período no qual a dominação da camada dos literatos se consolidou no poder e manteve sua existência de maneira muito similar pelos próximos doze séculos. Esse é o núcleo histórico da argumentação. Os anos que antecedem os *Estados Combatentes* e Confúcio e os que sucedem o domínio dos literatos do século VII têm menor importância para a demonstração. Desta maneira, a formação da China está concentrada nessa faixa temporal de onze séculos.

3.1.2 Formação de algumas “ideias” centrais do contexto semântico chinês.

Assim como há em todo contexto semântico algumas “ideias” mais importantes do que outras, podemos encontrar um grupo de “ideias” centrais no contexto semântico chinês. Da maneira que Weber construiu o argumento, é possível tentar reconstruir a gênese desse grupo de “ideias”. Isso me permite analisar o surgimento do *núcleo de uma “ideia”* e, assim, desenvolver este importante e frequente conceito. Uma das principais “ideias” desse grupo talvez seja a de *harmonização*. Ela pode ser eventualmente expressa, por sinonímia, como: equilíbrio, estabilidade, regularidade, simetria, sintonia, consonância e, até mesmo, como veremos na ética confuciana, as ideias éticas e estéticas de belo e elegância. Vejamos suas origens e os desdobramentos que ela pode levar.

Dos fatores do mundo natural, as condições geográficas talvez sejam um dos mais importantes para o conhecimento e a vida humana em geral. Elas limitam ou favorecem determinadas ações, sobretudo as economicamente orientadas. Isto faz com que exista, a princípio, uma relação pragmática com o ambiente¹²¹. No caso das origens da civilização

¹²⁰ Optei por manter os marcos históricos centrais grafados em itálico para evitar que o leitor que possui pouca familiaridade não se perca facilmente na leitura.

¹²¹ Quando vemos que, para Weber, a origem da formação das “ideias” mais nucleares do contexto semântico chinês (e também do egípcio, do babilônico, do hebraico, em suma, de todos povos da Antiguidade) é fortemente condicionada pelas condições geográficas de seu território, isto não implica na defesa de um determinismo geográfico (portanto, um determinismo material) sobre o pensamento humano em geral. A influência geográfica ocorre pelo engajamento da ação humana que precisa levar em consideração o mundo exterior, a todo instante. O homem tem interesses pragmáticos (como as necessidades materiais da própria sobrevivência, que são executados nas ações econômicas) que envolvem o mundo exterior e, com isso, os fatores geográficos.

chinesa, a "necessidade de regulamentação das águas" foi possivelmente o principal interesse pragmático sobre o ambiente. Esta foi uma necessidade que se impôs a outros povos da Antiguidade, como o Egito antigo e as diferentes civilizações que se desenvolveram na Mesopotâmia. No entanto, ainda que a necessidade fosse a mesma, suas finalidades eram distintas, o que marcou o produto da experiência cognitiva desses povos de alguma maneira.

Nos territórios do Egito Antigo e da Mesopotâmia, o modo da regulamentação das águas foi caracterizado pelas condições desérticas de boa parcela de seus territórios e a consequente e marcante necessidade de criar a vida *ex nihilo*. A "ideia" de criar a vida difere da experiência chinesa. Na China, o modo de regulamentação das águas esteve condicionado pelas enchentes, por isso, houve a constante necessidade do controle de seu excesso. As enchentes eram um perigo real que ameaçavam as terras cultivadas e as incipientes cidades. Assim como as condições geográficas dos povos mesopotâmicos e dos egípcios influenciaram na "ideia" de "criação da vida", na China, a "ideia" central estava referida ao controle das forças [naturais], traduzida para a "ideia" do "apaziguamento" destas, isto é, de sua "harmonização". Portanto, a condição originária da "ideia" central do contexto semântico chinês aparentemente teve o núcleo do seu conteúdo relacionado à experiência objetiva e coletiva do excesso de águas que interferia na vida cotidiana das pessoas residentes daquele território. Se é, de fato, uma das condições iniciais e principais na formação das "ideias", só teremos segurança ao compará-las aos outros estudos substantivos.

A necessidade de controlar as águas levou ao desenvolvimento de empreendimentos coletivos, perpassados pela dominação social, que caracterizaram a organização social chinesa principalmente na forma de um Estado. Este gerou um quadro administrativo burocrático logo no início da história chinesa. Conforme o capítulo anterior, Weber frequentemente aponta conexões existentes entre burocracia e escrita, o que leva a um dos requisitos básicos do quadro administrativo (burocrático): a habilidade de manusear a *linguagem escrita*¹²². A "ideia" de *Estado* possuía vínculos fortes com a "ideia" de *harmonização*, por ser o Estado considerado como o agente harmonizador; o mesmo serviu para os burocratas.

Com isso, a "ideia" de harmonização, abstraída e sistematizada dessa experiência coletiva de origem presumidamente remota, influenciou no *sentido* das demais "ideias"

¹²² Weber também afirma que a irrigação foi desenvolvida antes do surgimento da linguagem escrita. Possivelmente a escrita tenha sido um produto da necessidade (burocrática) da administração do empreendimento coletivo de regulamentação das águas. Isso ocorreu por volta do séc. VII a.C. Como visto no capítulo anterior, o trabalho burocrático eficiente depende do registro escrito. Isso faz com que o corpo burocrático seja formado por pessoas letradas, e quanto mais ampla a burocracia, maior o número de letrados na estrutura estatal.

centrais do contexto semântico chinês. Seria, então, a formação dessa ideia nuclear uma pura relação de correspondência com a realidade? Supostamente, não. Seria somente possível conceber a ação puramente pragmática do controle das águas sem referência a nenhum fator suprassensível “do ponto de vista de nossa atual visão da natureza” (MWG I/22-2, p.122/ES, p.279). Em grande medida, a ideia da harmonização tem correspondência, sim, ao evento objetivo da ameaça do excesso de águas; porém, não apenas isso. A harmonização possui um sentido interno que indica a “ideia”, ainda mais abrangente, de *forças e espíritos*, pois é a primeira grande resposta ao problema do sentido (último) e, assim, da relação entre sensível e suprassensível. Desta maneira, a “ideia” de *forças e espíritos* e a crença que se desenvolve sobre eles tinham uma posição ainda mais central no contexto semântico chinês.

Foi visto que os contextos semânticos fornecem *esquemas interpretativos* para os eventos do mundo, que em si mesmo são sem sentido. No caso chinês, é possível notar que a *interpretação* do evento natural do excesso de águas foi *orientada* pela “ideia” central da crença dos espíritos: um evento de *desarmonização* dos espíritos das águas que deveriam, portanto, ser *harmonizados*. Vejamos, em linhas gerais, como era e como se desenvolveu, na China, a crença nos espíritos¹²³:

Aqui, como em todo lugar, existiu originalmente um dualismo dos espíritos bons (úteis) e dos maus (prejudiciais), do ‘*shen*’ e do ‘*kwei*’, que preenchiam todo o universo e se expressavam nos eventos naturais, bem como na conduta e na condição humana. Também se acreditava que a ‘alma’ humana era composta da substância celeste do *shen* e da substância mundana do *kwei* que se separariam, novamente, após a morte – isso correspondia a suposição amplamente difundida de uma pluralidade de forças animadas. (...) A doutrina era comum a todas as escolas filosóficas que sintetizaram, então, os ‘bons’ espíritos como o princípio (celeste e masculino) do Yang e os ‘maus’ como o princípio (terreno e feminino) do Yin; e desta conexão, o mundo teria sido criado (MWG I/19, p.171).

Segundo Weber, na China, a sistematização dos espíritos teve uma orientação muito pragmática. O critério de *interpretação* sistemática foi orientado pela utilidade e/ou prejudicialidade dos espíritos em relação aos homens – e não por um crivo moral. Este logo levou o desenvolvimento do dualismo dos espíritos ao nível de um dualismo de princípios, o *Yin* e *Yang*. O desenvolvimento dessa concepção pelas escolas filosóficas ocorreu, sobretudo, quando houve maiores possibilidades de interpretações causadas pela situação de

¹²³ Cf. visto no capítulo passado, sobre o texto *Comunidades Religiosas*, Weber diz que a concepção de espírito tem origem no questionamento que o homem faz acerca a oposição dos estados conscientes e inconscientes. Os estados conscientes são os estados animados e, por isso, dotados de *anima*. Enquanto nos estados inconscientes (sono, desmaio e a morte) estão ausentes os movimentos. Esse tipo de concepção nada tem que ver com a magia ou a religião, é uma construção do pensamento ao longo do processo de intelectualização e pode ser encontrado, por exemplo, na filosofia de Aristóteles, onde o movimento é relacionado a “ideia” de alma. Nos próprios pré-socráticos podemos encontrar esse tipo de animismo-naturalismo filosófico em Thales de Mileto.

concorrência, durante o período dos Estados Combatentes. O símbolo, cuidadosamente construído para expressar o todo desse dualismo, indica a noção de harmonia, equilíbrio dos opostos. A síntese destes dois princípios em equilíbrio é o *Tao*.

Nesta altura, é possível delimitar parte do núcleo deste contexto semântico onde a “ideia” de espíritos existentes no mundo e seu desenvolvimento, em um dualismo cujos princípios encontram uma síntese na “ideia” de *Tao*, está fortemente relacionado à “ideia” de harmonia, de manutenção do equilíbrio. No entanto, como o *Tao* é um princípio impessoal do universo, não há especificamente um culto para ele. Essas ideias (do centro do contexto semântico) formam, antes, uma arquitetura metafísica do sentido do cosmos. Sabemos, porém, que as necessidades da vida cotidiana requerem elementos muito mais pragmáticos.

A delimitação do contexto semântico chinês corresponde a um determinado território. Desde o início da sedentarização, até o período em que Weber escreve, o território chinês era ocupado por uma ampla camada de camponeses. Foi visto que, para Weber, a camada camponesa esteve sujeita às intempéries climáticas mais do que qualquer outra – sendo a relação com as condições climáticas um eterno desafio para elas. Prever, controlar e harmonizar o clima, sempre foram seu interesse. Assim, os camponeses foram os que mais estiveram susceptíveis a um *esquema de interpretação mágico do mundo*. Por esses motivos, predominou na concepção do mundo suprasensível chinês esses traços animistas-naturalistas. No percurso do desenvolvimento da crença dos espíritos, eventualmente se chegava à formação de uma “ideia” de deus, ainda que fraca, não apenas pela camada dos camponeses. Vejamos a formação do culto central rural da Antiguidade chinesa:

Por um lado, a antiguidade chinesa conhecia para cada associação local o espírito da terra fértil (*schê*) e o espírito da colheita (*tsi*) que foram fundidos conjuntamente já como uma divindade ética e punitiva, assim se desenvolveu um deus duplo camponês (*schê-tsi*). E, por outro lado, [ela conhecia] o templo dos espíritos ancestrais (*tsong-miao*) como objeto do culto do clã. Estes espíritos conjuntamente (*schê-tsi-tsong-miao*) formaram o objeto central do culto local rural. Enquanto espírito tutelar da comunidade local, ele foi primeiramente concebido naturalisticamente como uma força ou substância mágica semimaterial. (MWG I/19, pp.160-1).

O processo de formação do culto central chinês possui elementos semelhantes àqueles vistos na formação do panteão, conforme apresentado no capítulo anterior. As diferentes forças suprasensíveis ganham importância sobre outras, em decorrência dos interesses pragmáticos e da necessidade de coerência das concepções sobre o mundo suprasensível como um todo. Os dois primeiros espíritos (o da terra fértil e o da colheita) já expressam um aumento de importância sobre os demais; por exemplo, o espírito da terra fértil expressa um critério de seleção entre os demais “espíritos da terra” ou mesmo uma

especialização em relação a um “espírito da terra em geral”. Além disso, os dois espíritos estão relacionados a um mesmo evento objetivo mais geral: a plantação. Desta maneira, na formação do deus-duplo (*sche-tsi*) há um passo de abstração orientado pelo sentido advindo da pragmática, isto é, dos interesses pragmáticos dos camponeses. Simultaneamente, os espíritos dos ancestrais clânicos eram os outros que gozavam de grande importância. A junção destes com o deus duplo levou à formação do espírito protetor das comunidades rurais. Em suma, houve, no desenvolvimento do deus duplo camponês (*sche-tsi*), um processo de abstração, que levou a subsequente sistematização e formalização deste deus duplo. No segundo momento, teria havido um novo passo de abstração, sistematização e formalização na construção do objeto central do culto, com os espíritos ancestrais. O produto final deste processo parece ter levado a uma forma ubíqua, que variaria em seu conteúdo dependendo da localidade onde se encontrava.

Essa conclusão carrega suposições que devem ser esclarecidas. Sendo o território chinês vasto e o número de clãs e vilas dispersos, sem necessária conexão entre si, há duas possibilidades na produção desta "ideia" de espírito protetor (*sche-tsi-tsong-miao*), da maneira que Weber propõe: ou a) o processo que a produziu ocorreu de modo espontâneo e ubíquo na China, o que implica na aceitação de *objetividade forte*, isto é, que certas condições epistemológicas comuns levam a "ideias" semelhantes; ou b) esta "ideia" foi gerada em alguma comunidade e mais tarde difundida por um grupo mais ou menos homogêneo.

Se se aceita os argumentos do capítulo anterior, então, a primeira hipótese é plausível. Foi visto que a formação da crença nos espíritos foi tida como a primeira forma de atribuição de sentido ao mundo, definindo a natureza do supracensível. O sentido da abstração que forma os sentidos é orientado pela *analogia* antropológica, de forças que desejam e agem, de determinadas maneiras. Vimos também que há uma demanda de coerência do pensamento que organizada e sistematiza as imagens ou "ideias" conformadas pela interação da cognição humana com a multiplicidade do sensível e operada pela função da *interpretação* sistemática (abstração e sistematização orientada por um sentido). A interpretação deve sempre ter um sentido orientador, atuando sobre ela os interesses pragmáticos do indivíduo ou do grupo de indivíduos e um núcleo de "objetividade" existente no material ideal. Isto é, como já afirmado em outros momentos, as "ideias" possuíam certos núcleos que condicionariam sua possibilidade de desenvolvimento posterior. Ainda é possível defender que um dos critérios de formação da parte “mais nuclear” de uma “ideia” seja formada por uma correspondência com a realidade – como vemos na formação de muitas palavras da linguagem e sua relação

com o espaço¹²⁴. Com isso, se o território chinês oferecia condições muito semelhantes de experiência cognitiva para os camponeses, e se esses camponeses já estivessem compartilhando "ideias" muito centrais em seus contextos semânticos (como a própria linguagem chinesa e a "ideia" de harmonização), logo, o produto do pensamento dos camponeses deveria manter uma espécie de semelhança, a despeito das variações regionais.

Sobre a segunda hipótese, na história chinesa, é possível encontrar esse grupo homogêneo: os *literatos*, durante o pré Unificação, e os *mandarins*, após a Unificação; no entanto, a unidade da camada literata só se tornou completamente consolidada após a Unificação Imperial. Na passagem do texto, Weber refere-se ao período ainda anterior aos Estados Combatentes, no período *Chou*. Outra possibilidade seria a imposição ou influência de tais crenças unitárias propagadas pelos Estados recém-formados que, de fato, difundiram uma crença geral. Vejamos como isso ocorreu e quais as relações que tal crença teve com os espíritos locais:

Com o aumento do poder do príncipe, o espírito das terras agrícolas se tornou um espírito dos territórios principescos. Com o desenvolvimento de um nobre conjunto de heróis aparentemente emergiu, também na China, como por todo canto, um deus celeste pessoal, algo correspondente ao Zeus helênico, que fora cultuado conjuntamente com o espírito local pelo fundador da dinastia *Chou* numa conexão dualista (MWG I/19, p.161).

Já no período que antecede os *Estados Combates*, o espírito das terras agrícolas foi abstraído no sentido de se tornar um espírito da terra principesca. Os espíritos protetores de certas comunidades tornaram-se espíritos protetores dos territórios estatais, dado o aumento do predomínio dos Estados. Por esta via, em vez de impor uma nova crença às comunidades locais (formadas pelos clãs), o Estado seguiu a formação ideal tradicional, adequando-a a seus interesses. Não houve a tentativa de impor a crença estatal às massas camponesas, neste período, como em nenhum outro, por motivos que veremos adiante.

Como em todo lugar em que há um *status belli* prolongado, uma camada militar ascendeu antes da Unificação Imperial. Weber não oferece tantos detalhes sobre isto, mas à camada militar esteve vinculada a "ideia" de um deus *pessoal* dos céus. Quando se observa o grupo central de "ideias" do contexto semântico chinês, a "ideia" do deus pessoal dos céus

¹²⁴ Sobre a relação entre linguagem e espaço, ver os dois primeiros volumes de A filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. No segundo livro, podemos encontrar a seguinte afirmação: A consideração da linguagem já nos ensinou a forma dessa passagem: ela nos mostrou a abundância de relações da mais variada espécie, especialmente de relações qualitativas e modais, só se tornou apreensível e exprimível pela linguagem porque esta, para exprimi-las, se serviu de um desvio pelo espaço. Os termos espaciais simples tornaram-se, desse modo, uma espécie de hierônimos [*Umworte*] espirituais. O mundo objetivo tornou-se inteligível e transparente para a linguagem, na medida em que esta logrou a sua reconversão para o espaço, sua tradução, por assim dizer, para o vocabulário espacial" (CASSIRER, 2004, p.155).

diminui o grau de *coerência* desse grupo. Como afirma Weber: “A concepção de deus dos filósofos chineses permaneceu, por muito tempo, contraditória” (MWG I/19, p.162). Porém, no período em que ela aparece, também não é totalmente discordante, pois o desenvolvimento da crença nos espíritos em direção ao princípio impessoal do universo que é *Tao*, ainda não estava completamente formulado. Um dos pontos, reconhecidamente singulares por Weber, do percurso que tomou o desenvolvimento das “ideias” centrais do pensamento chinês foi a *impessoalização* desse deus celeste¹²⁵. A principal causa para a orientação do sentido das interpretações sobre o supracensível foi a Unificação Imperial e as consequências que ela trouxe – como a dominação da camada literata, orientada pelo confucionismo (doutrina tradicionalista) e a ausência de concorrência relevante de outras interpretações. Os intelectuais conseguiram dar coerência ao contexto semântico, quando interpretaram as principais entidades supracensíveis em direção à impessoalidade. Com isso, o deus celeste tornou-se a abstrata Vontade Celeste, possibilitando, assim, englobar os cultos locais clânicos. Ainda assim, os espíritos menores mantinham características animistas e naturalistas¹²⁶. Embora, a completa impessoalização do deus dos céus tenha sido completada não antes do século XII d.C.

Neste ponto, fica incerta a relação que a Vontade Celeste tem com o *Tao*. Como o *Tao* é um princípio impessoal, de existência e atributos indefinidos, não é possível identificá-lo com noção de vontade sem arcar com problemas de coerência. Vontade, seres animados, almas e espíritos são “ideias” correlacionadas. Ainda que a harmonia cósmica seja o *Tao*, subjaz uma “ideia” de espírito dos céus, do cosmos, do destino dotado de *vontade*. Nota-se que, os maus eventos eram reflexos das desarmonias do cosmos – no grau de desenvolvimento avançado do *Tao*. A desarmonia acontecia quando a Vontade Celeste não era respeitada - portanto, uma manifestação da vontade do *Tao*.

Como os espíritos maus eram compostos de *kwei*, eram os principais causadores da desordem e do desequilíbrio (sobretudo das enchentes); ao passo que, aqueles que tinham poder sobre os espíritos maus eram os detentores de *shen*, portanto, eram carismaticamente

¹²⁵ Ele era um Deus da ordem celeste e, portanto, atemporal e irrevogável. Ele não falava aos seus, como o Jahweh bíblico, mas se revelava na ordem natural e social, ambas compondo uma ordem cósmica. Isto implica que nesta força se funde tanto as leis da natureza, quando as leis dos homens. Essa concepção tendeu sempre a levar o pensamento e as ações ao *status quo*. A ordem deveria ser eterna, inquebrantável, que mantivesse a tradição de acordo com uma vontade da ordem supracensível suprema. Weber afirma: “as leis da natureza e as leis rituais foram fundidas em uma, na unidade do Tao” (MWG I/19, p.169).

¹²⁶ Afirma Weber: “A única ‘religião laica’ prescrita pelo Estado era a crença no poder dos espíritos ancestrais e seu culto. Toda religião popular permaneceu, em princípio, um completo pluralismo assistemático mágico e de cultos heróicos. O racionalismo da burocracia patrimonial esteve muito longe de querer transformar sistematicamente essa situação caótica, no qual internamente desprezava. Em vez disso, ela aceitou a situação” (MWG I/19, p.334).

qualificados. A estrutura estatal (oficialato e imperador) eram os *responsáveis pela harmonização desses espíritos*. Havia, assim, a crença na "ideia" de que o imperador e o oficialato eram detentores de *shen* (do princípio do Yang) e, com isso, carismaticamente qualificados.

A imagem carismática do imperador será posteriormente formalizada em direção a uma ritualização ética feita pelos mandarins confucianos, tendo que viver de acordo com o imperativo de conduta ética das escrituras canônicas. Isto ocorre com a figura do imperador, pois, quando ocorre a Unificação, cria-se a "ideia" de que ele é o *filho do céu*. Enquanto figura simbólica de unidade das forças políticas terrenas divididas, o Imperador é considerado como o filho da unidade das forças do universo. Com isso, Weber afirma que "o monarca chinês permaneceu, na realidade, o antigo 'fazedor de chuvas' da religião mágica, traduzida em ética. Desde que os 'céus' racionalizados guardavam a ordem eterna, o carisma do monarca dependia de suas virtudes (MWG I/19, pp.196-7). Já os literatos não desempenhavam o papel de magos, embora seja quase impossível separar a qualificação mágica a eles atribuída. Os literatos serão vistos – quanto mais nos aproximamos da Unificação imperial e, sobretudo, após a Unificação – como detentores dos espíritos bons, pois eles são conhecedores dos clássicos e, conseqüentemente, da conduta correta. Com isso, seguiam a Vontade Celeste.

Por outro lado, o carisma outorgado aos burocratas ou mesmo ao imperador era variável. Vejamos:

Os portadores da ordem estatal, o oficialato, foram tomados como compartilhadores do carisma e, por isso, com o mesmo sentido que uma instituição de direito sagrado, como o próprio monarca – embora até o presente, o oficial individual poderia ser *ad nutum amovibel*. Também sua qualificação era carismaticamente dependente: cada agitação ou desordem social ou fenômenos meteorológicos estranhos demonstravam que o oficial tinha a graça dos espíritos. Sem questionamentos, o oficial tinha que se retirar do cargo (MWG I/19, p.179)¹²⁷.

Isso demonstra como as "ideias" nucleares dos contextos semânticos estão tão imbricadas na conformação das instituições centrais e na conduta central dos indivíduos que nela estão inseridos, não sendo possível separá-las radicalmente de qualquer ação *efetiva* das instituições ou do grupo. Por isso, os poderes políticos da China (o imperador, os literatos que formam o corpo burocrático e, assim, o Estado de modo geral) não podem ser compreendidos sem essa referência.

¹²⁷ Sobre as análises semânticas de Weber sobre a linguagem chinesa, ele nota que também falta a ela a palavra "liberdade": "A própria palavra 'liberdade' era estranha à linguagem" (MWG I/19, p.339). Veremos mais sobre a linguagem, em breve.

Além desse grupo de “ideias” centrais do contexto semântico chinês apresentado, a doutrina de Confúcio, que viveu na dinastia *Chou* (período que antecede os Estados Combatentes) foi uma *interpretação positiva* central para o pensamento chinês. De acordo com Weber, uma doutrina *não-religiosa* foi originada dos ensinamentos de Confúcio; não obstante, ela era uma ética de vida. Um dos argumentos que ele emprega para explicar o fenômeno (ou apenas justificar seu argumento) foi o recurso da análise de vocábulo da linguagem chinesa. Ele afirma que “a linguagem chinesa não possui uma palavra especial para ‘religião’” (MWG I/19, p.335).¹²⁸ A ausência de disponibilidade de alguma “ideia” em uma linguagem corrente parece restringir a interpretação sobre o mundo em uma determinada maneira, ou seja, um possível aspecto de interpretação do mundo não estaria imediatamente disponível. O que estava disponível na linguagem chinesa eram as “ideias” de *doutrina* e *ritos* “que não distinguiam se eles eram de natureza religiosa ou convencional” (MWG I/19, p.335). Assim, a doutrina do confucionismo era estranha à ideia de religião: “prevaleceu no confucionismo uma oposição essencialmente agnóstica e negativa em relação a todas as esperanças em relação ao além” (MWG I/19, p.336)¹²⁹. Ela era pragmaticamente orientada e metafisicamente desinteressada. Seu nome oficial é *ju chiao*, isto é, “doutrina dos literatos”:

O confucionismo era, assim como o budismo, apenas Ética. Nele o *Tao* era assim como o *dharmā* indiano. Mas ele era, na mais nítida contraposição ao budismo exclusivamente uma ética laica intramundana. E ainda, em mais amplo contraste a ele, ele era uma adaptação ao mundo, a suas ordens e convenções. Em última instância, ele representou apenas um inaudito código de máximas políticas e de regras de propriedade social para homens educados do mundo (MWG I/19, p.345).

O sentido ético do mundo que o confucionismo propunha era o ideal do *gentleman* (*chün tzu*). Entretanto, originalmente não era no sentido de um homem educado nas letras (como os mandarins pós Unificação Imperial), mas, sim, no sentido de um homem treinado em armas. Pode-se perceber o paralelismo entre o advento de um deus ético, de modo mais geral, e as prescrições éticas em formulações de sabedoria por parte de Confúcio. Por isso, ainda que a doutrina do confucionismo desenvolvida posteriormente não tratasse de metafísica diretamente, ela foi formada e derivada de um sentido metafísico para o mundo já cristalizado em algumas “ideias” do contexto semântico donde ela surgiu – sobretudo a “ideia” de harmonização das forças polares da vida. O ideal central é o de moderação, o autocontrole, a repressão dos instintos. Neste ideal, o homem buscaria um constante

¹²⁸ Isso demonstra o reconhecimento de que há uma certa sedimentação do conhecimento (da síntese de experiência do mundo e sua atribuição de sentido em “ideias” intersubjetivas) nas línguas naturais.

¹²⁹ “É possível que o significado original de todo conceito de ‘divindade’, na China, se baseou na crença que os homens da maior perfeição conseguiram em evadirem a morte e vivendo eternamente após isso no reino da bem-aventurança” (MWG I/19, p.335).

refinamento do ser, não como o objetivo de salvação, mas como a busca de uma forma mais elevada de vida, consonante ao *Tao*, à harmonia do universo. E assim que o confucionismo tornou-se a doutrina dominante, expressão das “ideias” mais centrais do pensamento chinês, no limite, todos os problemas de ordem social ou natural (isto é, de ordem cósmica), no limite, tornaram-se problemas de *formação*, no sentido da formação do ideal de homem (a *Bildung* alemã, a *Paideia* grega)¹³⁰. A *educação*, enquanto manifestação da tradição e orientação do ideal de homem chinês ligou-se também às “ideias” nucleares do contexto semântico chinês.

Por fim, gostaria de retornar à questão da linguagem chinesa e a consideração mais longa que Weber destina-lhe, ao considerá-la como um fator que influenciou o desenvolvimento do pensamento chinês. Ele afirma que haveria uma inaudita diferença entre a linguagem oral e a linguagem escrita chinesa. A oralidade da língua chinesa é essencialmente monossilábica. Isso faz com que haja uma dissonância, em comparação à linguagem escrita, entre o tamanho do estoque de palavras monossilábicas e o tamanho do estoque de símbolos pictóricos. Resulta, daí, que a escrita seria infinitamente mais rica em comparação às possibilidades cognitivas que a língua monossilábica permite. Diante dessa pobreza, a oralidade fica marcada por ser coisa da plebe, das massas não educadas, enquanto o profundo e refinado conhecimento da escrita era a marca distintiva dos *literatos* – dos homens educados. Assim, pode-se explicar em parte o não- desenvolvimento de artes oratórias na China, contrastando amplamente com o peso que a oralidade recebeu na Índia, na Grécia antiga ou em Roma¹³¹. Por outro lado, a oralidade em forma de discurso, excelente meio de obter efeitos políticos, não pôde se desenvolver no pensamento chinês, pois não havia política autônoma do Estado, isto é, basicamente, não existiam cidades autônomas no sentido ocidental¹³². Assim, a natureza da linguagem chinesa teria potencializado a tendência cultural

¹³⁰ “Não existiu ‘mal radical’, apenas erros como resultados de uma formação [*Bildung*] insuficiente – deve-se voltar no século III a.C. para se encontrar filósofos que representaram em suas doutrinas heterodoxas a corrupção original do homem” (MWG I/19, p.346).

¹³¹ Lugares onde línguas indo-europeias se desenvolveram.

¹³² Weber afirma que na China não havia cidades como Florença. “A contraposição fundamental da formação de cidades chinesas, como em todas as [cidades] orientais, em relação ao ocidente era a ausência da característica especialmente política da cidade. Ela não era uma ‘Polis’ em sentido e não conhecia nenhuma ‘lei urbana’ como a Idade Média” (MWG I/19, p.149). Em outra passagem, ele afirma: “No ocidente, as cidades foram, na antiguidade e na Idade Média, neste a cúria e a emergência do Estado, portadores da racionalização financeira” (MWG I/19, p.148). Ao contrário da relação ocorrida no Ocidente, a existência das cidades chinesas estava diretamente vinculada a existência do Estado patrimonial. Como ele argumenta: “Nossa Burocracia ocidental é jovem e em parte aprendeu apenas da experiência das cidades autônomas. O oficialato [*Beamtentum*] chinês é muito antigo. A cidade foi, predominantemente, mantida aqui, já indicado em sua primeira forma, como um produto da administração racional” (MWG I/19, p.154). Assim, o vínculo de dependência das cidades em relação aos Estados era total; elas eram produtos e não elementos constitutivos dele, indicando a ausência de sua autonomia política. As vilas eram unidades políticas que poderiam ser consideradas autônomas, por estarem

de valorização dos elementos literários. Em outras palavras, ela teria fornecido a predisposição à valorização do caráter escrito – e, no caso, essa predisposição desenvolveu-se ao extremo.

Contudo, isso não aconteceu de modo invariável; há outras predisposições da própria língua chinesa que não foram sequer desenvolvidas, tal como é o caso da lógica. Todavia, essa predisposição não é tão clara quanto à comparação entre estoques linguísticos. Weber exalta as qualidades lógicas existentes na linguagem chinesa, isto é, seu potencial lógico; e embora houvesse tal predisposição, ela mesma não conseguiu engendrar o desenvolvimento de um sistema de lógica. Na verdade, esse conceito continuou absolutamente estranho à Filosofia chinesa, segundo ele: “Apesar das qualidades lógicas da língua, o pensamento chinês continuou apegado ao pictórico e descritivo. O poder do *logos*, da definição e raciocínio, não foi acessível aos chineses” (MWG I/19, p.312).

A filosofia chinesa, assim como o pensamento chinês em geral, orientava-se para problemas *exclusivamente práticos*, como os interesses sociais da burocracia patrimonial. A orientação da camada portadora de toda filosofia chinesa, a camada dos literatos, desde o princípio, esteve altamente orientada para as questões técnico-administrativas e utilitárias da administração. A filosofia chinesa não poderia apresentar, desta maneira, um "caráter especulativo, sistemático, como a filosofia helênica", uma vez que a problematização de tais questões especulativas últimas não era apenas estéril para a ordem burocrática chinesa, mas era também representante de um perigo advindo das inovações. Isso significa que "os problemas básicos de toda filosofia ocidental continuaram desconhecidos da filosofia chinesa" (MWG I/19, p.312), o que serviu, igualmente, para a ausência do desenvolvimento de um pensamento naturalista/científico.¹³³

A educação leva à noção de um ato de formalização sistemático de concepções centrais e tradicionais do pensamento chinês na linguagem escrita. Passemos a examinar como e sob quais condições as “ideias” foram formalizadas nela, formando um *corpus textual*, qual a importância que este atingiu e como ele foi condicionado pela camada social que realizou essa tarefa, os *literatos*.

atreladas à existência dos clãs. De acordo com a sumarização de Weber: “‘cidade’ é equivalente à sede do mandarim sem autoadministração, - ‘vila’ é equivalente ao povoado com autoadministração sem mandarins” (MWG I/19, p.266).

¹³³ Assim: “Tais especulações não estavam totalmente ausentes dos clássicos e dos comentários transmitidos na China, mas evidentemente sempre desempenharam ali apenas um papel menor. Os autores chineses desenvolveram sistemas racionais de ética social. A camada educada da China simplesmente jamais foi um estamento autônomo de eruditos como eram os brâmanes, mas antes uma camada de funcionários e aspirantes a cargos” (MWG I/19, p.343).

3.1.3 Formalização e desenvolvimento

Vimos que a formação de um Estado chinês levou ao desenvolvimento de uma burocracia logo no início da história chinesa. A burocracia necessita da *escrita* como ferramenta para a administração. Com isso, os burocratas formam uma das primeiras camadas sociais que sistematicamente tem que aprender o uso da linguagem escrita. Os portadores de cargos carismaticamente identificados por serem os administradores e por dominarem a escrita¹³⁴. Essa camada conhecia os textos clássicos e, com isso, a tradição. Por isso, a representação da unidade cultural chinesa ocorreu pelo *conhecimento da tradição* que era *forjada paulatinamente por eles próprios*. Além disso, somente os conhecedores das escrituras e da tradição eram considerados competentes para manejar a administração correta; conforme a vontade dos céus.

Os literatos sistematizaram a tradição e fixaram-na na escrita. Para realizar tais atos, a *interpretação* da tradição é imprescindível; com isso, a própria *unidade cultural* é moldada por eles¹³⁵. Passaremos a ver a seguir a transformação dessa camada durante os períodos da história chinesa e suas consequências para o pensamento chinês. Vejamos uma citação que resume a situação dos literatos ao longo da história chinesa:

Por doze séculos, a posição social na China foi muito mais definida pela *educação* [*Bildung*], sobretudo, através de exames encontrados na qualificação dos postos oficiais [*Ami*], do que pela posse de bens. A China era o país que fizera da formação literária [*literarische Bildung*] a mais exclusiva medida da estima social, ainda mais exclusiva que a Europa do período dos humanistas, ou que a Alemanha mais recente. Já na era dos Estados Combatentes [*Teilstaaten*], a camada literata previamente formada pelos candidatos a cargos oficiais – o que significava primeiramente que detinham o conhecimento da *escrita* – alcançou, como portadora do progresso de uma administração racional e de toda “Inteligência”, que formou – assim como o bramanismo na Índia –, por meio do mesmo componente constitutivo, a decisiva expressão da unidade da cultura chinesa. (...) Esta estrutura cada vez mais burocrática das formações políticas e de seus portadores imprimiu em seu caráter toda a tradição literária. Com interrupções e sob frequentes combates ferozes, e cada vez mais, pelos últimos dois mil anos a camada dominante na China foram e são, plenamente, os *literatos* (MWG I/19, pp.285-286).

Durante o período dos Estados Combatentes, as relações entre os literatos e os poderes políticos aproximaram-se¹³⁶. Os literatos tornaram-se peças importantes nas disputas

¹³⁴ “Desde a mais antiga tradição os escritos antigos eram considerados como objetos mágicos e o conhecedor da escrita como sendo portador de um carisma mágico” (MWG I/19, p.287).

¹³⁵ Com isso, a unidade da desunida China neste período era marcada menos por uma unidade política do que por sua homogeneidade cultural: “E assim como na Idade Média ocidental, também aqui a unidade cultural era representada por três elementos: 1. A unidade estamental da cavalaria, 2. A religiosa, isto é a unidade ritual e 3. A unidade da classe literata [*Literatenklasse*]” (MWG I/19, p.190).

¹³⁶ Ênfase que essa relação existiu desde o princípio das organizações administrativas chinesas, pois como podemos notar nesta referência que Weber faz ao período anterior ao dos Estados Combates, há uma relação

políticas dos príncipes daquele período. Eram flutuantes na sociedade chinesa, indo de corte em corte, oferecendo seus serviços e sendo requisitados; as cortes competiam por seus serviços – semelhante aos intelectuais na Idade Média europeia. Neste caso, encontramos nessa categoria as figuras semimísticas de Confúcio e Lao-Tsé, que antes de se tornarem “mestres”, eram oficiais burocráticos. Como a educação era o principal critério para se atingir os cargos burocráticos, no período dos Estados Combatentes o caminho dos literatos representou um tipo de “carreira aberta ao talento”, havendo espaço, também, para camadas plebeias. Estas, eventualmente, obtinham os cargos e até mesmo reclamavam para si posições de alto oficialato, em detrimento de alguns vassalos do príncipe. Provavelmente, a educação estava acessível sobretudo aos filhos das grandes famílias feudais, no entanto, qualquer plebeu ao atingi-la, em princípio, dividiria o mesmo prestígio.

O período dos Estados Combates foi o mais vicejante em termos de variedade intelectual e interpretativa que existiu na China. Havia diferentes escolas filosóficas que competiam entre si, mesmo nos primeiros séculos do Império Unificado. Como sabemos, a escola dominante tornou-se a dos confucianos: “o confucionismo foi a única doutrina entre as teorias dos *literatos* que foi também, em última análise, absorvida pelas outras escolas” (MWG I/19, p.362). Todavia, sua vitória foi garantida, de fato, por volta do século VIII d.C., como afirma Weber. Depois de Confúcio, surgiram outros filósofos, como *Yang Chu* (um “fatalista epicurista”), *Mo Ti* (que se emancipou da tradição), *Sung K’eng* (um anticonfuciano que defendia a perversidade da natureza humana), *Hsü Hsing* (um fisiocrata), *Chang Lun* (um antipacifista) e outros dialéticos e ascéticos. Weber afirma que, segundo o grande historiador chinês, Ssu-ma Ch’ien (que viveu na dinastia Han – portanto, já no Império Unificado), havia seis grandes escolas antagonistas:

Primeira, os metafísicos, com suas especulações sobre o *Yin* e *Yang* baseadas na astronomia; Segunda, *Mo Ti* (Mocius e sua escola), influenciados pela crença mística, em sepultamentos simples, e na absoluta simplicidade da conduta, mesmo para o Imperador; terceira, a escola dos filólogos, com suas interpretações das palavras e do realismo conceitual, que eram relativamente apolíticos e sobreviveram desde o momento dos sofistas; quarta, os legistas, homens que representaram (...) a teoria do determinismo; quinta, os taoístas, (...); sexta, a escola dos literatos, os confucianos, que Ssu-ma Ch’ien segue” (MWG I/19, p.364)

Isso demonstra como o desenvolvimento do conhecimento é fortemente influenciado pelas diferentes interpretações do sentido do mundo que os diferentes grupos realizam. Antes da

já forte existente entre *literatos* e Estado: “no ano de 753, foi mencionado no Estado de Ch’ien, a indicação de um analista oficial da corte (e isso significava também: um astrônomo da corte). Os ‘livros’ dos príncipes – livros rituais e os anais (coleções dos precedentes) - começaram a desempenhar um papel, também como espólios, e o significado dos literatos aumentou notavelmente.” (MWG I/19, p.190).

Unificação Imperial e, até mesmo, durante o Império Unificado (antes da Dinastia T'ang, período considerado como consolidador da tradição chinesa) tal percurso era incerto. O evento que começou a condicionar este percurso foi a Unificação.

O argumento central de Weber em relação aos *Estados Combatentes* é este: a *concorrência levaria à racionalização* e, mais precisamente, no caso chinês, à *racionalização da administração*. Uma das possibilidades de concorrência, quando esta não é perfeita, é a tendência ao monopólio. Com isso, a disputa reduziu o número de Estados para um círculo cada vez menor de Estados unificados administrados racionalmente, até que, em dado momento, um dos Estados foi bem-sucedido na longa disputa e acabou conquistando todos os demais, na medida em que unificou o território chinês em um Império sob sua chancela. Isto ocorreu, no ano de 221a.C. pela dinastia Qin. O resultado da Unificação Imperial foi decisivo para a configuração geral do Estado chinês e sua orientação, para a administração interna do Estado e, conseqüentemente, para o oficialato, influenciando, por fim, a camada literata como um todo.

Este é o momento agonístico do desenvolvimento chinês:

No império unificado, as chances de concorrência dos príncipes pelos literatos cessaram. Os literatos e seus discípulos, então, vieram a competir por postos existentes, e este desenvolvimento não poderia deixar de resultar em uma doutrina ortodoxa ajustada à situação. Ela seria o *confucionismo*. E com o crescimento da política prebendalista do Estado, conseqüentemente, cessou-se aquele tão livre movimento do espírito que a camada literata tivera inicialmente (MWG I/19, p.292).

A monopolização, que resultou da *Unificação*, possibilitou a ascensão de uma ortodoxia dominante: o confucionismo. Isto fez com que as camadas intelectuais se orientassem em direção a ela. Assim, qualquer desenvolvimento intelectual que fosse diferente do estabelecido, deveria vir de fora, a partir da interpretação de outros grupos – por isso a heterodoxia é de grande importância¹³⁷. Porém, não existiam outros grupos intelectuais na China, sobretudo pela ausência de cidades no sentido ocidental. O principal grupo vinculado à heterodoxia, que é o *taoísmo*, estava fortemente relacionado à magia ou ao misticismo, sendo ainda mais conservador que o *confucionismo*, como veremos.

O fim da *luta/concorrência* conduz o desenvolvimento do processo de intelectualização à inércia. Embora a sistematização e formalização não tivessem deixado de ocorrer na China após a *Unificação*¹³⁸, sem disputas externas e sem possibilidades de grandes cisões internas, o

¹³⁷ Adiantando o argumento: o diferente de fora não veio, pois o taoísmo, que foi a heterodoxia, era ainda mais conservador que o confucionismo, garantindo a existência da magia sistematizando-a.

¹³⁸ Na verdade, até o período da consolidação da posição dos literatos no poder, no estabelecimento pleno (ou quase pleno) do sistema de exames, no qual converteriam os clássicos literatos em *mandarins*, o processo obviamente continuou se desenvolvendo.

processo ocorreu inteiramente no sentido de um aperfeiçoamento do *mesmo*. No argumento geral de Weber, o Estado chinês, a partir da Unificação, iniciou um processo de fossilização sem precedentes (mesmo levando em consideração às obras megalomaniacas que seriam empreendidas em seu início, como a grande muralha e o grande canal). Em suma, sobre a *Unificação*, o que ocorreu na administração e na economia, assemelha-se ao desenvolvimento das “ideias”:

O incentivo foi afastado. (...) Assim, foi o encerramento da concorrência pelo poder político dos Estados que colapsou com a racionalização da gestão dos negócios, da economia financeira e a política econômica. Com isso, o Império não mais continha ímpeto, como havia outrora na concorrência dos Estados Combatentes (MWG I/19, p.226).

Houve outro evento que também agravou a brusca parada do processo de intelectualização. Após a *Unificação*, o primeiro Imperador, Shi Huang Ti¹³⁹, deixou bem clara sua posição autocrática e se voltou contra o poder da aristocracia togada, os literatos. Para tanto, sua decisão foi extrema:

Em uma atroz catástrofe, ele tentou – se nós pudermos confiar na tradição – destruir toda a literatura clássica e aniquilar o próprio estamento dos literatos. Os livros sagrados foram queimados e supostamente 460 literatos foram enterrados vivos. Com isso foi inaugurado o puro absolutismo, baseado no favoritismo pessoal sem consideração sobre a origem ou educação (MWG, p.197).

O imperador fez com que os *eunucos*¹⁴⁰ e *parvenus* ascendessem aos cargos, criando assim um regime de sultanato. Assim, eles acabaram se tornando adversários políticos (mas não intelectuais) constantes dos literatos. Neste momento, todas as outras camadas da sociedade se voltaram contra o regime de sultanato. Ao fim, o sucesso caiu nas mãos dos literatos cujas políticas racionais administrativas e econômicas foram decisivas para restaurar a autoridade imperial¹⁴¹.

Em 124a.C., os literatos tiveram êxito em ter os altos postos reservados para si mesmos. Com isso, houve um movimento de *redescobrimento dos clássicos*. Este processo que será mostrado, a seguir, ilustra em parte o que chamo de *interpretação positiva*. Esse movimento se orientou para os livros destruídos a fim de “revisá-los, retocá-los e comentá-los pelos

¹³⁹ Rei dos Qin de 247 a 221a.C. e o primeiro imperador da China de 221 a 210a.C. data de sua morte, onde fora sepultado em uma de suas construções megalomaniacas, seu enorme mausoléu em forma de montanha com rios de mercúrio e um impressionante exército de terracota para guardá-lo.

¹⁴⁰ Os castrados eram figuras muito recorrentes no Império chinês e eventualmente tinham importantes posições.

¹⁴¹ “Os *literati* Confucianos colocaram em jogo lutas decisivas para a estrutura política e cultural da China contra sua oposição, o Taoísmo – que eram contrários à educação popular e cujos interesses mágicos os aliaram primeiramente com a aristocracia e, depois, com os eunucos” (MWG, pp.200-1).

literatos para que eles ganhassem validade canônica” (MWG, p.293). Isto é, o que esses literatos agora em posição dominante fizeram (após a tentativa de sua aniquilação) foi *(re)interpretar o passado* com fins de estabelecer um *cânone*. Eles estabeleceram, assim, uma interpretação oficial fixada na escrita. Se a ortodoxia que se ergueu nesse período foi o confucionismo, logo a reinterpretação do passado foi feita pelo confucionismo a fim de ajustá-lo a sua interpretação do mundo¹⁴². Assim, “os próprios Analetos de Confúcio passaram por uma transformação pragmática, produzida pela historiografia oficial e pelos *literati*” (MWG, p.294). Este passo foi decisivo para o início da consolidação dos literatos confucianos no poder, processo este que levou quase meio milênio para se completar. Houve, assim, um processo de confluência entre a camada dos literatos e o confucionismo. O que garantiu isso foi o gradual desenvolvimento do *sistema de exames*.

Como visto, o ideal de homem do confucionismo era o ideal do *gentleman*. A virtude, aqui, equivalia à busca incessante pelo auto aperfeiçoamento. Um dos principais trunfos dos mandarins confucianos foi criar um sistema que medisse objetivamente o nível de aperfeiçoamento de um indivíduo. Isso demonstra também o grau de desenvolvimento e estabelecimento do pensamento oficial. Deste modo, os *exames* tornaram-se a principal medida de diferenciação social; o êxito neles era também o principal meio de ascensão social existente. Ainda com poucas exceções, a educação literária era monopolizada pelas grandes famílias e pelos clãs. Um camponês poderia conseguir se alfabetizar, embora a dificuldade para isso fosse muito elevada. Eles não apenas colocavam à prova os conhecimentos pontuais acerca da literatura clássica, era mais do que isso. Os exames avaliavam o modo de pensar do candidato, se ele era adequado ao que se esperava de um homem culto que pretendia ingressar no estamento dos *mandarins*. Portanto, o exame avaliava, também (senão principalmente) se os modos de vida, o *ethos* do candidato, condiziam com o *ethos* do estamento. No limite, o papel dos exames era verificar se as estruturas de pensamento e de conduta formalizadas e esperadas pelas instituições que estavam em jogo (isto é, o Estado, a educação confuciana, os exames, e principalmente a tradição), se consolidaram na própria estrutura mental, individual. Os exames garantiram, assim, o êxito da transmissão do conhecimento oficial.

As preocupações dos intelectuais enquanto mandarins confucianos, caçadores de cargos e detentores de uma estrita etiqueta, passaram muito ao largo das preocupações das

¹⁴² Fortes traços feudais resistiram na ética estamental confuciana. Por mais que a educação tenha-se tornado o critério de entrada no oficialato a educação de fato seria apenas realizada no seio das famílias tradicionais. O *gentleman* confuciano originalmente se referir aos heróis e não aos literatos.

massas camponesas chinesas. É nesta dimensão que se insere a heterodoxia, o *taoísmo*, e por isso a atenção que Weber volta a ela. Vejamos:

Na China, as mais antigas divindades populares, bem como a multidão de novas criações, ficaram sobre a patronagem de um sacerdócio que era tolerado, isso, pois ele reclamava para si ter sua origem que poderia ser traçada de volta a um personagem e doutrina filosóficas [*Lao-Tsé*]. Originalmente, o significado desta doutrina não se diferenciou naquilo que era principal no confucionismo. Mais tarde, ela se tornou antagonista ao Confucionismo e foi finalmente considerada como sendo completamente heterodoxa (MWG I/19, p.376).

Grosso modo, a heterodoxia fica por parte da rejeição que o taoísmo fazia da ética confuciana, como presa ao mundo, já que o taoísmo sempre foi uma doutrina mística; e ele tinha razão sobre a ética confuciana. De fato, na época do Império Unificado e com sua consolidação em curso, qualquer busca mística soaria muito distante dos interesses pragmáticos dos literatos que compunham o oficialato burocrático. Todavia, tanto o confucianismo quanto o taoísmo compartilhavam das mesmas “ideias” do contexto semântico chinês, como a “ideia” do *Tao*, que facilmente se torna um princípio místico para os taoístas. Na verdade, todas as escolas tiveram “todo o pensamento chinês, sempre em conjunto” (MWG I/19, p.281-2). Todas as antigas divindades eram comuns a ambos. A diferença em seu conteúdo interior foi a adição ao panteão de uma série de homens que sofreram apoteose, além da adição à literatura canônica do *Tao Te Ching*, o fundamental livro de *Lao-Tsé*, e os escritos de *Chuang-Tzu* (algo que os confucianos rejeitavam) o resto era permaneceu idêntico ambas doutrinas. Com *Lao-Tsé* o *Tao* se tornou uma espécie de busca mística do suprassensível (e por isso a ética confuciana para os taoístas parecia ser tão pequena, de modo que eles não a rejeitavam). Assim, dificilmente ele ia de frente ao confucionismo. Desta maneira, o argumento de Weber parece ser conclusivo:

As diferenças substantivas entre as doutrinas e práticas ortodoxas e heterodoxas, bem como qualquer peculiaridade decidida do confucionismo, tinham duas fontes: por um lado, o confucionismo era uma ética estamental da burocracia cultivada na literatura; por outro lado, a devoção e o culto, especialmente, dos ancestrais foram mantidos como politicamente indispensáveis para a fundação do patrimonialismo. Apenas quando estes interesses pareciam ser ameaçados é que o instinto de autopreservação da camada oficial reagiu com o estigma da heterodoxia (MWG I/19, p.430).

A base semântica de ambos não diferiu, e sequer haveria como diferir. Mas, foi ao redor do taoísmo que toda a magia se agrupou, o que fez da heterodoxia não um oponente, mas, sim, um mantenedor da magia e, assim, do *status quo*¹⁴³. Havia no taoísmo a tendência

¹⁴³ Justamente essa *pura* virada mágica dos ensinamentos do Tao de *Lao-Tsé* permitiu e provocou diretamente o influxo do conjunto dos antigos magos nesta comunidade. [...] O taoísmo emergiu justamente da *fusão* da fuga

macrobiótica, que formou, de fato, uma escola erigida sobre os ensinamentos de Lao-Tsé, ao ponto de formular a crença de que “o homem verdadeiramente perfeito (*chen, ching, hsin*) deveria ser dotado de invulnerabilidade e de poderes mágicos” (MWG I/19, p. 395). Deste modo, parece evidente a relação que o literato confuciano tinha com a magia; ele sem dúvida a desprezava, uma vez que ela era impotente face à verdadeira força de equilíbrio do cosmos: as virtudes éticas.

Isso conduz à última etapa da formação do contexto semântico chinês: a *acomodação/adequação* das necessidades pragmáticas (mágico-soteriológicas) das massas. Como visto até aqui, há uma ampla diferença de condições de vida entre as massas camponesas e as camadas cultivadas. Por ser a orientação dos confucianos em relação à magia marcada pela indiferença e pelo desprezo, sua doutrina não poderia fornecer os alívios mundanos que as massas necessitam a seu sofrimento material imediato¹⁴⁴. Com isso, já dada as suas predisposições anteriores, o espaço aberto a ele e sua pretensão negativa à política, os intelectuais taoístas trataram de suprir esta falta “por um lado, satisfazendo certas necessidades de sistematização do panteão e, por outro, canonizando certos homens e espíritos bem-feitores” (MWG I/19, p.409). Surge daí a validação e a convivência, nem sempre pacífica é claro, com o Taoísmo. O confucionismo manteve o taoísmo justamente por sua orientação positiva em relação às massas¹⁴⁵.

A magia foi, por todo tempo, ubíqua e vicejante. As consequências disso para o conhecimento são grandes, por exemplo, isso fez que a grande capacidade empírica fosse reinterpretada em sentido mágico. Associada à ausência de um conhecimento naturalista sistemático, bem como da inexistência de um mundo que estivesse livre de forças suprassensíveis imanentes (com visto na paulatina construção da concepção do *Tao* e seu fundo naturalista/animista que se torna somente em outra instância dualista e, por fim, monista) todas as áreas de aplicações empíricas enveredavam para conhecimentos taumátúrgicos. Assim, por exemplo, a astronomia se converteu em astrologia, geologia em geomância, meteorologia em meteoromância, e assim por diante. A aquisição desse

do mundo da [*weltflüchtigen*] doutrina intelectual com o ofício [*Gewerbe*] intramundano dos magos, em si, ancestral (MWG I/19, pp.366-7).

¹⁴⁴ “A crescente despersonalização dos grandes espíritos da natureza, a redução de seus cultos pelo ritual oficial, o esvaziamento deste ritual de todos os elementos emocionais e, finalmente, sua equalização com uma mera convenção social – todo este trabalho foi obra da distinta e educada camada de intelectuais – no qual deixou de lado todas as necessidades das massas. A orgulhosa renúncia do além e das garantias religiosas de salvação para o indivíduo aqui e agora somente poderia ser sustentada entre uma distinta camada intelectual” (MWG I/19, p.371).

¹⁴⁵ “A ortodoxia e a heterodoxia conjuntamente *toleraram* a magia, e o taoísmo particularmente a cultivou positivamente e a concepção animista foi decisiva para a continuidade da existência e de seu inaudito poder na vida chinesa” (MWG I/19, p.403).

conhecimento mágico, altamente promovido pela heterodoxia, fez com que a camada literária tivesse que tomar alguma posição. E sua posição foi a de não perseguir a magia à moda protestante, mas, sim, simplesmente mantê-la. Com isso, "essa filosofia e cosmogonia chinesa 'universalista' converteu o mundo num Jardim Encantado [*Zaubergarten*]" (MWG I/19, p.407). Foi o extremo e refinadíssimo intelectualismo literário dos intelectuais chineses que fez da China exatamente aquilo que entende Weber sobre ela: um imenso *jardim encantado* [*Zaubergarten*]; demonstrando que no processo de desenvolvimento do conhecimento, não há percurso determinado, orientado pela busca de conhecimento verdadeiro sobre o mundo no sentido da ciência ocidental e, sobretudo, moderna.

3.2 Estudo sobre a Índia: Hinduísmo e Budismo

3.2.1 Consideração inicial

Em comparação com o estudo sobre a China, no estudo sobre a Índia, Weber realiza uma análise mais minuciosa das “ideias” principais do contexto semântico indiano¹⁴⁶. Com este estudo, é possível demonstrar aquilo que foi pouco explorado no estudo da China: o desenvolvimento do “pensamento” causado pelas diferentes interpretações dos diferentes grupos e camadas sobre o conjunto de “ideias” do contexto semântico. Pretendo demonstrar aqui três aspectos: a) como novos sistemas de pensamento podem ser originados de novas interpretações sobre o sentido do mundo – ainda que baseados em uma mesma ontologia; b) como as “ideias” no plano intertextual influenciam o plano social; c) como ocorre e qual o sentido do processo de adaptação/acomodação que acontece após eventos político-econômicos relevantes, e que minam a existência de certas camadas e grupos intelectuais. Em especial, reservo ao segundo item, o início de desenvolvimento de uma concepção sobre o contexto semântico que ainda não foi apresentada, a noção de *planos* do conhecimento.

A exposição está dividida em dois momentos principais. No primeiro, pretendo apresentar as “ideias” centrais do contexto semântico indiano – base das concepções posteriores. No segundo, concentro-me no exame cronológico dos eventos ocorridos na Índia, que podem ser divididos, *grosso modo*, em três períodos: o Épico; a breve Unificação Imperial (com a dinastia Maurya, iniciada por volta de 320a.C); e o Feudal, (que fraciona a Índia em diferentes reinos).

¹⁴⁶ Por exemplo, veremos que, na Índia, as elaborações metafísicas foram muito valorizadas e desenvolvidas, ao contrário do que ocorreu na China.

No período épico, o cenário político indiano era formado por vários reinos hostis entre si. A maior parte da história indiana, analisada por Weber, era razoavelmente similar à situação dos Estados Combatentes chineses. Não obstante, o breve momento de unificação imperial, conhecido como Império Maurya, foi decisivo para o desenvolvimento da história da Índia antiga.

3.3.2 “Núcleo-duro” do contexto semântico indiano

Pode-se afirmar que as “ideias” metafísicas mais centrais do contexto semântico indiano formam um verdadeiro *núcleo-duro*¹⁴⁷; elas formaram a base dos diferentes conteúdos que foram interpretados pelos grupos intelectuais. Não obstante, elas formaram, sobretudo, o núcleo ideal de duas religiões universais: o Hinduísmo (a ortodoxia), e o Budismo (a principal heterodoxia). De acordo com Weber, as duas “ideias” seriam as doutrinas do *samsara* e do *karman*. Dispostas em conjunto, elas possuem um desdobramento *ético* expresso na concepção de *dharmā*. Vejamos as três ideias.

A doutrina do *samsara* é a crença na *transmigração das almas*, que postula a existência de certa arquitetura do universo que impele as almas a se submeterem a um fluxo eterno de reencarnações; um movimento da alma que passaria por diversas formas de vida possíveis, dispostas em uma hierarquia – vida após vida, *ad eternum*. Todos os seres (até mesmo os deuses e os demônios) estariam sujeitos à eterna reencarnação. A “ideia” de *samsara* pressupõe um vínculo genético com a crença nos espíritos, sendo esta a base de seu desenvolvimento. A doutrina do *karman*, por sua vez, caracteriza-se por ser uma *doutrina da compensação*. Ela depende da “ideia” de *samsara*, complementando-a. Em primeiro lugar, tem-se a suposição de que cada ato singular é eticamente relevante, todos os méritos e todas as faltas¹⁴⁸, levando a consequências inevitáveis para o destino da alma transmigrante do indivíduo. O eticamente relevante é o *dharmā* que se refere à determinada conduta de vida, prescrita por uma profissão ou função social da família onde o indivíduo nascera, isto é, para cada *casta* inserida no *sistema de castas*¹⁴⁹.

De modo geral, essas doutrinas resultam do desenvolvimento da atribuição de sentido ao mundo realizado, em algum momento, por certo grupo – cujas influências não

¹⁴⁷ Veremos, no capítulo seguinte, como essa expressão é desenvolvida.

¹⁴⁸ Embora não haja, aqui, a “ideia” de pecado.

¹⁴⁹ “O *dharmā* prático válido de uma casta singular deriva seu conteúdo realmente, em grande medida, de um passado longínquo com seus tabus, normas mágicas da atividade do feiticeiro. Entretanto, sua validade como *dharmā* hindu é, na prática, um produto ainda mais amplo, significativo e exclusivo do sacerdócio e de sua literatura, mais do que, por exemplo, dos mandamentos rituais da Igreja Católica nos dias atuais. Isso criou mudanças de longo alcance” (MWG I/20, p.103).

poderão ser exploradas neste texto. Enfatizo que o produto desta necessidade de atribuição de sentido ao cosmos e ao mundo dos homens foi muito efetivo na formação social e na diferenciação econômica indiana.

A “ideia” de *compensação* é realizada na *compensação social*, dentro do sistema de castas – que é uma manifestação do sentido ético-metafísico do universo. Não significando que um indivíduo qualquer ascenderá socialmente na mesma vida em que ele obteve o seu excedente ou déficit ritual e ético. Apenas em outra vida, após o seu renascimento, ele poderá ser compensado. Em outras palavras, uma vida plena de atos eticamente relevantes, de um indivíduo das posições mais baixas do sistema de castas, permite-lhe a ascensão social dentro desse sistema *somente em outra vida*. Ao passo que, em outra vida, ele também deve viver eticamente conforme a posição social em que nasceu, segundo outro *dharma*. A ascensão e a decadência são igualmente possíveis para a alma.

As disposições destas três “ideias” nucleares estão tão consistentemente relacionadas, que parecem prender todo o universo. Nada escapa dela, nem deuses e demônios; gerando efeitos incisivos e positivos sobre a vida social e sobre os interesses pragmáticos dos homens¹⁵⁰. Uma das principais consequências para a vida social é que, nesta vida, aqui e agora, não há maneira de se escapar do sistema de castas, como também não há nesta vida, ou melhor, em uma única vida, a possibilidade de ascender socialmente no sistema. Por mais que as camadas mais baixas não tivessem a preocupação do sentido último da vida, assim desconhecendo o *modus operandi* deste sistema de “ideias” (*samsara-karman-dharma*), elas estavam submetidas a ele¹⁵¹. Em suma: “O inescapável desenrolar da causalidade do *karman* corresponde à eternidade do mundo, da vida e, sobretudo, da ordem de castas” (MWG I/20,

¹⁵⁰ “Ao seu modo, a genial combinação da legitimidade das castas com a doutrina do *karman* e, assim, com a específica teodiceia bramânica é, simplesmente, apenas um produto do pensamento racional e ético, e não qualquer 'situação' econômica. Apenas o casamento desse produto do pensamento [*Gedankenprodukts*] com a ordem social fática através da promessa de renascimento, deu a essa ordem um poder irresistível sobre o pensamento e esperança aos homens nela arraigados e ainda forneceu um esquema fixo para a integração religiosa e social dos vários grupos ocupacionais e de povos párias” (MWG I/20, p.218).

¹⁵¹ Essa concepção de mundo que traz um universo impessoal, um sistema, uma espécie de “máquina infernal” que funciona por conta própria e que envolve todos nesse jogo, foi lentamente forjada no seio desse ambiente cultural cujas especulações metafísicas se localizavam no centro das problemáticas. Os Vedas, os livros sagrados do hinduísmo, não tinham nada ou quase nada que dizia respeito a essas concepções hindus. Encontramos lá, inclusive, a figura de um criador, *Ishvara* (o senhor), figura logicamente inconsistente com a concepção de um mundo sem criador, tal como era o universo hindu. Aos poucos essa antiga figura de um criador vai dando espaço a um princípio gerador das coisas, do qual dele *emanam*. Em suma, sua figura passa a ser reinterpretada. O mesmo ocorre com a figura de *Prajapati* (senhor das criaturas), que outrora visto como criador do mundo, também vai se identificando com essa figura do princípio impessoal que é o *Brahman*, até o ponto em que ele é, de fato, substituído. Ainda que a imagem de *Brahman* tenha sido posteriormente dominante, diversos círculos de intelectuais bramânicos, versados em filosofia, retornavam, volta e meia, com a figura de um Deus criador. Nem mesmo Patanjali, o principal sistematizador da *Yoga*, conseguiu eliminar totalmente a figura do deus criador, *Ishvara* (o senhor) que era inconsistente com as “ideias” de *karman* e do *samsara*. Quem realizou este passo de sistematização foi a escola do *Samkhya*, segundo Weber, a mais consistente de todas.

p.205). A conclusão de Weber acerca dessa construção intelectual é enfática, e retorna com frequência ao longo de vários de seus escritos. Em suas próprias palavras:

A doutrina do *karman* transformou o mundo num cosmos estritamente racional e eticamente determinado – a mais consequente teodiceia que a história jamais produziu [...] o Hindu piedoso permaneceu amaldiçoado nessa construção no qual só fazia sentido mediante a este contexto ideal [*ideellen Zusammenhang*] e as consequências, a partir disso, sobrecarregaram as suas ações (MWG I/20, p.206).

Todo esse sistema de crenças, em conjunto com o sistema social (interconectados de maneira inseparável), tendeu à manutenção do *status quo*¹⁵². Enquanto as doutrinas do *samsara* e do *karman* permaneceram em voga, vicejantes e inabaladas, quaisquer “ideias” contrárias, revolucionárias ou mesmo progressivas foram inconcebíveis. Devido à retribuição na próxima encarnação, argumenta Weber que, seria mais interessante para as castas mais baixas seguirem firmes com seus respectivos *dharma*s do que optarem por ir contra o sistema de castas e, com isso, possivelmente, serem ainda mais marginalizados. Por conseguir amarrar todo o universo, o sistema de pensamento hindu tinha uma disposição assimilativa forte, contemplando aqueles que estavam dentro e fora de suas fronteiras. Por exemplo, todas as rebeliões contra a ordem colocavam os rebelados mais à margem do sistema de castas; ou a assimilação de comunidades não-hindus ao hinduísmo sempre as colocavam nas castas mais baixas possíveis. Todos os movimentos religiosos contrários ao sistema hindu, movimentos antibramânicos e anticastas, diluíram-se novamente no próprio sistema de castas. A única saída possivelmente pensável do sistema de castas implicaria (como implicou) na *fuga* do mundo social e cósmico, a fuga de toda existência. Em outras palavras, para poder escapar do sistema de castas, dentro deste contexto semântico, dever-se-ia escapar, também, do ciclo de renascimentos, dando um fim à existência, ao aniquilar-se, extinguir-se.

O grau de positividade dessas “ideias” sobre a estrutura social tornava as construções dogmáticas irrelevantes. No próprio contexto semântico indiano, como salienta Weber, a *palavra* dharma (*signo da “ideia” de dharma*), é distinta da *palavra* mata (*signo da “ideia” de mata*). *Mata* é uma construção cognitiva metafísica com sentido aproximado ao da teologia cristã, no entanto, diferente do conceito de *dogma*. Assim, foi por não haver construções dogmáticas (e também pela ausência de uma organização com a formatação de *igreja*, preterida pela organização em *seitas*), que muitos ensinamentos controversos eram pautas para discussões realizadas livremente. Por isso, as cismas causadas por interpretações dissonantes de determinados elementos das doutrinas não eram estranhas ao pensamento hindu. Isto

¹⁵² Os homens não eram aqui todos filhos de um mesmo Deus, mas o oposto: os homens estavam condenados a serem desiguais por toda a eternidade.

garantiu, em parte, certa margem de liberdade de opinião dentro do hinduísmo; não obstante, as diferentes interpretações particulares possuíam um horizonte limitador, causado pela necessidade de contemplar as concepções doutrinárias do *samsara*, do *karman* e consequentemente do *dharma* (que foi ainda mais limitado pela estratificação social). Assim, se a “ideia” de *mata* garantiu ampla margem de liberdade de pensamento, o *dharma*, em contrapartida, manteve a estrutura das clivagens sociais, que poderiam estar ameaçadas pela liberdade de interpretações¹⁵³.

Esse foi o núcleo do contexto semântico indiano e suas primeiras consequências. A próxima consequência, motor do desenvolvimento de novas concepções, está relacionado a uma problemática que esse sistema de “ideias” pôde eventualmente levantar: como escapar da eterna reencarnação? Em síntese, as principais “ideias” do contexto semântico indiano, seu alto nível de coerência e suas consequências positivas, regularam o desenvolvimento do plano social. Vejamos a seguir, como se desenvolvem as ortodoxias e heterodoxias orientadas por este núcleo-duro e a problemática que ele envolve para a própria vida.

3.3.2.1 Ortodoxia

A ortodoxia indiana é o hinduísmo, uma *religião livresca*. Seu livro sagrado é chamado de Vedas. Isto fez com que parte da tradição (religiosa) tenha passado por aquele *processo de objetificação* que foi visto no capítulo e na seção anterior; ele é a *formalização* e a *fixação* da *tradição interpretada* por algum indivíduo ou grupo de indivíduos na *linguagem escrita*. A maior parte dos Vedas foi transmitida pela tradição oral. Após isso, diferentes grupos intelectuais *fixaram-na*, *interpretando-a*, na escrita, numa *linguagem sagrada*, o *sânscrito*. Os Vedas, assim, continham um saber secreto, graças também a seu acesso restrito; no entanto, eles apenas contêm passos incipientes e preliminares para o futuro desenvolvimento da forma clássica do hinduísmo¹⁵⁴. Os que tinham acesso ao saber secreto constituíram o gérmen da principal camada da história indiana, os *brâmanes*. Eles eram “magos e se tornaram: uma casta cultivada (instruída) hierocrática” (MWG I/20, p.120) que, no entanto, não se apoiaram apenas nas fórmulas mágicas. Quando reforçaram sua posição social, eles fizeram da monopolização da magia algo supérflua – ou ao menos tentaram assim fazer. Ao longo desse *processo de objetificação* na escrita, muitos elementos mágicos foram fixados nela. A tenacidade com que os Vedas

¹⁵³ Embora ainda seja notável que essas interpretações particulares acabem por contemplar sempre e, inevitavelmente, aquela base doutrinária na qual a concepção de mundo indiana está fundamentada.

¹⁵⁴ Os Vedas não contêm, por exemplo, nem sequer as três divindades principais estão citadas lá: Brahman, Vishnu ou Shiva. “Os Vedas batem bem na face do dharma do hinduísmo” (MWG I/20, p.84).

retiveram esse caráter mágico pode ser explicada pelo fato de que “outrora, os hinos e, sobretudo, as fórmulas de orações foram provadas como sendo mágicas e, por isso, elas foram estereotipadas como hieráticas” (MWG I/20, p.83), isto é, manipulavam com êxito o mundo e, com isso, possuíam o estatuto de um conhecimento *válido* sobre ele¹⁵⁵.

A posse do conhecimento escrito fez dos brâmanes a primeira e principal camada intelectual na Índia que, assim como as demais profissões, detinham o monopólio de suas tarefas. Desta maneira, os brâmanes inicialmente restringiram o acesso à educação apenas para os seus próprios descendentes; “a qualificação educacional tornara-se, assim, uma qualificação por nascimento” (MWG I/20, p.208). De modo que, “a fonte decisiva de poderes de um Brâmane, considerado como pleno, era, o conhecimento dos Vedas, que passou a ser visto como um tipo peculiar de qualidade carismática” (MWG I/20, p.122).

Como conhecedores da escrita, os brâmanes foram requeridos pelos poderes políticos a assumirem cargos burocráticos. Essa situação assemelha-se àquela dos literatos chineses no período dos *Estados Combatentes*¹⁵⁶. A legitimação das camadas dominantes por uma religiosidade reconhecida foi sempre decisiva. As alianças entre as camadas políticas dominantes e as camadas sociais dominantes permitem esta legitimação pela religião. Diferente do ocorrido na China, os brâmanes foram os portadores legítimos do hinduísmo, a religião oficial, sendo com isso a camada social dominante. Mas nunca foram a camada política dominante. Classicamente, esse era o papel dos xátrias – alterado ao longo da história indiana¹⁵⁷. Assim,

A integração na comunidade hindu *legitimou*, por meio da religião, a posição social da camada dominante. Ela não apenas deu, diga-se assim, às camadas dominantes dos bárbaros uma posição reconhecida no mundo cultural hindu, mas, sim, que através da transformação em 'castas' dessas camadas assegurou-se sua superioridade sob as classes dominadas e, a saber, a fez de modo tão eficiente que nenhuma outra religião seria capaz (MWG I/20, p.68).

A integração ao sistema de pensamento Hindu foi tão pragmaticamente interessante para as camadas politicamente dominantes que a luta pela hinduização foi levada a cabo principalmente pelos reis. Eles cooptaram os brâmanes treinados na escrita para os serviços administrativos, designados para auxiliarem os príncipes na organização formal do domínio burocrático patrimonial. Mas, além disso, os brâmanes garantiram a estrutura de *status* da sociedade, expressa no sistema de castas, consagrando o príncipe como um *Raja* [Rei] ou, até

¹⁵⁵ De modo que, “(...) os preservou de todo tipo de expurgação, equivalente a que se passou com a antiga literatura chinesa através de Confúcio e a histórica e cosmogônica literatura judia por meio do sacerdócio” (MWG I/20, p.83).

¹⁵⁶ Porém, vale notar que a situação dos brâmanes nunca se assemelhou à situação dos *mandarins*.

¹⁵⁷ Após queda do Império Maurya, os xátrias foram substituídos pelos Rajputs que não eram intelectuais como os xátrias; na verdade, eles se submeteram à supremacia do conhecimento brâmane posterior.

mesmo, um *Maharaja* [Grande-Rei]. O sistema de casta, enquanto um sistema fechado, produto consistente do pensamento bramânico, jamais poderia ter chegado ao poder e, também, ter-se mantido nele sem essa relação de integração. Todavia, "sem a penetrante influência toda-poderosa dos brâmanes não se encontraria nada no mundo que fosse equivalente a esse sistema social em sua unidade" (MWG I/20, p.217). Em síntese, os brâmanes não eram independentes, não controlavam os poderes políticos, dependiam de outra camada que se constitui como a camada político-militar clássica que, no princípio, foram os xátrias, "um estamento altamente cultivado de nobres urbanos moradores de castelos, comparáveis nesse aspecto à nobreza de Provença no início da Idade Média". (MWG I/20, pp.130-1).

A casta dos xátrias, possuidoras do *dharma* do guerreiro e da política nos tempos antigos, foram rivais dos brâmanes em relação às concepções de mundo. Isto foi decisivo para o desenvolvimento da história indiana. Não obstante, por mais que os xátrias tentassem rivalizar com as construções intelectuais bramânicas, é de suma importância notar que suas próprias construções intelectuais estavam submetidas às "ideias" nucleares do contexto semântico indiano – as doutrinas do *karman* e do *samsara*. A importância dos xátrias foi decisiva não apenas para a história indiana, pois a principal heterodoxia da Índia, o budismo, foi originado deles e espalhado por quase todo território asiático. Mas como foi possível o desenvolvimento de heterodoxia a partir de um conjunto de "ideias" que forma um verdadeiro sistema da mais alta consistência? Vejamos.

O indivíduo que está localizado no interior da combinação entre sistema de casta e doutrinas do *karman* e do *samsara* está sujeito a um círculo muito explícito de tarefas que é dado a ele pelo seu *dharma* de nascimento e que se encaixa numa concepção metafísica do mundo muito satisfatória.

Ainda que essa visão de mundo seja muito bem arquitetada e consistente, levando a questão da finitude (aparentemente) para fora de seu sistema, toda existência estaria atrelada a uma roda eterna de renascimentos, de modo que, com isso, a vida não tenha um fim. Entretanto, uma vez que alguém indague a simples questão do "sentido" da sua própria vida dentro desse sistema de compensações, esta questão poderia ser experimentada como aterrorizante. Weber afirma:

Para qualquer pessoa que fosse pensadora e reflexiva, a vida destinada a eternas repetições poderia prontamente aparecer como completamente sem sentido e insuportável (...). É importante deixar claro que, primeiramente, não era o temor de uma vida sempre nova nessa terra que, no fim das contas, era tão bela, mas, sim, o temor de uma morte sempre nova e inevitável. Cada vez mais a alma estaria envolvida nos interesses da existência, do modo de viver, e o coração acorrentado às coisas e sobretudo às pessoas amadas – a alma seria sempre dilacerada, sem

sentido, pelas pessoas amadas e, através do renascimento, envolver-se-ia em outras tantas relações desconhecidas que estariam a encarar o mesmo destino (MWG I/20, p.219).

São essas suposições que estão, por exemplo, nas bases da prédica de Buda. O objetivo principal da filosofia do período clássico era solucionar esta questão: *como escapar da causalidade do karman que acorrenta à roda das existências todos nesse mundo?* A reinterpretação da tradição foi a consequência da busca por uma solução a essa questão pelas diferentes escolas filosóficas, ortodoxas e heterodoxas. Aceitando as “ideias” nucleares de *samsara-karman* como representativas da realidade do cosmos, os objetivos de *salvação* dessas escolas conduziu-as a gerar formulações epistemológicas que serviam de base para a busca de salvação gnóstica. O objetivo de salvação gnóstica, sempre relacionada ao misticismo, é a única possibilidade lógica de superação do *samsara-karman*, pois o único caminho é *fugir do mundo*¹⁵⁸. Sobre isto derivam algumas perguntas centrais como: do que o mundo consiste? Quais são os meios que permitem a fuga? Como se pode ter certeza disso? As respostas para essas perguntas eram o sentido orientador das interpretações sobre mundo das diferentes escolas.

Dentre as seis escolas filosóficas ortodoxas indianas oficiais, Weber argumenta que as mais adequadas para seus propósitos analíticos expositivos são a *Samkhya* e a *Vedanta* – embora haja também uma análise cuidadosa da *Yoga*. A ortodoxia dessas escolas consiste no fato de elas reconhecerem a autoridade dos Vedas e não competirem ou atacarem diretamente a posição dos brâmanes. A ortodoxia sempre reconheceu o pluralismo das vias sagradas: ritual, ascetismo e sabedoria. No entanto, apenas as últimas duas e, sobretudo, a última, são capazes de libertar o indivíduo da corrente do *karman*. Os brâmanes estão vinculados à via ritualística, sendo incapazes de auxiliar na salvação de um indivíduo neste mundo; com isso, a posição dos brâmanes é desvalorizada pelas ortodoxias, da mesma maneira que elas desvalorizam tudo o que é mundano.

De todas as variedades técnicas de indução a um êxtase apático, as técnicas da *Yoga* foram as predominantes e deram a base para os desenvolvimentos de outras escolas. Elas têm por objetivo o controle ascético e metódico das funções corporais, incluindo aí a respiração e os estados mentais. A *Yoga* seria uma sistematização das práticas e técnicas de êxtase que "conseguiu influenciar mais do que qualquer outra técnica equivalente e foi a

¹⁵⁸ Sobre isto, Weber afirma: 'Todas as técnicas de salvação indianas, sejam elas ortodoxas ou heterodoxas, derivaram das camadas intelectuais, tendo em seu sentido uma *fuga da vida cotidiana*, além disto, principalmente uma fuga da vida e do mundo, incluindo com isso o paraíso e o mundo dos deuses. (...) Esse *extremo radicalismo* da rejeição do mundo é resoluto por conta da imagem de mundo da *religião filosófica* indiana, do qual a melancolia da salvação, consequentemente, permitiu, de modo algum, outra escolha além dessa (MWG I/20, p.267 – ênfases minhas).

forma típica de técnica sagrada dos *intelectuais*” (MWG I/20, p.263 – *ênfases minhas*)¹⁵⁹. Vê-se na preocupação de fundo das técnicas da Yoga o controle de estados físicos e, sobretudo, os psicológicos. Para saber controlar adequadamente tais, é necessário que haja “ideias” que representem o que eles são. Desta maneira, um dos problemas adicionais para as escolas ortodoxas e também as heterodoxas é sobre a natureza da mente humana. A principal escola que desenvolve as “ideias” que dão base para as técnicas da Yoga é a escola do *Samkhya*.

Ela é uma doutrina dualista e ateia, já contempladas nas *Upanixades*¹⁶⁰, postulando uma completa separação entre o mundo e um observador desse mundo. Explicarei de maneira muito breve e grosseira as principais formulações do Samkhya por servir de exemplo para reinterpretação que um grupo de pessoas em forma de escola faz a fim de atender as exigências de um interesse em vista – no caso, a salvação do sofrimento causado pela transmigração alma. O mundo é expresso na “ideia” de *Prakriti*, que é a “ideia” de uma ontologia do mundo que potencialmente possui todos os fenômenos e todos os efeitos, sendo a “ideia” de Prakriti composta por três características essenciais expressas pela “ideia” de Gunas. Por outro lado, o observador de todos os fenômenos de *Prakriti* é expresso na “ideia” de Purusha, um princípio de pura observação sem identificação. O problema central da doutrina da Samkhya está em uma questão epistemológica, pois na relação entre observador e mundo, o *ego* identifica-se com o mundo equivocadamente. É pela ignorância (o não conhecimento de como o mundo é) que a cadeia de sofrimentos é iniciada e o sistema *samsara-karman* é posto em funcionamento. Com isso, a salvação está relacionada ao conhecimento – não o conhecimento bramânico e sim um autoconhecimento e um conhecimento sobre a “verdade” do mundo.

Pode-se notar que a interpretação feita pelo *Samkhya* acabou buscando uma explicação para a origem do sistema *samsara-karman* não em sentido histórico, mas no sentido de estabelecer as condições de possibilidade de seu acontecimento e, assim, as condições de possibilidade de não fazer que ele ocorra. No limite, o sistema *samsara-karman* seria uma ficção psicológica e a solução para escapar de suas amarras seria *fugindo do mundo*. Porém, como é possível conciliar este ideal com as obrigações da casta guerreira, os xátrias, que foram o público-alvo dessas concepções?

¹⁵⁹ Há aqui um ponto importante relativo às técnicas de salvação, como argumenta Weber: “Todas as técnicas de salvação intelectualizadas [*intellektualistischen Heilstechniken*] visam um desses dois propósitos; ou (I) através do 'esvaziamento' da consciência, tenta-se criar espaço para o sagrado, que é então mais ou menos vago, pois é incomunicável, tornando-se apenas sentido [vivido nas sensações]. Ou (II) alcançar uma posição que por meio da conexão entre técnicas isoladas interiormente e pela meditação concentrada, não dada apenas pelos sentidos, mas, sim, tornada perceptível a um conhecimento gnóstico. A oposição não é clara” (MWG I/20, p.265).).

¹⁶⁰ As Upanixades eram os primeiros comentários feitos acerca dos Vedas, portanto, em alguns momentos são conhecidas também por Vedanta, embora exista diferença temporal entre ambas.

A outra escola ortodoxa foi o *Vedanta*. Em oposição ao *Samkhya*, ela formou uma filosofia de base monista e esteve alinhada aos interesses pragmáticos das principais camadas indianas. Ela gerou um grande número de outras escolas alinhadas a sua filosofia monista – que não explorarei aqui.

O que há de relevante para a construção do argumento é observar como as posições contrárias existentes no interior da ortodoxia estão em concorrência, e como ela, no *plano social*, no *plano intertextual* e no *plano das “ideias”* tem sua interpretação formalizada em um dos principais textos indianos, o Bhagavad Gita – texto integrante do grande épico hindu, o *Mahabharata*. Além do Bhagavad Gita. Há outros dois conjuntos de textos centrais ao Vedanta: as Upanixades e os Brahma Sutras.

"Esse sagrado segredo, eu o revelarei: nada é mais nobre do que ser humano" (MWG I/20, p.301) diz o *Mahabharata*, onde muitas de suas partes, como diz Weber, são características de uma ética orgulhosa de uma nobreza intelectualizada e humanista. De maneira diferente da posição dos brâmanes, essa era a posição dos xátrias portadores do *dharma* da política. A questão das implicações éticas do *dharma* do guerreiro e da guerra, isto é, da política, é discutido no famoso episódio da Bhagavad Gita. Esse episódio conta o diálogo que Krishna¹⁶¹, então encarnação humana do ser divino *Bhagavat (Vishnu)*, tem com *Arjuna*, seu discípulo e guerreiro que travava um duelo com a confusão de suas obrigações éticas de seu *dharma*. A Bhagavad Gita trava um forte diálogo com correntes de pensamento já anteriores, como o *Yoga* e o *Samkhya*. Assim, ao lidar com Bhagavad Gita, "se lida com os pontos essenciais de um produto das camadas intelectuais privilegiadas dos tempos antigos" (MWG I/20, p.280).

Em linhas gerais, o poema teria como ponto de confrontação central a questão da posição da ação intramundana em relação a fuga do mundo característica do misticismo, tal como aparece no Samkhya. Essa questão termina com a conclusão de que *a ação é melhor do que apenas evitar o agir*. Contudo, não é pura ação que será valorizada, o que se entende aqui é que não se fuja do mundo, uma vez que se têm obrigações dentro dele. Em contrapartida, há uma alta valorização da meditação, algo que todos podem fazer sem ter que abandonar seus afazeres nesse mundo e se refugiar numa floresta, ou mesmo na caverna de uma montanha. Em outras palavras, ambas as vias sagradas são reconhecidas como sendo corretas "o *jñānāyoga* (entendimento correto) e o *karmāyoga* (ação correta), todas relacionadas ao *dharma* da casta correspondente, ambos dotados do mesmo valor" (MWG I/20, p.297). Porém, interpreta-se a solução para o problema do ciclo das existências conforme o sentido

¹⁶¹ Krishna é o protagonista do épico *Bhagavad Gita*. No pensamento hindu, por vezes, ele é tratado como uma encarnação de Vishnu.

dos interesses de uma camada necessariamente política. Desta maneira, assim como para o *Samkhya*, o *Vedanta* também está orientado para uma salvação gnóstica (isto é, pelo conhecimento), sendo que "todo aquele que possui o carisma da gnose, assim pode escapar desse mundo de transitoriedade" (MWG I/20, p.279). No entanto, Weber propõe que "se a gnose é mais alto meio soteriológico, seu conteúdo pode se desenvolver em dois caminhos diferentes" (MWG I/20, p.279), a saber: 1) conhecimento do processo material-psíquico-mental da realidade como um mundo qualitativamente particular, que é transitório; assim o dualismo do autoconhecimento e do conhecimento da matéria é tomado como fato metafísico básico; 2) conhecimento do transcendente, já que esse mundo não é real, está sob o véu de *Maya*, por isso, "uma vez atingida a gnose, a mente não é mais necessária. É necessária apenas como o meio de ajuda adequado para trazê-la a essa condição" (MWG I/20, p.280), não negando o mundo, mas atuando criticamente no mundo. Por fim, a figura central de *Krishna* gera uma consequência inédita ao bramanismo clássico, a identificação de um salvador pessoal na figura de *Krishna*: "até mesmo o canalha que verdadeiramente amá-lo, Krishna, salvar-se-á" (MWG I/20, p.300). Daqui se origina uma *religião de fé*¹⁶².

Em face dos exemplos apresentados da ortodoxia, foi possível notar que a aceitação de um conjunto de "ideias" centrais e uma problemática comum não causam um mesmo tipo de desenvolvimento ideal. Nos diferentes casos, as soluções para a problemática da emancipação do ciclo de existências foi reinterpretado e orientado por sentidos que são distintos em alguns momentos, sobretudo por causa de interesses pragmáticos. Por isso, a pragmática não está apenas relacionada à "magia" e aos "camponeses", mas a todas as pessoas, independentemente dos grupos a que elas pertencem. Veremos, assim, que o fenômeno da acomodação/adaptação às massas nada mais é que uma reinterpretação de um conjunto de "ideias" e concepções orientada por seus interesses pragmáticos e, necessariamente, pelo esquema de interpretação disponível fornecido pela configuração do contexto semântico em que eles se inserem (já que o contexto semântico é perspectivado, de acordo com a posição do grupo e do indivíduo – voltarei a este assunto posteriormente). Vejamos, agora, como foi o desenvolvimento da heterodoxia, a maneira como ela reinterpretou as "ideias" nucleares do contexto semântico indiano e como ela reagiu com a concorrência.

¹⁶² Toda a religião de fé implica na devoção, na obediência, na confiança e, por fim, na orientação de uma vida inteira a um deus ou a um redentor. Embora pudesse haver esses traços de religião de fé, ela também preservou seu caráter como uma religião de intelectuais em sua retenção incondicional da gnose e, portanto, da sagrada aristocracia do conhecimento. Apenas quem fosse sábio teria a salvação.

3.3.2.2 Heterodoxia

As duas grandes heterodoxias, o budismo e o jainismo, foram originadas das camadas intelectuais indianas, principalmente dos xátrias, e consideradas pelos brâmanes não apenas como concepções não clássicas, mas, sim, heréticas, sendo perseguidas, amaldiçoadas e odiadas. Embora o jainismo seja mais antigo, ambos surgiram no período clássico dos xátrias, um tempo de florescimento urbano que se configurou em torno dos castelos da nobreza guerreira¹⁶³. Há a insistência por parte de Weber, também, na afirmação de que os xátrias e o patriciado citadino apoiaram as heterodoxias a fim de diminuir o poder dos sacerdotes, ou seja, diminuir o poder dos brâmanes.

Meu interesse no jainismo tem dois motivos. O primeiro deles relaciona-se com o fato de que seus seguidores desempenharam um papel na Índia muito similar ao papel desempenhado pelos judeus nas atividades comerciais no Ocidente. Devido ao *ahimsa*, a proibição máxima de matar qualquer ser vivo, levada no jainismo às últimas consequências, as atividades industriais bem como as agrícolas se tornaram totalmente inadequadas a esse modo de vida tão peculiar. Sendo assim, as atividades econômicas dos jainistas voltaram-se principalmente para o comércio. Na realidade, qualquer um que quisesse verdadeiramente ser um jainista acabaria tornando-se um comerciante. O segundo motivo refere-se à origem da seita. Todas as peças de referência do jainismo são provenientes das camadas nobres e, no início, essa camada nobre era portadora de uma distinta intelectualidade, a começar por seu fundador. Ele chamava-se *Mahavira*, era um nobre xátria que veio a falecer por volta do ano 600 a.C. E para além de seu fundador,

A origem inicial da seita da antiga e distinta intelectualidade [*Intellektuellentum*]¹⁶⁴ expressa-se ainda pela garantia da biografia que chegou a nós: do qual os *arhats* (os homens santos) sempre derivaram de famílias reais cujas linhagens eram nobres, nunca de famílias inferiores (MWG I/20, p.308).

Os jainistas rejeitaram os mandamentos e ensinamentos prescritos na escrita sagrada dos Vedas e, além disso, rejeitaram de modo simétrico a própria língua sagrada, o sânscrito. Essa postura batia de frente com os brâmanes, de modo que sua autoridade não era sequer reconhecida, pois além da rejeição ritual, rejeitaram da mesma maneira o próprio sistema de castas. E ainda que muitas de suas concepções se aproximassem das concepções formuladas pelo Samkhya, o Jainismo rejeitara todas as ortodoxias e suas respectivas filosofias. Sua

¹⁶³ “Assim como o Jainismo, mas ainda muito mais claramente do que ele, o Budismo também se apresentou como resultado do tempo do *desenvolvimento urbano*, da cidade da realeza, da cidade dos nobres” (MWG I/20, p.325 – *ênfases minhas*).

¹⁶⁴ E não *intelligentsia* como muitas traduções adotam.

construção central de *Jiva*, uma alma eterna que se aproxima muito da concepção leibniziana de mônadas, tem por objetivo sua purificação, estando na contramão também das concepções budistas. Nota-se, assim, que todas essas rejeições sistemáticas só podem ser fruto do conhecimento prévio daquilo que é rejeitado. O que indica a construção do conhecimento em referência ao conhecimento dominante. Além das rejeições a doutrinas filosóficas distintas, sua origem ainda está vinculada ao caráter anti-orgiástico intelectualizado, de modo que, pode-se notar que a purificação da *jiva* se realizada de maneira quase material, isto é, está ligada a um ascetismo no sentido mais forte do termo, a um controle e consequente mortificação do corpo sem tamanho. O próprio *nirvana* jaina significa a salvação do corpo e não da existência como prega o budismo¹⁶⁵.

O budismo, uma das religiões universais, teve como fundador Sidarta Gautama, Sakya Muni, o Buda. Como muito se sabe, ele nasceu em um território situado bem aos pés do Himalaya, mais precisamente em Lumbini, atual Nepal. O antigo budismo teria sido um resultado do desenvolvimento urbano, sendo um dos seus traços característicos (correspondente a este desenvolvimento) o estilo literário expresso em forma dialógica, que era o estilo da prédica budista. Além desse aspecto formal existem outros substantivos. Sabe-se que o antigo budismo, bem como o *Samkhya* e o *Jainismo*, nada sabem acerca do conceito de *Brahman*. O ponto principal das heterodoxias é inteiramente outro: "O objetivo sagrado de todas soteriologias intelectuais indianas é o silêncio eterno" (MWG I/20, p.327). Isto é, a "ideia" de nirvana, de extinção, de silêncio eterno, em suma, do fim da vida. Embora ela seja comum e central às duas heterodoxias, ela é carregada de matizes, levando a uma clara divergência entre as concepções budistas e jainistas e, por conseguinte, a uma competição. O *sentido* da "ideia" altera-se em conformidade às relações que ela estabelece com outras "ideias"; uma "ideia" não está sozinha ou carrega seu sentido isoladamente¹⁶⁶.

O jainismo é, em oposição ao budismo, por essência uma comunidade ascética, no sentido mais forte do termo, isto é, ligado à mortificação, à negação de si mesmo, tanto no que toca ao corpo, quanto no que toca às emoções. Contrário à isso, o budismo expurgou todos os traços ascéticos peculiares ao jainismo, já que, aquele que busca a salvação não deve se apegar a nada¹⁶⁷. Ele consiste na ética de uma indiferença absoluta à questão da existência

¹⁶⁵ O jainista devia restringir suas posses ao máximo, pois, todo aquele que quer se livrar dos todos os luxos corporais deve manter uma conduta austera. O mesmo acontecia com as paixões e, subsequentemente, com o amor. "*Aparigrahavrata*: a renúncia do amor por algo ou por alguém. Devido ao fato de que o amor desperta o desejo sexual gerando o *karman*. (...) 'O coração do jainismo é vazio'" (MWG I/20, p.309).

¹⁶⁶ Para a discussão aprofundada deste tópico ver Capítulo V.

¹⁶⁷ Em linhas gerais, o antigo budismo está em oposição, em quase todos os pontos práticos, ao confucionismo e ao islã: "ele é a específica religião estamental apolítica e antipolítica ou, mais precisamente: "*Kunstlehre*" religiosa de monges medicantes, itinerantes e intelectualmente educados" (MWG I/20, p.330).

de deuses e no modo como eles existiriam. De modo que a salvação, aqui, é um ato puramente individual.

Fora de todas as premissas gerais da concepção de mundo da inteligência [Intelligenz] indiana interessada na soteriologia, os ensinamentos de Buda levaram apenas às últimas consequências, com o intuito de desvelar os motivos basais de todas as ilusões *ánimicas* à salvação, principalmente, na crença na 'alma' como uma unidade perene. Daí se segue a falta de sentido do atrelamento a tudo e a quaisquer inclinações, esperanças e desejos conectadas com a crença nessa vida mundana e, também, sobretudo, numa extramundana. Por isso, uma vida eterna seria para o pensamento budista uma *contradictio in adjecto*: 'a vida' se consiste precisamente na fusão dos elementos individuais constitutivos (*khandhas*) na forma de uma individualidade autoconsciente e desejosa, cujo ser, por sua própria natureza, é completamente transitório (MWG I/20, p.331).

Desta maneira, em consonância com o interesse da busca de salvação peculiar indiana está a busca pelo "silêncio eterno", a eterna tranquilidade. A própria efemeridade da vida se constitui como o maior obstáculo à salvação. Neste sentido, a salvação budista também é alcançada pelo conhecimento. O conhecimento deve ser aqui encarado de outra maneira, pois, a própria busca pelo conhecimento seria igualmente um atrelamento às coisas mundanas, expressando a sede que se tem pela vida. Com isso, até mesmo o inquérito sobre a natureza do *nirvana* era considerada como uma heresia pelo budismo. Especulações dessa natureza eram rejeitadas ali "pois elas evidenciam uma dependência com o conhecimento racional documentado mundano e isso para a não servia para a plenitude transcendental" (MWG I/20, p.335).

Rejeitando as construções intelectuais soteriológicas de seu tempo que não o satisfaziam, Buda propõe novas construções. Na base de todo o seu sistema de pensamento está a formulação de uma nova *interpretação* que explica o sofrimento e o *karman*. Essa é o conceito/ "ideia" de *vontade de viver*; *sede pela vida*. Essa vontade, em sua metafísica sem sentido, é o que no fim dá unidade à vida; é isso que produz o *karman*. Não há aqui substância das almas e, igualmente, não há transmigração das almas. O que permanece após a morte é a sede, a sede pela vida. Portanto, a salvação está em cessar a sede pela vida. O método para tanto (o conhecimento que liberta da ignorância) é formulado em quatro grandes verdades, de modo que a quarta verdade carrega consigo os desenvolvimentos práticos relacionados ao "nobre caminho óctuplo". A salvação no antigo budismo é o resultado do esforço inteiramente individual, não há nada que possa vir em auxílio do indivíduo¹⁶⁸.

Após a morte de Buda, houve a reinterpretação, sistematização e fixação escrita da doutrina de Buda. Mesmo a imagem cronológica mais próxima que temos acesso é o produto

¹⁶⁸ "O específico caráter *a*-social de todo de todo místico genuíno é, aqui, elevado ao grau máximo " (MWG I/20, p.343).

de uma *interpretação do passado* formulada por certo grupo. Essa situação assemelha-se àquela vista no texto sobre a China acerca da figura de Confúcio no período da *Unificação*, quando houve o *redescobrimto dos clássicos* (e assemelhar-se-á, também, ao período do exílio persa dos judeus). No Ocidente, pode-se aproximar essa situação àquela de Jesus.

Explorando esta aproximação entre a figura de Buda e de Jesus, Weber afirma: a inovação da conduta de vida prescrita pelo budismo "representa o mesmo grau de quebra com as pré-suposições mais elementares de salvação" assemelhando-se, ao "comportamento anômico de Jesus em face aos fariseus" (MWG I/20, p.353). No entanto, as formas em que se constituem esses ensinamentos são diametralmente opostas. Tão imensa e básica é a diferença entre a prédica de Buda e a prédica de Jesus por um lado, e de Maomé, por outro. "A forma típica dos ensinamentos de Buda é o diálogo socrático, de modo que o oponente é levado, por conta de uma argumentação considerável, ao *reductio ad absurdum* e, então, forçado à submissão" (MWG I/20, p.360). O requinte intelectual do uso desse método socrático fica ainda mais saliente ao se ler as proposições de Weber acerca das prédicas de Jesus e Maomé:

Nem a parábola curta, o tratamento irônico ou, ainda, o sermão penitencial patético do profeta Galileu, nem os discursos que se baseiam em visões do general sagrado árabe, encontram qualquer paralelo com as falas e conversações que se direcionavam puramente ao intelecto, afetando o julgamento calmo e soberano desatrelado de todas as excitações internas, que aparentam ter constituído a verdadeira forma da atividade de Buda (MWG I/20, p.361).

Além da forma requintada da prédica budista, seus conteúdos não estavam dados pra qualquer um, embora Buda tenha insistido em dizer que seus ensinamentos eram tão simples que até mesmo uma criança poderia entender. De qualquer maneira, como argumenta Weber: "Era simplesmente impossível seguir as suas falas – e pode-se facilmente se convencer disso – sem uma massa de educação apropriada e considerável num pensamento específico hindu" (MWG I/20, p.360). E se fosse mesmo o caso de uma criança estar apta a acompanhar os ensinamentos de Buda, decerto essa criança teria sido muitíssimo bem-educada, o que só poderia ser feito nas camadas superiores.

Ora, a comparação entre as três diferentes prédicas evidencia uma diferença clara de origem social de todos os falantes; tanto Jesus quanto Maomé, pela sua forma de discurso, trazem consigo a baixeza de sua origem social, nenhum dos dois eram intelectuais, enquanto Buda traz consigo a nobreza de sua origem marcada ao longo de todas as suas construções, em forma e conteúdo. Enquanto Jesus brigava com os fariseus, Buda era indiferente às práticas bramânicas. Os ensinamentos de Buda são a *criação de um intelectual para intelectuais*, não continham preocupações pragmáticas materiais, o requinte de suas argumentações estava

longe de ser acessíveis a qualquer camada, pois elas tinham um endereço certo e, por isso, atraíam essas altas camadas. "O caráter do Budismo traz escrito na testa que se trata de uma soteriologia intelectual distinta e totalmente específica, como todos os relatos assim o colocam" (MWG I/20, p.326).

Assim como o Jainismo, os ensinamentos do antigo budismo pareciam se convencer que para alguém estar apto a atingir a gnose plena, esse mesmo alguém deveria ter nascido nas camadas privilegiadas socialmente, isto é, pertencer à casta dos brâmanes ou dos xátrias. Essa nobreza se refere aos ensinamentos de Buda e ao seu séquito, o antigo budismo. Deve-se deixar isso evidente, pois, devido a toda essa distinção prescrita pelo budismo, as massas estavam claramente excluídas dele. E como diz Weber: "O antigo budismo era, senão o último temporalmente, pelo menos a mais consistente intransigência da soteriologia intelectual dos privilegiados hindus" (MWG I/20, p.369). Com isso, como conseguiu o budismo ser elevado ao estatuto de religião universal? Graças ao fenômeno da adaptação das concepções às massas. Vejamos como isso ocorreu.

3.2.3 Adaptação às massas

A adequação às massas realizadas pelo budismo ocorreu tendo em vista a concorrência com outras soteriologias. Como tivemos a oportunidade de acompanhar na China, as fortes mudanças que o confucionismo teve que se sujeitar em relação ao taoísmo, o mesmo aconteceu com o budismo em relação às outras religiões (e não apenas com o budismo, mas também a própria ortodoxia). Para que fosse possível a enorme adaptação que o budismo sofreu foi necessário que a concorrência intelectual existente fosse minada; o que de fato ocorreu. Assim como na China, isso ocorreu por conta de um monopólio e subsequente exigência política de universalização das concepções do budismo: a ascensão de um Império, a Dinastia Maurya, concentrado na figura de Ashoka. A Dinastia Maurya expressou o breve período de unificação imperial, que teve sua duração de 322 a.C. a 185 a.C.

Ashoka não apenas se converteu ao budismo, ele o fez a religião oficial da Índia. Para a unificação do Império, foi preciso a eliminação das forças militares locais. Em outras palavras, o Império foi feito à custa da eliminação aparente da camada dos xátrias, possuidores de numerosos castelos, centros irradiadores de cultura. Isso gerou um impacto tremendo em todas as religiosidades indianas, sobretudo ao budismo que não mais se dirigia a uma nobreza altamente cultivada, refinada. O budismo passou, com isso, a se dirigir aos cortesões, aos oficiais letrados, aos pequenos burgueses e, até mesmo, aos camponeses.

Desta maneira, inaugurou-se na Índia, "uma *época plebeia* da soteriologia ortodoxa – mais corretamente: instalou-se a satisfação de necessidades plebeias" (MWG I/20, p.373). Em outras palavras, não havia mais necessidades metafísicas, que são as *necessidades internas*, mas, sim, as *necessidades externas*.

Assim, nem a heterodoxia, nem a ortodoxia satisfaziam as necessidades pragmáticas das massas. Elas tinham que oferecer às massas iletradas uma experiência emocional do transcendente e a garantia do alívio de seu sofrimento material da vida. Como afirma Weber: "Tais necessidades emocionais não satisfeitas foram e são decisivas para o caráter psicológico das religiosidades para as massas, em oposição ao caráter racional de toda soteriologia de intelectuais" (MWG I/20, p.374). Todas as construções intelectuais indianas tiveram que ser adaptadas aos interesses imediatistas das massas, abandonando o caráter a-emocional, muitas vezes anti-emocional; sua metafísica teve que descer a um segundo plano dando, lugar à pragmática; e o racional teve que se imiscuir ao irracional como tanto se esforçou a fazer o contrário.

O budismo teve que seguir três direções para as adaptações, gerando assim um budismo de massas conhecido como *Mahayana*¹⁶⁹. Em primeiro lugar, estão as adaptações que as *condições econômicas* e as *situações políticas* imprimem. Em segundo lugar, houve a adaptação às necessidades das massas, como já foi tratado aqui, e mais precisamente, houve o desenvolvimento da figura de um *salvador*. E, em terceiro lugar, houve a consequente adaptação referente aos intelectuais bramânicos.

1. Vimos que, por exemplo, o antigo budismo era essencialmente inimigo da magia, da hagiolatria e, ainda por cima, era apolítico (senão antipolítico). Com o *turning point* de Ashoka, essas características mudam de modo radical. O primeiro passo ocorre no que se refere ao caráter apolítico, pois, uma vez tornada à religião oficial do reino, não haveria a possibilidade do budismo sustentar essa posição. Outro aspecto de extrema importância, quicá até mais do que a transformação política do budismo, foi durante o reinado de Ashoka que se *fixou na escrita* aproximadamente 250 anos de tradição oral. Isso contribui de maneira decisiva para a expansão do budismo nas missões, de modo que "numa terra de literatos como é a China, o Budismo somente conseguiria abrir caminho enquanto uma religião livresca [*Buchreligion*]" (MWG I/20, p.381) Transformada em religião livresca, somada a uma organização monacal, temos, em certa medida, uma camada intelectual que, em certos lugares fora da Índia, desempenhou um papel significativo. Não cabe aqui levantar as influências

¹⁶⁹ *Mahayana* que se formou como uma espécie de heterodoxia dentro do próprio Budismo significa "grande veículo", em oposição ao budismo ortodoxo, *hinayana* "pequeno veículo".

desse budismo missionário por toda a Ásia, mas vale ressaltar que os monges budistas eventualmente foram empregados em cargos burocráticos locais, sobretudo como escribas, além de, certas vezes, serem os criadores e *sistematizadores de um sistema de escrita*. Difundiram, também, uma série de “ideias” centrais do contexto semântico indiano a outros contextos.

2. A adaptação às necessidades das massas ocorreu em duas direções (que não se excluem mutuamente): uma é a magia, a via mais pragmática de todas; e o outro está relacionado à necessidade de um salvador. No budismo *Mahayana* desenvolveu-se a figura do *bodhisattva*, um ser que estaria muito próximo de atingir o *nirvana*, e que se tornaria um Buda na próxima encarnação, mas renuncia a isso para ajudar os outros no caminho da salvação. Além disso, no budismo *Mahayana* se desenvolveu a teoria que dotava Buda com características supernaturais, de modo que ele foi sendo paulatinamente deificado (como traço característico hindu). Influenciado por essa apoteose hindu, Buda representaria certa encarnação da graça divina, impessoal, que aparecera uma vez mais nessa terra.

3. Sem dúvida não foi apenas o budismo que teve que se adaptar a fim de se tornar uma religião mundial ou mesmo para simplesmente sobreviver. As antigas ortodoxias indianas partilharam do mesmo destino, isto é, após o período das heterodoxias, as religiões de influência bramânica tiveram que se adaptar a fim de ressurgirem, com todo o viço de outrora, no próprio território indiano. Durante o período de domínio das heterodoxias, isto é da Dinastia Maurya, os brâmanes nunca deixaram de existir. Com a consequente decadência de sua antiga posição dominante, eles passaram a desempenhar durante esse período uma posição subalterna, tornando-se, então, uma camada sacerdotal ainda nobre, contudo, secular.

O esfacelamento do Império Maurya, entre outras circunstâncias, levou o budismo, com o passar do tempo, a perder aos poucos seu espaço de influência até ser quase extinto em seu próprio berço de origem. A decadência das soteriologias intelectuais heterodoxas, com ênfase o budismo, constituiu um dos motivos centrais para a restauração da ortodoxia bramânica. O outro motivo central que permitiu a restauração ortodoxa foi a propagação de seitas clássicas do hinduísmo no período dos grandes reinos. Isso ocorreu pelos mesmos meios que a comunidade heterodoxa deveu o seu sucesso: uma vida monástica organizada e profissional. Tal monasticismo alterou profundamente as características do intelectualismo dessa camada bramânica. A diferença marcada entre a antiga camada bramânica e a essa nova, pós-imperial, pode ser percebida na diferença dentre os escritos épicos e os *puranas*. Se o primeiro foi composto por indivíduos escolarizados, altamente cultivados e distintos, bardos

e poetas de uma camada nobre, o segundo é produto de sacerdotes de templos e de monges errantes.

Em todo caso, nos *puranas*, mais precisamente no *Bhagavata Purana*, encontra-se os dois novos deuses, principais atores no desenvolvimento do hinduísmo medieval e contemporâneo a época de Weber, os deuses *Shiva* e *Vishnu*. Deve-se lembrar, em primeiro lugar, que as construções intelectuais das antigas camadas indianas foram, aos poucos, ignorando e banindo todos os elementos orgiásticos de suas concepções, bem como todos os elementos emocionais e mágicos na prática da crença popular. Essas construções intelectuais não estavam direcionadas às massas. As massas indianas são, assim como as chinesas, amplas, iletradas, incultas e camponesas. A preocupação individual dos membros que compunham essa “massa” não enfatizava a tortura intelectual da questão da finitude, isto é, de maneira mais geral, não enfatizando *necessidades internas*. Sendo assim, abaixo da camada bramânica e de xátrias que buscavam a gnose, havia uma subcamada desprezada composta, sobretudo, por feiticeiros que cuidavam da religiosidade popular.

Como a posição de domínio bramânica foi deslocada em vista de manter sua própria posição de poder, eles não podiam mais ignorar as necessidades e interesses das massas. Com isso, houve, por parte dos novos brâmanes, o impulso de sistematização dessa magia. Seu produto foi objetivado nos escritos tântricos, que traziam obviamente não só a magia, mas também os traços de êxtase emocionais e orgiásticos tanto esconderados pelos intelectuais. E ainda, nesse processo de adaptação,

(...) muitos deuses e, sobretudo, deusas, dos quais a antiga literatura nunca soube nada a respeito, aparecem agora como 'ortodoxas'. Esse processo transpassou toda Índia e os *Puranas* são o lugar no qual ele pode se expressar literariamente (MWG I/20, p.473).

A *Renaissance* do bramanismo deve-se, sobretudo, a *Sankaracharya*¹⁷⁰ que propôs uma reforma monástica em grande estilo a fim de brigar com as ordens monásticas heterodoxas. "A partir de seu trabalho, cada novo movimento de reforma bramânica teve que levar em conta um deus pessoal como regente do mundo e, então, a ortodoxia sincrética reuniu *Brahma* com ambas as divindades populares, *Shiva* e *Vishnu*, formando a trindade hindu" (MWG I/20, p.477). Todavia, como argumenta Weber, *Brahman* permaneceu como uma figura teórica, numa posição subordinada às outras duas divindades. A introdução de deuses pessoais na soteriologia intelectual bramânica só poderia ser feita à custa de muitos problemas teóricos. Mas, justiça seja feita, tais preocupações de natureza teórica só poderiam afetar a camada

¹⁷⁰ Por volta do século VIII ou IX d.C.

intelectual, pois a massa dos hindus muitas vezes nem mesmo conheciam os nomes de *Shiva* e *Vishnu*.

Grosso modo, *Shiva* deriva de *Rudra*, antigo deus da fertilidade védico. Assim, seu culto está, na origem, relacionado fortemente a um caráter orgiástico, ao passo que o principal objeto de adoração é o *lingam*, a figura de um falo. O que o pensamento bramânico ortodoxo tentou fazer foi *reinterpretar* o culto orgiástico do *lingam* tentando torná-lo um culto casto, isto é, sem os elementos orgiásticos que o intelectualismo tanto repudia. Obviamente, por mais que essa tentativa tivesse sido feita, o culto que as camadas populares incultas de fato praticavam estava impregnada de sexo, álcool e sangue. O culto a *Vishnu*, por outro lado, é bem diferente do de *Shiva*. *Vishnu* era o antigo deus sol védico e, portanto, uma divindade da vegetação. O *vishnuísmo* era a religiosidade dos avatares, entre os mais conhecidos *Krishna* e *Rama*. Isto fez com que dentro do *vishnuísmo* a figura de salvadores fosse fortemente desenvolvida e, por conseguinte, a ideia de um paraíso. Pode-se perceber como o desenvolvimento destes dois deuses manteve sua possibilidade de desenvolvimento nos limites da ideia referencial de origem.

3.3. Os patriarcas do processo de intelectualização Ocidental: O Antigo judaísmo e seu deus.

3.3.1 Considerações Iniciais

Minha hipótese sobre o estudo do Antigo Judaísmo é a seguinte: o fio condutor do argumento de Weber é a construção da “ideia” de Yahweh, o deus universal e supramundano do Antigo Judaísmo, pois ela tornar-se-á o núcleo da “ideia” do deus cristão católico, do deus islâmico e do deus da Reforma, que será *reinterpretada* por diferentes indivíduos e grupos religiosos. Com isso, sua importância é enorme, dado que a “ideia” de Deus é central para os contextos semânticos cristãos e muçulmanos.

A construção de Yahweh é um exemplo privilegiado para a demonstração do processo de intelectualização nos estudos de Weber, explorando outros fatores que não tinham sido considerados até o momento. Um desses fatores é o intercâmbio de “ideias” de contextos semânticos diferentes. É possível notar também o imperativo da coerência sobre o desenvolvimento da “ideia” de Yahweh.

A construção da concepção do deus universal tem seu trajeto bem marcado por três grandes períodos: a) *Pré-Exílio*; onde há o surgimento desse deus, que ainda apresenta traços bem diferentes internamente, embora eles estejam submetidos fundamentalmente a b) o

período do *Exílio*, pois é quando ocorre a *sistematização* e o manufaturamento do Antigo Testamento, tendo em vista a decisiva *reinterpretação do passado* e, finalmente, c) o período *Pós-Exílico*, cujo principal produto do Exílio foi absorvido por uma camada intelectual, os rabinos, que terá relações decisivas com o nascente cristianismo¹⁷¹.

Assim como em todos os lugares, certos fatores do ambiente externo condicionaram a formação de “ideias” centrais e seus desenvolvimentos do contexto semântico israelita. Uma dessas principais é a “ideia” de Yahweh. Há influências de a) fatores climáticos, expressos na característica desértica do território; b) fatores demográficos, expressos na formação de cidades do sentido Ocidental e; c) fatores de política externa, expressos nas ameaças estrangeiras dos outros povos que habitavam as redondezas. O território da Palestina histórica era uma região caracteristicamente de enclave, pois ele estava no ponto de passagem do comércio entre os territórios do Nilo e do Orontes e Eufrates, assim como do Mar Mediterrâneo e o Mar Vermelho. Isto fomentou o *contato* sempre muito intenso e permanente com os diferentes povos que habitavam essas redondezas, mas também a necessidade de defesa bélica contra esses povos. Apenas no intervalo de tempo de retrocesso da política internacional e das relações comerciais a Palestina conseguiu se desenvolver de maneira independente das potências vizinhas.

O que interessa do contato com outros povos para este momento da análise é a influência que certas “ideias” de *contextos semânticos* estrangeiros exerceram na formação e desenvolvimento das principais “ideias” do *contexto semântico* israelita e de que maneira os israelitas *interpretaram* as primeiras de acordo com o próprio contexto e interesses – portanto, a constante relação entre *coerência* e *pragmática*. Os israelitas estiveram expostos à influência de egípcios, dos povos da mesopotâmia, dos fenícios e posteriormente dos persas¹⁷². Esse intercâmbio entre *contextos semânticos* ocorre no *plano intertextual* destes, dependentes estritamente da *linguagem oral e escrita*. Sobre isso, Weber afirma:

Através da *língua* e da *escrita*, a Palestina, mesmo durante o domínio egípcio, permaneceu em contato constante com as regiões geográficas distantes do

¹⁷¹ Assim como no texto sobre a China, prefiro manter os marcos temporais em itálico para facilitar a localização no momento histórico compreendido.

¹⁷² Sobre as circunstâncias de contato com os povos mesopotâmicos e dos egípcios, cito Weber: “A terra montanhosa sírio-palestina era, por vezes, exposta às influências Mesopotâmicas e Egípcias. A influência mesopotâmica inicialmente derivou da comunidade tribal dos Amoritas, que nos tempos tribais governaram a Síria e a Mesopotâmia. A ascensão da proeminência política do poder babilônico, ao final do terceiro milênio, e a contínua ascendência da Babilônia e sua importância comercial como área onde originou formas da antiga atividade capitalista, constituiu os aspectos tardios da influência mesopotâmica. As influências egípcias repousaram sobre as relações de troca entre o Reino Antigo e a costa fenícia, sobre a mineração egípcia na península do Sinai, e na proximidade geográfica” (MWG I/21-1, p.246). Desta maneira, a proximidade geográfica é decisiva para os intercâmbios e os intercâmbios ideais e culturais.

território do Eufrates, cuja influência é de fato inegável, sobretudo na *vida legal*, mas também nos *mitos* e nas *concepções cósmicas*. (MWG I/21-1, p.246).

Isso significa que partes muito centrais do *contexto semântico israelita* sofreram algum tipo de influência estrangeira. Para esta demonstração, é importante explorar a dinâmica desse fenômeno que está disposto no tempo, que somente pode ser verificada em sua *expressão textual*, isto é, *formalizada na escrita* – tentarei indicar essa relação de influência quando elas surgirem nas “ideias” israelitas.

Grande parte das relações da estrutura social israelita e seu *pensamento* foram *formalizados e sistematizados na escrita*, na forma de coletâneas, como o *Livro da Aliança* (o mais antigo livro de leis) e o *Deuteronômio*¹⁷³. Contudo, as *interpretações* que produzem as coletâneas são oriundas do *período do Exílio*, assim, posteriores aos fatos narrados. Isso me leva a concluir que os acontecimentos do período Pré-exílico, da maneira como são conhecidos, são um produto da *reinterpretação do passado* realizado por grupos que o sistematizaram e o fixaram, orientados por um *sentido externo pragmático* e uma *necessidade interna de coerência das “ideias”*, em um conjunto de textos que expressam a *tradição* (religiosa e histórica) desse povo. Vimos que o mesmo ocorreu com a China no período posterior à Unificação Imperial – sobre esse aspecto veremos mais adiante.

A demonstração pelo processo de intelectualização da “ideia” de *Yahweh*, que é o meu principal objetivo com o texto sobre o Judaísmo Antigo exige a consideração preliminar de uma outra “ideia”, igualmente central no contexto semântico israelita, que estabelece fortes vínculos com *Yahweh*, a “ideia” *berith*.

A formação de cidades e as influências estrangeiras contribuíram na formação e no desenvolvimento de uma economia monetária e de leis. Desenvolvimento este também causado também pelo *processo de abstração* destes tipos de relações. Pode-se notar no *Livro da Aliança* que “ele apresenta assuntos principalmente legais de uma maneira sistematizada, com apêndices de caráter predominante exortativos com consideração às leis de troca” (MWG I/21-1, p.322). Nessas leis e seus conteúdos, Weber afirma que podemos encontrar a influência babilônica do Código de Hamurabi pela vingança de sangue (o talião) e o desenvolvimento da economia monetária¹⁷⁴. Por exemplo, Weber afirma que as normas no Livro da Aliança influenciadas pelos babilônicos foram o *mishpat*¹⁷⁵. Porém, a lei expressa nos

¹⁷³ Deuteronômio é o quinto livro da Bíblia fazendo parte do Pentateuco. Tem sua autoria tradicional atribuída a Moisés e decorre sobre seus discursos ao seu povo durante o tempo de servidão no Egito.

¹⁷⁴ “Em questões de leis, estamos interessados por uma cultura profundamente influenciada pela Babilônia, não apenas nos indubitáveis paralelos com o Código de Hamurabi, mas, sobretudo, na evidência de uma economia monetária” (MWG I/21-1, p.324).

¹⁷⁵ Cf., MWG I/21-1, p.324.

livros legais (no Livro da Aliança e no Deuteronômio, como reinterpretação do primeiro) não era somente garantidora dos intercâmbios econômicos, ela possuía um caráter muito mais apodítico (portanto, moral) do que no Código de Hamurabi; pois, como veremos, seu desenvolvimento foi marcado pela *interpretação* com um acentuado sentido ético(-ritualístico) realizado por grupos sacerdotais.

No Livro da Aliança há uma “ideia” que está no cerne do pensamento israelita, a “ideia” de *berith*. Weber afirma que Israel é uma confederação que foi estabelecida por meio de um juramento ritualmente consumado, um *berith*, que é estabelecido também com Yahweh. O princípio de elaboração legal está na magia por meio dos *oráculos*, caracterizados por serem os portadores carismaticamente qualificados da sabedoria legal. A lei aqui é apenas um protótipo de lei, pois ela careceria da *objetivação* na escrita. Mas, no que diz respeito apenas ao Antigo Judaísmo, é dito que “o estabelecimento de normas legais '*objetivas*', permanentemente válidas, e sua *fixação na escrita* é atribuído apenas a Moisés e a Josué, além de certamente Samuel (...)” (MWG I/21-1, p.363).

3.3.2 Formação do núcleo da “ideia” de Yahweh

O núcleo da “ideia” de Yahweh é fruto de uma abstração de características do mundo sensível relacionados à natureza – de maneira relativamente similar à “ideia” de harmonização chinesa. No árido território palestino, diz Weber que “com exceção de bem poucas terras irrigadas por nascentes, todo o destino do ano dependia da quantidade e distribuição da precipitação pluvial” (MWG I/21-1, p.250). A chuva era, então, decisiva para a sobrevivência geral dos habitantes daquela terra, sendo talvez o principal interesse deles. Porém, existem dois tipos de precipitações pluviais naquele território, uma é uma tempestade de raios violenta e a outra é uma branda chuva que fazia florescer as pastagens¹⁷⁶. Segundo a antiga tradição, Yahweh era o deus dessas tempestades (e, depois, de maneira mais ampla, das catástrofes naturais, onde exibia sua ira destruidora), porém, ele também apresentava traços brandos das chuvas que faziam florescer as pastagens. Essa variabilidade levou à associação de que a chuva era concedida por Yahweh de acordo com sua *vontade*, com a sua livre graça¹⁷⁷. As colheitas eram possíveis por uma benção divina e não por uma administração burocrática, como no Egito e na China. Desta maneira, Yahweh possuiria

¹⁷⁶ Assim, “somente nos anos bons a Palestina era para eles a terra onde o 'leite e o mel jorravam” (MWG I/21-1, p.250).

¹⁷⁷ Do termo “livre graça” passa-se para a “ideia” de majestade, de um rei que não está submetido a ninguém, e será *reinterpretada* milênios depois por Calvino, levando essa “ideia” às últimas consequências.

desde o princípio uma *vontade* lábil e insondável. Por maior que fosse o lado destrutivo de Yahweh¹⁷⁸ e as flutuações de seu coração, ser um deus da chuva facilitou, desde o princípio, que sua imagem fosse tida como benigna. Em síntese, assim como as precipitações, existe um traço subjacente de “temperamentalidade” que caracterizam esse deus.

Esta primeira imagem de Yahweh difere da imagem do deus universal afastado do mundo como aparece no Novo Testamento ou pós Exílio. Ele já existia mesmo antes de ter recebido os sacrifícios por parte do povo de Israel – tendo provado seu poder de maneiras muito distintas. Quando o culto a Yahweh é estabelecido, ele tem que coexistir com outras divindades na região, sobretudo, as divindades camponesas. Yahweh era uma divindade que estava em um ambiente de competição, sendo seu principal adversário *Baal*. Este concorrente era de origem canaanita¹⁷⁹, bastante influenciado pelos fenícios em sua origem e pertencente a um tipo do qual a religião babilônica já havia remodelado. Antes de entender Baal como uma grande entidade, pessoal, um grande deus¹⁸⁰, Baal foi usado como um termo honorífico da região norte e noroeste que significa “senhor”. Assim, Baal é um tipo de divindade; expressa a “*ideia*” de divindades funcionais, cultuadas com imagens, de sentido ctônico. Yahweh, por outro lado, não era uma divindade ctônica, mas, sim, potencialmente uraniana, com ascendência aos céus. Deste modo, uma divindade ctônica *não* poderia ser *abstraída* e *interpretada* a ponto de se tornar uma divindade senhora do universo, das leis, da razão, sem destruir suas qualidades nucleares tornando-se, assim, algo completamente diferente. O mesmo ocorre com Yahweh, por mais que ele seja abstraído como senhor do universo, os traços catastróficos e de vontade insondável nunca o abandonarão¹⁸¹. Já sabemos que nem toda divindade serviria para o desenvolvimento de um deus absoluto e suprassensível, pois há um horizonte de possibilidades lógicas de desenvolvimento limitado pelo *núcleo de uma ideia*. O universalismo de Yahweh não veio cedo, pois

Até os tempos pós-exílicos, sem nenhum escrúpulo, Yahweh era cultuado pelos judeus conjuntamente a deuses inteiramente estranhos, ainda por cima no mesmo templo. No caso das combinações de Yahweh com a divindade local, o Baal

¹⁷⁸ Interessantemente, há dois tipos de precipitações na Palestina, uma branda e uma destruidora, assim como as duas facetas de Yahweh. Ele carrega em si, embora de maneira desigual, traços muito distintos, fazendo com que seu horizonte de possibilidades de desenvolvimento pudesse apresentar derivações igualmente distintas.

¹⁷⁹ Canaã era a terra conquistada, segundo a tradição, por Josué.

¹⁸⁰ Reinterpretado posteriormente e alocado na literatura como um demônio no inferno.

¹⁸¹ Sobre a “*ideia*” já bastante desenvolvida, manifestada da imagem de um sábio todo-poderoso, Weber afirma: “Mas, nunca desapareceu de sua imagem aqueles traços do antigo Yahweh, o terrível deus das catástrofes. Estes traços desempenharam um papel decisivo em todos aqueles mitologemas e todas as imagens mitologicamente influenciadas, cuja utilização proveu uma grandeza incomparável à linguagem dos profetas. (...) A correspondência das qualidades de Yahweh como sendo a de um deus das terríveis catástrofes naturais, e não de uma ordem eterna da natureza, foram preservadas até os tempos posteriores ao Exílio”. (MWG I/21-1, p.422-3 – *ênfases minhas*).

tendia a se tornar mais importante em tempos de paz e prosperidade, enquanto Yahweh se tornava importante em grandes emergências de guerra (MWG I/21-1, p.459-60).

Yahweh também era o deus da guerra. A confederação israelita era uma confederação de guerra, de modo que o significado de Israel é "o povo do deus do combate"¹⁸². Aqui temos a relação entre Yahweh e a aliança com a confederação israelita, que o adota como seu deus único. A concepção de *aliança* carrega o sentido de um acordo entre partes, uma relação contratual. É sobre isto que se baseia a singular relação que Israel mantinha com Yahweh¹⁸³. A fundamentação da aliança que Israel mantinha com o seu deus, Yahweh, e, por conseguinte, as esperanças daí geradas, estavam baseadas no juramento feito por ele por meio de uma promessa explícita. Havia uma condição na qual todas as promessas estavam submetidas: Yahweh seria de fato o deus de Israel, devendo ser tratado como tal, devendo o povo de Israel ser obediente e fiel a seu único deus. Decorre daí uma consequência dotada de uma significação única e também de exclusividade na Antiguidade que é a abominação de toda e qualquer *idolatria*, como é evidenciada em várias passagens do Antigo Testamento.

O deus dos profetas baseou suas terríveis ameaças de desastre sobre a violação contratual da boa-fé prometidas pessoalmente a ele enquanto um *parceiro contratual*. Ele, por sua vez, era lembrado das promessas feitas nas quais foram transmitidas por juramento aos patriarcas. Desde o mais tenro começo, a inteira relação – mesmo a dos patriarcas lendários de Israel com deus, numa concepção posteriormente edificada pelos sacerdotes no tempo do *Exílio* – foi consumada através de alianças sempre renovadas; através da aliança com Noé, e aquela com Abraão, Isaac, Jacó e, finalmente, a Aliança do Sinai. Enquanto isso, com a *mudança do conceito de deus*, a concepção antropomórfica de um pacto bilateral tinha sido enfraquecida na concepção de um ordenamento divino, o qual era meramente garantido por uma promessa especial; mas também a esperança para o futuro de Jeremias era que Yahweh concluísse outra aliança com seu povo sobre condições mais lenientes do que aquelas dadas aos pais (MWG I/21-1, pp.352-3 – ênfases minhas).

Porém, desde a invasão israelita às terras cananeias, existiu essa relação ambígua e promíscua entre homens e divindades - uma promiscuidade por parte de Israel em relação a Yahweh, que cultuavam abertamente outras divindades na vida cotidiana, de acordo com os interesses pragmáticos, como visto. A idolatria era o culto a outras divindades que não Yahweh. O conflito aberto entre o culto de Yahweh e dos demais Baals foi aguçado por

¹⁸² "O nome Israel foi feito da designação de um *epônimo* apenas por um refinamento teológico da lenda do herói Jacó. (MWG I/21-1, p.358)."

¹⁸³ Sobre isto, Weber afirma: "Israel permaneceu em contraste com todas as outras nações, por conta de seu singularíssimo evento histórico e a conclusão única de sua aliança. De fato, em sua relação especial [com deus], que não era garantida por ele, mas tinha sido concluída com ele, como *deus mesmo* sendo a contraparte, era certamente um produto real cujo evento concreto toda a tradição israelita, traçou sua origem de volta, assumida por ter posto o processo em movimento" (MWG I/21-1, p.126).

conta de dois grupos centrais na história do Antigo Judaísmo: os Levitas e os profetas do caos [*Unheilpropheten*]¹⁸⁴. Mesmo nos tempos de Ezequias¹⁸⁵, rei de Judá, nem mesmo o brasão da serpente que remetia a Moisés, com o seu cajado que tinha-se transformado em serpente em frente ao faraó foi poupado. Por ser Yahweh o deus da confederação guerreira, a preocupação com a eliminação da idolatria servia a propósitos políticos: Yahweh era um deus ciumento e deixaria seu povo sem ajuda pela má conduta deles, para isso o objetivo era eliminar a ira do deus da guerra dos antigos.

Havia outra característica interna da “ideia” de Yahweh que possibilitara sua ascensão à posição de senhor do universo e perseguidor de todas as outras divindades em forma de idolatria: ele era um deus invisível, não possuía imagem representacional. Além disso, seu próprio nome não permite a mesma relação de analogia que encontramos na concepção mágica de confusão entre *signo* e *significado*. O *significado* do nome de Yahweh é tautológico: “eu sou aquilo que sou”. Nas palavras de Weber: “um deus cuja transmissão ancestral de culto que se fazia sem imagens, tinha que ser, *naturalmente*, de uma divindade invisível. Tal invisibilidade necessariamente alimentou sua específica dignidade e seu mistério” (MWG I/21-1, p.464). Esta alta possibilidade de abstração da “ideia” de Yahweh certamente contribui para torná-lo senhor do céu. Ele será um rei do universo que no princípio era demasiadamente humano, como visto, entretanto, na medida em que a “ideia” de Yahweh ganha proporções cada vez mais universais, ela vai deixando aos poucos os traços de humanidade e subdetermina as outras “ideias” de divindades à causa de sua própria vontade criadora. Uma das consequências desse processo de abstração, sistematização da “ideia” de Yahweh como senhor do universo é a perseguição da magia e desencantamento do mundo.

Por toda parte, na China, Índia e nas antigas cidades-estados sumérias, nós encontramos o "feitiçeiro" como sendo concorrentes heréticos e deslegitimados das frequentes e contingentes constelações que de fora recebiam o sacerdócio legítimo, e essa desaprovação incidiu, também, sobre suas práticas. (...) Portanto, a exortação sacerdotal, sob a influência da camada intelectual virou-se nitidamente contra videntes, adivinhos, intérpretes de signos, conjuradores de mortos, definindo seus meios de consulta das divindades como sendo caracteristicamente tipos idólatras. (...) A luta contra a magia e as formas irracionais de divinização foi travada prioritariamente com os profetas das escrituras, além das razões racionais já iniciadas, é claro, houve também razões históricas fortuitas. Elas se consistem no modo como a competição entre as várias categorias de sacerdotes e videntes se assentaram e no estado técnico da arte oracular então praticada pelos campeões da forma triunfante (MWG I/21-1, p.476).

¹⁸⁴ Diz Weber que "Tal como ocorrido, foi resultado, pelo menos parcialmente, de um crescimento da *cultura literária intelectual*" (MWG I/21-1, p.511 – ênfases minhas). O que há no interior desse conflito uma diferença cuja procedência é geográfica, isto é, o orgiasticismo e todas as formas irracionais e emocionais de magia vêm, em grande medida, do reino do Norte, enquanto o *Torá* Levítico e a profecia emissária ética provêm do reino do Sul.

¹⁸⁵ Por volta de 715 a 686 a.C.

Todavia, a *formulação* do conteúdo da aliança na forma de uma promessa como *compensação* pela obediência só ocorreu nas *reinterpretações* do *Exílio*. Os profetas das escrituras [*Schriftpropheten*] tomaram as ideias de um relacionamento religioso entre Israel e Yahweh como *fixamente dadas*, exaustivamente caracterizado como sendo uma "aliança" voluntária. Mas a característica distintiva dos profetas, (a condenação de Israel, aquela sentença de um destino aterrorizador), como argumenta Weber, ainda estava ausente das tradições consideradas genuinamente "Yahwistas" e "Eloístas". "Yahwistas" e "Eloístas" são grupos identificados pela diferença de nomes que atribuem a deus. Mas, além disso, havia uma diferença substantiva entre ambos: pode-se dizer que o deus Yahwista era dotado de características mais antropomorfas, de corporeidade, ele até mesmo andava sobre a terra; enquanto a concepção Eloísta era a de um Yahweh mais abstrato, sublimado, com um grau mais pálido de vicissitudes humanas¹⁸⁶.

Para que eu possa salientar alguns traços característicos da construção de Yahweh (o deus da confederação, o deus guerreiro), é importante e necessário sempre apontar para as condições socioculturais de Israel, dado que "a concepção de Yahweh não apenas se submeteu a mudanças, mas em dado tempo variou de acordo com diferentes grupos sociais" (MWG I/21-1, p.428). Como argumenta Weber, logo após o êxodo, iniciou-se a conexão com "os elementos ubiquamente disseminados de uma cultura [*Kultur*] racional e espiritual [*geistig*]" (MWG I/21-1, p.419). Indicando que:

(...) geralmente, a recepção cultural [*Kulturrezeptionen*] é gerada a partir de uma construção inteiramente nova e peculiar, no qual se tem a oportunidade e se é, também, compelido à fundição de uma série de concepções que, por sua parte, se ainda não foram *sublimadas* e nem estereotipadas por meio de uma prédica sacerdotal, oficial ou literária, é forçada ao ajustamento das antigas construções racionalizadas a uma condição simples, inteiramente nova e relativa (MWG I/21-1, p.419).

Passagem significativa que expressa de outra maneira muitos dos argumentos dados acerca do processo de intelectualização até o momento. De modo geral, as influências exógenas a uma concepção passam por um estado de reinterpretação por uma camada ou um grupo de portadores do intelectualismo que cria algo novo a partir desta relação. *Sublimados* e *estereotipados* indicam o processo de abstração e formalização das construções intelectuais ao ponto que elas consigam se tornar consistentes, isto é, que elas não se contradigam internamente. Como indicado no trecho acima, o grupo que opera o processo,

¹⁸⁶ " (...) as diferentes concepções [de Yahweh] se postaram lado a lado, e suas *contradições lógicas* não teriam sido percebidas, como era de costume". (MWG I/21-1, p.430 – *ênfases minhas*).

de modo geral, está em algumas destas condições históricas que foram nomeadas como “sacerdotal”, “oficial” ou “literária”, típicos portadores do intelectualismo. “A racionalização a uma condição simples”, na ausência da atribuição da resposta metafísica atribuída por uma camada portadora do intelectualismo, refere-se à adaptação em direção da tradição e ou das necessidades básicas das massas, constituindo algo inteiramente novo também, como foi o caso clássico do budismo *Mahayana*.

Bem se sabe que Yahweh se mostra, na tradição antiga, com diferentes atributos. Ora se mostrava dotado de um extremo antropomorfismo, tal qual é o proposto pela linha do "Yahwismo", ora mostrava-se como uma divindade característica de povos guerreiros, tal como podemos apontar nas divindades dos gregos antigos. No entanto, há ainda características muito especiais introduzidas no interior da confederação israelita a sua concepção de deus que têm, segunda a tradição, sua origem se remetendo a Moisés. Além do traço distintivo da aliança (reafirmado na narrativa de Moisés) Yahweh passa a ser caracterizado aqui como sendo dotado de um sentido muito especial: sua distância em relação ao mundo dos homens; Yahweh era um deus que se colocava à *distância* e que governava igualmente à distância e apenas ocasionalmente intervinha de maneira direta no curso dos eventos do mundo. "Essa 'distância' o deu, desde o início, uma Majestade especial" (MWG I/21-1, p.413). Postula-se uma "essencial *inacessibilidade (não vizinhança)* [*Unnabbarkeit*] e separação de deus para com todos os homens, assim como para os objetos, que não são, especialmente, qualificados ritualmente para portarem a sua proximidade" (MWG I/21-1, p.419). Esses traços importantes engendraram em uma qualidade essencial à própria figura de Yahweh: a ausência de toda e qualquer imagem para o seu culto; ele não era representado por imagens e nem podia sê-lo. Yahweh sempre permaneceu sendo um deus das *promessas* e da *salvação*. Todavia, o que importava é que a salvação, assim como as promessas, dizia respeito à política real, factual, e não a meros assuntos de cunho íntimo, pessoais.

Salvação da servidão egípcia e não a salvação de um mundo sem sentido; promessa do domínio sobre Canaã, do qual queria se conquistar e por lá dispor de uma existência afortunada, e não a promessa de bens transcendentais (MWG I/21-1, p.418).

Com os profetas, traços preeminentes da concepção de Yahweh foram mantidos. Assim, aquelas características afetivas, beirando sempre uma paixão intensa e, por vezes, cega, voltam a aparecer, a saber: sua ira ameaçadora e seu poder belicoso, por um lado, e uma compaixão, uma clemência da mesmíssima magnitude; tudo isso, pois, nas palavras de Weber, "seu ardente coração é inconstante" (MWG I/21-1, p.421). É de se notar como Yahweh é dotado de uma humanidade sem tamanho, sujeito às flutuações das emoções

humanas, parece manter uma relação de paixão, é um deus ciumento, que, caso se queira fazer uma livre comparação, por esses traços ele não diferiria daquela concepção de deuses clássicos que habitavam o Olimpo. Era um deus das catástrofes naturais, e nelas ele exibia sua ira destruidora. Todos esses atributos serão, no decorrer do processo, minimizados, ao ponto de nem mesmo existirem. Aqui as flutuações não se vinculam a algum *plano* divino, mas, sim, a uma resposta instantânea aos atos de seu povo. Como atenta Weber:

Ele [Yahweh] não era um deus cuja ética sempre válida defendia, ou aquele que pode ser medido com padrões éticos. Isto, em primeiro lugar, ajusta-se gradualmente como sendo um produto do racionalismo intelectual [*Intellektuellenrationalismus*] (MWG I/21-1, p.433).

De maneira gradual, a ética de Yahweh se consolidou como um produto do *processo de intelectualização*, que sofreu a concepção de deus e, com isso, a concepção de mundo desses judeus antigos. Todas as “irracionalidades” ou, melhor, todas as imprevisibilidades vão sendo progressivamente diminuídas, rumo a alguma certeza.

3.3.3 Contatos externos

Além do problema da magia para o intelectualismo, no interior do ambiente sociogeográfico da Palestina, a todo tempo os defensores de Yahweh estiveram em contato com *concepções exógenas* e, por vezes, mágicas, advindas dos ambientes externos.

Em circulação ao lado da tradição de Yahweh estavam as mais variadas sagas de cultos etiológicos de divindades e heróis nativos, numerosos mitos e ideias também importantes do Egito ou da Mesopotâmia, ou diretamente via Fenícia – já comum na área e que não podia ser simplesmente erradicado. Cooperação entre elas era uma tarefa difícil. Todavia, também, os produtos de uma cultura intelectual de fato devem ter propriamente desempenhado um papel significativo. Pergunta-se então: como eram tais produtos relacionados a aquelas áreas culturais vizinhas? (MWG I/21-1, p.517).

A resposta para tal questão reside na orientação de indiferença e repulsa que a religião de Israel mantinha com a religião egípcia. Nos tempos mais antigos, as oportunidades de intercursos intelectuais existiram. Devido às incessantes caravanas de troca, as pessoas que habitavam a região sul da Palestina estavam bem informadas e, assim, sempre em contato com a cultura egípcia. Porém, o que se passa com o lado egípcio da relação é a posição de indiferença, já que a escrita sagrada egípcia não estava aberta para os estrangeiros. Do lado de Israel, a orientação foi de repulsa, já que o panteão egípcio foi rejeitado, a divindade da burocracia escrita e o culto aos mortos também. Assim, a rejeição "de *todos* os rumos decisivos da cultura egípcia prova-nos uma coisa: temos que pressupor como fato histórico

que o modo de vida [*Vonhandensein*] autossuficiente e os conhecidos portadores intelectuais da religião de Yahweh existiram na Palestina, tão bem quanto no oásis de Edom e Midian como testemunhados pela tradição” (MWG I/21-1, p.520).

Já as relações com a cultura intelectualizada da Mesopotâmia eram mais complexas. Começando pelo fato de que durante os tempos de Amorna o idioma da diplomacia babilônica e, com isso a *escrita cuneiforme* e os intercâmbios comerciais, prevaleceram por todo Oriente Médio sendo reconhecidos até mesmo pelas camadas egípcias bem-educadas. Muitas das leis e sensações de mitos cosmogônicos eram comuns. Esse predomínio da influência Mesopotâmica só mudará quando os Fenícios ascenderem à supremacia comercial nos tempos homéricos. Com a ascensão dos Fenícios, há também a ascensão do sistema alfabético de escrita, o precursor do alfabeto grego, tomando o lugar de influência escrita cuneiforme da região da Palestina. A partir de então, as próprias cosmogonias que circularam pela Palestina terão o selo Fenício. Sendo assim, podemos ser levados a pensar que a influência de ambos esses povos foi positivamente decisiva. Entretanto, não foi o ocorrido.

(...) não existiu nenhum empréstimo da sabedoria sacerdotal; até mesmo a língua sagrada babilônica (suméria) de muitas partes importantes preveniram o empréstimo direto do sacerdócio Israelita. Geralmente não se tem registro de qualquer que sejam os elementos da literatura sagrada babilônica para fins cúlticos na Palestina (MWG I/21-1, p.523).

O determinismo astrológico, o destino escrito nas estrelas, dos Mesopotâmios também fora rejeitado pelo sacerdócio, isto é, pelos Levitas, como sendo incompatível com seus interesse de *cura de almas*. Eles rejeitaram todos esses ensinamentos os tomando como obstáculos a uma plena concepção política de deus. "A crença astrológica em si existe por toda a Terra (...). Acreditava-se, também, nas estrelas em Israel. Embora, o seguinte fosse decisivo: (...) em Israel os espíritos das estrelas nunca foram os senhores do destino humano” (MWG I/21-1, p.520). Houve de fato a rejeição de um dos produtos mais impressionantes da astronomia Babilônica.

Os levitas eram os sacerdotes letrados. Isso implica que seu prestígio tem como fonte o *conhecimento*, assim como os Brâmanes. Sabe-se que a magia não tinha sua significação usual em Israel, mesmo nunca tendo sido extinta de fato; eram, afinal, homens do conhecimento e não meros magos. Na unificação das tribos de Israel, a tribo de Levi não ficou atrelada a nenhuma terra em específico, mas estavam entre todas as tribos. Por essa razão, os Levitas conseguiram atingir o monopólio do culto de Yahweh. Isso se deu de tal forma que no livro do Deuteronômio se encontra a proposição de que em cada localidade deveria haver um Levita para realizar as oferendas sacrificiais. Entretanto, sua posição de prestígio não foi a

mesma por todo tempo, cambiando de acordo com as marés políticas. Ao se afiliarem com a confederação de tribos do sul seu prestígio cresceu. Após a queda dos reinos do Norte, eles se tornam supremos em seu prestígio face ao reino do Sul.

Assim como a origem de todo sacerdócio está vinculada à magia, a origem dos Levitas está atrelada aos oráculos – que também são elementos mágicos. Posteriormente tornaram-se sacerdotes *cura de almas* e, por fim, no período posterior ao Exílio, eram professores do Torá, os então fariseus. Enquanto sacerdócio, sua função não era o do ensino dos livros sagrados, mas a reunião e sistematização dos sacrifícios e, ao mesmo tempo, pela interpretação sacerdotal, que fora transmita a nós, como argumenta Weber, inscrita em uma literatura vulgar.

Em suma, a camada de portadores do intelectualismo, que era dominante em Israel, em contato com essas outras camadas estrangeiras, rejeitou deliberadamente as fundações teológicas e cúlticas decisivas tanto dos Fenícios, quanto dos Babilônicos (assim como dos egípcios, como já visto). Somente Yahweh era o salvador. Tudo isto mostra claramente a independência da cultura intelectual da Palestina e que se colocava em oposição a toda a vizinhança. A construção de Yahweh é por si só, diferenciadora em face de todas as outras concepções intelectuais das redondezas. Para que "a criação de concepções caracteristicamente diferentes e independentes, requereria a existência de uma camada cultivada que recebera e racionalmente reformara os antigos oráculos e as promessas do mundo que as cercava" (MWG I/21-1, p.526). Em outras palavras, essa camada conseguiu apreender as diferentes criações intelectuais que eram sopradas pelos ares estrangeiros e as reformulavam, *reinterpretando-as* de acordo com o *núcleo* de suas concepções.

De todos os meios de comunicação encontrados em qualquer lugar no tempo a escrita alfabética [*Buchstabenschrift*] era, de longe, a mais facilmente aprendida¹⁸⁷. (...) Essa escrita facilitou em Israel a emergência de uma literatura endereçada de fato à *leitura* e, ao mesmo tempo, uma disseminação extraordinária das artes da escrita e da leitura (MWG I/21-1, p.512).

A escrita é uma das tecnologias mais importantes; decisiva para o curso do processo de intelectualização em qualquer lugar, em qualquer tempo. No caso de Israel, de acordo com a argumentação de Weber, a escrita se tornou viabilizadora da emergência de uma literatura que poderia atingir mais pessoas, isto pois ela não era uma escrita sagrada e cifrada, encastelada numa camada intelectual sacerdotal, ela estava adaptada ao ambiente sociogeográfico palestino, o enclave comercial. Além disso, a escrita se torna viabilizadora do desenvolvimento da *burocracia*. Em todo o lugar do mundo do qual se dispõem de uma

¹⁸⁷ Fabricada certamente para atender os interesses mercantes, presumidamente dos mercadores fenícios.

burocracia, a escrita e a existência de pessoas que sejam delas portadoras se torna imprescindível. Com isso, muitos dos burocratas dos tempos dos reis (quer dizer, de Saul e Davi até os tempos que desembocam no Exílio) foram recrutados, como era de se presumir, principalmente do sacerdócio, já que estes eram os portadores da escrita, *par excellence*, naqueles tempos.

Diante da seguinte afirmação: "em riqueza e variedade a produção literária de Israel dos tempos pré-exílicos não é superada por nenhuma outra literatura" (MWG I/21-1, p.511) podem-se apontar outras forças que, por mais que sejam menores, influenciou de maneira vigorosa o destino das concepções de mundo do próprio Antigo Judaísmo: os bardos. De suas mãos encontramos canções de amor que trazem em si apreciação de conteúdos diferentes, por vezes, dotadas da sensualidade, próximas às necessidades do guerreiro, de modo que, por outras vezes, são carregadas de erotismo¹⁸⁸ cortesão. E como diz Weber "ao menos durante o tempo dos reis, bardos seculares, bem como bardos religiosos, devem ter aparecido como sendo uma camada que está além dos expoentes da pura poesia popular" (MWG I/21-1, p.511). Muitas das histórias que eram popularmente contadas sofreram reinterpretações por parte dos bardos, por exemplo, a longa história de José que se tornou curta e edificante, elegantemente redigida por um fino trabalho de arte literária de poetas educados no Yahwismo. É dessa tradição que partem as parábolas; por formas de linguagem que Jesus utilizava. A parábola entendida aqui no sentido dos bardos era dotada de fantástica plasticidade que,

(...) diferia de maneira considerável, posteriormente, daquela típica parábola rabínica, que era em sua grande parte um produto de um pensamento livresco e, portanto, grotesca e impressionantemente direta. Em alguma coisa comparável entre aquelas parábolas de Jesus e de Paulo, que, como é sabido, ocasionalmente ousavam fazer uso de parábolas agrárias, criando equívocos característicos no imaginário (MWG I/21-1, pp.514-5).

O número de grupos literatos que compuseram a literatura pré-exílica gerou forte antagonismo entre eles devido às tendências e convicções distintas. Isto fez com que o conjunto da obra seja um feito extraordinário, sobretudo devido a todas as dificuldades dos quais ele foi submetido. Por mais que existissem inúmeras forças desintegradoras provindas do exterior a religião de Israel foi redigida uma estrutura capaz de resistir a todas as influências que pudessem colocá-la ao chão, de modo que sua própria forma resistiu através da História¹⁸⁹. Muitas foram às influências internas que possibilitaram tal feito, contudo uma

¹⁸⁸ Erotismo conforme se mostrou no capítulo anterior.

¹⁸⁹ O principal fator de transcendência do Antigo Testamento foi o deus judaico, Yahweh.

delas foi ainda mais decisiva para o curso em que o destino da concepção de Yahweh tomou: os profetas.

A causa central para o surgimento dos profetas (da maneira como ocorreu) foi a questão política externa da perene ameaça das potências externas. Sem isto, os profetas não poderiam ter surgido, ao menos não da maneira que os conhecemos. Tal ambiente calamitoso modelou os traços distintivos das personalidades dos profetas e influenciou o sentido de sua *concepção de mundo*. Foi em um mundo de guerras internacionais sem compaixão que o deus dos profetas existiu; dessa maneira os profetas se viram postos no centro de uma *era trágica*. Os próprios profetas eram, antes de tudo, pessoas profundamente trágicas.

A prédica desses profetas parece seguir suas origens sociais, negativamente privilegiadas, já que, por vezes, argumentavam a favor da ética social dos mandamentos de caridade da exortação Levítica para o benefício do humilde, do pobre; destinando preferivelmente uma praguejada arguição contra os grandes, os cultos, os ricos¹⁹⁰. A respeito da *prédica* elaborada pelos profetas, há a distinção entre *dois* tipos de profetas: por um lado, somente oradores e, por outro, escritores. De acordo com o argumento de Weber, os profetas foram, a princípio, oradores, de modo que, "profetas enquanto escritores só aparecerão após os tempos do Exílio Babilônico" (MWG I/21-2, p.609).

A origem social dos profetas escritores está atrelada à forma pacífica das lendas patrimoniais, e tem a sua fonte nos círculos *desmilitarizados* dos pequenos criadores de gado; (nos antigos direitos sociais consagrados; e sobre tudo, no débito social de direitos com a confederação de Yahweh). Os profetas se tornaram um grupo cultivado de literatos e também ideólogos políticos, de modo que, como diz Weber, "só em suas fantasias que eles lutavam em conjunto com Yahweh" (MWG I/21-1, p.397). O que leva à formulação da sublimação da violência¹⁹¹.

Ainda que todos os profetas preferiram adotar o nome "Yahweh Zeboath", em clara tentativa de manter uma deliberação com os tempos heroicos, já que esse nome era a designação do deus da guerra da confederação de tribos israelitas, as principais características dos profetas estariam agora fundidas com aquelas características de um deus do grande paraíso e do mundo. Em seu papel, os profetas também *interpretavam* o destino dos indivíduos, mas salvo uma exceção, o destino das figuras políticas de relevância. Sendo assim,

¹⁹⁰ Jesus dá seus passos sobre essa mesmíssima trilha dos profetas que o antecederam.

¹⁹¹ "As fantasias utópicas de seus portadores foram cada vez mais saturadas com imagens sangrentas dos talentos heroicos de Yahweh quanto mais desmilitarizados eles acabaram se tornando de fato - da mesma maneira como hoje nós encontramos em todos os países o mais alto grau de medida de sede de guerra entre as camadas de literatos que estão bem longe das trincheiras e que por natureza são militarizados no nível mais baixo" (MWG I/21-1, pp.387-8).

a preocupação predominante dos profetas era com o destino da cidade e do seu povo e, assim, sempre na forma de insultos contra os detentores do poder. Eram demagogos, mas eram também críticos de sua sociedade, defendendo as antigas posições defendidas pelo culto a Yahweh. Os profetas eram objetivamente políticos, contudo, circunscritos em sua individualidade eles não estavam em partido algum da sociedade. Todavia, “eles [os profetas] não aspiraram nenhum interesse político. A profecia nunca declarou nada a respeito de um 'Estado melhor' (...) nem mesmo o perseguiu” (MWG I/21-2, p.617). O Estado não era do interesse dos profetas de Israel. Além do mais, comparado aos helenos, nunca foi posto o questionamento de como se poderia ser um bom cidadão. Em Israel não existia *demos* no sentido helênico. Sendo assim, sua questão era de estrito cunho religioso. As ações da vida cotidiana deveriam ser orientadas não por um sentido político, pelo bem comum, mas, sim, pelo cumprimento dos mandamentos consumados na aliança de Israel com Yahweh, seu único e ciumento deus. A casa real mantinha íntimas ligações com as famílias militares, ao passo que os oficiais do rei eram quase todos selecionados dos patrícios. A profecia evidenciou esse antagonismo¹⁹². Ambos com o contínuo desprestígio real advindo de ameaças cada vez maiores do estrangeiro, o estatuto da profecia se elevou outra vez a altos patamares, ao passo que a atuação dos profetas foi movida cada vez mais para Jerusalém. Por vezes, a atitude global dos profetas foi tida como sendo hostil à cultura. Eles reforçaram a grande importância da concepção da aliança de Yahweh com seu povo.

3.3.4 Universalização da concepção de Yahweh

Passo a esboçar com mais clareza a inflexão sofrida na “*ideia*” de Yahweh, que o tornará senhor do Universo. Muitos dos elementos necessários a esse acontecimento já foram apresentados – eles demonstram parte do *processo de intelectualização* ocorrido em Israel –, cabendo agora sistematizá-los de acordo com um sentido. Ocorre que, durante o tempo do Exílio, uma marcante pergunta ecoava de fundo ao povo que tinha estabelecido uma aliança com Yahweh: por que, no fim das contas, toda essa desgraça ocorrida a Israel era possível, sendo que ele era o povo querido e eleito por Yahweh? Formulando, assim, uma resposta com grandes implicações:

A questão do porquê da desgraça era respondida desde o início assim: Yahweh, seu único deus, *assim o quis*. Tão simples como isso pode aparentar, na verdade, não é nada auto evidente. Assim, muitos traços singulares da *concepção universalista de deus* foram absorvidos, ao menos na imaginação dos *intelectuais*, que poderiam

¹⁹² Embora haja um dado importante que se refere ao silenciamento da profecia quanto mais se adentravam tempos de forte administração burocrática.

ter sido mais bem correspondidos com a opinião popular em supor duas coisas: ou que aquelas divindades estrangeiras, naquele tempo, eram por algum motivo mais forte ou que Yahweh não se importava em tomar conta de seu povo (MWG I/21-2, p.649 – ênfases minhas).

Sabe-se que a ira de Yahweh era motivada pela idolatria a outros deuses e senhores. Empregando expressões que implicam numa relação entre Yahweh e seu povo, dotando também de características singulares, pode-se perder de vista de que *Yahweh é uma construção intelectual* de determinados grupos intelectuais. Sendo assim, vê-se na expressão da ira de Yahweh contra a idolatria uma espécie de reflexo de características fundamentais do puro intelectualismo. A principal tendência é formar uma explicação cada vez mais coerente que consiga abarcar o máximo possível de eventos do mundo. Os grupos intelectuais do período do *Exílio* babilônico foram fortemente influenciados pelas construções intelectuais anteriores,¹⁹³ principalmente pela “ideia” de *aliança*¹⁹⁴ - que se tornou a “ideia” central na *reinterpretação do passado*, servindo de fio condutor da narrativa dos livros da Torá.

Até aqui, viu-se argumentos suficientes para apontar um ponto de inflexão na figura concepção de Yahweh que teve como base os profetas e a situação política que o povo de Israel se encontrava.

Por meio dos profetas da teodiceia da desgraça Yahweh de fato ascendeu ao *ranking* de um único deus que decide o curso do mundo. O que é especialmente importante nisso foi, em primeiro lugar, que se mantiveram os antigos traços do deus ameaçador da catástrofe. Além do que, a teodiceia da desgraça foi trazida numa relação de prática confessional com o Torá Levítico. E, finalmente, em conexão com os dois acima, a alteração da ideia de *berith* [Aliança] realizada por Amós, fez com que o próprio Yahweh fosse o causador da desgraça (MWG I/21-2, p.663).

A consequência de tudo isso fez com que, na compreensão dos profetas, nunca tivesse existido nada ao lado de Yahweh; nenhuma força que fosse independente ou mesmo antagonista a ele, não existira nenhum outro deus e nenhum demônio. Em síntese, não foi nenhuma dessas forças contrárias a Yahweh ou a Israel que trouxe a desgraça para Israel, mas, sim, o próprio Yahweh: "Yahweh sozinho determinou os detalhes do mundo" (MWG I/21-2, p.663). Este monismo era a pressuposição mais importante de toda profecia. O que não impede futuros questionamentos, como por exemplo, como Jesus teria então expulsado demônios? O fato é que, há uma diferença de tempo. A crença popular em demônios,

¹⁹³ Como argumenta Weber, de maneira interessante, temos essa passagem: "Os oráculos de Amós pressupuseram essa teodiceia da desgraça. Mas como em todas as teodiceias, é provável que ela primeiramente tenha sido uma ideia compartilhada apenas pelas *camadas intelectuais*" (MWG I/21-1, p.319 – ênfases minhas).

¹⁹⁴ Assim, como a mais fina construção intelectual de deus não teria em si a imensa potência de ser iconoclasta, de perseguir a idolatria? E ainda, ressonantemente, como não caberia dentro de si a imensa força de perseguição à magia, tal como Calvino expressaria séculos a frente?

universalmente difundida, só penetrou a religiosidade dos intelectuais do *período Pós-Exílico*, que foi feita por meio de outra importante construção intelectual, que exerceu enorme influência, sobretudo no cristianismo: o *zoroastrismo* (o *dualismo persa*).

Desta maneira, os cursos dos eventos do mundo repousariam no caráter racional da relação com os desígnios de Yahweh. Os acontecimentos não mais seriam determinados por forças mágicas e cegas (forças estas que beiram a contingência), mas, sim, estariam sob os auspícios daquele que criou o mundo. Há um único ponto, transcendente ao mundo, que, no limite, explicaria todos os eventos deste mesmo mundo. Com efeito, segue-se que:

Deus¹⁹⁵ estava, simplesmente, sempre certo, e isso não gerou problemas para a teodiceia. No mínimo, as expectativas por um além, finalmente, sobrevieram de todos esses problemas. A representação dos eventos escatológicos, como o dia do “juízo”, fez a sua aparição, mas não foram desenvolvidos em lugar algum. Era suficiente que a ‘ira’ de Deus motivasse tudo (MWG I/21-2, p.669).

Sobre a concepção de paraíso, em primeiro lugar, como argumenta Weber, nota-se que as expectativas proféticas para o futuro eram tão utópicas quanto as expectativas políticas. Contudo, foram tais expectativas para o futuro que:

Dominaram as *orientações intelectuais dos profetas* dando *coerência* a suas ideias. A fantasia profética estava saturada de horrores da guerra e, parcialmente, por horrores cósmicos vindouros. Todavia, ou melhor, por causa disso, todos eles sonharam com um reino de paz por vir. (...) esse reino presumiu traços do paraíso babilônico e do Oriente Médio (MWG I/21-2, p.675).

Embora, o dia de Yahweh (o dia do juízo final), fosse tido como o dia do horror e da destruição, ao menos para os pecadores. Quando se diz que a profecia judaica “desencantava o mundo”, isso ocorreu no sentido de que a profecia operou, no interior das concepções do judaísmo, a *desvalorização dos elementos rituais* (e, portanto, próximos à *magia formalizada*), ao passo que valorizava a conduta de vida baseada na *ética*. Para tanto, o modo de agir no mundo, a ética, vinculava-se ao sentido do universo, que era dado nos mandamentos positivos de Yahweh, seu próprio criador. Isso promoveu a unificação e sistematização do contexto *semântico* daquele povo como um todo. Realizado isso, a profecia morre. Mas, os tempos de paz parcial, promovidos pelos Impérios persa e posteriormente pelos helênicos, deram as condições necessárias para que o sacerdócio conseguisse sufocar a profecia, conseguindo *reinterpretar todo o passado* de seu povo, *fixando* seus ensinamentos e tradições na *linguagem escrita* e, por fim, redigindo a Torá – que será o objeto mais importante da nova camada sacerdotal dos éticos fariseus, saduceus e essênios, que já não mais levitas,

¹⁹⁵ Notar que agora a grafia foi alterada de Yahweh pra Deus.

adeptos dos sacrifícios. Ao final dos (livros dos) profetas menores, em Malaquias, que dizem respeito, aproximadamente, à metade do período de domínio Persa, a alma da profecia se extingue.

Os fariseus se constituíram como uma camada urbana em oposição ao helenismo que as camadas dominantes incorporaram ou estavam incorporando paulatinamente. Eles eram definidos pela observância à lei, dotado de um tipo de mentalidade pequeno-burguesa, que se opunha ao homem do interior, considerado como ignorante (não conhecedor da lei). Com isso, todo tipo de especulação filosófica era rejeitada, tanto por não ajudar no conhecimento da lei e, portanto, da palavra de deus – nessa altura, muitíssimo abstrato – quanto pelo perigo que a especulação gerava, devido às influências da filosofia helênica. Foi pelo farisaísmo que as expectativas de um salvador, o *Messiah*, tornaram-se expressivas. Esta “ideia” apresentou forte germinação nos profetas do Exílio, sobretudo em Daniel. Todavia, ela também foi influenciada pelas especulações Babilônicas e Persas acerca de um salvador¹⁹⁶.

Durante os tempos de Exílio, os judeus entraram em forte contato com as culturas persas e babilônicas, principalmente os judeus letrados que trabalhavam nas cortes e, com isso, entravam em contato direto com as *expressões ideais* mais bem acabadas destes povos. Porém, não apenas a “ideia” de um salvador foi introduzida pelo contato com os Persas, também foi introduzida a importante “ideia” *dualidade cósmica* de bem e mal, como encontrado no zoroastrismo. De modo que a “ideia” do dualismo cósmico da religiosidade persa vinha se tornando a “ideia” central do *contexto semântico* persa. Com a influência persa, desenvolveu-se no farisaísmo uma angilogia e demonologia. A separação profunda entre bem e mal, que faltava a concepção de mundo judaica, introduziu uma forte tensão na “ideia” existente de Yahweh, pois o núcleo da “ideia” de Yahweh, que pretende ser o senhor do universo, a única causa para todas as coisas, não é automaticamente coerente com um dualismo, onde deveria existir um outro ser, com igual força de Yahweh. Tal tensão terá seus ecos por todo o cristianismo, até que Calvino solucione-a reinterpretando a posição de Yahweh no universo, orientando essa ideia em direção da formulação de Yahweh como senhor do universo e abstraído do mundo – como demonstrarei na próxima seção. Houve, também, a possibilidade de significativa influência helênica posterior acerca das especulações dualistas. Weber afirma:

O farisaísmo e o judaísmo mais antigo não estavam familiarizados com o dualismo do ‘espírito’ e da ‘matéria’ ou do ‘espírito’ e do ‘corpo’, ou do ‘espírito’

¹⁹⁶ Como os ensinamentos do “Filho do homem”.

e da ‘carne’, ou a pureza divina e a corrupção do ‘mundo’; dualismo¹⁹⁷ este que fora elaborado pelo *intelectualismo helênico*” (MWG I/21-2, p.805).

O ambiente sociogeográfico posteriormente helenizado, por conta das conquistas de Alexandre (que já estariam suficientemente helenizados nos tempos de Jesus e ainda mais nos tempos de Paulo) encontrou um caminho onde essas distinções faziam mais sentido. Contudo, para o curso da argumentação do processo de intelectualização, o dualismo serviu como um corpo pesado que atraiu muitas outras concepções para a sua órbita (isto é, a “ideia” central do dualismo conseguiu reinterpretar muitas outras “ideias”, crenças e expressões), o que garantiu à atual concepção de mundo uma força universalizadora nunca antes vista, que podia, assim, expandir-se para todos os confins da Terra, *reinterpretando* todas as outras antigas divindades e todas as figuras suprasensíveis que ela pode se deparar, como se fossem expressões de idolatria e, com isso, adentrariam na lógica da separação entre bem e mal¹⁹⁸. Tal expansão universal jamais poderia se dar no interior do judaísmo, pois ele sempre constituiu um sistema de relações interpessoais fechado entre si. Em outras palavras, o judaísmo era mantido por um povo sectário e, portanto, as “ideias” centrais de seu contexto semântico tenderiam a ficar enclausuradas nos limites deste povo. Como dito, parte do dualismo entrará em profundas tensões com a concepção de mundo gestada no antigo judaísmo, de modo que a expansão universal ficará por conta de seus filhos: o *cristianismo* e o *islamismo*.

A possibilidade de surgimento do núcleo de “ideias” do cristianismo, com a figura de Jesus e seus apóstolos, só foi possível devido à *heterodoxia* dos Essênios, que fazia frente à *ortodoxia* farisaica. Os Essênios se retiraram formalmente do templo¹⁹⁹, embora ainda mantivessem relações com ele. Eles, plausivelmente, tornaram-se muito mais receptivos ao pensamento helenístico, já que sua doutrina (“ideia”) de separação entre alma e corpo ia na mesma direção que a deles. Isso também potencializou a doutrina farisaica de pureza ritual, pois se somava à crença crescente na vida eterna e o destino depois da vida, marcado pela conduta ética do indivíduo que iria para o Paraíso ou para o Inferno.

Na verdade, a ordem dos essênios representou o casamento entre a religião sacramental de mistério com a pureza ritual levítica. O que era diferente dos mistérios comuns do Oriente Médio por conta da ausência de um salvador de pessoas como objeto de culto: a intensa esperança messiânica para os Essênios e

¹⁹⁷ Como Weber aponta em determinado momento, sobre este dualismo, o neoplatonismo desenvolve a ideia de que o corpo seria uma prisão para a alma, de tal forma que tal concepção helenizada tornar-se-á “a concepção fundamental da imagem ética de mundo feita pelos ensinamentos cristãos de Paulo.” (MWG I/21-2, p.805).

¹⁹⁸ Por isso, ver-se-á uma hierarquia complexa do inferno que transformaria uma série dos *Baals* em seus personagens principais.

¹⁹⁹ O templo de Salomão que fora reconstruído por ordem de Dario I.

para os Fariseus era a esperança no futuro. Assim, rigorosamente, tal seita deveria ser tomada como sendo heterodoxa (MWG I/21-2, p.821).

A organização e a conduta ético-religiosa dos Essênios pareceu se refletir em diversos momentos nas práticas dos primeiros cristãos. Interessante notar que as informações disponíveis para Weber na época não contavam com a descoberta dos “Manuscritos do Mar Morto”. Tais manuscritos foram encontrados ao final da década de 1940 e compilados durante a década de 1950. Ali encontraríamos uma versão da Bíblia que dataria em quase um milênio antes da compilação da versão atual usada pelos judeus hoje da Bíblia, revelando muito do que seriam os essênios.

Por fim, houve o desenvolvimento do judaísmo rabínico que teria suas origens nesse farisaísmo. Os rabinos eram, antes de tudo, professores, que trabalhavam por meio da oralidade e da escrita. Sua autoridade residia, sobretudo, no conhecimento das escrituras e não em qualquer tipo de carisma. Ele nunca poderia clamar para si a superioridade espiritual, já que os judeus constituíam um povo eleito. O rabino não sacrificava, não sacramentava, nem curava as almas expiando os pecados. O rabino se comportava como um jurista e um exegeta.

O ‘espírito’ do farisaísmo era completamente dominante no judaísmo. Mas não mais como o espírito de uma irmandade ativa, senão como espírito do *estudo* da escritura como tal: o próprio Deus “estuda”, de acordo com noções ocasionais, a atemporalidade da lei corrente que ele mesmo se pôs, algo como a concepção indiana do criador do mundo que pratica a ascese, permite a ele criar o mundo (MWG I/21-2, p.832).

Assim, a “ideia” de Yahweh foi construída paulatinamente pelas diferentes interpretações de diferentes grupos ao longo da história do povo de Israel. Ela também sofreu uma série de influências de outras “ideias” centrais de outros *contextos semânticos*. A demonstração completa do processo completo de intelectualização para a formação da “ideia” de Deus cristão, universal, requer um outro tipo de estudo, ainda mais aprofundado nos detalhes da formação e dos intercâmbios intelectuais sofridos na região, possibilitado por um grande avanço em descobertas arqueológicas e estudos históricos e exegeticos. Procurei realizar aqui uma demonstração, no interior do texto de Weber, sobre o judaísmo de como os conceitos que foram sendo trabalhados ao longo da reconstrução parecem de fato se adequar a explicação sociológica de formação e desenvolvimento do conhecimento. Também foi possível avançar na exploração de alguns conceitos, sobretudo do *conceito semântico*, onde pudemos notar a existência e funcionamento dos três planos que apareceram nos estudos sobre a China e a Índia.

Antes de formular uma conclusão parcial destes capítulos de reconstrução, gostaria de explorar ainda mais o funcionamento da *interpretação positiva* e como a atuação de *indivíduos* é essencial para ela.

3.4 A Reforma e o processo de intelectualização na Ética Protestante.

3.4.1 Considerações iniciais

Após o percurso demonstrativo que cobriu toda a *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, creio que seria interessante tentar fazer o mesmo com a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, tentando levar em consideração as diferenças de edições. A primeira suposição é que a *Ética Protestante* pode servir para a investigação como *medida* do desenvolvimento do *processo de intelectualização* nas investigações de Max Weber, por conta de suas duas edições. Assim, defendo que desde o início, isto é, do texto de 1904, pode-se encontrar alguns problemas e soluções do processo de intelectualização, embora com o prejuízo da circunscrição teológica dos argumentos²⁰⁰. A virtude dessa circunscrição é que ela pode fornecer à investigação, em parte, como o processo ocorre no decurso da vida de um indivíduo e, de maneira mais detalhada como a atuação de tal indivíduo se torna *decisiva* ao processo. Desta maneira, podemos verificar em maiores detalhes a operação da *interpretação positiva*. Mas, para que eu possa demonstrar efetivamente esta afirmação, terei que me deter com atenção nos desenvolvimentos que Weber procurar fazer sobre o desenvolvimento das concepções dos dois indivíduos centrais do estudo: *Lutero* e *Calvino*²⁰¹.

3.4.2 Lutero

O ponto de partida está na introdução que Weber fez acerca do termo *Beruf*²⁰² na tradução da Bíblia realizada por Lutero e como tal termo expressava uma “ideia” nova, *gérmen* da Reforma Protestante. Como diz Weber, *Beruf* é empregado no sentido de “uma posição na vida, de um ramo de trabalho definido” (EP, p.71), que estaria presente, neste sentido, em todos os povos de predomínio protestante, estando ausente nos católicos. Em outras

²⁰⁰ Como afirma Gangolf Hübinger: “A figura dos intelectuais será inserida depois de 1909 na concepção de Sociologia da Religião.” (Hübinger, 2001, p.304). Deve-se ter em mente que a *Ética Protestante* é um texto paralelo ao texto da *Objetividade do Conhecimento*, cujo alinhamento com o neokantismo da escola de Baden era forte, sobretudo às influências do pensamento de Rickert.

²⁰¹ De modo que o foco biográfico está mais sobre Lutero do que sobre Calvino. Isto ocorre não por escolha minha, mas porque a construção do argumento de Weber envolve em Lutero um drama pessoal.

²⁰² Traduzido em português por *vocação*.

palavras, a “ideia” de *Beruf* fazia parte dos *contextos semânticos protestantes* mas não do *contexto semântico católico*. Sobre este fenômeno, considero que tenha sido fruto da *interpretação*²⁰³ pessoal realizada pelo indivíduo Lutero. Nas palavras de Weber:

Constata-se, ademais, que aí não se acha implicada nenhuma peculiaridade etnicamente condicionada das respectivas línguas, como por exemplo, a expressão de um “espírito do povo germânico”, mas que a palavra, em seu sentido atual, provém das *traduções da bíblia* e precisamente do *espírito do tradutor*, quero dizer, *não* do espírito do original (EP, pp.71-2).

O centro do argumento para o processo de intelectualização está no fato de Lutero ter *interpretado*, de maneira distinta, nova e pessoal, um conteúdo cultural basilar na formação do pensamento cristão, que é a Bíblia²⁰⁴. Todavia, como apresentado, a introdução de tal concepção de Lutero jamais poderia ter sido *ex nihilo*, como um ato criativo do nada. Ela somente poderia ser a *interpretação* de Lutero em dado momento do curso de certas “ideias” existentes em um *contexto* em que ele estava inserido. Sobre este ponto, Weber parece salientar na figura de Lutero elementos ainda mais inovadores e carismáticos, porém, como tentarei demonstrar com mais minúcia nos argumentos, a figura de Lutero em relação a sua nova interpretação é mais matizada. Weber, assim, em dois momentos subseqüências exalta a inovação de Lutero. No entanto, logo em seqüência, vê-se a ponderação das próprias afirmações:

Não tardou, desde então, a assumir seu significado atual na língua profana de todos os protestantes, sendo que antes disso não se notava na literatura profana *nenhum* indício de semelhante sentido léxico, nem mesmo na prosa dos pregadores, com a única exceção, ao que parece de um dos místicos alemães cuja influência sobre Lutero é conhecida (EP, p.72).

E, em seqüência:

E assim como o significado da palavra, assim também – como é amplamente sabido – a *ideia* é nova, e é um produto da Reforma. Não que certos traços dessa valorização do trabalho cotidiano do mundo, inerente a esse conceito de *Beruf*, não estivessem presentes já na Idade Média ou mesmo na Antiguidade (helenística tardia) (EP, p.72).

No primeiro caso, o místico alemão em questão é Tauler (1300-1361 d.C.), que exerceu grande influência sobre Lutero. Já no segundo caso, há o longo caminho da escolástica medieval que inevitavelmente exerceu suas influências sobre Lutero, sendo o principal nome

²⁰³ Mais precisamente, uma *interpretação positiva*, conforme formularei nos desenvolvimentos conclusivos.

²⁰⁴ De modo que, como acrescenta Weber em sua reformulação da Ética Protestante, na nota 55 do capítulo referente à discussão sobre *Beruf*, ele diz: “*Todas* as línguas que sofreram a influência dominante das traduções *protestantes* da Bíblia forjaram tal vocábulo; *todas* aquelas em que essa influência não se deu (como as românicas), *não*, ou não com o significado que lhe damos hoje (EP, p.189).” O que demonstra a ideia de uma espécie de influência linguística-conceitual exercida pelos termos. O peso da linguagem parece se tornar veemente.

trabalhado por Weber, Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.). Por sua vez, *Beruf* não deve ser entendido como apenas uma ideia, ele é um *conceito* (e um conceito com tendências dogmáticas). Ambas as influências já reconhecidas sobre Lutero são decisivas para o desenvolvimento das interpretações do mesmo. O movimento de melhor reconhecimento das influências e dos impactos diretos sobre a interpretação de alguém não diminui a inovação real que tal indivíduo operou sobre determinado ponto da *contexto semântico* onde ele estava inserido e que o formava. Com isso, o propósito do *processo de intelectualização* não é o de reduzir o indivíduo a qualquer estrutura ou mesmo diluí-lo no interior do processo, mas, sim, avaliar como as interpretações e formulações individuais se comportam nos três *planos* distintos e inter cruzados. Tento a seguir, examinar com cautela o curso de desenvolvimento e formação do conceito de *Beruf* elaborado por Lutero.

Em Lutero, essa ideia se desenvolve no decurso da primeira década de sua atividade reformadora. De início, em concordância com a tradição medieval predominante, conforme representada por Tomás de Aquino, por exemplo, o trabalho mundano, embora querido por Deus, a seu ver pertence ao reino das criaturas, é a base natural indispensável da vida de fé, moralmente indiferente em si mesmo como o comer e o beber. Mas à medida que a ideia de *sola fide* se lhe torna mais clara em suas consequências e vai ficando cada vez mais aguçada sua consequente oposição aos “conselhos evangélicos” do monacato católico enquanto conselhos “ditados pelo diabo” aumenta a significação da vocação [*Beruf*] (EP, pp.72-3).

Percebe-se que as interpretações de Lutero partem, em certa medida, das “ideias” sobre a ação do homem no mundo pelo trabalho, elaboradas pela escolástica, cujo principal expoente foi Tomás de Aquino. Isto indica que o início da Reforma foi marcado por influências escolásticas que, todavia, foram sendo deixadas com o progressivo fortalecimento das próprias interpretações de Lutero. A vida monástica como via de fazer o bem ao próximo e glorificar a Deus vai sendo compreendida por Lutero como uma via egoísta, de fuga dos reais problemas do mundo, enquanto o trabalho no mundo eleva-se ao estatuto de “expressão exterior do amor ao próximo”. Mas quais foram os motivos para um membro da ordem dos agostinianos, como era Lutero, desenvolver aos poucos ideias heterodoxas já no curso de seu movimento de reforma? Vejamos em mais detalhes a formação do conceito de *Beruf*.

Tomo como base do argumento a longa nota número 55 do primeiro capítulo da segunda parte, expondo-a em seus principais argumentos e desenvolvendo a partir daí.

Lutero traduz por *Beruf* dois conceitos a princípio totalmente distintos. *Primeiro* a *kēlēsis* paulina, no sentido de chamamento à salvação eterna feita por Deus (...). Em *segundo lugar*, porém, traduz ele (...) as palavras do Eclesiástico (...) (na tradução da Septuaginta: *en tōo érgoo sou palaiótheti* e *kai émmene tōi pónoi sou*) por “beharre in deinem Beruf” {persevera em tua vocação} e “bleibe in deinem Beruf” {permaneça

em tua vocação}, e não “*bleibe bei deiner Arbeit*” {permanece em teu trabalho}. (...) A tradução luterana dessa passagem do Eclesiástico é, até onde eu sei, o *primeiro* caso em que a palavra alemã *Beruf* é empregada em seu sentido atual *puramente* mundano (EP, p.189 – nota 55).

Houve, portanto, a fusão de duas “ideias” distintas no mesmo *conceito*, que se expressaram pela mesma palavra. Acredito que, em certo momento, quando existe sobre o mesmo termo a associação entre “chamamento à salvação eterna por Deus” e “permanência na vocação ou profissão”, um pode vir a se tornar causa do outro, ou, ao menos, inter-relacionarem-se²⁰⁵. E por mais que *Beruf* fosse empregada em parte com um sentido puramente mundano, nunca deixou de existir sua outra acepção que apontava para salvação. Aqui, noto a existência de uma hierarquia semântica no interior de um próprio termo, sendo uma de sentido metafísico, que dá sentido maior à ação e a conduta individual como um todo, e outra em sentido mais pragmático. Por mais que o primeiro não fique evidente, ele sempre causa a orientação do segundo.

Mas Lutero, que traduzira *klêsis* por *Beruf* na exortação de fundo escatológico segundo a qual cada um deveria permanecer em seu *status* presente, ao traduzir mais tarde os apócrifos empregou, já por causa da *semelhança objetiva* das admoestações, a mesma palavra para traduzir o *pónos* daquele versículo tradicionalista e anticrematista em que o Eclesiástico aconselha cada um a permanecer em sua ocupação (EP, p.191 – nota 55).

Vê-se na própria argumentação de Weber o movimento de fusão de dois elementos diferentes sob o mesmo termo, de modo que a hierarquia de sentido parece se manter – já que é o *fundo escatológico* que vai se manter e orientar o sentido pragmático de *Beruf*. Em sua revisão posterior, Weber acrescenta outra afirmação que serve a corroborar os argumentos aqui desenvolvidos: “Eis o ponto decisivo e característico. Como foi dito, a passagem de 1Cor 7, 17 absolutamente *não* emprega *klêsis* no sentido de *Beruf* como campo delimitado de atividades” (EP, p.191 – nota 55). A interpretação de Lutero faz com que o sentido original seja *revisado* e *alterado*. É a ação individual que possibilita este tipo de mudança de sentido. Interessante ainda notar que o versículo em que Lutero traduz *pónos* por *Beruf* tem sentido de aversão ao acúmulo de riquezas (anticrematista) e prevê o estabelecimento em sua ocupação de origem. Com isso, o próprio sentido de *Beruf* será mais uma vez alterado quando passar pela revisão e interpretação de João Calvino.

Se antes se pode notar a influência da escolástica e de Tomás de Aquino no início reformador de Lutero (de que ele progressivamente se afasta), a influência do místico germânico Tauler parece não sofre com o mesmo processo. Ora, Weber diz que não é

²⁰⁵ Da mesma maneira que falantes do tronco ibérico, isto é, *português* e *espanhol* veem seus dois principais verbos, *ser* e *estar*, expressarem-se em apenas um único verbo em idiomas como o *inglês* (*to be*), *alemão* (*sein*) e *francês* (*être*).

possível dizer com certeza que tenha existido a influência direta de Tauler em Lutero, mesmo que, em sua principal obra, possa ser encontrada ecos dos sermões de Tauler; o que abre a possibilidade da interpretação completamente única e criadora de Lutero. Esta é uma hipótese plausível. Contudo, há duas outras hipóteses que devem ser contempladas no plano lógico: a) Lutero nunca teve conhecimento de Tauler ou de suas interpretações que diziam respeito à salvação; b) Lutero foi influenciado de maneira indireta por Tauler, pois além do primeiro conhecer o trabalho do segundo, é pela primeira vez, em solo germânico, antes de Lutero que o termo *Beruf* (*Ruf*) recebeu o sentido atual.

A primeira hipótese suplementar é falaciosa, dado que Weber indica que Lutero tinha conhecimento de Tauler e tinha sido influenciado pelo mesmo²⁰⁶. Ainda conhecendo a influência de Tauler sobre Lutero, e sabendo da singularidade do primeiro, é difícil admitir que as interpretações de Lutero tenham sido produto isento da influência do místico alemão, pois, como bem se sabe, ele tinha grande proximidade com a mística alemã. Adoto, portanto, a segunda hipótese.

Lutero era um sacerdote agostiniano, professor de teologia e, portanto, conhecedor da escolástica e dos produtos teológicos de sua época. Como se pode notar, Lutero se afasta progressivamente da linha mestra de pensamento mobilizando o próprio pensamento católico para realizar suas novas interpretações: “Lutero lia a Bíblia através das lentes de seu estado de espírito no momento, e esse, ao longo de sua evolução entre aproximadamente 1518 e 1530, não só permaneceu tradicionalista, como tradicionalista foi ficando cada vez mais (EP, p.76)”. Dessa maneira, Lutero chega à “ideia” de “destinação” do indivíduo, isto é, o indivíduo deveria permanecer na profissão e no estamento que Deus o havia colocado e seguir seus desígnios.

(...) em 1530 a Confissão de Augsburgo define o *dogma protestante* da inutilidade de suplantar, à maneira católica, a moralidade intramundana e, nisso, emprega a expressão “*einem jeglichen nach seinem Beruf*” {a cada qual segundo sua profissão}. Aqui na tradução de Lutero desponta esse fato, ocorrido precisamente no início dos anos 1530, junto com o crescente apreço pela *santidade* da ordem na qual está inserido o indivíduo, apreço resultante de sua crença cada vez mais nítida numa Providência divina toda especial a intervir nos mínimos detalhes da vida, ao mesmo tempo em que se projeta sua crescente tendência a uma aceitação da ordem do mundo imutável, como a quer Deus. [Foi sob a pressão desse dogma que o termo *vocatio*, que no latim tradicional era empregado especialmente para o chamado divino à *vida religiosa* dentro do mosteiro ou como clérigo, assumiu para Lutero essa conotação de trabalho profissional dentro do mundo como ‘vocaçao’] (EP, pp.191-2).

²⁰⁶ “(...) a única exceção, ao que parece de um dos místicos alemães cuja influência sobre Lutero é conhecida (EP, p.72).”

A concepção que Lutero tinha de Deus (ou melhor, da Providência divina), era ainda mais abstrata e relativamente fora do mundo em comparação com a concepção de deus católica em geral. Inacessível, pois a polêmica inicial de Lutero com a Igreja Católica ocorreu por conta das indulgências e, subsequentemente, da possibilidade de obter salvação por boas obras. Isso de alguma maneira expressaria uma *barganha* humana com o divino. Com o aumento da concepção da presença da Providência divina nos menores detalhes da vida, a vida cotidiana dos homens como um todo é abarcada, de modo que a própria ordem do mundo seria uma manifestação dos *planos* divinos. Isso fez com que a relação entre o divino e o humano fosse diferente, pois se cada qual está na posição atual é porque está no lugar que Deus haveria previsto; seria uma peça na posição certa escolhida por Deus. Assim, não adiantaria ao homem tentar negociar com o divino sua salvação ou mesmo sua posição neste mundo, pois o espaço para tal seria diminuto. Não é de se surpreender, com isso, que Lutero tenha empregado o mesmo vocábulo da vida religiosa para a vida mundana, isto é, o chamado de deus a vir cumprir um papel que ele assim quis e designou a alguém. Mas se este é o desenvolvimento do pensamento de Lutero, ele não difere do núcleo duro de Tomás de Aquino na verdade da escolástica:

De fato, quanto Tomás de Aquino apresenta a articulação dos homens em estamentos e profissões como obra da *Providência* divina, o que se tem em mente é o *cosmos* objetivo da sociedade. Mas o fato de o *indivíduo* dedicar-se a uma determina ‘profissão’ concreta (assim diríamos nós; Tomás de Aquino diz *ministerium* ou *officium*) tem o seu fundamento em *causae naturales*. (...) Aliás os pontos em que Tomás de Aquino e Lutero parecem estar de acordo nos detalhes devem-se à influência da doutrina da escolástica em geral, não à de Tomás de Aquino em particular, uma vez que, segundo demonstra Denifle, seu conhecimento de Tomás de Aquino de fato se mostra insuficiente (EP, p.193 – nota 57).

Assim, se o conhecimento de Lutero sobre Tomás de Aquino era insuficiente, pode-se presumir que Lutero possuía uma grande impressão da escolástica na qual ele foi cultivado por algum tempo. Isso implica na não clareza de uma série de pontos que serão por ele simplesmente transmitidos em seu programa de reforma. É como se Lutero estivesse em uma empreitada na qual ele desconhecesse a fundamentação. As próprias palavras de Weber parecem indicar o mesmo caminho, como visto anteriormente, nas primeiras traduções de Lutero que alternavam entre *Ruf* e *Beruf* ou na frase: “Lutero lia a Bíblia através das lentes de seu estado de espírito no momento”. Assim, seria a contribuição de Lutero, então, o inédito estabelecimento do vínculo trabalho-vocação? Como se vê a seguir, não:

Como se discutirá mais adiante a respeito da ética religiosa medieval, essa ideia de vocação profissional de cunho luterano já havia sido *antecipada pelos místicos alemães*,

nomeadamente por Tauler²⁰⁷, com sua equivalência de princípio entre profissões espirituais e temporais e pela *subvaloração* das formas tradicionais de obras ascéticas meritórias em favor da significação única e exclusiva da disposição extático-contemplativa da alma como receptáculo do espírito divino. Num certo sentido, o luteranismo significa até mesmo um retrocesso em relação aos místicos, na medida em que em Lutero os fundamentos psicológicos para uma ética racional da vocação profissional tornaram-se bem menos seguros se comparados aos místicos (EP, pp.77-8).

Se por um lado a conexão entre trabalho e *Beruf* foi antecipada pelos místicos alemães, sobretudo por Tauler, por outro, o desenvolvimento de Lutero foi um retrocesso em relação às concepções místicas. Isso deve ter acontecido pela grande influência escolástica que Lutero encontrou. Também é possível conjecturar, que, assim como na relação com Tomás de Aquino, Lutero não era um conhecedor em profundidade dos místicos alemães e de Tauler, transformando suas concepções em formulações amorfas e inconclusivas. Contudo, a contribuição de Lutero foi manter, sob um único termo, uma hierarquia de sentidos, fazendo com que o polo pragmático fosse orientado, ainda que não explicitamente, pela salvação. Isso difere dos místicos e sua própria postura mística em relação mundo.

A dupla corrente identificada por Weber, e trabalhada aqui, de influência em Lutero (a escolástica e a mística alemã), provavelmente possibilitou Lutero a revisão dos conteúdos canônicos formalizados na Bíblia sagrada, dando a ela um sentido próprio em questões fundamentais. Como se pode perceber, não houve uma grande inovação, um ponto de vista singular ou um projeto que fora levado a cabo do início ao fim. O que houve foram flutuações e *interpretações* de acordo com o momento e o próprio autodesenvolvimento de Lutero. Assim, como argumenta Weber: “Se a Reforma é impensável sem a personalíssima evolução religiosa de Lutero e se espiritualmente ela ficou para sempre marcada por sua personalidade, sua obra decerto não teria perdurado sem o calvinismo” (EP, p.79). O que se tornou, então, a base do luteranismo, segundo o argumento de Weber não teria obtido tamanha repercussão ou mesmo, nem sequer teria sobrevivido, se não fosse à figura de João Calvino e o produto de suas concepções, o calvinismo.

3.4.3 Calvino

O estudo da Ética Protestante permite explorar *plano intertextual do contexto semântico* ao indicar, que uma vez que uma expressão, “ideia”, conceito tenham sido *objetivados na escrita*, eles podem se tornar acessíveis enquanto sua materialidade existir (isto é, a materialidade do registro escrito). Isto possibilita explicar a influência de autores do passado sobre autores do

²⁰⁷ Johann Tauler (1300-1361), de modo que seus sermões foram pela primeira vez a público em 1498 na cidade de Leipzig.

presente, podendo as antigas formulações dos autores do passado serem reinterpretadas diversas vezes – como ocorreu no início da Baixa Idade Média com os escritos de uma série de autores gregos, como Aristóteles, depois de serem introduzidos pelos árabes. No texto sobre *A Ética Protestante*, nota-se a influência que a escolástica, sobretudo de Santo Agostinho, e a Mística de Tauler exerceram sobre Lutero e, ainda mais, a *reinterpretação* que Calvino elaborou da concepção de deus ancorando-se em certas partes do Antigo Testamento.

A Reforma iniciada com Lutero não foi o primeiro movimento contrário à Igreja Católica após o período da Alta Idade Média em que ela se consolida como sendo senhora e amalgamadora de uma Europa em retalhos. É possível encontrar outras participações individuais, assim como as de Lutero, como foi o caso de Wycliff (1328-1384), o primeiro sacerdote a traduzir a bíblia para o inglês medieval. Certamente, seria de grande interesse percorrer um caminho mais amplo desse movimento contrário à Igreja Católica e que eventualmente desembocaria em uma espécie de dissidência da mesma. Seria também plausível acreditar que Weber perseguiria tais modificações ao estudar a Idade Média, algo que ele previra em seu programa de pesquisa. Por outro lado, os desdobramentos posteriores do calvinismo se tornam genéricos demais em termos individuais (mesmo com a presença de uma série de outros reformadores) para o propósito da investigação atual sobre a Ética Protestante. Sendo assim, limitar-me-ei nos desenvolvimentos de Calvino, compreendendo-o como diferente dos calvinistas.

O conjunto de “ideias” compartilhadas dos membros de seitas derivadas do calvinismo no século seguinte adquiriu, em seu cerne uma *dogmática* que orientava as ações pragmáticas e as prendia no interior de seu sentido metafísico, com vistas ao Outro Mundo, e isso até mesmo as ações mais ínfimas e individuais. Certamente este é um desenvolvimento de Calvino, contudo, seu próprio início pode ser encontrado em Lutero. Foi visto aqui que a “ideia” da Providência divina (que é a “ideia” de deus formulada por Lutero) expandia-se e, ao mesmo tempo, sofria menos das influências humanas e suas constantes barganhas para atingir a salvação. Esta “ideia” está presente também no calvinismo, embora com uma importante variação de grau que logo demonstrarei.

Mas, também, o *pensamento* destes membros das seitas calvinistas sofrerá, em um segundo momento, a influência luterana, mais precisamente, do conceito de *Beruf*. Na verdade, vai sofrer esta influência pela segunda vez, pois João Calvino foi influenciado por ela na formulação de sua nova doutrina.

(...) [Levada a cabo por Lutero, a criação do termo *Beruf* em nosso sentido atual permaneceu de início inteiramente *luterana*]. Para os calvinistas, os apócrifos não eram canônicos. Só na sequência daquele desenvolvimento que fez passar para o

primeiro plano a doutrina da ‘comprovação’ é que eles aceitaram o *conceito* luterano de ‘Beruf’ e lhe deram um grande destaque (EP, p.192).

Weber diz não estar preocupado com o ensino teórico e oficial dos compêndios éticos da época, ao passo que seu real interesse era nos ditos *estímulos psicológicos* que orientavam a vida cotidiana. Tais estímulos psicológicos são providenciados por criações intelectuais, como ele mesmo afirma:

Mas esses estímulos brotavam em larga medida, da peculiaridade das próprias *representações* da fé religiosa. O homem de então andava preocupado com os *dogmas* aparentemente abstratos numa medida que, por sua vez, só se torna compreensível quando identificamos sua conexão com interesses religiosos práticos. Inevitável, pois, o desvio por algumas considerações dogmáticas. (...) E só podemos fazê-lo apresentando as ideias religiosas com a consistência lógica de um ‘tipo ideal’, que só raramente se deixa encontrar na realidade histórica (EP, pp.89-90).

Assim, o que interessava a ele no início não pode ser, *de fato*, realizado, ou não será realizado na *Ética Protestante* por ele. O que importa para Weber, e para a atual investigação, é justamente a força que a dogmática pode exercer.

(...) de modo geral se considera ainda hoje a *doutrina da predestinação* como o mais característico dos *dogmas* do calvinismo. O que tem sido debatido é se esse dogma era o ‘mais essencial’ da Igreja reformada ou se era uma ‘tendência’. [...] A significação a ser conferida a esse *dogma* no que tange a seus *efeitos* histórico-culturais, com certeza essa há de ser das mais notáveis. O *Kulturkampf* movido por Oldenbarneveldt *acabou em fracasso por causa desse dogma*; a cisão da Igreja inglesa tornou-se incontrolável sob Jaime I pelo dato de a Coroa e o puritanismo nutrirem divergências também *dogmáticas* – e justamente em relação à doutrina da predestinação – e foi *esse dogma* a primeira coisa no calvinismo a ser considerado um perigo para o Estado e combatida pelas autoridades. Os grandes sínodos do século XVII, sobretudo os de Dordrecht e Westminster, a par de um sem-número de outros sínodos menores, puseram no centro de seu trabalho a definição de sua validade canônica; a inúmeros heróis de *ecclesia militans* ele serviu de porto seguro (EP, pp.90-1).

A “ideia” de “misterioso decreto” de Deus como fonte da graça (que tem elementos iguais da doutrina da predestinação) estava também presente em Lutero em posição central, mas que fora perdendo espaço de acordo com o próprio desenvolvimento e necessidade de adaptação aos interesses pragmáticos que Lutero era obrigado a contemplar. Desde os pais fundadores da Igreja Luterana, “era *dogma* assente que a graça pode ser perdida”, embora ela pudesse ser recuperada. Como argumenta Weber, “exatamente o contrário foi o processo em Calvino, com um sensível aumento da significação dessa doutrina ao longo de suas polêmicas com alguns *adversários em matéria de dogma*” (EP, p.94). Deste modo, a concepção sobre a graça, em Calvino, foi recrudescendo na medida em que sua concepção estava orientada pela *concorrência* de formulações teológicas. Como visto, a disputa envolvendo certo

número de concepções faz com que as concepções tenham que se tornar mais coerentes caso não queiram ser suplantadas.

Plenamente desenvolvida ela só se encontra na terceira edição de sua *Institutio* {1543}, mas ela só passa a ocupar sua posição central [postumamente] nos grandes *Kulturkämpfen* a que buscaram pôr fim os sínodos de Dordrecht e Westminster. Em Calvino o ‘*decretum horribile*’ não é vivido {*erlebt*} como em Lutero, ele é cogitado {*erdacht*}, e por isso cresce e sua significação à medida que aumenta sua *coerência conceitual* na direção de seu interesse religioso focalizado unicamente em Deus, não nos seres humanos (EP, p.94).

É sobre a “ideia” de Deus elaborada por Calvino que se encontra o sustentáculo todos os desdobramentos teóricos subsequentes. A “ideia” de Deus de Calvino demonstra um passo no processo de intelectualização, justamente por fazer com que a concepção metafísica de sentido para a vida e para o cosmos direcionado em Deus passe a não mais ter as fissuras lógicas existentes no interior do catolicismo e, também, no luteranismo. No caso do catolicismo, as fissuras levaram ao desenvolvimento de *dogmas* e o consequente *sacrifício do intelecto*, como consequência daquilo que foi chamado por Weber de *antiintelectualismo*. Sobre este ponto, a argumentação anterior já parece ter dado os devidos esclarecimentos. O que importa aqui é demonstrar como Calvino pode ser inserido nesse processo de intelectual, sendo um bom exemplo para tal. Mas vejamos com mais afinco a “ideia” de Deus de Calvino que fora recrudescendo.

Para Calvino, não é Deus que existe para os seres humanos, mas os seres humanos que existem para Deus, e todo acontecimento (...) pode ter sentido exclusivamente como um meio em vista do fim que é a autoglorificação da majestade Deus. Aplicar critérios de ‘justiça’ terrena a seus desígnios soberanos não faz sentido e é uma ofensa à sua majestade, posto que ele e somente ele é *livre*, ou seja, não se submete a nenhuma lei, e seus decretos só nos podem ser compreensíveis ou em todo caso conhecidos na medida em que ele acha por bem comunicá-los a nós. Apenas a esses fragmentos da verdade eterna podemos nos ater; todo o resto – o *sentido* de nosso destino individual – acha-se envolto em mistérios obscuros que é impossível e arrogante sondar. (...) toda criatura está separada de Deus por um abismo intransponível e aos olhos dele não merece senão a morte eterna, a menos que ele, para a glorificação de suas majestades, tenha decidido de outra forma. (...) De uma coisa apenas sabemos: que uma parte dos seres humanos está salva, a outra ficará condenada. (...) Uma vez estabelecido que seus decretos são imutáveis, a graça de Deus é tão imperdível por aqueles a quem foi concedida como inacessível àquelas a quem foi recusada (EP, pp.94-5).

A saída da interpretação de Calvino foi retirar por completo a figura de Deus do plano de ação e compreensão humana e mundana. Ele está além do mundo; não se pode compreendê-lo estando dentro dele. Há, todavia, um sentido no mundo: a glorificação de Deus. O homem é salvo ou não porque ele quer e sua razão não é a mesma que a dos homens, portanto, é inacessível a todos. É exatamente isso que acontece com Calvino: a concepção de Deus deixa de ser um problema. Não mais se discutirá, a partir desta concepção, qual sua

natureza, a possibilidade de sua existência. Ele se torna uma *questão de fato*, idealmente inacessível aos homens. Ele se torna o criador que está apartado do mundo. Com isso, podem-se entender os motivos do uso da expressão *desencantamento do mundo* que está no sentido de *desmagificação do mundo*. Não é mais possível, em um mundo que fora apenas criado e onde não existiria qualquer ser suprassensível que pudesse ser influenciado pelos homens e tivesse poderes criadores, a germinação de algo novo. O mundo se torna algo então completamente criado, sem *alma*, apenas com o espírito a ser compreendido e, sobretudo, *explicado*. Ao falar desta maneira, nem sequer parece que estou falando apenas de Calvino, mas de Descartes que consegue fundar no indivíduo uma subjetividade última à mercê de um mundo criado, uma obra racional de um ser suprassensível²⁰⁸.

(...) só com uma transformação radical do sentido de toda a vida, a cada hora e a cada ação, o efeito da graça podia se comprovar como um arranque do *status naturae* rumo ao *status gratiae*. A vida do ‘santo’ estava exclusivamente voltada para um fim transcendente, a bem-aventurança, mas *justamente por isso* ela era *racionalizada* [de ponta a ponta] em seus percurso intramundano e dominada por um ponto de vista exclusivo: aumentar a glória de Deus na terra – jamais se levou tão a sério a sentença *omnia in maiorem Dei gloriam*. E só uma vida regida pela reflexão constante podia ser considerada superação do *status naturalis*: *foi com essa reinterpretção ética que os puritanos contemporâneos de Descartes adotaram o cogito ergo sum*. Essa *racionalização* conferiu à piedade reformada seu traço especificamente *ascético* e consolidou tanto seu parentesco íntimo quanto seu antagonismo específico com o catolicismo (EP, p.107 – *ênfases minhas*).

As “ideias” de Calvino, como um tipo de desenvolvimento às últimas consequências das concepções de Lutero e de certos livros do Antigo Testamento, leva o homem a desenvolver, ainda mais, sua profunda subjetividade. Assim, diz Weber:

Ora, em sua desumanidade patética, essa doutrina não podia ter outro efeito sobre o estado de espírito de uma geração que se rendeu à sua *formidável coerência*, senão este, antes de mais nada: um sentimento de inaudita *solidão interior do indivíduo*” (EP, p.95 – *ênfases minhas*).

A coerência é, de fato, atingida ao resolver o problema da junção entre a “ideia” *dualismo* (de origem persa) e a “ideia” de Yahweh, que pretendia ser o senhor do universo –

²⁰⁸ Não me circunscrevendo apenas à figura de Calvino, mas levando em consideração o conjunto conhecido como calvinismo, há ainda outros desenvolvimentos levados a maiores consequências no interior da doutrina feitos em relação ao *luteranismo* e, até certo ponto a Lutero, como é o caso da concepção do trabalho como forma de amor ao próximo; argumento que será visivelmente identificado em Adam Smith séculos depois sem a moral religiosa explícita, porém já incorporada ao repertório comum. Para Lutero, o trabalho em sua especialidade era uma demonstração do amor ao próximo. No entanto, como argumenta Weber, sua posição no sistema ético luterano era ainda incerta. Para os calvinistas, por outro lado, a concepção titubante ganha força ética, tornando-se *dever*. O trabalho em uma profissão específica não é apenas *amor ao próximo*, como um livre ato de bondade e caridade, mas sim o “cumprimento da missão *vocacional-profissional* imposta pela *lex naturae*, e nisso assume um caráter peculiarmente objetivo-impessoal: trata-se de um serviço prestado à *conformação racional do cosmos social* que nos circunda” (EP, p.101). De modo que isto está relacionado à própria concepção central de Deus elaborada por Calvino.

como visto na seção anterior. Calvino resolve o impasse, *grosso modo*, ao interpretar positivamente as duas “ideias” tornando Yahweh o senhor do destino do universo, sendo bem e mal um produto de seus planos inacessíveis à razão humana. O ganho de *coerência* desta nova “ideia” de Deus, somada à “ideia” às outras duas doutrinas de Calvino, influenciou amplamente a vida cotidiana, o *plano social*. A desumanidade fica por conta de não haver mais um Deus de amor, como o do Novo Testamento, que parece ser condescendente com a situação humana. Além disso, como deus está fora do sistema, interferindo nele quando bem o quiser, o homem tendencialmente perde sua força de barganha. Mas perde também um companheiro, um ente que o assistiria ao longo de sua vida, minimizando, assim, sua solidão. Excetuando a áurea religiosa que circundava suas concepções, a interpretação que Calvino faz sobre a concepção de mundo de seu momento levadas às últimas consequências parece formalizar traços com os quais as próximas gerações lidariam e continuariam lidando até hoje. O que forma e conforma “o espírito do capitalismo” é este núcleo de “ideias” que o contexto semântico protestante criou e exacerbou para vida econômica dos povos. Como visto, este foi o fruto de longo *processo de intelectualização*. Como afirma Weber:

Aquele grande processo histórico-religioso do *desencantamento do mundo* que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão (EP, p.96).

Existe, de maneira clara e evidente, um mesmo tipo de problemas relativos ao conhecimento e soluções parecidas com aquilo que chamei de “processo de intelectualização” que ocorreu na China e a Índia, e que se tentou demonstrá-lo aqui. O Antigo Judaísmo também não escapa à regra, assim como não escaparia todo o desenvolvimento do Ocidente, incluindo a própria Reforma. No próximo capítulo sistematizo o que foi visto neste capítulo e no anterior.

CAPÍTULO IV

Sistematização Intermediária

Neste capítulo, sintetizo a reconstrução realizada nos dois capítulos anteriores. O objetivo é mostrar de maneira esboçar uma possível explicação sociológica para a formação e desenvolvimento do conhecimento fundamentados na teoria weberiana. A síntese foi realizada em nove teses e seus desenvolvimentos, em que procuro apontar as limitações do argumento e a direção que acredito que deveria ser tomada para aprofundá-lo.

- I. O mundo não possui sentido próprio. O sentido que encontramos nele é sempre o produto da ação humana de atribuição de sentido e seu consequente estabelecimento de significados.

O mundo que a afirmação se refere é o das experiências sensíveis que os homens têm; um mundo da natureza, formado de matéria, daquilo que chamamos de realidade. Ele fornece uma experiência infinita para os homens: “Agora, a vida oferece a nós (...) uma multiplicidade infinita de processos que surgem e desaparecem, sucessiva e simultaneamente, tanto ‘dentro’ como ‘fora’ de nós mesmos” (Obj, GWL, p.171); no entanto, sem um critério de definição oriundo da própria realidade. Weber assevera, já em 1904, no texto de ampla influência neokantiana, *A Objetividade do Conhecimento*:

Qualquer conhecimento conceitual da realidade infinita pela mente humana [*Menschengeist*] finita reside no suposto tácito de que somente uma *parte* finita desta realidade constitui o objeto da investigação científica, parte que deve ser única “essencial” no sentido de que “merece ser conhecida” (Obj, GWL, p.171).

A partir da multiplicidade sensível da experiência da realidade sem sentido imanente, a primeira etapa de constituição de sentido do mundo estaria em sua síntese (realizada pela percepção) através de um *processo de abstração*. Vimos que o primeiro produto do processo de abstração foi, invariavelmente, a “ideia” de suprassensível em oposição a “ideia” de sensível, ao passo que sobre a primeira obtinha-se a “ideia” de espíritos (e/ou forças). Porém, há um passo anterior que Weber não evidencia, mas devo admitir sua validade: o primeiro produto do processo de abstração é a *forma* “ideia”. Não encontrei elementos suficientes nos textos de Weber que permitam demonstrar como isso ocorre, por isso, desenvolverei os fundamentos deste tópico, sobretudo na seção sobre Hermann Lotze e Gottlob Frege, no capítulo subsequente.

Quando estipulo a existência da “ideia” de espíritos, “ideia” de suprassensível, “ideia” de dinheiro e etc., aceito o reconhecimento que estes têm por mais de uma pessoa. Isto é, todas essas formações da abstração que possuem um estatuto *objetivo* são assim por serem compartilhadas por outros indivíduos. Não é uma defesa de que toda abstração *forma* algo *objetivo*, senão que as primeiras formas que distinguem a multiplicidade do mundo são produtos da *abstração*. Por isso, chamarei essa dimensão da abstração de *abstração objetiva* ou *objetivante*. Outra característica importante é que o *sentido do mundo*, fruto da ação de atribuição de sentido a ele, nunca é exclusivo de um só indivíduo; ele sempre é um *sentido* compartilhado, por algum grupo, da mesma maneira que são as “ideias” formadas pela *interpretação objetivante*.

Vimos que o *sentido* para Weber pode ser um *sentido objetivo* e um *sentido subjetivamente intencionado pelo indivíduo*. O sentido subjetivo sempre está submetido aos sentidos objetivos disponíveis. Logo, o sentido subjetivo é uma seleção individual de sentidos existentes no mundo. Entretanto, o que é “sentido” não possui uma definição explícita por Weber. Sabemos que ele é *intersubjetivo e externo*²⁰⁹.

Desta maneira, há relações muito estreitas entre os conceitos de *sentido* e “ideia”, expressos sobre a ação de atribuição de sentido ao mundo. A seleção e a síntese que uma “ideia” faz do mundo, produto da abstração, proporciona sentido para este. Além disso, “ideia” e *sentido* necessitam daquilo que garante sua objetividade ou intersubjetividade (um meio intermediário para manipulá-las); assim, elas necessitam de *comunicação*. Agora, se sentido e “ideia” são sinônimos ou possuem diferenças importantes, não é possível definir com segurança baseado apenas nos estudos de Weber. Com isso, tentarei desenvolver melhor a questão da relação entre ambos (e também a relação que eles têm com o conceito de *significado*) ao longo do próximo capítulo. Em síntese, o ato de atribuição de sentido ao mundo é, a princípio, o ato de tornar inteligível as parcelas do mundo para certo número de pessoas, gerando um mundo de significados (um *contexto*) que orientam as ações dos indivíduos.

- II. Um dos produtos da atribuição de sentido é o estabelecimento de uma semântica para o mundo. Os elementos representativos do mundo eventualmente passam a significar algo. Esse mundo de significados é conformado em algo chamado de *contexto semântico*.

O ato de atribuição de sentido ao mundo não é um ato isolado, mas, sim, constantemente desenvolvido ao longo do tempo. Mais precisamente, vimos que a *abstração* e sobretudo em sua dimensão *objetivante* cuidam do processo de tornar a multiplicidade sem

²⁰⁹ Possivelmente, o “sentido subjetivo” seria equivalente ao conceito de “concepção” de Frege. Veremos isto em mais detalhes no capítulo seguinte.

sentido da realidade em algo inteligível e, assim, com sentido; para isso, o produto da síntese deve ter seu acesso possibilitado para outros indivíduos. Como visto, as “ideias” são o produto desse processo. Por elas recortarem uma parcela da realidade, tornando-se uma representação dela, as “ideias” podem ter referência, de algum modo, a esse elemento da realidade donde são originadas – tentarei definir “como”, posteriormente. Mas, elas também podem fazer referência a outras “ideias”, formando, muitas vezes, um *complexo de ideias*. Para uma definição parcial, é essa capacidade de indicar algo que não a si próprio (um objeto) que o conceito de significado caracteriza. Diante disto, vimos que um dos principais problemas da magia, para o conhecimento, é um de seus elementos constitutivos: a confusão entre a coisa representada e a própria coisa, a fusão entre signo e significado.

Como pudemos ver nos estudos de religião, as “ideias”, os sentidos e os significados que elas expressam, estão frequentemente conectadas a outras “ideias”. A tentativa de definir exaustivamente uma “ideia” isoladamente é parcial e pouco frutífera. Por isso, pode-se dizer que o *contexto semântico* é uma rede de significados intersubjetivamente compartilhados por certo grupo ou grupos. Para fins analíticos, ele pode ser escalonado em três grandes planos que estão profundamente inter-relacionados: a) um *plano pragmático*, basicamente um plano de ações e interesses dos homens que intersubjetivamente possibilita a persistência de certos sentidos e “ideias” (valores e crenças) e que também é orientado por esses mesmos sentidos e “ideias” (valores e crenças) que compartilha; b) um plano *inter-ideacional* ou *intertextual*, um plano onde as “ideias” se relacionam umas com as outras, sempre em função de uma perspectiva individual, da parcela de um grupo ou de um grupo inteiro, que se submete tanto aos interesses pragmáticos individuais do *plano pragmático*, quanto à necessidade de coerência oriunda das características sistematizadoras e unitárias do *pensamento/cognição*; por fim, c) o *plano das ideias objetivas*, por um lado, seria o plano da formação de uma ideia e sua arquitetônica e, por outro, da influência que outras “ideias” exercem no interior da formação de uma “ideia” em questão. A distinção entre os três planos funcionaria analogamente à maneira de uma análise químico-botânica, em que se visam estruturas diferentes da mesma “matéria”. Além disso, a distribuição de “ideias” que formam o contexto semântico não possui o mesmo valor, algumas são mais centrais do que outras.

A formação de um conjunto de significados (talvez em um primeiro momento causado pelo gradual acúmulo de produtos da *abstração objetivante*) sofre o ato de *sistematização*, que é uma necessidade do funcionamento da cognição humana. Isto é, procura-se um sentido mais amplo, uma ordem nas próprias “ideias” e sentidos estabelecidos sobre o mundo. Como vimos, a abstração continuaria existindo, buscando minimizar a contingência. Porém, a

sistematização requer a ordenação desses produtos *orientada por algum sentido*. Por isso, a ação encontrada neste nível, e que justamente é a ação que visa o conhecimento (e é praticado na ciência), é a *interpretação positiva*. A interpretação seria a ordenação de uma série de elementos (escolhidos por algum interesse) subordinados a um sentido. O adjetivo *positiva* fica por conta do processo que quero enfatizar. Se a interpretação é o ato cognitivo que toma alguns elementos e os organiza segundo um sentido (por isso, há esquemas interpretativos), a interpretação positiva acrescenta à corrente desses procedimentos o elo da objetivação de uma interpretação particular – assim como vimos com os exemplos de Lutero e Calvino. Em suma, a interpretação positiva é um processo de atos que envolvem atos intercalados de compreensão, revisão, sistematização e, finalmente, objetivação. Ademais, ela estaria submetida, *grosso modo*, a dois fatores: um interno (de coerência e possibilidade de desenvolvimento das ideias, e dependendo da pretensão do conteúdo, há um limite dado pela objetividade independente do homem) e um externo (adequação de interesses pragmáticos em geral).

III. As ideias que estão no centro do contexto semântico são formulações sobre as questões mais gerais da vida, como formulações ontológicas e metafísicas (o que é o mundo, como ele é possível, qual seu sentido, o que é o homem) engendrando formulações éticas.

Vimos que, no momento em que houve a necessidade de sistematizar os produtos da abstração, tal sistematização foi realizada por uma *interpretação (objetiva)* orientada por determinado sentido, sujeita tanto aos fatores externos (pragmáticos) quanto aos internos (coerência). As formulações de sentido mais geral e abstrato tendem a atrair a interpretação das demais construções, adequando-as. Seria afirmar, em sentido metafórico, que as ideias ou complexo de ideias que estão no centro do contexto semântico atrairiam as demais para sua órbita. As "ideias" de cunhos metafísico e ontológico ganham centralidade, pois sempre que se quer chegar a formulações mais gerais sobre o mundo, este tipo de questão coloca-se como uma necessidade que deve ser solucionada. Na China, por exemplo, o desenvolvimento da crença nos espíritos foi submetido a um princípio impessoal, a Vontade Celeste, que regia o mundo com harmonia, explicando, assim, todas as causas dos eventos mundanos; na Índia, o problema da finitude fora resolvido com base nas "ideias" do ciclo das existências e a retribuição dos atos de uma vida em outra, tornando a existência um fluxo contínuo e eterno; o Antigo Judaísmo gerou a "ideia" de uma divindade pessoal que se universalizou cada vez mais, sendo o universo e o curso dos eventos uma expressão de sua

vontade. Para todos esses casos, o curso dos acontecimentos do mundo tinha uma explicação última, calcada nas "ideias" centrais dos respectivos *contextos semânticos*.

As formulações éticas acabam derivando dessas questões mais gerais, pois uma vez formuladas definições para perguntas como “o que é o mundo”, “a vida”, “o homem” ou mesmo “qual o sentido da existência”, concepções sobre qual a maneira mais adequada (de acordo com esse sentido último, postado no centro do contexto semântico) de conduzir a vida são desenvolvidas. Foi por essa via que, como vimos, as religiões tiveram prevalência sobre as demais construções intelectuais sobre a vida, pois elas se propõem a responder todas essas questões e ainda elaborar uma conduta de vida. É claro que quanto mais “a natureza do real”²¹⁰ é conhecida, sobretudo pela ciência, a religião perde sua posição de preponderância. Não obstante, as questões de fundo ontológico, metafísico e ético persistem – sendo a religião, desta maneira, um tipo de complexo de concepções formado para responder essas questões que são postas ao homem. O que também demonstra a centralidade deste tipo de ideia em todo contexto semântico.

IV. O conhecimento seria um produto cognitivo objetivo (inserido e sedimentado em um contexto semântico) que pretende dizer algo que seja verdadeiro/válido sobre o mundo, seja ele sobre a natureza ou sobre produtos do próprio homem.

Todo conhecimento está inserido em e vinculado a um contexto semântico específico. Todo conhecimento também é um produto cognitivo objetivo das relações que demonstrei na tese II, sobretudo a *interpretação objetiva*. Para que o conhecimento diga sobre algo verdadeiro no mundo, é necessário que, em alguma medida, haja alguma *correspondência* entre o mundo e o conhecimento. Porém, como o conhecimento é um produto cognitivo (formado de um complexo de ideias), ele tem que se submeter às leis do próprio pensamento/cognição, que, de algum modo, postulam um critério de validade por coerência em relação às demais formulações intelectuais. Assim, parece que o critério de verdade por coerência teria alguma prevalência sobre o critério de correspondência, pois toda nossa produção intelectual seria marcada pela cognição e interpretação e, com isso, pelos *esquemas interpretativos* oriundos de alguma parte do *contexto semântico*.

Por outro lado, em determinadas vezes, vimos asseverações de Weber que caracterizariam que o conhecimento atual sobre a natureza nos permitiria controlá-la cada vez mais eficientemente. A noção de controle cada vez maior faz parte de um critério

²¹⁰ Aceitando, com isso, necessariamente uma dimensão de realidade independente das crenças humanas.

pragmático, e parece ser coerente com seu conjunto de concepções, pois se o mundo é infinito e nos é inteligível por fenômenos e modos de compreensão desses fenômenos, a coisa em si do mundo nunca é passível a nós de apreensão total. Com o desenvolvimento do conhecimento, podemos, sim, aproximar-nos da verdade, todavia, esta é uma tarefa infinita. O que parece estar garantido a nós, que certos procedimentos (teorias e métodos) estão no caminho correto, é marcado por um critério pragmático. Desta maneira, ainda que a pragmática aceite que se algum efeito real sobre o mundo seja realmente obtido (mantendo uma posição minimamente realista), ela não defende um critério de verdade por correspondência, por não poder afirmar o que é de fato o mundo. Na orientação cotidiana da vida dos indivíduos que pretende atingir efeitos reais sobre o ambiente a sua volta, bem como para o método científico, o critério de efetividade (portanto, verdade/validade pragmática) é o principal.

Nota-se, também, a estreita relação que o conhecimento tem com a racionalidade. Se admitirmos que esteja correta a premissa básica de que o critério de racionalidade é garantido pela *efetividade* [pragmática], portanto, empregar os melhores meios para atingir certos fins almejados, logo, a necessidade de conhecer o funcionamento (causas e efeitos) das variáveis em jogo é uma condição para atingir a garantia de tal efetividade. A magia nem sempre (ou na maioria das vezes) não atinge a efetividade desejada (material) sobre o mundo, por desconhecer o funcionamento das variáveis, que é garantido pela não separação entre o signo e significado (a palavra e a coisa), operando no registro da analogia.

A melhor maneira de explorar mais a relação entre conhecimento e realidade/verdade (isto é, explorando a questão “o que se fala sobre o mundo corresponde realmente a ele?”) seria com mais exemplos sobre procedimentos científicos que Weber, infelizmente, não fornece em abundância²¹¹.

V. Assim como as “ideias” e sentidos são entidades intersubjetivas, o conhecimento é um empreendimento coletivo cujo desenvolvimento está sujeito a certos fatores que conformariam o *processo de intelectualização*. Sempre se parte de algum *contexto semântico*, formado historicamente por diferentes grupos, que fornece esquemas interpretativos. A

²¹¹ A estratégia de levar um pouco adiante as concepções de Weber sobre o conhecimento, sobretudo o conhecimento científico seria inseri-lo na discussão da tese Duhem-Quine contra a de Karl Popper. E, por fim, ver quanto o resultado diferiria das formulações básicas de Karl Mannheim. Dependendo do resultado, poderíamos atingir outra base para uma Sociologia do Conhecimento. Infelizmente, este é um trabalho que excede os esforços desta dissertação. Não obstante, pretendo realizá-lo em outra oportunidade. Sobre a sociologia do conhecimento/da ciência atuais, gostaria de apontar o trabalho de Raynauld (2003), pela identificação argumentativa.

própria tradição é uma expressão de parte do contexto semântico por algum grupo ou por grupos.

A necessidade dos indivíduos de sempre estarem vinculados a um contexto semântico ocorre por meio de seu próprio *agir*. Como visto, o *agir* para Weber era um comportamento que visava um objeto exterior sempre a partir de um sentido intencionado subjetivamente. Assim, o sentido subjetivo é sempre *intencionado* para o mundo (exterior). Mas, como visto, também tudo aquilo que é um objeto exterior, é em função da construção (atribuição) de sentido que o homem realizou em algum momento – de acordo com os critérios que vimos anteriormente. De alguma maneira, o *agir* humano endereça-se a outras ações humanas, sejam fisicamente em uma mesma delimitação espaço-temporal, ou seja, no produto de uma ação que fora realizada em outro momento do tempo e (na maioria dos casos) em outra circunscrição temporal. Portanto, o indivíduo, por seu *agir*, está relacionado com o complexo de sentidos historicamente sedimentados que provê as bases para sua própria interpretação do mundo. Assim, o contexto semântico seria um tipo de consenso historicamente sedimentado, constituído por um complexo de ações humanas de atribuição de sentido ao mundo, nos mais diferentes níveis, que necessitam de um *meio* de viabilização da objetividade dessas construções. O contexto semântico é segmentado, constituído de diferentes grupos (de maneira mais ampla), em que a pragmática do uso de dados significados em certos sentidos é o principal fator de segmentação. É também uma parcela do todo, e cada vez mais ao longo do processo de diferenciação social.

Todo indivíduo passa por um processo de aprendizagem de parte desses conteúdos que foram sedimentados no contexto semântico por seus antepassados. Como este é resultado da sedimentação de um complexo de “ideias” e sentidos, escalonado em diferentes planos e hierarquizado, o conteúdo dessas ideias e sentidos orientam a própria interpretação que um indivíduo tem sobre o mundo – e, muito plausivelmente, também orientam a percepção. Pode-se defini-lo pelo termo *esquemas interpretativos*²¹². Em síntese, esse esquema orientaria o sentido das interpretações (abstrações e sistematizações).

O que se entende por tradição é, possivelmente, a sistematização e sedimentação de certas soluções para grandes problemas gerais a partir da perspectiva de determinado grupo. Assim, por exemplo, a *tradição religiosa* é a *sedimentação de um conjunto de soluções dadas ao problema da relação do suprasensível [übersinnlich] com o mundo dos homens*. Em sociedades que possuem

²¹²Para uma formulação de "esquemas interpretativo" ver SCHÜTZ (1966), especialmente o §16.

um número pequeno de grupos ou até mesmo um único grupo, a tradição pode ser equivalente ao contexto semântico²¹³, porém, de modo geral, o contexto semântico não se reduz a uma tradição particular.

VI. O principal meio de sedimentação das ideias e sentidos no contexto semântico é a *linguagem*.

A formação de “ideias” cada vez mais amplas e abstratas, dos complexos de “ideias”, dos sentidos compartilhados por muitos, é garantida pela linguagem. Veremos que tudo o que se procura expressar visando à comunicação (por isso, pressupondo alguma compreensão) requer algum tipo de linguagem. A linguagem oral (a sedimentação de sentidos e significados sujeitos a determinada regra) parece ser a melhor expressão de todas. Com isso, a linguagem seria o principal meio de acesso às “ideias” e aos sentidos. Por isso, o conhecimento que pretende ser objetivo, precisa ser formulado por meio da linguagem. O conhecimento místico é um tipo de conhecimento que dispensa a linguagem, pois este é inexpressável. Mas, para todos aqueles que têm a pretensão da comunicabilidade, é necessário submeter-se à essa forma compartilhada de expressão. Com isso, todo indivíduo que pretende comunicar algo inevitavelmente encontrará um conjunto de símbolos/signos (visuais ou fonéticos), que expressam certos sentidos e significados, e que são aproximados ao que o indivíduo buscava expressar. Falta, no entanto, mensurar a relação exata entre *linguagem* e *contexto semântico*. Buscarei explorar essa relação no próximo capítulo.

VII. A *linguagem escrita* como uma tecnologia potencializa o processo de intelectualização.

O aparecimento e uso de uma nova tecnologia, a *escrita*, potencializariam as possibilidades da *interpretação positiva* (compreensão, revisão, sistematização e nova objetivação) por uma série de motivos. A fixação na escrita, como muitas religiões fizeram, transformou o conjunto de ensinamentos em algo próximo a um objeto impessoalizado, não dependente somente de seus enunciadores. Quando a transmissão do conhecimento, de modo geral, faz-se pela oralidade, sem referência alguma a uma forma de existência objetiva e fixa, ele depende mais fortemente da pessoa ou grupo de pessoas que o formularam ou o expressaram. A oralidade diminui as possibilidades de revisão dos conteúdos, sendo uma condição limitante para a extensão de conhecimentos que poderiam ser formulados. Além

²¹³ Talvez ela tenha que ser, também, isolada linguisticamente por fatores que veremos.

disso, a escrita permite que determinados produtos do pensamento humano persistam muito mais do que um ciclo geracional. A exegese oral é possível, porém muito mais limitada do que a exegese escrita.

A fixação e formalização de alguma tradição são eventualmente realizadas por um grupo, quando a tecnologia da escrita está disponível. Isso foi o que aconteceu nas diversas religiões analisadas, nas quais a literalidade é uma das características mais marcantes das grandes religiões. A fixação e a formalização na linguagem escrita têm como efeito também definir certas “ideias” e sentidos de acordo com uma interpretação própria de um grupo. A projeção temporal que a escrita permite revela também como foi o passado, como ele se alterou ao passar dos anos e, principalmente, como os diferentes grupos literalmente constroem-no quando o interpretam – como visto principalmente no período do Exílio babilônico e persa dos judeus antigos. Em síntese, a escrita permite acompanhar como certas “ideias” e sentidos alteram-se ao longo do tempo e, igualmente, como alguns persistem (parcialmente).

A linguagem escrita permite que o *plano inter-ideacional* seja tratado como um *plano intertextual*²¹⁴. Nota-se, assim, que uma série de características se distingue do *plano pragmático*. A principal delas é a diferença da relação com *tempo* e *espaço* que se tornam mais lábis. A linguagem escrita permite também a construção de “ideias” e complexos de “ideias” muito mais minuciosos e refinados, possibilitando uma analítica mais precisa dessas próprias construções. Por fim, um número muito maior de interpretações de certos conteúdos – realizado por um número maior de pessoas que saibam utilizar a escrita – possui maiores chances de acontecer por causa do registro escrito, do que por causa da pura oralidade²¹⁵.

VIII. O desenvolvimento do conhecimento possui dois fatores principais: *concorrência* e *interpretações positivas*. Os agentes desses dois fatores são os indivíduos, grupos ou camadas denominadas intelectuais.

Tratei do conhecimento em diferentes níveis de construção, porém, o fator mais forte no curso de seu desenvolvimento está relacionado à estratificação social. Como visto, *grosso modo*, os indivíduos sempre estão inseridos em algum grupo, desta maneira, as interpretações

²¹⁴ Julgo que este termo seja mais adequado do que o termo “inter-ideacional”.

²¹⁵ A relação entre escrita e conhecimento foi construída a partir do que encontrei nos textos analisados de Weber. Não obstante, essas concepções diferem pouco, no que diz respeito ao conhecimento, das posições de estudiosos da relação entre a escrita e o domínio social. Para isto, ver os livros de GOODY (1986), (2006), e ASSMANN (2000), especialmente o segundo capítulo. Devo deixar para outro trabalho um maior aprofundamento das relações entre escrita, conhecimento, mente e sociedade.

realizadas sempre têm relação com um grupo. Em outras palavras, a construção do conhecimento ocorre pela perspectivização orientada pelos interesses de diferentes indivíduos e grupos. Os indivíduos ativos nesse processo de interpretação das diferentes “ideias”, complexo de “ideias”, “conhecimentos” são aqueles que chamados de *intelectuais*. Como também já foi destacado, o tipo de interpretação que leva ao desenvolvimento do conhecimento é a *interpretação positiva*. Esse tipo de *interpretação* caminha *pari passu* com o grau de desenvolvimento da diferenciação social na sociedade em que se encontra. Quanto maior for o número de grupos na sociedade com objetivos intelectuais, maior é o desenvolvimento do conhecimento.

No capítulo de demonstração, a relação entre as variáveis “número de grupos intelectuais” e “desenvolvimento do conhecimento” estavam fortemente correlacionadas. Vimos que na China, devido à existência exclusiva de uma única camada intelectual pós Unificação Imperial, o conhecimento não mais se desenvolveu, a não ser no sentido de adaptação às massas. Algo muito parecido pôde ser notado nos estudos sobre a Índia; com o fim do Império Maurya e o aniquilamento da camada intelectual dos xátrias, houve o monopólio dos brâmanes e a subsequente adaptação às massas. Em oposição à Ásia, foi visto que na Palestina, o judaísmo se desenvolveu de outra maneira, pois suas principais "ideias" foram interpretadas e reinterpretadas por diferentes grupos, também sofrendo influência de "ideias" exógenas ao contexto semântico israelita.

Essa fórmula de desenvolvimento é justificada pelo efeito que a concorrência causa sobre a elaboração do conhecimento. A concorrência impele que a estrutura interna dos enunciados (do complexo de ideias que forma o conhecimento) seja cada vez mais coerente. O fator externo, por outro lado, a efetividade, é mais controverso. As interpretações objetivadas (que geram ideias) funcionam aos moldes do funcionamento de teorias. As interpretações envolvem um conjunto de ideias e nunca uma ideia isolada. Elas funcionam com um núcleo duro que pode estar submetido a outra concepção, na qual estas formulações são apenas subsidiárias.

Para fins analíticos, o intelectual do processo de intelectualização foi aquele que realizou a sua própria *interpretação positiva*, fazendo de seu produto algo objetivo que não mais o pertence. Com isso, a preocupação biográfica é parcial quando se trata de investigar o curso do processo de intelectualização. O indivíduo é muito localizado nesta questão, em determinado momento e em determinada circunstância, havendo uma correlação com o estilo de vida, no sentido de possibilidade de vivências que formaram a motivação (fatural), e o contexto semântico. Poderia também dizer que o carisma no interior do processo de

intelectualização é entendido como um indivíduo, que por algum motivo extrassocial, motiva-se mais intensamente em relação à tentativa de compreender o mundo e consegue formular, em dado momento de sua vida, uma interpretação positiva igualmente intensa.

IX. Na ausência de pressões oriundas da concorrência, a tendência de adaptação dos enunciados do conhecimento às massas é salientado. Para minimizar a concorrência por diferentes interpretações, são criadas ferramentas: os dogmas e o cânone.

Quando a criação intelectual necessita lidar com um público mais amplo, acaba sofrendo *adaptação* ou *acomodação* de suas ideias. O grau de intensidade da adaptação ou acomodação altera de acordo com o âmbito e o objeto de conhecimento de determinado grupo. Assim, existem construções intelectuais com maiores pretensões de universalidade e outras com menores pretensões. Um bom exemplo do primeiro caso são as religiões universais, enquanto a literatura pode ser um representante para o segundo caso. A religião é a que mais sofre com este fenômeno, pois lida, *par excellence*, com questões éticas e metafísicas, tentando solucionar diretamente o problema da finitude. Além disso, precisam da aceitação de seus membros. Isso é ainda mais intenso com as religiões que pretendem ser universais. Quando produtos científicos, filosóficos ou literários tentam atingir um público mais amplo, o mesmo ocorre, embora em proporções reduzidas.

Em todos os casos, a adaptação não faz com que o cerne das interpretações seja perdido, pois apenas parte deve ser das interpretações devem ser adaptadas. Isto difere em grau, de situação para situação, como vimos no capítulo III. De modo geral, a situação de domínio de uma interpretação leva à manutenção do *status quo*. O domínio de uma interpretação geralmente é garantido pela dominação social de algum grupo sobre os demais na sociedade. Desta maneira, a posição da interpretação tende a ser fortemente conservadora. Dois produtos são eventualmente criados a partir destas posições para que se atinja o predomínio sobre as demais interpretações possíveis, limitando-as: o cânone e o dogma (ou a dogmática).

Essas duas ferramentas são interpretações positivas que buscam solapar as demais interpretações, que frequentemente têm sua força garantida por um vínculo institucional. O *cânone* é um conjunto ideal de textos que melhor encaminha um sentido para o que foi pretendido por um determinado grupo. Ele tenta diminuir a possibilidade de outras interpretações. Porém, o cânone também pode se tornar central, também, por sua força

interna²¹⁶. O *dogma* é uma *interpretação positiva* de certa tradição que tenta isolar possíveis interpretações distintas e futuras. Weber argumenta em vários momentos distintos que a dogmática é um produto do pensamento helênico e encontrada especialmente no cristianismo.

Por fim, em relação às posturas conservadoras diante do conhecimento, a maior de todas é a magia, que não permite *interpretações positivas* por ser fundamentada na fórmula mágica. A fórmula mágica visa submeter o sagrado ao seu domínio, portanto, deve ser invariável. Por mais que existam desenvolvimentos a partir do conhecimento mágico, do ponto de vista da magia este desenvolvimento não é possível, pois uma fórmula mágica reinterpretada é uma fórmula mágica nova. Portanto, uma nova interpretação no âmbito da magia sempre representa um novo começo.

Procurei sistematizar a reconstrução elaborada nos capítulos II e III da maneira mais objetiva possível, demonstrando a existência de uma possível teoria sociológica do conhecimento baseado nos estudos de Max Weber. Porém, antes de finalizar o trabalho, gostaria de explorar mais alguns problemas que não ficaram claros, como é o caso da relação entre *contexto semântico* e *linguagem* e/ou *conhecimento* e *linguagem*. Explorar ainda como essa relação permite solucionar problemas ainda mais de fundo do conjunto de problemas relacionados ao conhecimento que me propus a tentar solucionar baseado na reconstrução da teoria weberiana. No entanto, para este último passo, deve-se deixar Weber e explorar outros autores que estavam relacionados, em maior ou menor grau, ao pensamento neokantiano.

²¹⁶ A melhor defesa deste aspecto do cânone que conheço é feita por Harold Bloom, acerca da literatura, em "O cânone ocidental" (BLOOM, 1994). Testar a coerência da tese de Bloom com a construção realizada aqui, parece ser bastante rica. Outros trabalhos que falam sobre dogma e escrita, que possuem uma pretensão muito menor comparadas as de Bloom, são os trabalhos já citados de GOODY (1986) e ASSMANN (2000).

CAPÍTULO V

Conhecimento e linguagem no *framework* da filosofia neokantiana e no berço da filosofia analítica: desenvolvimentos do *processo de intelectualização*

A filósofa e socióloga britânica Gillian Rose defendeu a seguinte hipótese em seu livro *Hegel Contra Sociology* (1981): o neokantismo teria servido de alicerce para as teorias sociológicas de Émile Durkheim e de Max Weber. Segundo ela, isto poderia ser verificado a partir de dois conceitos centrais que estruturariam internamente a obra de ambos os autores e que derivariam diretamente de reflexões neokantianas, os conceitos de *validade*²¹⁷ e *valor*²¹⁸.

²¹⁷ O termo “validade” na filosofia alemã (em alemão *Gelten* e *Geltung*), conforme a HWPh²¹⁷, ele obteve seu “significado terminológico central apenas com a filosofia dos valores do século XIX” (HWPh, v.3. p.232), que foi uma reação aos círculos niilistas do mesmo período. O principal formulador de um conceito de validade foi, como sabido e como veremos melhor adiante, Hermann Lotze tomando emprestado de Herbart (1776-1841). O conceito de validade está intimamente relacionado à noção de verdade. Para Lotze, a validade não incide sobre o caráter ontológico das coisas, mas, sim ao efeito sobre as coisas e os eventos de acordo com as leis de tal estrutura, isto é, que algo seja válido desta maneira e não de uma outra. Todavia, a postulação de Lotze de um mundo imutável da validade ou daquilo que é válido, “traz reminiscências platônicas” (HWPh, v.3. p.233). Rickert critica o conceito de validade de Lotze em seu aspecto platônico, pois ele acredita ser problemática a orientação à idealidade platônica e “insistir sobre a irrealidade da validade no sentido de sua não existência” (HWPh, v.3. p.233). Não obstante, posteriormente, em seu *Sistema de Filosofia*, Rickert aceita a definição ontológica de *não existência* de validade nas coisas, “algo que apenas existe, nunca é válido... Quem diz que os ‘fatos’ são válidos, que não possuem valores, não diz apenas coisas imprecisas, mas também irrefletidas” (RICKERT, *System der Philosophie*, 1921, p.122 *apud.* HWPh, v.3, p.233). Já Nietzsche, que muito raramente utilizava o termo validade, como argumenta a HWPh, “pôs uma transformação semântica em jogo” (HWPh, v.3. p.233), em que devemos determinar as circunstâncias psicológicas e fisiológicas da validade dos valores, que no fundo seria dependente da *Vontade de Potência*. Por fim, para Scheler (e também em grande medida para N. Hartmann), a de uma ação de valoração, portanto, realizada por indivíduos: “Os valores são válidos para algo e para alguém” (N. Hartmann, *Ethik*, 1949, p.179 *apud.* HWPh, v.3, p.234).

²¹⁸ Valor tem sua origem no âmbito econômico. Conforme a HWPh (v.12), sua entrada na filosofia ocorreu na passagem do século XIX para o século XX. Em oposição a uma tradição substancialista, encontramos em Kant a defesa do caráter relativo dos valores, no qual o preço de uma coisa exprimiria apenas o valor relativo desta em comparação com uma outra. Desta maneira, “Kant seria incluído em uma tradição que considera o ser moral como um modo de operação da vontade humana” (HWPh, v.12, p.558). O conceito de valor faria parte da teoria do gosto de Kant, que seria consumada na teoria do *juízo de valor* que aparece na filosofia estética de Herbart. Todavia, como argumentamos também neste capítulo, o conceito de valor tornou-se apenas central na filosofia a partir do trabalho de Lotze, influenciando o neokantismo. Entre Kant e o neokantismo, a noção de “valor” também foi considerada por duas outras correntes, que já aparecem neste trabalho, o historicismo e o psicologismo, dos quais o logicismo e neokantismo de Marburgo e Baden tanto tentaram combater (ver. KUSCH, 1995). O problema dos valores é semelhante ao do conhecimento, como apresentado aqui. Grosseiramente, como os valores, que têm uma origem subjetiva podem ser objetivamente válidos? Durante o século XX, quatro grandes correntes filosóficas procuraram solucionar este problema: a) o neokantismo; b) a fenomenologia; c) o pragmatismo norte-americano; d) a filosofia analítica. Sobre o neokantismo, especialmente da escola de Baden.

Ademais, ela argumenta que os dois conceitos juntos formariam algo próximo a um “paradigma”²¹⁹. Testar essa (ousada) hipótese, extrapola os objetivos deste capítulo, contudo, em substituição, considerá-la-ei como plausível, procurando explorar as influências teóricas do neokantismo sobre Weber.

Rose não foi a primeira pessoa a indicar a influência do neokantismo sobre Weber, e não é também a principal referência no assunto. Muito antes dela, Alexander von Schelting (1934)²²⁰ já argumentava sobre o estreito vínculo teórico, sobretudo epistemológicos, que Weber tinha com seu amigo, e importante filósofo neokantiano, Heinrich Rickert. Esse tipo de aproximação realizada por von Schelting reapareceu com o filósofo Dieter Henrich (1952)²²¹. Os estudos sobre a relação de Weber e o neokantismo de seu tempo ganharam fôlego com o trabalho seminal de Thomas Burger (1976) – que utilizarei com mais detalhes aqui. Nos últimos anos, os trabalhos de Guy Oakes²²², Reiner Prevo (1979) e Karl Heiz Nusser (1986) contribuíram para aprofundar esse tipo de estudo. A principal diferença entre a tese Rose e os comentários especializados sobre Weber, está na defesa da existência de um autor paradigmático para o neokantismo em geral (Marburgo e Heidelberg ou Baden). Consequentemente, Rose não demonstra, em detalhes, o vínculo de Weber com Rickert e Windelband, como Burger, Oakes e os demais tentam fazer. A tese de Rose é, deste modo, muito mais ousada, por tentar abarcar e estabelecer uma base comum para diferentes filósofos do neokantismo e para duas teorias sociológicas clássicas que são consideradas como opostas.

Além disso, não foram apenas as formulações epistemológicas de Weber que estiveram relacionadas ao *framework* neokantiano, como indica a bibliografia que emprego aqui. De acordo com as pesquisas mais recentes sobre o assunto, o matemático, lógico e filósofo, Gottlob Frege, patriarca da filosofia analítica, foi outro grande autor que apresentou fortes relações com o neokantismo em seus trabalhos. Considero que os escritos de Frege ofereçam uma saída interessante de desenvolvimento dos conceitos produzidos nos capítulos passados, principalmente sobre o vínculo entre *linguagem* e *conhecimento*. Parte das questões orientadoras da reconstrução – empregadas no segundo, terceiro e quarto capítulo – são oriundas das formulações mais gerais que podemos encontrar na “corrente” analítica da

²¹⁹ O conceito de “paradigma” foi a principal contribuição do filósofo da ciência, Thomas Kuhn. Ver, “A estrutura das revoluções científicas” (1962).

²²⁰ Ver *Max Webers Wissenschaftslehre* de Alexander Von Schelting (1934). Em algumas oportunidades farei menções ao livro.

²²¹ Ver „*Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*“ de Dieter Henrich (1952). Também terei oportunidade de mencioná-lo posteriormente.

²²² Principalmente o trabalho intitulado de “*Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences*” (1990).

filosofia, não obstante, aplicadas e aplicáveis ao neokantismo alemão. Há uma série de trabalhos nas últimas três décadas, inaugurados por Hans Sluga (1980), de aproximação das origens da filosofia analítica ao neokantismo e até mesmo de Kant, destacando o trabalho de Robert Hanna (2001)²²³. Por estas razões, aproximei a terminologia obtida na reconstrução dos capítulos anteriores com os termos que encontraremos neste capítulo.

Dividi o capítulo em duas grandes partes, destinando duas seções para ambas. Na primeira, desenvolvo o pensamento de Rose sobre o “paradigma” do neokantismo, relacionando com os propósitos deste trabalho. Na segunda, procuro demonstrar os vínculos entre Weber e o neokantismo, sobretudo com Rickert, com base na bibliografia já muito bem desenvolvida sobre o assunto. Esta primeira parte apresentaria o *framework* neokantiano e a aproximação da posição epistemológica de Weber em relação a Rickert e Simmel – porém, sem grandes implicações para o curso da argumentação. Já na segunda parte, empreendo esforços de desenvolver, ainda nos limites do neokantismo e do contexto de Weber, a constelação de conceitos obtidos nos três capítulos precedentes. De modo geral, tento dar um passo adiante ao tentar elaborar a) uma definição para a natureza das “ideias” dentro do contexto semântico, b) como elas podem produzir conhecimento e, por fim, c) como elas dependem necessariamente da intersubjetividade e, assim, de fatores sociais para seu desenvolvimento. Para empreender este plano, apoio-me em dois trabalhos: *Lógica* de Hermann Lotze e *Sobre Sentido e Significado* de Gottlob Frege.

5.1 “Paradigma”

Apoio-me sobre um dos argumentos centrais de Rose, o argumento da existência de um “paradigma” neokantiano, para defender a validade e viabilidade de remeter os problemas epistemológicos encontrados na reconstrução da teoria weberiana a um contexto teórico anterior e mais amplo, e assim buscar outras soluções dentro desse contexto. Logo no início do primeiro capítulo, Rose argumenta:

A estrutura transcendental do pensamento de Durkheim e de Weber tem sido persistentemente negligenciada, e isso resultou em incompreensões fundamentais da natureza de suas sociologias. O criticismo comum que afirma que as explicações mais ambiciosas de Durkheim são tautológicas e que a hipótese de

²²³ O trabalho de Hanna de reconstrução da teoria kantiana a luz de questões centrais da filosofia analítica parece ser a melhor base e, consequentemente, ponto de partida para uma reconstrução do neokantismo. Obviamente tal empreitada excederia em muito em escopo deste trabalho. Gostaria apenas de ressaltar que Hanna consegue atribuir para Kant, em virtude de sua reconstrução, proposições muito próximos daquelas que encontramos neste trabalho como um todo. Ao defender a existência de um *idealismo cognitivo* na teoria de Kant, Hanna o define sob termos de intersubjetividade. Vejamos: “Portanto, outra maneira de expressar o idealismo cognitivo de Kant é dizer que *todos os objetos próprios da cognição humana não são nada, senão os conteúdos intersubjetivamente compartilhados das representações da experiência sensorial*” (HANNA, 2001, p.20).

uma ética racional de Weber, para explicar o capitalismo, é circular, perde o ponto que a consideração transcendental necessariamente pressupõe a atualidade ou existência de seus objetos e busca descobrir suas condições de possibilidade. O paradigma neokantiano é a fonte da força e fraqueza da sociologia de Durkheim e de Weber (ROSE, 1995, p.1).

As teorias de Weber e Durkheim teriam sido o produto de uma mesma posição de colocação, estruturação e resolução de problemas teóricos e epistemológicos identificados com o neokantismo. Se se admite que a influência teórica neokantiana recebida por Weber, restringe-se à escola de Heidelberg, não seria possível defender um *framework* compartilhado com Durkheim – dado que Durkheim não foi influenciado (diretamente) por Rickert e/ou Windelband. Isso nos forçaria a aceitar a premissa da existência de construções teóricas muito mais amplas no universo intelectual alemão que influenciaram o universo intelectual francês²²⁴. Porém, o que quer expressar este termo “neokantismo”?

O neokantismo, antes de designar um empreendimento similar a uma escola, agrupa desenvolvimentos teóricos com as mais diferentes origens e propósitos. Embora ele tenha sido um "retorno a Kant", como reclamava Otto Liebmann (1840-1912), esse retorno aconteceu de maneiras variadas, inclusive discordando de pressuposições fundamentais do próprio Kant. Assim, Gottfried Gabriel, filósofo alemão que realiza, atualmente, um dos principais trabalhos de reconstrução do neokantismo, afirma:

Os neokantianos trabalharam no espírito da filosofia de Kant, mas eles muito frequentemente, e às vezes fundamentalmente, discordavam da letra de seus trabalhos. Por exemplo, a maior parte deles não aceitava a *coisa em si*. O que mais os neokantianos compartilhavam com Kant era o seu apriorismo. Esse apriorismo os conecta em seus embates contra todo tipo de naturalismo com respeito à fundação da ciência (incluindo a lógica, a ética e a estética). Mas nenhuma era sobre a questão do idealismo ou realismo onde eles concordavam um com o outro (GABRIEL, 2001, pp.39-40).

Rose está ciente da dificuldade de estabelecer uma posição teórica homogênea aos pensadores neokantianos, com isso, ela propõe que haja um problema em comum que orientou as diferentes interpretações desses pensadores²²⁵. O problema era estabelecer, nos limites da Razão humana, a existência da validade objetiva dos objetos da experiência, em detrimento de sua pura validade subjetiva, que pode levar ao relativismo e, até mesmo, ao solipsismo. Portanto, estabelecer um conhecimento objetivamente válido.

²²⁴ Não pretendo examinar o quanto a tese da influência é válida para Durkheim, porém, aceito a ideia de que o neokantismo teria, de fato, existido e que este colocou problemas e soluções que, em alguma medida, poderiam dar identidade ao empreendimento de diferentes pensadores ao longo de algumas décadas.

²²⁵ "Chamar todos esses pensadores de 'neokantianos' é, no melhor das hipóteses, vago, e no caso da Escola de Marburgo e de Heidelberg a mais imprecisa, porque eles rejeitam a filosofia crítica Kantiana em aspectos fundamentais. Eles leem a *Crítica da Razão Pura* em termos do *Prolegomena* e transformaram a dedução transcendental na exposição da validade objetiva" (ROSE, 1995, p.2).

O conhecimento seria produzido por uma síntese da multiplicidade do sensível, captado pela percepção e transformado em uma imagem mental (uma representação ou uma aparência). Porém, essa proposição conduz tanto a posições realistas como a não realistas. No limite, por um lado, pode-se argumentar que *não* haveria sentido em afirmar que se conheceria algum objeto da realidade, por não ser possível saber algo sobre ela, ou, por outro, pode-se argumentar que o conhecimento seria produzido pela própria realidade do objeto, independentemente das interpretações subjetivas. Desta maneira, as interpretações sobre Kant variaram imensamente na Alemanha, ao longo do século XIX e início do século XX. Entre a plêiade de autores, Rose elege Hermann Lotze como aquele que estabeleceu um tipo de programa para as questões kantianas, servindo de paradigma para os autores posteriores²²⁶. Antes de Rose, o primeiro grande trabalho contemporâneo que reconheceu a influência de Lotze para os futuros desenvolvimentos da filosofia foi o livro *Gottlob Frege* (1980) de Hans Sluga.

Embora bastante desconhecido nos dias de hoje, Lotze foi uma das figuras mais influentes da filosofia alemã da segunda metade do século XIX, não apenas no mundo intelectual germânico, mas, também, no mundo intelectual de língua inglesa. Segundo Rose, ao lado de Franz Bolzano, Lotze foi um dos mais importantes críticos da terceira geração da filosofia de Kant, ao suplementar "a filosofia crítica de Kant com metafísica Leibniziana e Platônica"²²⁷ (ROSE, 1995, p.5). Sobre este aspecto, nota-se a concordância do trabalho de Rose com os argumentos de Hans Sluga, que reconhece e defende a influência de Lotze sobre Frege: "homens como Tredelenburg e Lotze, que influenciaram as ideias de Frege, são dificilmente conhecidos hoje, embora fossem famosos um dia" (SLUGA, 1980, p. XI). Em outra passagem, Sluga complementa o que foi dito: "suas ideias [de Frege] estão profundamente em dívida com o pensamento de Hermann Lotze e, por meio dele, as construções filosóficas de Leibniz e Kant" (SLUGA, 1980, p.5). Essa é uma posição relevante para nós, pois se percebe no neokantismo uma forte orientação logicista e de defesa da objetividade das ideias.

²²⁶ Köhnke argumenta que o primeiro neokantiano de todos foi Bona Meyer. Em seu livro magistral sobre a história do neokantismo notamos que a principal discussão, que levou à formação das diferentes escolas do neokantismo, sobretudo Marburgo e Heidelberg estava sobre Friedrich Adolf Tredelenburg e Kuno Fischer e a disputa entre ambos sobre a interpretação da teoria de Kant do espaço e tempo. Lotze possui um papel bastante coadjuvante na reconstrução de Köhnke, embora vale notar que ela termina no ano de 1881, um ano após a segunda edição dos três livros de Lógica de Lotze (a primeira edição data de 1874), ver Köhnke (1991). Para um breve resumo da disputa entre Fischer e Tredelenburg, ver Beiser (2013).

²²⁷ Ainda duas gerações a frente, seria possível notar o forte platonismo de autores como Rickert. Em *Os limites da formação de conceitos nas ciências naturais*, ele expressamente afirma "o que nós precisamos é a coragem para persistir no caminho difícil e espinhoso da lógica e da epistemologia, o caminho que Platão e Kant tomaram" (RICKERT, 1929, p.22).

Quem hoje em dia lê Lotze? É difícil para nós percebermos quão grande o rebuliço que ele fez no mundo... Enquanto Lotze é agora desconhecido, devo argumentar que seu modo de pensar não está, de maneira alguma, morto. Nos anos 1870, na Inglaterra e na América, Lotze foi considerado um filósofo alemão tão grande quanto Kant e Hegel. Seus principais trabalhos foram traduzidos em inglês; eles apareciam em programas de estudos universitários e atraíam o interesse e comentários dos maiores filósofos de ambos os lados do atlântico: Josiah Royce e George Santayana, T.H Green e Bernard Bosanquet (ROSE, 1995, pp.5-6).

Embora não tenha constituído nenhuma escola, a influência de Lotze foi direta sobre os fundadores da Escola de Marburgo: Hermann Cohen (1842-1918) e Paul Natorp (1854-1924) e, o seu principal expoente, Ernst Cassirer (1874-1945); especialmente importante sobre os fundadores da Escola de Baden ou Heidelberg: Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936), bem como outro nome de destaque da escola, Emil Lask (1875-1915). Windelband, por exemplo, foi o principal aluno de Lotze. Ele remodelou suas concepções sobre os valores em uma filosofia dos valores transcendental. A filosofia de Lotze ainda possui o traço singular de ser anterior à cisão entre filosofia analítica e continental, influenciando ambos os lados, por exemplo, como afirma Gabriel: "há, pelo menos, um conceito lotzeano que une a filosofia continental a filosofia analítica inicial, nomeadamente, o conceito de validade" (GABRIEL, 2001, p.40). Além dos neokantianos, a influência de Lotze sobre o fundador da fenomenologia, Edmund Husserl (1859-1938), e sobre o revolucionário pensador da lógica e fundador da filosofia analítica, Gottlob Frege (1848-1925)²²⁸, foi bastante razoável. Com isso, ele influenciou, em graus variados, grandes nomes relacionados a Husserl e Frege, como Bertrand Russell (1872-1970), Rudolf Carnap (1891-1970) e o jovem Martin Heidegger (1889-1976). Já nos Estados Unidos, o impacto de Lotze foi significativo sobre William James (1842-1910), um dos fundadores do pragmatismo. O conceito de validade permaneceu dominante nas doutrinas lógicas e epistemológicas até a década de 1930, entrando em declínio apenas com a difusão do vitalismo [*Lebensphilosophie*] e da hermenêutica existencial. Por isso, por volta da década de 1920, na Alemanha, quando o predomínio das questões do neokantismo começou a diminuir de importância, nota-se, por exemplo, a elevação de posições contrárias, como os questionamentos de Martin Heidegger sobre a importância do conceito de valor – presentes antes mesmo de *Ser e Tempo*, em seus escritos de afastamento do neokantismo²²⁹.

²²⁸ "Gottlob Frege pode ser considerado como o primeiro filósofo analítico. Seus pensamentos sobre linguagem tiveram uma influência profunda sobre diversos pensadores como Wittgenstein e Carnap, que podem bem ser considerados polos opostos da tradição analítica. Sua influência pode também ser sentida nos escritos lógicos e matemáticos de Russel e, mais recentemente, em esforços de filósofos analíticos de construir uma teoria compreensiva do significado. Por meio de sua crítica ao primeiro psicologismo de Husserl, ele também *contribuiu com a formação do pensamento fenomenológico*" (SLUGA, 1980, p.2 – *ênfases minhas*).

²²⁹ O trabalho de Rose explora explicitamente esse questionamento de Heidegger.

Sobre o principal trabalho de Lotze, Gottfried Gabriel faz a seguinte consideração:

Se nos perguntarmos sobre a importância de Lotze, temos que tomar em consideração especialmente sua Lógica, que impressionou uma geração inteira de filósofos acadêmicos. Neste sentido, temos que perceber que embora o Microcosmos [*Mikrokosmos*] tenha sido muito mais popular, pois possuía uma *Weltanschauung* completa, sua influência ficou restrita à filosofia popular, ao passo que a filosofia acadêmica estava muito mais interessada em seu Sistema de Filosofia. Esse Sistema inclui, como sua primeira parte, a Lógica, como a segunda parte, a Metafísica. Sua terceira parte, sobre ética, estética e filosofia da religião não apareceram por conta da morte repentina de Lotze em 1881 (GABRIEL, 2001, p.40).

Ele foi o responsável pela elevação e primeiros desenvolvimentos consequentes dos conceitos de *validade* [*Geltung*] e *valor* [*Wert*] na filosofia alemã. Os dois conceitos foram fundamentais e constantemente referenciais para as duas grandes escolas do neokantismo²³⁰. Na verdade, ele foi o próprio criador de uma filosofia dos valores. Afirma Gabriel, sobre o conceito de *validade*, que "mesmo em sua origem, [ele] remete a 'Kant e Herbart, e até mesmo Leibniz'" (GABRIEL, 2001, p.40). Contudo, Lotze foi o responsável pela elevação do conceito a uma posição central. Já o conceito de *valor* originado "nos anos 1840 da *Nationalökonomie* e, através de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), foi transformado em um conceito filosófico fundamental²³¹" (SCHNÄDELBACH, 1999, p.197). Por conta do emprego do termo por Nietzsche e pela "interpretação da teoria dos valores das ciências culturais por Rickert e Max Weber e também pela controvérsia dos valores nas ciências sociais" (SCHNÄDELBACH, 1999, p.197), a repercussão do conceito de *valor* aumentou, ressoando até hoje – ainda que o valor tenha deixado de ser um conceito central na filosofia contemporânea²³². Em suma, "com base no pensamento de Lotze, a filosofia transcendental, crítica, foi transformada no paradigma neokantiano de *Geltung* e *Werte*, validade e valores" (ROSE, 1995, p.8).

Rose argumenta, com base nessa conclusão, que a diferença das duas Escolas filosóficas neokantianas e, também, a diferença entre as duas principais teorias sociológicas clássicas, a de Durkheim e Weber, estavam estruturadas pela relação hierárquica entre *validade* e *valores*²³³. Por exemplo, ela afirma que nos trabalhos da Escola de Heidelberg "a realidade

²³⁰ Sobre a busca de conceitos centrais para neokantismo, além do trabalho de Rose, Krijnen (2001) defende que a *validade* foi o conceito central do neokantismo, fundamentada sempre sobre a *Crítica da Razão Pura* de Kant e, assim, tendendo sempre ao logicismo.

²³¹ Ver nota nº218.

²³² A maioria dos comentadores de Weber, ainda que busquem soluções novas, remete-se constantemente ao conceito de valor, sem fazer menção a amplitude deste conceito no pensamento teórico alemão do período em questão.

²³³ A sociologia de Durkheim e de Weber endossaram a crítica neokantiana ao psicologismo, a derivação da validade do processo de consciência. Como os neokantianos, Durkheim e Weber trataram a questão da validade

empírica ou existência está subordinada ao reino dos valores transcendentais” (ROSE, 1995, p.9), enquanto para a escola de Marburgo, a validade subordinava os valores²³⁴. Assim, para os neokantianos do sul, Schnädelbach argumenta: “a filosofia seria praticamente definida como doutrina de valores, e como doutrina de valores ela buscava abarcar todos e fundamentar todos os âmbitos dos valores: do econômico ao cultural, moral, estético até o 'valor de verdade' teórico” (SCHNÄDELBACH, 1999, p.197)²³⁵. Para ambas as escolas, haveria uma lógica de validade, de modo que para Heidelberg, essa lógica estaria submetida ao reino dos valores. Uma vez segmentados os reinos dos valores em diferentes âmbitos, poderíamos entender a posição de Weber em relação à lógica própria (racionalidade) das esferas (âmbitos) de valor. Para Lotze, existem três reinos de valores (assim como para Frege e Rickert): 1) realidade da necessidade de verdades válidas - reino do pensamento; 2) realidade dos fatos dados - reino da percepção e da cognição; 3) realidade da determinação do valor - reino dos valores.

Windelband, aluno de Lotze e um dos fundadores da escola de Heidelberg, ao final de sua História da Filosofia, afirma:

Desde que Lotze elevou o conceito de valor a um lugar de proeminência, colocando-o no topo da lógica, da metafísica e da ética, muitas sugestões em direção a uma 'teoria dos valores' aparecerem como uma nova ciência de fundação na filosofia (WINDELBAND, 1893, p.681 [1891]).

A princípio, Lotze realizou uma reinterpretação da teoria dos valores do idealismo, que surgiu "como resposta ao problema da realidade [*Wirklichkeit*]" (SCHNÄDELBACH, 1999, p.207). Neste ponto, vemos como a terceira geração de críticos de Kant também foi influenciada por Leibniz. O problema inicial de Lotze sobre a realidade é o problema leibniziano entre “verdades da razão” e “verdades de fato”. Schnädelbach afirma que a teoria dos valores de Lotze remonta a Fichte e não a Hegel, isto por causa da influência de Herbart (1776-1841). Em algumas passagens da própria lógica, é possível notar a oposição que Lotze

como pertencente ao *reino* distinto dos fatos morais (Durkheim) ou valores (Weber) que é contrastado com o reino das sensações ou percepções individuais (Durkheim) ou da psicologia do indivíduo (Weber). [...] Durkheim garantiu a questão da validade prioridade sobre a questão dos valores, e fez da validade a fundação sociológica dos valores (fatos morais). Weber garantiu a questão dos valores prioridade sobre a questão da validade e fez dos valores a fundação sociológica da validade (legitimidade) (ROSE, 1995, pp.13-4).

²³⁴ O que os aproximavam, segundo Rose, era o fato de terem transformado “o método crítico de Kant em uma lógica da validade baseada sobre uma original, não derivável unidade que não é a unidade da consciência” (ROSE, 1995, p.13). Isso representou uma forte crítica ao psicologismo, como era a posição de Lotze, Frege, Husserl e as escolas de Marburgo e Heidelberg. Weber também lança fortes críticas ao psicologismo quando ataca Wundt em seus primeiros textos metodológicos.

²³⁵ Sobre isso, pode-se sugerir como a tese de Weber de que o processo de racionalização levou à emancipação das esferas de valor pretende explicar, sócio historicamente, a mudança do âmbito dos valores.

faz a Hegel, como exemplo, a concepção de conceito trabalhada pela escola de Hegel como algo que pretende expressar a “natureza do objeto”.

O primeiro passo do *processo de intelectualização* era a necessidade metafísica de sentido e a consequente atribuição de sentido ao mundo (gerando o problema da teodiceia nos termos de Weber). Na verdade, esta era uma questão para o idealismo alemão, por isso a encontramos como sendo questão de Fichte e de Lessing. A gênese desta necessidade ocorreria por conta do espírito humano (por uma pura apreensão espiritual do mundo), nos marcos do idealismo alemão. Deste modo, "a gênese da necessidade metafísica por sentido e doação de sentido foi exemplarmente perseguida por Lotze" (SCHNÄDELBACH, 1999, p.209). Como Schnädelbach argumenta mais à frente:

Essas necessidades, que serão referidas por Lotze como ética e estéticas, e sua base, pertencem à “Ideia de um conteúdo em si mesmo valorativo”, (...) são, sobretudo, necessidades por um sentido do mundo [*Welsinn*], por uma ‘atribuição de sentido do sem sentido’ [*Sinngebung des Sinnlosen*] (Th. Lessing) (...) Desde Lotze o ‘Idealismo’ é essencialmente Idealismo-de-atribuição-de-sentido (SCHNÄDELBACH, 1999, pp.215-6).

Porém, dada à influência de Herbart e do cientificismo, Lotze opera a transformação do espiritual (*geistig*) para o cognitivo; o metafísico é transformado em epistemológico: "A própria filosofia dos valores seria posta em jogo, pois, para Lotze, aquela 'necessidade da vida do espírito', sem razão, apenas seria determinada como necessidade *cognitiva*" (SCHNÄDELBACH, 1999, p.210). Assim, as noções de "espírito" e de "razão" são transformadas em "mente". Schnädelbach resume, da seguinte maneira, o pensamento de Lotze, do qual ele chama de *programa filosófico*: "A oposição entre o valorável [*Werthhaften*] e o indiferente mesmo como base do conceito de existente verificável - este é o pensamento fundamental do programa filosófico de Lotze" (SCHNÄDELBACH, 1999, p.211).

Após a forte difusão da influência de Nietzsche, pela filosofia continental, parecem, hoje, evidente a junção entre teoria moral e a filosofia dos valores que ele fez em sua primeira crítica moral. Mas a teoria dos valores de Lotze, como acabamos de ver, não está erigida sobre a oposição de "ser" e "dever", mas, sim, "ser" e "sentido". O "dever" seria substituído pelo conceito de '*validade*' [*Gelten*] como pano-de-fundo desta filosofia dos valores. Todo dever aponta para um valor "mas não, o contrário, todo valor fundamentar um dever" (SCHNÄDELBACH, 1999, p.201). Gabriel, a seguir, sintetiza o que foi a filosofia dos valores, para que serviu e como atualmente ela voltou à cena:

A filosofia dos valores assevera então que apenas o *julgável* como com sentido seria *compreensível*; apenas poderia ser o que é verdadeiro, bom ou belo, isto é, o que potencialmente se comporta como valores desta maneira seria válido

[*Geltendes* sei]; seria um objeto possível da *compreensão de sentido* [*Sinnverstehen*]. Esse desenvolvimento pode ser dividido em duas correntes. Primeiramente, há a escola do sudeste alemão do Neokantismo, que estendeu a concepção de validade [*Geltung*] de Lotze ao construir sobre sua base uma teoria compreensiva dos valores que incluíram as disciplinas normativas da lógica, ética e estética com suas diferenciações em regiões de valores. Considerada do ponto de vista histórico, esse valor teórico universal foi uma resposta filosófica ao *Umsturz der Werte* {reviravolta dos valores} niilista de Nietzsche. O neokantismo tentou substituir a vontade de poder [*Wille zur Macht*] de Nietzsche por uma vontade de valor [*Wille zum Wert*] kantiano. Windelband usou a frase 'vontade de verdade' [*Wille zur Wahrheit*]. Na filosofia contemporânea encontramos um renascimento desse debate na defesa de J. Habermas da variante discurso-teórica do programa valor-teorético neokantiano contra o pós-modernismo nietzschiano. A distinção entre as diferentes reivindicações de validade [*Geltungsansprüche*] remonta ao conceito neokantiano, através do sociólogo Max Weber (GABRIEL, 2001, p.43).

A crítica sobre a derivação da *validade* pelo psicologismo ocorre pelo fato de ser o objetivo desses teóricos sociais atingirem conhecimentos válidos e objetivos para o mundo social. O risco de cairmos em solipsismo ou relativismo com o psicologismo é grande. Sobre a conclusão geral acima, não estou em posição de aceitá-la ou negá-la²³⁶. O mais interessante do argumento de Rose foi a tentativa de encontrar um autor, como Lotze, cujos escritos balizaram os problemas e as soluções epistemológicas posteriores. Também interessante notar o quanto parte de seus argumentos está em consonância com o que foi encontrado em outros estudiosos do neokantismo ou mesmo de alguns autores-chave, como Frege. Tudo isso impulsionou a tarefa de verificar o que poderia existir de contribuições, na filosofia de Lotze, para o desenvolvimento dos conceitos formulados anteriormente (especialmente o *contexto semântico*).

5.2 Rickert, a escola de Heidelberg e Simmel

Pretendo apresentar brevemente algumas proposições gerais de Rickert acerca do conhecimento e os problemas subsidiários que o acompanhariam, tentando expor também alguns argumentos que defendem as relações de semelhança, dependência e influência epistemológica entre a filosofia de Rickert e a teoria de Weber. Lê-se por filosofia de Rickert aqui seus dois principais livros, *O objeto do conhecimento: Uma introdução à filosofia transcendental* [*Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in die Transzendentalphilosophie*] e *Os limites da formação*

²³⁶ Algumas afirmações dela são bastante questionáveis. Limitar-me-ei a citar uma afirmação relacionada aos tipos-ideias de Max Weber. Em determinada altura, Rose argumenta que a sociologia neokantiana se voltou contra o neokantismo em alguns aspectos, um deles foi reempregar o próprio Kant em alguns domínios. No caso do tipo-ideal, ela argumenta que ele “desempenha a mesma função que Kant prescreveu para uma Ideia” (ROSE, 1995, p.20), citando um trecho da Crítica da Razão Pura (mais especificamente, em B699). Uma tese bastante distinta dessa é a de Thomas Burger, que veremos mais a frente, em que os tipos-ideias são derivados diretamente de algumas soluções realizadas por Rickert. Demonstrar algum ponto controverso em relação a suas afirmações com Durkheim extrapola minha competência.

de conceitos nas ciências naturais [*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*], que são, em algumas ocasiões, referidos por Weber expressamente.

São escassos e pouco detalhados, os estudos especializados exclusivamente sobre o filósofo Heinrich Rickert. Uma exceção é o trabalho de Anton Zijderveld intitulado de *A relevância de Rickert: A natureza ontológica e função epistemológica dos valores* [*Rickert's Relevance: The ontological nature and epistemological functions of values*] (2006). Há grande entusiasmo ao longo do livro por parte de Zijderveld, que orienta a sua apresentação da filosofia de Rickert com aproximações e problemas da filosofia analítica contemporânea, opondo Rickert às filosofias vitalistas. Julgo ser este tipo de aproximação pertinente para o curso de meu argumento, pois aproxima os problemas que também foram orientadores de minha pesquisa – já que estão relacionados ao problema geral do conhecimento – a uma das principais influências epistemológicas diretas de Weber; o que pode aumentar o reconhecimento deste tipo empreendimento teórico.

Zijderveld afirma, “Weber foi obviamente influenciado pela epistemologia e a filosofia dos valores de Rickert” (ZIJDERVERELD, 2006, p.11). Ele aponta algumas dessas influências em concordância com a literatura mais consistente no assunto, os livros de Thomas Burger, *A teoria de formação de conceitos de Max Weber: História, Leis e Tipos-ideais* [*Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws and Ideal Types*] (1976), e Guy Oakes, *Weber e Rickert. A formação conceitual nas ciências culturais* [*Weber and Rickert. Concept formation in the Cultural Sciences*] (1988). Zijderveld também reconhece a controversa influência que Gottlob Frege exercera sobre Rickert. Embora ele possa estar correto sobre isso – como eu acredito que esteja –, uma prova cabal desta influência é muito difícil de ser apresentada.

Há motivos para acreditar que houve alguma influência direta de Frege sobre Rickert, como defendem Schlotter e Wehmeier em recente artigo intitulado de *Pães-de-mel e cascalhos: Frege e os neokantianos – dois documentos recentemente descobertos* [*Gingerbread nuts and pebbles: Frege and the Neo-kantians – two recently discovered documents*] (2013), que se trata de uma peça historiográfica valiosa para a reconstrução das influências da época. Uma das evidências de relações pessoais entre Frege e Rickert foi a descoberta de um cartão postal destinado a Heinrich Rickert, datado de 1 Julho de 1911, enviado por Frege²³⁷ (SCHLOTTER &

²³⁷ “O ano de 1910 viu a publicação de grandes trabalhos na filosofia da ciência por dois representantes principais do Neokantismo de Marburgo: Paul Natorp e Ernst Cassirer. Ambos comentam as visões de Frege e, enquanto criticam os detalhes de suas fundações propostas para a aritmética, eles juntam forças com ele na rejeição de todas as teorias empiricistas da matemática. Na primeiríssima seção (intitulada ‘Matemática e Lógica’) do capítulo I de seu livro (1910, p.3), Natorp menciona Frege como liderando matematicamente os matemáticos

WEHMEIER, 2013, p.591). Sabe-se que Rickert, em seu trabalho de 1912, “*O uno, a unidade e o um*” [*Das Eine, die Einheit und die Eins*], cita Frege diretamente. Vejamos o que os autores argumentam:

Rickert menciona formalmente Frege em “*O uno, a unidade e o um*” [*Das Eine, die Einheit und die Eins*] (1912), utilizando a expressão de Frege: “Hoje, essa ‘aritmética de cascalhos [*Kieselsteine*] ou pães-de-mel [*Pfeffernüsse*]’ é amplamente considerada como sendo refutada decisivamente. As pessoas reconhecem que é irrelevante para a lógica por que rota se chegou gradualmente ao conceito de número, e que não importa se nós precisamos de objetos reais (atual) para aprender a contar e calcular com sua ajuda (RICKERT, 1912, p.29)”. Na segunda edição de 1924, Frege é citado explicitamente nesta mesma frase. Na página seguinte, Rickert cita Frege expressamente: “O pensamento que uma proposição $2+2=4$ pode talvez ter apenas se desenvolvido por um cultivo natural de $2+2=5$ no curso da luta pela vida, e que isso pode parecer ser talvez destinado a avançar, pelo mesmo caminho, para $2+2=6$, aparece a nós, com Frege, plenamente um absurdo, como qualquer ‘lógica’ Darwinista ou pragmatista” (RICKERT, 1912, p.30) (SCHLOTTER & WEHMEIER, 2013, p.592).

Rickert provavelmente enviou seu “*O uno, a unidade e o um*” para Frege, cuja resposta pode-se observar no cartão postal de 1 de Julho de 1911²³⁸. Na mesma época, Rickert enviara o mesmo trabalho para Husserl. É importante mencionar que Rickert divergia de Frege sobre o logicismo. As críticas de Rickert eram direcionadas primeiramente ao ‘matematismo lógico’ de Marburgo, em vez de serem diretamente direcionadas a Frege. Porém, Frege, aparentemente, não reagiu às proposições de Rickert, talvez por ele “ter estado abandonando o logicismo no verão de 1911” (SCHLOTTER & WEHMEIER, 2013, p.596). Outro ponto de contato entre Rickert e Frege, porém indireto, foi feito por alguns de seus alunos. Se Emil Lask era o aluno de Rickert que possuía vínculos com Husserl, outro aluno seu posteriormente estabeleceu vínculos com Frege: Bruno Bauch. Ele estudou com Rickert e depois foi para Marburgo. “Em sua aula inaugural de 1 de Novembro de 1911, Bauch faz referência a Frege e, de fato, exatamente sobre a passagem destacada por Cassirer e Rickert”

que buscam construir o edifício da matemática sobre fundações puramente lógicas. Em outro lugar (1910, p. 112f.), ele exalta refutação de Frege das tentativas de Mill para fundar a noção de Número sobre indução empírica como ‘bastante no alvo’. Numa veia similar, Cassirer (1910, p.37) endossa a visão de que ‘a estrutura lógica da teoria do número puro tem que ser distinguido como toda energia e contundência da aritmética de Mill da *Kieselsteine* e *Pfeffernüsse*’” (Schlotter e Wehmeier, 2013, p.592). Lembrando que em seu livro *Substância e Função* (1910) Cassirer procurou refutar a construção conceitual de Rickert.

²³⁸ Reproduzo as palavras do cartão de Frege a Rickert: “Caro Colega! Muito obrigado por seu tratado da [revista] *Logos* e por suas linhas amigáveis! Mais tarde, talvez, mais sobre isto. As fronteiras entre as disciplinas são, de alguma maneira, como aquelas entre os mares. Elas são artificiais e adotadas por propósitos práticos. Todo o conhecimento está inter-relacionado, e seria injustificável abortar uma investigação para não cruzar uma tal fronteira. Eu não quis fazer filosofia da matemática como uma disciplina separada da própria matemática; mas eu fiz o que fiz por causa de uma necessidade matemática que não pode ser negada. Se no curso disto eu cruzei a fronteira e tropecei na filosofia, isto ocorreu sem uma necessidade inerente na própria matéria que é mais forte que todas as barreiras artificiais. Se se chama isso de matemática ou filosofia da matemática, é bastante marginal. Com saudações colegiais, seu, G. Frege” (SCHLOCHTER & WEHMEIER, 2013, p.595).

(SCHLOTTER & WEHMEIER, 2013, p.598)²³⁹. Outras aproximações entre Rickert e Frege são de caráter especulativo, mas elas também interessam em menor grau, o curso desta argumentação. Desta maneira, passemos a observar com mais atenção algumas proposições centrais de Rickert que estão relacionadas à problemática do conhecimento.

Em que sentido advém a afirmação de que Rickert era um neokantiano? Quais eram os vínculos teóricos de Rickert com a filosofia de Kant? Pode-se dizer que ele se mantém fiel a Kant em três aspectos distintos: pela filosofia transcendental (o apriorismo); pela ênfase entre forma e conteúdo; pela convicção de que a realidade exterior à mente humana (o mundo externo da *coisa em si*) é irracional. Podemos notar automaticamente como a "ideia" de um mundo externo sem sentido em si próprio é dominante no pensamento neokantiano – sendo Rickert um forte defensor desta posição. A realidade externa é um contínuo indistinto e amorfo, ela é infinita diante da consciência humana finita²⁴⁰. Por isso, Rickert afirma que "a totalidade da realidade simplesmente não pode ser apreendida. A tentativa de prover uma reprodução exata do que não tem limites é uma empreitada absurda" (RICKERT, *Gr*, p.43).

A realidade existente consistiria em três dimensões: a dimensão física, sensória ou concreta (o mundo sensível), a dimensão do significado (o mundo significativo)²⁴¹ e a dimensão dos valores de verdade (o mundo dos valores de verdade). O escalonamento triplo do mundo também estaria presente em Lotze e Frege. Como apresentei anteriormente, o conceito de *contexto semântico* também possui três dimensões (ou planos). No entanto, como pretendo defender, ele possui clivagens menos agudas do que os “três reinos”, como

²³⁹ “Contam as interpretações convencionalistas dos axiomas geométricos em Poincaré, ele [Bauch] polemiza: ‘Parece a mim que a geometria adaptacionista e convencionalista é de fato uma contraparte para o que, para o domínio da aritmética, tem sido chamado de aritmética ‘Kieselsteine e Pfeffernüsse’ por um eminente partidário [party]’ (Bauch, 1912, p.20). Esta primeira referência foi apenas o começo de um engajamento completo com as visões de Frege que resultaram no ensaio de Bauch de 1914 ‘Über den Begriff des Naturgesetzes’ (Sobre o conceito de lei natural), em que ele explica porque o trabalho de Frege é de interesse particular para o Neo-Kantismo (SCHLOTTER & WEHMEIER, 2013, pp.598-9).

²⁴⁰ “A mente humana é construída dessa maneira. A formação categorial converte uma experiência subjetiva em aquilo que é chamado de um fato ‘objetivo’, uma ‘objetificação.’ Um fato é ‘objetivo’, porque é um conteúdo que foi dado a uma forma categorial como o resultado da aceitação de um valor de verdade por todos aqueles que querem conhecimento. É exatamente isso que Rickert diz. Um fato é ‘objetivo’, pois, por conta da aceitação de seu valor por todos aqueles que querem conhecimento, há um acordo intersubjetivo que um certo conteúdo *deve* ser dado uma forma categorial particular” (BURGER, 1976, p.65).

²⁴¹ Sobre o mundo dos significados, as proposições de Zijderveld são pertinentes ao apontar para o platonismo de Rickert: “Os significados linguísticos constituem uma realidade autônoma que é demonstrada pelo fato de que elas podem continuar a existir e ser comumente compreendidas mesmo quando não há mais expressões faladas ou escritas” (ZIJDERVERELD, p.37). A linguagem para Rickert seria uma simplificação da complexidade do mundo. “Quando nós somos capazes de ordenar esses pedaços [da realidade] em todos significativos linguisticamente, seremos capazes, em princípio, de experienciar e compreender a realidade como um cosmos significativo” (ZIJDERVERELD, p.52). Zijderveld, na verdade, realiza uma interpretação fortemente orientada para a enfatizar a linguagem na teoria de Rickert. Porém, esta não era suficientemente desenvolvida.

aparecem em Rickert. Na verdade, aqui, os três reinos têm autonomia relativa entre si, enquanto no *contexto semântico* eles seriam diferentes níveis de uma mesma realidade.

Das diferentes aproximações que Zijderveld pretende realizar com a filosofia analítica, uma das mais interessantes é a tentativa de aproximação com uma das teses do *Tractatus* de Wittgenstein. A aproximação se dá pela "ideia" de irracionalidade do mundo exterior, assim como compartilhado por Weber, Simmel, Lotze e Frege. Vejamos:

Rickert provavelmente se sentiria em casa filosoficamente com a tese 6.41 do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, onde é afirmado que tudo no mundo é como é e acontece como acontece, e que não *nisso* nenhum valor – e se existisse um valor nele, ele não teria valor. Na visão de Wittgenstein sobre o mundo, tudo que acontece e tudo que é-como-é por si mesmo, é acidental. Aquilo que o faz não-acidental reside fora do mundo. Rickert via o mundo da mesma maneira, como sendo caótico e, neste sentido, acidental e irracional. Características significativas e valoráveis, tornando o mundo um cosmos, são imputados pelos homens do lado de fora [do mundo], através de valorações práticas que necessariamente recorrem à "não-realidade" transcendente dos valores eternos – o que Wittgenstein em sua posição não aceitaria (ZIJDERVERELD, 2006, p.98).

Se os argumentos de Zijderveld estão corretos a respeito de Rickert e sua possível afinidade com Wittgenstein, nota-se grande proximidade com a primeira tese do capítulo IV, em que o sentido do mundo é produto da ação dos homens de atribuir sentido ao mundo. A aproximação com Wittgenstein parece ser uma boa sugestão para explorarmos melhor os desenvolvimentos que podemos encontrar em Frege. O grande problema de Rickert em relação a Frege e a Weber é a impossibilidade de haver correspondência com o mundo, sendo a principal medida de estabelecimento da verdade e da objetividade o reino dos valores. Conhecer, para Rickert, é julgar²⁴² – e julgamento é um procedimento binário entre "sim" e "não". Com isso, aquilo que conecta os diferentes reinos é um tipo de ato específico, o *ato de julgar*, que ele nomeia pelo neologismo de *Aktsinn*. Mas, o tipo de agir é distinto da pragmática da ação de Weber em grau, pois o julgamento está necessariamente presente nas escolhas feitas pelos indivíduos em seu agir cotidiano. O julgamento para Rickert é a conexão entre os valores abstratos e formais com os conteúdos concretos e empíricos da experiência, isto é, é o ato de informar a experiência perceptiva²⁴³. Se o ato de conhecer é idêntico ao ato de julgar, por isso, o conhecimento "não é uma observação neutra, livre de valores e passiva,

²⁴² Sobre este assunto, argumenta Rose: "Rickert concordava com Lotze e Cohen que o ato primário da consciência não é a representação ou percepção, mas o julgamento. Diferentemente de Lotze e Cohen, entretanto, Rickert argumentava que um julgamento não é válido porque ele afirma ou estabelece o que é verdadeiro, mas, ao contrário, é a força prescritiva do julgamento que confere validade sobre o que chamamos de verdade" (ROSE, 1995, p.11).

²⁴³ Veremos que a atividade de julgar proposta por Rickert difere de Lotze (articulação de ideias de acordo com valor de verdade) e de Frege (sentença com valor de verdade, verdadeiro/falso). Os critérios para o julgar [*Aktsinn*] são os valores.

mas é um ato de julgamento em termos de aprovação ou desaprovação, baseado sobre valores negativos ou positivos" (ZIJDERVERELD, 2006, p.128). Como afirma Rickert: "toda reivindicação de conhecimento deve tomar a forma de um julgamento" (RICKERT, 1929, p.43). Em seu trabalho anterior, ele sustenta uma posição semelhante de Lotze, que veremos à frente:

Desde que ter noções (isto é, ideias) não o mesmo que ter conhecimento, os conteúdos da consciência (isto é, as experiências imediatas) tornam-se objetos do conhecimento apenas através do "pensamento", isto é, do julgamento (afirmar algo das ideias dessas experiências). (RICKERT, 1921, p.354).

Volto a enfatizar que o problema dos argumentos de Rickert é a impossibilidade de ancoragem na realidade objetiva além da mente. Quando afirmamos algo sobre a realidade, isto é, quando dizer que algumas ideias de nossas experiências existem, somente podemos falar sobre a validade de nossas ideias, mas não da realidade externa ao mundo. O que garante a compreensão mútua entre os homens é o reino dos valores, que são transcendentais e, por conseguinte, a crença que os homens têm nesses valores²⁴⁴.

O conhecimento comum, formado pelo julgamento, seria o material de construção do conhecimento científico, caracterizado pela formação conceitual. Esse processo, segundo Burger, é compartilhado por Weber:

Os humanos conhecem um fato concreto quando eles *julgam* que a ideia de uma sensação particular tem uma forma (categorial) de, por exemplo, existência. Fatos concretos que são assim conhecidos são o material da ciência. Na ciência, a totalidade dos fatos concretos conhecidos está sujeita ao processo de formação de conceitos. A formação de conceitos é o tratamento científico dos fatos. Seu resultado é um tipo especial de conhecimento, nomeadamente: conhecimento *científico* (BURGER, 1976, p.62).

Sobre a formação de conceitos científicos, Rickert desenvolve certas proposições de Windelband, sobre a diferença entre as ciências nomotéticas e as ideográficas. Os conceitos²⁴⁵ são um processo de redução da infinidade de fatos concretos da natureza a uma dada proporção capaz de ser trabalhada por uma mente humana, e a lógica seria a ciência das

²⁴⁴ Uma das justificativas para que eu tenha optado por desenvolver os problemas do conhecimento baseado em Frege e não, por exemplo, em Husserl ou Schütz, ocorre por conta dessa dificuldade de falar sobre o real, de aceitar algum realismo da experiência. Estas posições, paradoxalmente, tendem a um forte relativismo, se não fortemente fundadas metafisicamente (como o caso dos valores para Rickert).

²⁴⁵ Outro aspecto congruente com a linha de argumentação geral deste capítulo é como a linguagem ordinária e os conceitos possuem operações e funções semelhantes para o conhecimento; eles reduzem a realidade, simplificam-na e orientam-na de acordo com um sentido e servem como orientação para a interpretação da mesma em momentos posteriores. Enfatizando que os conceitos, por vezes, são idênticos a certas palavras. Decerto, a diferença entre palavra e conceito é de grau, e não de natureza.

formas de pensamento²⁴⁶. A precondition para a objetividade da ciência, por isso, é que todos os cientistas *abstruam* da realidade concreta constituída pela totalidade das ideias de maneira idêntica. Isto é, o *processo de abstração* seria a maneira de obtenção dos conceitos científicos. Porém, o produto idêntico da abstração seria apenas atingível, segundo o argumento de Rickert, não por conta da resistência da matéria empírica, mas pelos métodos comuns empregados por diferentes cientistas. Em outras palavras, seria a modulação da vontade de maneira idêntica que levaria a conhecimentos idênticos – como argumenta Burger: “Desde que o estabelecimento da ciência é feito através de um esforço da vontade, é razoável assumir que cientistas aplicariam os mesmos métodos de abstração apenas se todos eles estivessem interessados em conhecimentos idênticos” (BURGER, 1976, p.18). É necessário, portanto, um “método de abstração” (BURGER, 1976, p.18). Isso parece bem introduzir a questão central para a reconstrução feita por Burger. O problema é: “o que é que faz o ato de escrever história uma tarefa justificável?”, ou em outras palavras, “de todas as possíveis coisas que poder-se-ia querer saber, quais são os legítimos objetos de investigação?” (BURGER, 1976, p.XV)²⁴⁷. Dado que os problemas todos não estão na pura realidade, mas nos produtos do pensamento humano, o que determina o que é o conhecimento ou o que é interessante conhecer são os *interesses*. De acordo com Burger, a metodologia de Weber tentaria resolver este problema.

Sobre o processo de formação do conhecimento científico (e, com isso, dos conceitos) em Rickert, Burger argumenta:

O conhecimento científico, tanto quanto seu conteúdo é alvo de interesses, é uma imagem ‘parcial’ no nível da mente humana das sensações que ocorrem em um nível diferente. Tal imagem não pode ser conectada a um reflexo da realidade. É uma imagem seletiva que foi construída, ou formada, com a intenção de intersubjetividade. Sua seletividade é *afirmada* como válida para todos. (...) O processo de seleção envolvido no estabelecimento do conhecimento científico, na visão de Rickert, é um processo *formativo*. Seu produto final, uma certa consideração/relato da realidade empírica, assim exibe uma certa *forma* na qual o conteúdo substantivo aparece. Essa forma é chamada de ‘conceito’ por Rickert. Nesta terminologia, então, o aspecto formal da investigação científica é um processo de formação de conceitos. Seu resultado estabelecido é um conceito (BURGER, 1976, p.19).

²⁴⁶ “Empiricamente se encontra, de acordo com Rickert, dois princípios formais de seleção. Sua aplicação torna possível chegar a dois tipos distintos de representação da realidade. (...) Um são os padrões prescritos para a seleção daqueles elementos empíricos que são *comuns a vários* fenômenos concretos. (...) O outro padrão requer que a seleção daqueles elementos empíricos seja de *um único* fenômeno (individual) que em suas ocorrências combinadas constituem *os traços únicos* deste fenômeno e se distingue de todos os outros; todo o resto é negligenciado como sendo irrelevante. O primeiro método leva a conceitos ‘gerais’. De acordo com Rickert, são característicos das ciências naturais. O último procedimento resulta em conceitos ‘históricos’ ou ‘individuais’” (BURGER, 1976, p.22). Por isso as *individualidades históricas*

²⁴⁷ Rickert afirma: “Se consistente, todo historicismo termina em relativismo, até mesmo em niilismo” (RICKERT, 1929, p.18).

Nota-se, de imediato, como esta posição parece ser muito próxima ao conceito de *interpretação* e, principalmente, de *interpretação sistemática*, tal como obtido ao longo da reconstrução dos textos selecionados de Weber.

Embora reconheça a importância do desenvolvimento realizado por Weber do tipo-ideal como recurso interpretativo-explicativo da realidade cultural, tentarei deter-me, na sequência, aos critérios de objetividade e validade do conhecimento para Rickert. Burger resume o argumento de Rickert sobre a natureza (da pretensão) do conhecimento científico:

A ciência é a tentativa de estabelecer o ‘conhecimento’ (*Erkenntnis*) de certo tipo, nomeadamente conhecimento ‘objetivo’ do mundo, da realidade empírica. Esse conhecimento ‘abstrai’ da concretude da realidade empírica. É possível abstrair da realidade empírica concreta de maneiras distintas, mas nem todas levam a um conhecimento objetivo. O conhecimento objetivo é o conhecimento que todos querem ter, em que todos estão interessados. Assim, considerações históricas podem ser consideradas como científicas apenas se elas contêm o que todos querem saber (BURGER, 1976, pp.12-3).

Sobre este ponto possuímos uma série de pontos compartilhados com Weber. Primeiramente, a abstração como processo de formação de conhecimentos sobre o mundo de maneira não unívoca. Isto é, a abstração por si só não leva ao conhecimento objetivo, pois, como visto, ela é orientada de acordo com algum sentido. Um segundo ponto importante é o fato de que com Rickert não é possível defender um conhecimento objetivo no sentido de ter *correspondência* com a realidade. A objetividade do conhecimento seria antes atingida pelo *interesse intersubjetivo*. Os conceitos para Rickert, segundo Zijderveld, seriam "'categorias' formais, abstratas e sem conteúdo que devem, enquanto tais, serem impostas aos conteúdos experienciados para que gerem conhecimento racional" (ZIJDERVERELD, 2006, p.32)²⁴⁸.

A escolha de Burger pela reconstrução da teoria do conhecimento de Weber via Rickert é muito clara, pois ele considera que os componentes epistemológicos e metodológicos da teoria de Weber são “praticamente idênticos aos de Rickert” (BURGER, 1976, p.XII). Sua posição é clara e inovadora em relação aos comentadores que o precederam²⁴⁹.

²⁴⁸ Sobre este ponto, Zijderveld defende uma posição de Rickert que, como veremos, assemelha-se a parte das formulações de Lotze sobre uma teoria das ideias: "Através de nossa *linguagem* essa massa caótica é alterada em uma ordem coerente, significativa e valorada. As ciências e, em particular, a filosofia, repetem este procedimento, mas agora em um procedimento governando logicamente, chamado de metodologia" (ZIJDERVERELD, 2006, p.33).

²⁴⁹ Sobre aqueles que tentaram estabelecer uma unidade para os escritos metodológicos antes dele, Burger argumenta: “Desde que quase todas as interpretações existentes dos escritos metodológicos de Weber falharam em ver (ou a tomar seriamente o pensamento) que a unidade do último e sua coerência interna podem ser

Sobre os comentadores anteriores, Tenbruck faz considerações muito interessantes que Burger aceita. Tenbruck defende que as considerações metodológicas de Weber seriam auxiliares, impulsionadas por certa “crise” no campo. Burger parece também aceitar a posição de Alfred Schütz (1932) de que Weber não teria grande interesse por problemas metodológicos²⁵⁰. Embora compartilhe da tese de que os escritos metodológicos de Weber foram fortemente influenciados pelo neokantismo, ele critica certas proposições de Dieter Henrich²⁵¹ e, sobretudo, de Alexander von Schelting. O que Weber encontrou em Rickert foi uma solução já formulada capaz de resolver os problemas metodológicos que ele enfrentava. Em minha opinião, essa aceitação de uma formulação já pronta, somada ao desinteresse em resolver questões epistemológicas, deixou encoberto, em seus textos “metodológicos” nos escritos da religião, as questões da natureza do conhecimento e os fatores de seu desenvolvimento – conforme procurei reconstruir nos capítulos anteriores. Sobre a extensão da influência Rickert sobre Weber nas questões metodológicas e epistemológicas, Burger defende que esta tenha sido total:

A questão tem que ser, é claro, quão longe realmente vai essa concordância entre Weber e Rickert. O presente ensaio documentará que essa concordância é quase total no interior do âmbito consideração, isto é, a teoria de formação de conceito e sua fundação *epistemológica* (...) é mantido aqui que *Weber nunca mudou suas visões de nenhuma maneira relevante* (BURGER, 1976, p.7 – ênfases minhas).

Se a hipótese de Burger estiver correta (como acredito que esteja), isso sustenta a reconstrução que fiz sobre Weber como válida do texto da demonstração de elementos do processo de intelectualização na *Ética Protestante* (desde 1904) na última seção do Capítulo III, até a expansão conceitual e terminológica realizada na última seção do Capítulo II com os textos *Sobre algumas categorias* (1913) e *Conceitos Sociológicos Fundamentais* (1920). Mesmo a principal contribuição metodológica de Weber, o *tipo ideal*, diz Burger: “(...) representa uma tentativa absolutamente consistente e não ambígua de resolver *dentro do quadro sistemático da teoria de formação dos conceitos de Rickert* um problema *lógico* específico (...)” (BURGER, 1976, p.8). Os conceitos, para Weber, poderiam ser equivalidos a um conjunto de julgamentos (no

encontradas na filosofia da ciência de Rickert, eles frequentemente não foram capazes de reconciliar todas as afirmações de Weber umas com as outras” (BURGER, 1976, p.XV).

²⁵⁰ “Ele não estava profundamente interessado em problemas metodológicos” (BURGER, 1976, p.5) – argumento oposto ao de von Schelting.

²⁵¹ Segue um ponto importantíssimo que é a argumentação de que aquilo que faz com que Weber “saia” de uma corrente neokantiana em sua metodologia é a fundamentação sobre uma *antropologia*. Segue a importante citação: “A antropologia subjazendo a doutrina da *Verstehen* e a metodologia como um todo está apresentada em termos do argumento lógico de Rickert. Entretanto, é a intenção original de Weber e não tomada de Rickert. Para Henrich, então, essa antropologia é o princípio singular no qual a unidade dos ensaios de Weber residem, que estabelecem a originalidade de suas metodologia, e isso rompe com Rickert e com toda a tradição Neokantiana” (BURGER, 1976, p.106).

sentido de Rickert), “pois um conceito é uma organização particular, ou formação, de fatos, e fatos por sua vez são julgamentos (i.e., combinações de forma-conteúdo)” (BURGER, 1976, p.69), enquanto a objetividade dos conceitos ocorre devido à sua validade intersubjetiva: “intersubjetivamente válida por conta da aceitação de todos os cientistas da verdade enquanto um valor” (BURGER, 1976, p.70).

Por fim, a interpretação de Burger faz da epistemologia e da metodologia da sociologia de Weber, por um lado, um apêndice da filosofia de Rickert e, por outro, a solução de certos problemas dentro de um *framework* rickertiano. Como tentei demonstrar, o sentido dessa interpretação é muito pertinente e, também, um excelente ponto de partida. Porém, acredito que as fundamentações teóricas de Weber possuem um *background* mais amplo e antigo com uma série de questões ainda vivas. Desta maneira, as contribuições de Weber são bastante singulares quando queremos explicar o fenômeno do conhecimento, pois considera aquilo que os epistemólogos não consideram: ancora o conhecimento sobre a intersubjetividade, inserindo-o na dinâmica social, sem contudo reduzi-lo. Porém, a virtude de Weber também o levou a uma de suas falhas: considerar vagamente o âmbito de fundamentação do conhecimento, que é o contexto semântico. Para sanar esta deficiência, é necessária uma elaboração mais minuciosa sobre os elementos constitutivos da comunicação (e, assim, da linguagem), sua relação com o conhecimento e com os interesses dos homens. Empreendo tal tentativa por meio de uma consideração dos trabalhos de Lotze e Frege.

Excursus: A Filosofia do Dinheiro de George Simmel

Sabe-se que Weber foi muito influenciado por alguns trabalhos de Simmel, como *O problema da filosofia da história* [*Die Probleme der Geschichtesphilosophie*] (1892), a própria *A filosofia do dinheiro* [*Philosophie des Geldes*] (1900), *Schopenhauer e Nietzsche* [*Schopenhauer und Nietzsche*] (1907), além de alguns escritos sobre religião, elencados nas discussões paralelas ao longo do capítulo II. É possível encontrar, na *Filosofia do Dinheiro*²⁵², questões e soluções similares àquelas encontradas no *processo de intelectualização*. Essas questões e soluções aparecem explicitamente nos dois primeiros capítulos do livro. Encontra-se neles certa abundância terminológica dos termos relacionados a *intelecto*²⁵³ – embora sua acepção geral seja distinta

²⁵² Um dos livros que mais influenciou Max Weber.

²⁵³ Embora, como disse Gangolf Hübinger, no Exame do Problema, “Por volta de 1900 ‘Intelectualismo’ e ‘Racionalismo’ se intercambiavam lexicalmente.” (HÜBINGER, 2001, p.301). Não saberia dizer até que ponto é possível inferir uma equivalência absoluta aos termos no trabalho de Simmel; também fica em suspenso, aqui, a motivação para o emprego de *intelectualismo* em vez de *racionalismo* ou as motivações contrárias existentes para o não emprego de *racionalismo*.

daquela que explorei em Weber. Poderíamos verificar em maiores detalhes, na *Filosofia do Dinheiro*, como o *processo de abstração* participa da formação do dinheiro.

Assim como Weber, Simmel compartilha a posição ontológica neokantiana da ausência de sentido do mundo. Desta maneira, haveria, por um lado, o mundo natural que não possui sentido em si mesmo e, por outro, o mundo cultural, produto da interação dos homens com ele e entre eles, que leva a formar representações e valores sobre o mundo (os sentidos e os significados). Logo no início da *Filosofia do Dinheiro*, Simmel assevera que o mundo natural é uniforme, enquanto o mundo significativo é o mundo enquanto sistema valorativo, pautado pela diferença²⁵⁴. Weber, em seu texto metodológico sobre Rudolf Stammler – assim como em outras oportunidades – diz algo muito similar:

Natureza é, então, “aquilo que não tem sentido” [*Natur ist dann “Sinnlose”*]²⁵⁵. Ou, mais precisamente: um processo qualquer se torna “natureza” *quando* nós não lhe perguntamos por seu “sentido”. Neste caso, o que se opõe à natureza como “aquilo que não tem sentido” não é a “vida social”, mas antes “aquilo que é significativo” [*das “Sinnvolle”*], isto é, o “sentido” pode “ser encontrado nele”, e isso vai do “sentido” metafísico do universo dentro de uma dogmática religiosa, até o “sentido” do latido de um cachorro de Robinson Crusoe ante a aproximação de um lobo (*Stam*, GWL, pp. 332-3).

Existiria, portanto, dois mundos com existências paralelas, o mundo natural e o mundo significativo. A questão é: como saber se há correspondência entre esses dois mundos e, se caso ela exista, qual o seu funcionamento? Simmel parece não acreditar na existência de qualquer correspondência entre os mundos, diferentemente de Weber que ainda mantém algum fundo de correspondência entre o significado e a realidade – embora ela esteja sujeita aos critérios de coerência. Com isso, a relação entre ambos os mundos apenas pode ser acidental. Neste paralelismo do mundo há dois conceitos distintos: *ser* e *valor*.

Em primeiro lugar, como afirma Simmel: “A questão sobre o que o valor é, de fato, assim como a questão sobre o que o ser: irrespondível” (PM, p.59). Sabe-se, segundo Kant, que o ser não é uma qualidade dos objetos, com isso, não se pode julgá-los e nem mesmo se pode inferir logicamente o ser dos objetos. Na verdade, o ser é dado à percepção. Simmel afirma: “quando esta forma da percepção apreendeu um conteúdo específico – por um ato

²⁵⁴ A distinção se mantém no conceito de ser-humano, como visto em Weber, que possui necessidades internas e necessidades externas, de modo que as necessidades internas correspondem aos valores e ao sentido ou, mais precisamente, vinculam-se com as problemáticas advindas da concepção de mundo em questão existenciais mais nevrálgicas, enquanto as necessidades externas são as necessidades materiais, igualmente nevrálgicas. Tal distinção deriva da teoria do conhecimento kantiana e neokantiana.

²⁵⁵ Logo no início do parágrafo 14 de *Prolegômenos a toda Metafísica futura* [*Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik*], diz Kant: “A *Natureza* é a *existência* de coisas, na medida em que a existência é determinada de acordo com leis universais. Se a natureza significasse a existência das coisas em si mesmas, nunca poderíamos conhecê-la, nem *a priori*, nem *a posteriori*.” (KANT, 1997, p.46)

não lógico – ele pode ser interpretado em seu contexto lógico e desenvolvido no limite que este contexto lógico atinge" (PM, p.58).

Isto é, a coisa do mundo que existe para o *intelecto* humano é um fenômeno, uma *imagem*, uma representação de uma experiência sensível dada à percepção humana apreendida da experiência do mundo natural²⁵⁶ – veremos a semelhança desta afirmação com as proposições de Lotze. É esta imagem do ser [*Wesen*], e não a *coisa em si*, que poderá e será relacionado com outras imagens de seres²⁵⁷. Assim, todos os sistemas de pensamento que estão fundamentados sobre a lógica da coerência entre as "imagens", não possuem correspondência necessária com o mundo natural (ou real). Se houver correspondência, isso seria um mero acidente, e nunca saberíamos se realmente aconteceu ou não.

A formação das primeiras imagens do mundo é realizada pelo ato de abstração. Assim como visto nos capítulos anteriores, a abstração é uma faculdade humana de gerar formas a partir da experiência percebida. A diferença é que, para Simmel, o que é abstraído não obedece às características dos próprios objetos da percepção. Porém, é possível que o resultado da abstração seja produto de uma separação não necessária das qualidades de um objeto?

Kant afirma que a compreensão do conceito de *abstração* é ambígua. Em sua *Lógica* [1800], ele concebe dois sentidos diferentes para abstração: o primeiro sentido seria o de gênese por meio da *indução* de conceitos a partir da experiência; o segundo sentido é o de isolamento, especificação ou apartação de um conceito ou uma qualidade de um todo. Essa é uma distinção antiga, encontrada já nas críticas de Aristóteles aos universais de Platão, e reformulada de maneira mais precisa por São Tomás de Aquino, cujo primeiro sentido é o de abstração de particulares em busca de um gênero e o segundo sentido é o de abstração indutiva de um gênero de coisas individuais. Há, portanto, na abstração, uma cisão entre o *indutivo* e o *transcendental*. O elemento transcendental é a possibilidade de *universais* que não são deduzidos de maneira necessária da experiência perceptiva ou empírica (como as categorias de *tempo* e *espaço*). Não apenas a ideia de abstração carrega tal duplicidade, ainda na *Lógica*, Kant afirma que a própria noção de conceito carrega ora um sentido empírico, ora um sentido transcendental. Assim, por um lado, temos os conceitos puros que não são abstraídos da experiência e os conceitos derivados, construídos por meio da comparação e subsequente abstração. A duplicidade do sentido de abstração é mantida em Simmel e em

²⁵⁶ Algo similar pode ser encontrado em Windelband, em texto posterior à Filosofia do Dinheiro: "A natureza, considerada como objeto da ciência, é um cosmos cuja ordenação somente representamos em ideias e em conceitos, partindo das formas da nossa razão." (WINDELBAND, 1949, p.111)

²⁵⁷ Notar que o termo "imagem", assim como encontramos em Simmel, assemelha-se ao termo "ideia" de Lotze.

Weber; ela é tanto uma ferramenta de construção conceitual e de indicação de elementos transcendentais. O conceito, assim como a imagem, também possui uma relação logicamente coerente com os outros conceitos – ou, pelo menos, tende para isso. Não obstante, a explicação da origem dos conceitos parece não estar clara o bastante em Simmel e em Weber para avançarmos na exploração dos conceitos²⁵⁸.

A abstração para Simmel (assim como para Weber) em seu sentido mais forte é a de indução de um conteúdo da experiência. Assim, como defini anteriormente, toda abstração possui uma orientação, um sentido que a encaminha. Simmel compactua com esta definição, sendo a orientação da abstração os valores, como ele argumenta:

Se nós quisermos estabelecer uma teoria e uma regra prática, não podemos escapar da necessidade de responder essas duas questões: devemos estar aptos a dizer que cada objeto existe ou não existe, e que cada objeto deve ter um lugar definido para nós na escala dos valores, do mais alto dos valores passando pela indiferença até chegar a nós como sendo negativos. A indiferença é uma rejeição de um valor positivo; a *possibilidade* do interesse permanece inativa, mas está sempre no pano de fundo. A significação deste requisito que *determina* a constituição de nossa *visão de mundo* não é alterada, pelo fato de que nossos poderes de compreensão são frequentemente insuficientes para decidir sobre a realidade dos conceitos (PM, p.58 – *ênfases minhas*).

O valor é, por sua vez, uma contrapartida do ser e é comparável a ele como sendo uma forma compreensível e uma categoria constituinte da visão de mundo. A primeira vista, a *visão de mundo*²⁵⁹ seria o resultado de um sistema de valores, isto é, um sistema de ordenação e hierarquia do julgamento sobre as coisas do mundo natural e social. Os valores existem nas mentes das pessoas *as a matter of fact*. Já a subjetividade dos valores é negativa (ou diacrítica), pois ela está em relação a algum outro valor para expressar a dimensão de seu próprio valor. O que exige saber como são formados os valores.

Simmel formula um interessante argumento de origem para o valor, que serve também como origem da disjunção entre sujeito e objeto. A formulação de Simmel separa de um lado o sujeito, que possui um processo de desenvolvimento de sua vida cognitiva até a formação de um Ego, e objeto, pertencente à realidade material sendo governado por forças naturais e imutáveis²⁶⁰. “Este processo, no qual se produz, finalmente, nossa visão de mundo intelectual, também ocorre na esfera de nossa atividade volitiva prática.” (PM, p.62) Nossa visão de mundo intelectual está expressa na formulação de Simmel acima. O que pode ser chamado de pensamento Moderno baseia-se na dupla concepção de: a) *separação entre sujeito e*

²⁵⁸ Para isso, o conceito de "ideias" e "conceitos" para Lotze, parece ser útil. Ver a próxima seção.

²⁵⁹ Opto por usar este sintagma por motivos já expressos no capítulo anterior.

²⁶⁰ Um dos argumentos de Zijderveld, em sua reconstrução da teoria de Rickert, é afirmar que Simmel possuiria uma influência vitalista forte (influenciado pelo conceito de *durée* de Bergson), o que causaria inconsistências em seu trabalho.

objeto e b) *concepção de um mundo criado*. Por mais intelectualizadas que fossem as camadas intelectuais da Antiguidade, esses dois pontos fundamentais da *concepção de mundo moderna*, coroadas nos escritos de Descartes, não estavam a eles acessíveis.

Aquilo que está no cerne da disjunção entre sujeito e objeto é o *desejo*. É por aquilo que nós ainda não possuímos ou desfrutamos que colocamos o objeto de nossos desejos para além de nós mesmos. Em tais afirmações de Simmel podemos notar as influências de Nietzsche e Schopenhauer, com o central conceito vitalista de *vontade*. A medida do valor dos objetos estará, portanto, calcada na resistência que dados objetos têm na possibilidade que temos em possuí-los. Com isso, para Simmel, o conceito de desejo/vontade constitui uma parte fundamental da "ideia" de indivíduos – na reconstrução sobre Weber, o desejo ou a vontade estavam manifestados no importante conceito de *interesses* (pragmáticos). Vejamos:

A energia intelectual e o fato que isso traz as forças mais secretas e arranjos da natureza à luz da consciência; o poder e o ritmo das emoções que, na limitada esfera da alma individual, são ainda muito mais significantes que o mundo externo. (...) o fato que, independentemente do homem, a natureza se move de acordo com normas fixas e confiáveis, cuja variedade das formas naturais não é incompatível com uma profunda unidade do todo, que o mecanismo da natureza pode ser interpretado através de ideias e que também produz beleza e graça – tudo isso nos conduz a conceber o mundo como sendo valorável, não importa se estes valores sejam experienciados conscientemente ou não (PM, p.64).

Conceber o ser como algo independente de seu reconhecimento é uma posição metafísica. O processo de constituição de valores desenvolve-se com o aumento da distância entre quem deseja e aquilo que é desejado. “Assim como o mundo do ser é minha representação, o mundo dos valores é minha demanda” (PM, p.66). Por isso, encontra-se uma questão de fundo: a liberdade parece ter como solução uma saída solução de Simmel parece se aproximar de uma saída hegeliana, a saber, quando mais o homem é dominado pelo instinto, mais o mundo a ele se parece indiferenciado. Em outras palavras, quanto maior a prevalência do instinto sobre o homem, mais inconscientes e mais próximas do domínio natural está o homem, sendo o inverso válido. *Grosso modo*, o impulso é direcionado a apenas um objeto, e este se torna objeto de desejo, fazendo com que haja um processo de objetificação e, concomitantemente, um processo de subjetivação, pois a consciência se torna consciência de algo, diferente do mero impulso indiferenciado. Desta maneira, o então objeto desejado é mensurado, tornando-se existente e significativo. Com isso, o processo de criação do mundo valorativo faz com que a força do instinto seja diminuída, ao passo que, quanto mais abrangente o mundo valorativo, menor será o espaço para o instinto.

Assim como na esfera intelectual da unicidade da percepção original, que pode ser observada em crianças, ela [a consciência] é apenas gradualmente dividida em consciência do eu e do objeto (...). Aqui, também, o relacionamento entre o enfraquecimento do desejo o início da objetificação dos valores é aparente, desde o declínio da força elementar da volição e sentimento favorecem o recrudescimento da consciência do eu (PM, p.68).

Entretanto, como ele afirma, “se nós aceitamos a existência de um valor, então o processo de sua apercepção, sua evolução, pode ser compreendido racionalmente, pois, de modo geral, ele segue a estrutura dos conteúdos da realidade” (PM, p.59). Há duas possibilidades aqui: a) a de uma situação de homologia no funcionamento estrutural no mundo das coisas e no mundo dos valores, sem que haja correspondência entre eles de maneira necessária ou, b) há um ponto de apoio anterior e fundamental até metafísico. Esse paralelismo entre realidade e valores não cria uma divisão estéril do mundo:

O que é comum ao valor e a realidade é aquilo está acima deles: nomeadamente os conteúdos, que Platão chamou de “ideias”, o qualitativo, na qual podem ser expressados e significados em nossos conceitos de realidade e valor, e na qual pode entrar em uma ou outra série. Abaixo dessas duas categorias reside aquilo que é comum a ambas: a alma, que absorve um ou produz o outro em sua unidade misteriosa. Realidade e valor são duas linguagens diferentes pelas quais os conteúdos do mundo estão relacionados logicamente, válidos em sua unidade ideal, fazem-se compreensíveis à alma unitária, ou nas linguagens na qual a alma pode expressar a pura imagem destes conteúdos que permanecem para além de sua diferenciação e oposição. Essas duas compilações feitas pela alma, através do perceber e do valorar, podem talvez ser unificadas, novamente, na unidade metafísica, pela qual não existe termo linguístico a não ser que sejam símbolos religiosos (PM, p.59).

Portanto, existem duas construções metafísicas que suportam a realidade e o desenvolvimento do conteúdo do pensamento humano em relação a essa própria realidade: *os universais* e o *conceito de ser-humano*. O que permite o funcionamento estrutural semelhante ao mundo dos objetos e dos valores é o modo pelo qual a razão humana apreende à realidade. Para ambos, a complexa e infinita realidade é abstraída e unificada em alguma construção ideal que permite que o homem compreenda a realidade e lance sobre ela as mais diferentes interpretações. Novamente, Simmel expressa a disjunção sobre a concepção de correspondência que existiria entre a realidade e os sistemas ideais, que o homem abstrai (sintetiza) da realidade.

Uma das capacidades humanas, que integram o conceito de ser-humano, é a abstração. Na Filosofia do Dinheiro, Simmel concebe a abstração como um tipo de *redução da realidade*, que tem como objetivo a própria inteligibilidade e compreensão desta: “quando nós experimentamos sentimentos religiosos ou sociais, quando nós estamos melancólicos ou alegres, essas são sempre abstrações da realidade total que são os objetos de nossos sentimentos” (PM, p.78). Haveria, assim, uma tendência à abstração do pensamento que se

encaminha ao absoluto em detrimento do relativo (do instancial). Visto dessa maneira, a abstração gera um problema. Toda e qualquer coisa pode se tornar objeto da abstração, a qual pode ser feita ao infinito pelos diferentes indivíduos que são dotados desta capacidade. Desta maneira, tudo aquilo que um indivíduo conhece, advindo da experiência sensível, não possui nada que garanta a veracidade de seu conhecimento. Para que não se caia em *ceticismo*, o primeiro passo é aceitar a realidade, em algum grau. Todavia, a aceitação da realidade nada tem a ver com as abstrações; ela é de outra ordem, uma *concepção ontológica/metafísica*. Há, portanto, uma *necessidade metafísica*.

A própria cognição, que leva a cabo esta dissolução, parece obscurecer o fluxo de mudanças eternas e a mera determinação relativa de seus conteúdos. A dissolução de uma objetividade absoluta do que é cognoscível em modos de apreensão que somente são válidos para a mente humana, pressupõe um ponto último em algum lugar que não pode ser derivado de nada mais (PM, p.101).

Em algum lugar, o conhecimento humano “deve ter uma base última, uma autoridade suprema que fornece a legitimação dos outros membros das séries sem precisar legitimar a si mesma” (PM, p.101). As concepções humanas estariam, assim, erigidas sobre algum conhecimento absoluto. A conclusão de Simmel da necessidade de um absoluto é astuta: “se o conceito de relatividade está construído de tal maneira que requer um absoluto, é impossível eliminar o absoluto sem petição de princípio” (PM, p.102). Simmel afirma que “nunca saberemos o que é este conhecimento absoluto” (PM, p.101), abrindo assim uma dupla possibilidade de interpretação: a) uma construção de sentido ontológica do mundo na qual todos os outros conhecimentos, em algum grau, seriam considerados (interpretados); de modo que este sentido ontológico variaria de povo para povo, em períodos históricos a históricos, persistindo mais ou menos aos efeitos do tempo; ou b) a construção ontológica da construção ontológica (uma meta-ontologia), isto é, o próprio espaço de possibilidade de existência de uma construção ontológica qualquer. Se ele se referir à segunda possibilidade, ele está correto. Porém, se é a primeira que está em jogo, ele não possui razão. O exame substantivo deste estudo tem como um de seus objetivos principais apresentar algumas formulações ontológicas sobre o mundo e, até mesmo, encontrar alguns fatores que as conformaram.

Simmel explora a ideia da necessidade do homem de atingir a unidade, algo muito próximo à necessidade de atribuição de sentido ao mundo que foi vista nos trabalhos de Weber:

O desenvolvimento de uma *visão de mundo metafísica* se move entre a unidade e a multiplicidade da realidade absoluta na qual toda percepção particular é fundamentada. A natureza de nosso pensamento é tal que ambicionamos por cada

uma delas como sendo uma conclusão definitiva, sem sermos capazes de nelas nos estabelecer. Apenas quando todas as diferenças e variedades de coisas são reconciliadas em um único agregado é que *nosso empenho pela unidade é satisfeito* (PM, p.108 – *ênfases minhas*).

Embora tenha semelhança com a formulação de Weber (central para o processo de intelectualização), a concepção de Simmel não leva ao desenvolvimento (no sentido visto no capítulo I), mas, sim, à possibilidade mudanças maiores, sem uma direção definida²⁶¹. É evidente que o desenvolvimento possuiria, também, na concepção de Weber, retrocessos como é o caso da *adaptação às massas*. Todavia, a consideração do retrocesso para Weber estava no plano sócio-histórico. A ideia de Simmel é que a estrutura de nossa razão, em relação ao objeto, demanda a mesma validade para a unidade e a multiplicidade. A possibilidade do conhecimento é aberta em ambas as formas possíveis.

Entretanto, sobre a apreensão de um objeto, Weber e Simmel estão completamente de acordo – o que evidencia a influência neokantiana em ambos. Assim, seria vedada à razão humana a apreensão completa de qualquer objeto do mundo, implicando na percepção fragmentada dos objetos da percepção e do conhecimento²⁶². Portanto,

Se se tenta compreender os aspectos políticos, sociais, religiosos ou qualquer outro aspecto cultural do presente, isso só pode ser atingido através da história, isto é, pelo conhecimento e compreensão do passado. Mas o passado, que chega a nós apenas em fragmentos, através de testemunhas silenciosas e em relatos e tradições mais ou menos confiáveis, podem vir à vida e serem *interpretados* apenas através das experiências do presente imediato. (PM, p.110 – *ênfases minhas*).

A interpretação torna-se necessária pela condição de não captação total da realidade. Ela se torna algo mais próximo dos enunciados da fenomenologia husserliana e de Schütz, na qual a interpretação é a reordenação com sentido baseado na referência do presente. Com isso, “todas as imagens históricas são o resultado da mutualidade dos elementos interpretativos (...). A compreensão última é transferida ao infinito, desde que cada ponto em uma série se refere a outra série de sua compreensão.” (PM, p.110) Assim, é dada a eterna interpretação dos objetos do conhecimento. Isso cria um movimento sem fim rumo a um absoluto (*ad infinitum*). Todo *conhecimento* será, com isso, *provisório*.

Por fim, vale examinar como o dinheiro como um dos melhores exemplos da expressão do processo de abstração.

Assim que se dá conta que a extensão pela qual a ação humana em cada esfera de atividade mental opera com *abstrações*, não é tão estranho quanto pode parecer à

²⁶¹ Como a ideia de que o monismo pode levar ao dualismo ou ao pluralismo, ou seja, a unidade à multiplicidade, sendo inverso possível, a multiplicidade à unidade.

²⁶² Em relação a Alfred Schütz, a percepção, na verdade, não estaria fragmentada, mas, sim, *perfilada*. Quer dizer que na apreensão de um objeto qualquer há uma relação de perspectiva na qual o indivíduo se encontra.

primeira vista que não apenas o estudo de economia, mas a própria economia é constituída por uma abstração real da realidade compreensiva das valorações. (PM, p.78 – *ênfases minhas*).

Sendo a abstração uma capacidade do ser-humano, todo domínio do conhecimento passa por ela. Como argumenta Simmel, o valor das coisas na interação econômica tem sua expressão mais pura no dinheiro; o dinheiro como o máximo de valor abstrato.

Todos ou outros objetos tem um conteúdo específico no qual eles derivam seus valores. O dinheiro deriva seu conteúdo de seu valor; isto é, valor tornado em substância, o valor das coisas sem as próprias coisas. Pela *sublimação da relatividade das coisas*, o dinheiro parece evitar a relatividade que domina a realidade, pois a relação entre as coisas, em sua vida independente, significativa e consistente, são os conteúdos dessas normas. (PM, p.119 – *ênfases minhas*).

O dinheiro expressaria a tendência do homem em busca do absoluto²⁶³. Contudo, parece que entre todos os conteúdos, o dinheiro é o único possível de atingir o grau mais alto de abstração. Houve um processo de formação do dinheiro, que equivale ao processo histórico da abstração da forma dinheiro.

A diferença significativa do dinheiro emerge teórica e praticamente apenas com uma economia monetária desenvolvida de modo total. O símbolo que representa o dinheiro, em seu primeiro estágio de seu desenvolvimento gradual se mantém, ao mesmo tempo, entre aqueles objetos cuja mera relação a cada um é o quer simbolizar. A teoria medieval considerava o valor como objetivo. (...) O valor era considerado inerente do objeto como uma de qualidade de sua existência isolada, com a qual entrou o ato de troca, indiferente das relações entre o comprador e o vendedor. Esse conceito de valor – que corresponde com a visão de mundo substancial-absolutista da época – é, particularmente, apropriado a uma economia de escambo (PM, p.124).

Para que a forma dinheiro venha a se desenvolver, um dos produtos trocados no escambo deve ter alguma equivalência na troca de um número maior de outros produtos. Isso implica em um processo de abstração de um dado produto e sua relação com os outros. É no domínio da economia que melhor se exemplifica como o desenvolvimento da abstração depende dos conteúdos materiais. O processo aqui busca tornar algo que poderia ter e tinha efetivamente uma finalidade em si mesmo, como, por exemplo, uma vaca, ou um escravo, ou mesmo ouro (em seu valor de produção de objetos estéticos) pode ser abstraído em direção a uma função de intermediário de trocas. Ao passo que, neste processo chegamos à

²⁶³ A diferenciação crescente de nossas representações resultou que o problema do ‘quanto’ é, em certa medida, psicologicamente separado ‘do quê’ – não importa o quão estranho isso possa soar do ponto de vista lógico. Isso ocorreu primeiro e com o maior êxito na construção dos números, por extrair, exatamente, ‘o quanto’ de ‘quantas coisas’ fazendo-o conceitos independentes. Quanto mais estáveis os conceitos se tornam com referência ao seu conteúdo qualitativo, mais a atenção se foca sobre suas relações quantitativas. Finalmente, *o ideal de conhecimento é visto como a dissolução de todas as categorias qualitativas da realidade em categorias puramente quantitativas*. Essa especificação e ênfase da *quantidade facilitam o tratamento simbólico das coisas*. (PM, p.148 – *ênfases minhas*)

conclusão de um meio puro que não pode ser aproveitado nele mesmo. O dinheiro se torna cada vez mais um símbolo para o valor econômico, pois o valor econômico nada mais é que a relatividade da troca dos objetos.

Qualquer que tenha sido a maneira pela qual o dinheiro evoluiu, no início deve ter sido experimentado como sendo um valor enquanto tal. É possível trocar a maior parte das coisas que possuem valor por uma forma impressa apenas quando a *chain of purposes* é muito ampla e confiável e nos provê com uma garantia que é imediatamente sem valor, vai nos ajudar a adquirir outros valores. É desta maneira que se pode executar uma série de deduções lógicas, através de estágios impossíveis e contraditórios, a uma encadeação válida e conclusiva, mas apenas quando o processo de pensamento é assegurado por sua direção e sua exatidão. O pensamento primitivo e ainda vacilante perderia, imediatamente, sua direção em um dos estágios intermediários; por isso ele tem que exercitar suas funções em enunciados em que cada um deles tem que ser concreto e obviamente correto – com o custo de ser mesmo versátil e meios compreensivos em seus objetivos. Similarmente, a extensão de sucessão de valores por coisas sem valor aumenta enormemente seu escopo e utilidade. Contudo, isso só é possível com o crescimento da intelectualidade dos indivíduos e com uma organização continuada do grupo (PM, p.140).

O processo de formação do dinheiro, em seu desenvolvimento histórico, foi um processo de abstração que parte de algum objeto que possui valor concreto, valor-de-uso e, para se tornar um objeto que serve como intermediário nas trocas, representando a possibilidade de troca. O processo de constituição do dinheiro expressa o nível de abstração possível em uma organização social, de modo que, quanto mais diferenciada ela for a seus fatores de produção, maior será a possibilidade de ações que sirvam como intermediários para uma ação maior, o ampliamiento da corrente teleológica. Isso envolve, por outro lado, um tipo de pensamento que consiga se desvincular do concreto. Isto é, em outras palavras, um pensamento lógico e abstrato. Quanto menor for o desenvolvimento dos conceitos econômicos, isto é, a concepção ideal do modo pelo qual se dá o processo de produção e as trocas, a mensuração do valor dos objetos está presa às relações físicas, a materialidade existente entre os objetos comparados. Como fator causal para a possibilidade de desenvolvimento do dinheiro como meio e para a concepção de uma cadeia de ações com maior número de etapas intermediárias está o “crescimento da intelectualidade dos indivíduos” e sua organização social²⁶⁴. Dessa maneira, o que se entende por crescimento da intelectualidade parece estar vinculado à capacidade de se tornar independente da materialidade das coisas, dando maior independência ao mundo do próprio pensamento.

²⁶⁴ Há uma exaltação do progresso da abstração por Simmel: “Um dos grandes avanços feitos pela humanidade – a descoberta de um mundo novo do material do antigo – é estabelecer a proporção entre duas quantidades, não pela direção comparação, mas em termos de fatos que cada um deles se relaciona a uma terceira quantidade e que essas duas relações são ou iguais ou desiguais” (PM, p.144).

5.3 A teoria das ideias de Lotze e o processo de intelectualização

Concentro-me, agora, no principal trabalho epistemológico de Lotze: os três volumes do livro *Lógica*. Como visto na seção I deste capítulo, este trabalho foi um dos mais influentes em seu tempo. Nesta seção, pretendo reconstruir a teoria das ideias apresentada em seu primeiro livro, buscando estabelecer suas contribuições para o alargamento teórico do complexo conceitual do *contexto semântico*. No momento atual deste trabalho (o processo de intelectualização), uma das preocupações centrais é estabelecer um conceito preciso de *ideia* – tentando remover, assim, as aspas que empreguei nos momentos quando me referi a este termo. Para isso, julgo necessário definir as condições e possibilidades de origem e desenvolvimento das “ideias” (ou do conhecimento) e a dependência com a intersubjetividade. Pode-se afirmar que a solução desenvolvida por Lotze para o problema do conhecimento é desenvolvida nos limites da *Crítica da Razão Pura*, adicionada à forte influência da teoria das formas de Platão e da metafísica Leibniziana – veremos, na próxima seção, como essas influências também estão presentes no pensamento de Frege.

Para Lotze, primeiramente, o mundo exterior fornece à percepção humana uma multiplicidade indefinida e contínua de matérias – como já foi visto em outros momentos deste texto. Esta proposição leva à afirmação de que o mundo não possuiria sentido por si mesmo, com isso, todo sentido seria apenas uma *construção humana*. A ideia da falta de sentido próprio do mundo é-nos familiar já da reconstrução dos estudos de Weber²⁶⁵. Os estímulos externos à mente, captados pela *percepção*, transformam-se, no interior da mente, em *impressões* que, desta maneira, são *matérias* internas da mente. A atividade que a *mente* exerce como reação a essas matérias internas é o *pensamento*²⁶⁶, que é atraído pelas próprias relações entre as impressões, sendo essas relações ou de *coincidência* ou de *coerência*. A ação do pensamento procura e separa, no fluxo de impressões, o material coerente do não coerente. Esse é o primeiro ato de definir a multiplicidade indefinida. Desta maneira, essa seria parte de uma teoria da mente, proposta por Lotze, que estipula a separação entre mente e pensamento, subordinando o segundo conceito ao primeiro. A mente possivelmente pode ser aproximada da *consciência*, enquanto o pensamento manifestaria sua função ativa. Essa terminologia cientificista evidencia uma característica do neokantismo – que foi fortemente influenciado pelo cientificismo de meados do século XIX em diante. Há, assim, a possibilidade de aproximação com as ciências cognitivas atuais, de maneira ainda mais simples.

²⁶⁵ No entanto, vale lembrar que esta é uma concepção kantiana.

²⁶⁶ O conceito de pensamento para Lotze difere enormemente do conceito de pensamento para Frege, como veremos até o final.

Para Lotze, um sinônimo de definir é *nomear*. O dois termos significam o ato de separar o que antes não era separado. O produto dessa atividade de separação, desempenhada pelo pensamento, são as *ideias*. Se chamarmos o processo de separação de processo de nomeação, o produto deste é o *nome*, que faz referência ao definido. Desta maneira, ideia e nome seriam o mesmo produto deste ato lógico de definir ou nomear. Afirma Lotze, que todo esse processo é desempenhado de modo passivo pela mente pensante. Nenhuma matéria pode ter um nome, ao menos que tenha sido pensada como idêntica a si mesma, como diferente dos outros e comparável aos outros. Portanto, todo nome reúne a matéria que indica algum tipo de unidade coerente com um significado próprio, um recorte da realidade múltipla e amorfa em uma unidade sintética e definida. Em síntese, o ato de definição ou nomeação expressa a conversão daquilo que é meramente coincidente ao coerente.

Ele [o pensamento] tem que primeiro desempenhar a tarefa anterior de investir, em cada impressão singular, uma validade independente, sem a qual a última oposição de sua coerência real à mera coexistência não poderia ser feita em nenhum sentido inteligível (LOG, p.11).

O objetivo é dar à ideia uma validade independente, que é efetivada por uma objetivação lógica expressa na criação de nomes; dando à ideia uma existência efetivamente externa. Para que isso seja possível, a ideia deve ser objetificada, isto é, transformada em objeto. A primeira objetificação da ideia ocorre através dos elementos fundamentais da comunicação humana, o som e o objeto visual. Assim, a objetificação abre a possibilidade de comunicação desses processos mentais a outros indivíduos – por isso, já encontramos na linguagem ordinária a sedimentação desses processos. A aproximação entre pensamento e linguagem, como o ato de nomear sugere, é um de meus principais interesses sobre a teoria de Lotze. A consideração do problema epistemológico do conhecimento do mundo exterior pelo pensamento (cognição), de modo que a linguagem está vinculada a ela como uma ferramenta fundamental, (procurando isolar assim lógica e metafísica) é um dos caminhos que será bastante explorado posteriormente, não apenas pela filosofia analítica, mas também por todas as ciências humanas. Sobre este ponto, sabemos que Lotze está longe de poder ser considerado o único, já que “os filósofos desde o início do século XIX voltaram suas atenções crescentemente à linguagem” (SLUGA, 1980, p.1), e ainda por cima, de grandes nomes como: Herder (1744-1803), Wilhelm von Humboldt (1767-1835) e Otto Friedrich Gruppe (1804-1876).

Como é possível, porém, a inteligibilidade desses estados internos da mente por outros indivíduos? Como esses produtos subjetivos podem ser verdadeiros e válidos para os outros?

Lotze afirma: “A validade universal e a verdade são as duas prerrogativas que mesmo a língua ordinária prescreve e confina àquelas conexões de ideias que o *pensamento* sozinho deveria estabelecer” (LOG, p.2). Classicamente, como ele afirma, a verdade é definida como um acordo de ideias e suas combinações com suas matérias e suas relações. Assim, elas são comumente definidas como correspondentes à realidade, com o mundo exterior. Porém, Lotze reformula a afirmação propondo que as conexões de ideias verdadeiras são aquelas idênticas para todas as mentes e não a mera coincidência empírica. Portanto, as ideias são verdadeiras quando *idênticas na intersubjetividade*.

O conjunto das ideias forma, com isso, um mundo à parte do mundo empírico, seria um *mundo do pensamento*:

É bastante indiferente se certas partes desse mundo do pensamento indicam algo para além de uma realidade independente, fora das mentes pensantes, ou se tudo aquilo que ela contém existe apenas no pensamento daqueles que a pensam, mas com validade para todos eles” (LOG, p.12).

Encontramos aqui um exemplo de posicionamento mais claro sobre o impasse entre correspondência e coerência. Vimos que para Weber, em um balanço geral, a correspondência esteve, no limite, subdeterminada pela coerência. Embora a relação entre algumas produções ideais e a realidade não tenha sido completamente definida na reconstrução, ela por vezes apontava para algo objetivo do mundo, que se expressaria por sua própria força em nossos conteúdos ideias. Para Lotze, o problema da relação real de nossos produtos ideias com o mundo externo é irrelevante, pois não se poderia falar da *coisa em si* do mundo. Este tipo de posicionamento, no limite, leva ao puro convencionalismo. Nada que os homens falam sobre o mundo poderia representar algo além de suas próprias representações convencionadas, isto é, construídas e compartilhadas intersubjetivamente. O problema deste tipo de argumento é garantir que haja real inteligibilidade do mundo apenas pelas construções compartilhadas entre os diferentes indivíduos, que a mente surja como uma necessidade sem apelo a nada da experiência advinda do mundo exterior. Parece-me que ao tentar explicar as origens do conhecimento último, tomando como base o convencionalismo, caímos em uma regressão infinita, ou tomamos um ponto de partida postulado, talvez um dogma, restando saber o quanto deste ponto inicial não é partidário de algum realismo de correspondência com o mundo. Por outro lado, não há dúvidas de que Lotze defende um realismo das ideias.

Paralelamente à formação de ideias, ocorre também a conformação das mesmas, isto é, o estabelecimento de posições definidas às ideias assim como encontramos nas partes do discurso. Nas duas ações paralelas do pensamento, Lotze faz analogia com a linguagem. Na primeira delas, o vínculo da linguagem estava na capacidade de objetificação da linguagem, sobretudo em sua expressividade sonora e/ou visual. Já na segunda ação, de conformação, o vínculo está no funcionamento interno da própria linguagem, ou seja, sua sintaxe. Segundo Lotze, as três principais partes de nossa linguagem estariam relacionadas aos três conceitos metafísicos de nosso julgamento: substantivo, adjetivo e verbo estão relacionados à coisa, propriedade e evento. Os vários caracteres imprimidos na linguagem são indispensáveis para as operações posteriores do pensamento (conceito, julgamento e silogismo). Embora a relação com a linguagem seja crucial, Lotze recusa a tentativa de subsumir o pensamento à linguagem. O trabalho interno da lógica é independente da linguagem, ou melhor, da expressão linguística. “Se nós encontramos nas formas das partes do discurso a atividade mais original do pensamento, temos que compreender como distinguir essa forma da expressividade linguística” (LOG, p.15).

Assim, como vimos no processo de intelectualização, em que a *escrita* era uma ferramenta (uma tecnologia) decisiva para o desenvolvimento do conhecimento, a linguagem parece ter sido considerada por Lotze, também, como uma ferramenta que fornece o suporte extremamente efetivo para o desenvolvimento do pensamento, “por fazer a formação e a transformação objetivas à consciência por meio de sons precisamente definidos e suas mudanças regulares” (LOG, p.15). A recusa da completa identificação entre pensamento e linguagem ocorre, pois Lotze acredita que a articulação do uso da linguagem não cobre completamente o trabalho do pensamento.

Vimos que, para Lotze, uma *ideia* é uma unidade coerente de alguma matéria com significado [*Bedeutung*]: “É evidente, de uma vez, que todo nome, ‘doce’ ou ‘quente’, ‘ar’ ou ‘luz’, ‘tremor’ ou ‘brilho’ reúne a matéria que ele indica em algum tipo de unidade coerente com um significado próprio” (LOG, p.19). A relação entre significado e realidade é um grande problema que merece consideração, pois, como veremos, Frege tenta soluciona-lo diferentemente. Como visto, a relação entre realidade e pensamento, para Lotze, possui uma cisão, de modo que tudo aquilo que está no mundo do pensamento somente pode se referir a outros elementos no interior deste mundo. É um sistema. Por isso, a concepção do significado não pode ocorrer senão dentro desse sistema. A maneira como isto ocorre parece exigir uma concepção diacrítica do significado: “gostaria de transmitir claramente a estreita conexão na qual a posição afirmativa dada a um conteúdo está com a exclusão negativa de

todos os outros” (LOG, p.19). Logo à frente ele complementa: “Podemos apenas explicar o que nós queremos dizer pela unidade da posição dada a um conteúdo por enfatizar suas diferenças com os outros, e dizer, não apenas, o que são aquilo que são, mas também, que não são o que os outros são” (LOG, p.20). Assim, a afirmação e a negação são um único e inseparável ato.

Se o significado é constituído apenas dentro do âmbito do pensamento objetivado (o mundo do pensamento), o ouvinte também deve fazer parte do mesmo mundo que o meu, sendo este mundo do pensamento um mundo de significados, portanto, um mundo *semântico*:

Estados interiores, sensações e ideias, sentimentos e impulsos, não podem ser transmitidos como coisas materiais, que podem ser separados de seu possuidor original e passados a frente de mão em mão como eles são. Nós podemos comunicá-los apenas ao sujeitar nosso vizinho a condições sob as quais ele poderá estar compelido a experienciá-los ou gerá-los de nova maneira dentro de si mesmo (LOG, p.152).

Isto é, seria o mesmo que dizer que para haver uma comunicação ideal deve haver um contexto semântico compartilhado entre o falante e o ouvinte. Porém, o ouvinte parece não estar apto a compreender o significado a não ser que ele gere aquilo que foi comunicado dentro de si próprio. Ao traduzir para os termos do *processo de intelectualização*, seria o mesmo que dizer que o ouvinte interpreta o sentido captado externamente, reordenando a experiência dentro de si de acordo com seus próprios elementos cognitivos e semânticos, isto é, com aquilo que lhe é conhecido, com seus estados mentais e afetivos, interesses e etc. Esta ideia do contexto semântico parece ser bastante clara para Lotze, e veremos que uma noção muito similar está presente em Weber, Frege e, assim, Wittgenstein, pois poderíamos remontar sua origem diretamente a Lotze, no caso de Frege, e indiretamente no caso de Weber e Wittgenstein:

Nós pressupomos duas coisas, primeiramente um grande estoque de experiências passadas em comum com as pessoas que nós nos comunicamos, e em segundo lugar, uma linguagem inteligível para ambas as partes, as várias palavras das quais cada uma afixa (em grande medida, pelo menos) as mesmas ideias. Então, por uma série de palavras faladas, podemos evocar as recordações de nosso vizinho... (LOG, p.152).

Parece-me possível afirmar que, ao menos no interior de um contexto semântico, nossos meios de expressividade coincidem com grande grau de êxito, levando, consequentemente, a uma influência decisiva do contexto semântico em que um indivíduo está inserido e sua própria maneira de perceber e expressar a realidade. De toda maneira, para que haja entendimento do ouvinte na comunicação, o indivíduo precisa remontar a sua própria experiência. Lotze percebe o quanto esta concepção pode conter problemas para sua

validação, pois nunca se pode ter certeza que a comunicação foi bem-sucedida, já que é sempre necessário interpretar subjetivamente a fala ouvida. Como afirma Lotze, “a certeza mesmo deste tipo de comunicação parece estar em perigo pelo fato de que apesar de as mesmas palavras nem sempre possuírem o mesmo significado para o falante e o ouvinte” (*LOG*, p.153). Ele acrescenta que, mesmo quando as palavras denotam a mesma coisa para todos, é impossível garantir que todos terão a mesma concepção daquilo que fora denotado. Este é o problema da distinção frouxa de sentido e significado, como veremos com Frege, e de uma concepção internalista do sentido²⁶⁷. Lotze continua:

As circunstâncias especiais sob as quais cada indivíduo se torna conhecido com a coisa, o ponto de vista peculiar do qual ele primeiro o considera, a conexão em que ele a encontrou e do qual ele a desprendera, dá um colorido peculiar a sua imagem dela, e o desposa a outras conclusões que aquelas antecipadas pelo falante quando ele nomeou uma palavra comum, esperando dar, por aí, alguma mudança particular ao curso de pensamento do ouvinte (*LOG*, pp.153).

Há sempre uma perspectivação do mundo por parte do indivíduo que se engaja com o mundo e o interpreta. Há também a singularidade absoluta das experiências individuais. Neste ponto, notamos a dificuldade de garantir a comunicação em pleno funcionamento. Na verdade, o argumento parece nos conduzir a uma situação cognitiva de solidão absoluta do indivíduo e suas experiências, caso não houvesse a aceitação do dado pragmático de que os homens, no cotidiano, se comunicam. Por isso, como Lotze não é um fatalista, está na contramão de Schopenhauer, além de suas preocupações serem com a validade o valor lógico (de verdade) dos conteúdos do pensamento, sua conclusão o leva para outra direção, a saber, uma saída pragmática:

É impossível negar estes fatos, perigosos de desconsiderá-los de uma vez, ainda ingenuamente os pressionar tão longe: o intercurso da vida diária prova suficientemente quão grande em extensão uma fala nos permite compreender perfeitamente cada um dos pensamentos dos outros, sobre os assuntos mais variados (*LOG*, pp.153-4).

Se este argumento leva à incapacidade de garantir a comunicabilidade à experiência cotidiana, ele parece não se importar com isso. No mundo vivido, embora a comunicação possa sim, eventualmente, trazer problemas para a compreensão absoluta de outros, esta deficiência insuperável não consegue minar o êxito dos intercursos intersubjetivos de modo

²⁶⁷ Por vezes, Weber demonstrou compartilhar esta mesma concepção internalista do sentido como Lotze, ainda que o apelo a linguagem seja incomparavelmente mais forte para o último. Em certa altura, foi plausível defender uma ideia de intencionalidade pela ação com Weber, vinculando o conteúdo do sentido subjetivamente intencionado pelo indivíduo sempre com um objeto externo, portanto uma possível concepção externalista do sentido. Essa tarefa seria facilitada se Weber tivesse dado ênfase para a linguagem.

geral. Além disso, o bom êxito pragmático da comunicação de ideias que encontramos na vida cotidiana não acontece de maneira passiva, mas a liberdade de ação e tentativa de fazer-se compreendido colabora com o sucesso da comunicação. Como argumenta Lotze conclusivamente: “Permanecerão, sem dúvida, ideias que são difíceis de comunicar com precisão; (...) É deixado para a livre perspicácia de o falante determinar que palavras possam ser aceitas como precisas o bastante para explicar outras palavras” (LOG, p.154).

Em face disto, não subsistiria para Lotze nenhum princípio de relação com a realidade na forma de correspondência? Se ela existe, seria ela determinada pelo critério de coerência? Dito em outro nível, o significado não teria nenhuma relação com a realidade, sendo formado apenas pela oposição entre os demais? Examinaremos isso.

É necessário nesta altura indagar pela maneira como o pensamento define a matéria das impressões; verificar de que maneira esse ato pode ocorrer. Em adição a isto, não se pode ignorar o critério de verdade apresentado anteriormente, a saber, as *ideias verdadeiras são aquelas idênticas a todas as mentes*. Este critério gera a necessidade de existência de certos elementos ou fatores comuns que permitam este tipo de objetividade, ainda que ela seja a intersubjetividade.

Quando se examina o próprio processo de criação de nomes ou ideias, nota-se que ele é dependente de atos de abstração (atos cruciais para o processo de intelectualização, mas também presentes no que vimos sobre Rickert e Simmel):

Incapazes ou não acostumados a fazer um nome definitivo para toda impressão simples, a linguagem (supostamente) borra as pequenas diferenças entre elas, e mantém apenas o que é imediatamente experimentado na sensação como comum a todas elas: por esta redução de seus meios de expressão para um número moderado certamente faz a comunicação de possíveis ideias, mas diminui proporcionalmente a exatidão do que tem de ser comunicado (LOG, p.21).

Assim, sabemos que: 1) há algo em comum nas diferentes impressões, por isso a possibilidade da abstração; 2) o processo de formação de ideias ou nomes é condicionado pela adaptação à linguagem/comunicabilidade, nos termos do processo de intelectualização, à orientação pragmática. Ainda não sabemos, porém, se aquilo que há de comum nas impressões também é válido para a matéria exterior à mente. Em outras palavras, o que há de comum na matéria do pensamento está relacionado somente às categorias que nossa mente tem que utilizar para tornar a experiência do mundo exterior inteligível ou há, também, na própria matéria externa (na *coisa em si*) similaridades que possibilitam a abstração realizada pela atividade do pensamento e, com isso, obtenção conhecimento correspondente com a realidade?

O pensamento e a linguagem estabelecem gradações, fazendo que alguns nomes sejam pontos fixos de referência que serviriam para mensurar a realidade por gradação, exatamente como os *tipos ideias*. Segundo Lotze, este segundo nível de operação do pensamento não é realizado sobre quaisquer ideias e nem apenas da distinção entre o pensamento A do B, mas é realizado determinando a extensão e peculiaridade da distinção, que não é a mesma em todo lugar, variando em tipo e grau. A comparação das diferentes ideias, afirma Lotze, somente é possível quando existe um elemento comum de referência, um *conceito universal*. Porém, como chegamos à construção de conceitos? Ademais, como se pode atingir conceitos universais senão tomando uma posição minimamente realista e estabelecendo uma possibilidade de apreensão da realidade como tal?

A abstração está no centro da formação conceitual. Nesta etapa do pensamento, o que se busca é um “núcleo duro²⁶⁸”, um todo de partes interdependentes, isto é, busca-se coesão: “(...) nessa soma de elementos constantes, encontramos a coesão interna e essencial do todo, e nós esperamos que ela determine a possibilidade e a maneira dos acréscimos variáveis” (*LOG*, p.30). Os conceitos, que também são produzidos pela abstração são de qualidade superior e mais ampla da formação das ideias. Assim como no ato lógico de nomeação, a articulação entre ideias já é feita pela linguagem ordinária, por isso, mal percebemos este processo.

Bem antes de conhecermos algo sobre as causas que estimulam nossas sensações, a linguagem inventou os nomes das cores para um grupo de sensações que por qualidades homogêneas diretamente percebidas e inegáveis, nomeadamente, por brilhar ou qualquer outra coisa que nós queiramos chamá-lo, são imediatamente atadas umas às outras e separadas dos tons que soam ou ressoam e cheiros que são cheirados (*LOG*, p.172).

A construção conceitual tem como produto algo parecido com o tipo-ideal, embora seu processo de formação tenha, sim, influência da realidade, sobretudo quando lemos a afirmação da existência de qualidades homogêneas e inegáveis, sem necessidade de intermediários. O conceito possui também fortes relações com a noção de nome próprio. A construção interna dos conceitos leva em consideração as diferentes ideias (ou marcas), sendo importante a maneira como elas estão relacionadas no interior do conceito. O objetivo do conceito é formar o núcleo mais consistente possível de ideias. Assim, se a estrutura interna dos conceitos é a soma da combinação das diferentes ideias ou marcas (como diz Lotze), a estrutura externa é a extensão do número de casos individuais de um conceito mais geral:

²⁶⁸ De acordo com a tradução inglesa, “*a solid kernel*” (*LOG*, p.30).

Se dermos, provisoriamente, o nome geral de conceito (*notio, conceptus*) à ideia composta que nós pensamos como um todo conectado, a soma das ideias individuais ou marcas {notas} (*notae*) a,b,c,d, etc., através do qual um conceito S é completamente pensado e distinguido de todos os outros conceitos, Σ é chamado seu 'conteúdo' (matéria); enquanto sua 'extensão' (*ambitus, sphaera*) é o número individual de conceitos de S, o grupo de marcas {notas} a,b,c,d, em uma ou outra de suas possibilidades (LOG, p.33).

É sobre esta definição de "conceito"²⁶⁹ de Lotze que entendo ser o conceito de "ideia" conforme vinha trabalhando antes. Essa confusão terminológica, neste momento, é compreensível, dado que o próprio Lotze reconhece haver uma falta de terminologia mais adequada para designar o conteúdo interno dos conceitos. Em suma, *o conceito lotzeano é, ao menos, o primeiro passo para o conceito de ideia do contexto semântico*. Antes de demonstrar outro forte paralelo conceitual entre o contexto semântico e as formulações de Lotze, vejamos o problema dos universais, que se insere no problema do realismo e a correspondência de certas ideias e a realidade.

Como afirma Lotze, logo à frente:

A abstração também é o nome dado ao método pelo qual o universal é encontrado, sendo este método, como falamos, levado a cabo pelo que é diferente em instâncias particulares comparadas e ao acréscimo conjunto daquilo que eles possuem em comum (LOG, p.31).

Isto significa que os universais obtidos pela abstração são, *grosso modo*, produtos da indução de características comuns e gerais encontradas na realidade, ao ponto de Lotze defender que os primeiros universais (primeiro nível de universais) já são encontrados na experiência²⁷⁰. É compreensível argumentar que uma vez obtido o universal, este entra em relação com os outros produtos ideais do contexto semântico, que têm seus significados diacriticamente definidos. Porém, como podem coexistir esses dois tipos de conteúdo? Uma segunda pergunta seria: qual a relação que os universais primários teriam com os outros produtos ideais? Sabemos que os primeiros servem como uma medida de aproximação da realidade para a experiência sensível e, assim, balizam a inteligibilidade da experiência. Na reconstrução com Weber pude verificar que a própria abstração é orientada por sentidos

²⁶⁹ Sobre "conceito lógico" e "conceito", Lotze assevera: "Por *conceito lógico* compreendemos que tais formas de apreensão de qualquer matéria do pensamento, de qualquer ponto-de-vista, essas admitem serem 'desenhados', daí, o que coincide novamente em certos pontos com resultados fluindo dessa matéria, isto é, da coisa em si; (...) Por isso, podemos continuar a chamar de '*conceito*' qualquer apreensão que, embora apenas com a ajuda de imagens gerais que não serão posteriormente analisadas, tem o efeito de trazer dados objetos sob a regra do comportamento que concorda, quando aplicado, ao seu comportamento atual" (LOG, p.35).

²⁷⁰ Lotze prossegue afirmando que o procedimento da pura abstração não é o suficiente para formação do universal, pois ele seria produzido "não por simplesmente ignorar as diferentes marcas p^1 e p^2 , q^1 e q^2 , que ocorrem nos indivíduos comparados, mas por substituir aqueles deixados de fora as marcas universais P e Q, do qual p^1 p^2 e q^1 e q^2 são tipos particulares" (LOG, p.31).

pragmáticos, a abstração como mais pura indução não parece ser possível. Desta maneira, parece persistir na construção das ideias de um núcleo de significado que tem relações de correspondência com a realidade – se essa interpretação de fundo realista sobre o idealismo transcendental de Lotze estiver correta, os universais seriam o fundo de correspondência com a realidade que estariam na base da construção de todo contexto semântico.

Todos estes processos cognitivos de construção de sentido, significado na forma de ideias/nomes, conceitos e universais são sedimentados na linguagem. Encontramos na linguagem um estoque de conhecimento comum, construído, desenvolvido e compartilhado intersubjetivamente. Isto quer dizer que as diferentes ideias/nomes e conceitos, possuidores de diferentes significados são eventualmente sedimentados na linguagem, fazendo desta o estoque comum.

Essas concepções que nossa linguagem herda são as ferramentas que nosso pensamento deve trabalhar - e não apenas porque nós não temos nenhum meio de comunicação exceto as palavras que foram inventadas para expressá-las: neste estoque de palavras entesourados, o resultado concentrado do pensamento que a mente humana tem dos tempos mais antigos outorgou o mundo que ela tem acesso, e nós podemos supor que os mesmos impulsos que levaram a fixar suas concepções nesta forma asseverariam elas mesmas também, em primeira instância, em nós, pois nós passaríamos pelo mesmo trabalho (*LOG*, p.170).

O conhecimento construído anteriormente é a base de nosso conhecimento atual, da maneira como se interpreta o mundo. Conseguimos notar o vínculo entre conhecimento e linguagem e como o contexto semântico dentro dessa concepção ganha plausibilidade. A concepção que Lotze tem de cognição vincula o homem a uma rede de produções intersubjetivas, em que ele herda as próprias maneiras de mensurar a realidade. Não há nada de inteligível no mundo que não o seja por conta da ação da mente pensante e das diversas mentes pensantes que compartilham o mesmo ambiente de comunicativo, que nada mais é do que o contexto semântico.

5.4 Frege e o sentido e significado

O principal interesse e objetivo sobre Frege²⁷¹ estão em suas formulações entre sentido e significado, buscando aprofundar uma teoria da intersubjetividade que leve em consideração essas distinções.

²⁷¹ O filósofo Tyler Burge, defensor de uma teoria do sentido com aproximações intersubjetivas, afirma (de maneira próxima ao argumento de Hanna sobre Kant) que “o interesse de Frege era cognitivo. Ele buscava compreender as estruturas abstratas e as leis lógicas que eram, a seus olhos, a essência do pensamento e a base

Em *Sentido e Significado*, Frege tem por objetivo expressamente solucionar um problema central de fundo: o problema da *identidade*. Este problema carrega em seu interior um conjunto de outros problemas que devem também ser solucionados ao longo do texto. Frege formula uma pergunta inicial que é desdobrada em outra mais precisa: qual a natureza da relação de identidade? Seria a identidade uma relação entre os próprios objetos ou entre as construções mentais objetivas destes objetos? Frege assume como hipótese a segunda possibilidade. Veremos que esse problema açambarca uma série de outros problemas explorados e desenvolvidos ao longo dos capítulos anteriores. Comecemos então entendendo o que é identidade e por que ela constitui um problema intelectual e que outros problemas e definições ela envolve.

A identidade é a relação de igualdade entre elementos (*elemento A = elemento A*), por exemplo: *água = água*. Mas sob quais condições podemos dizer que um elemento pode ser considerado idêntico a outro? Quando podemos dizer que o *elemento B* é igual ao *elemento A*? Por exemplo, como podemos afirmar que *água = H₂O*? Frege afirma: “o que pretende ser dito por $A=B$ parece ser que os signos ou nomes ‘a’ e ‘b’ designam a mesma coisa” (SB, p.209). Isto é, quando o signo²⁷² “água” e o signo “H₂O” apontarem para o mesmíssimo objeto no mundo, no caso, o líquido transparente, inodoro, insípido que encontramos abundantemente no mundo, compondo lagos, oceanos, rios, caindo em forma de chuva e etc. Porém, o problema aqui é que em nenhum momento da definição acima apontamos diretamente para o objeto intencionado, mas, apenas, para outros signos, nomes, ideias, simples ou compostas, como “líquido transparente”, “líquido inodoro”, elemento que compõe “lagos, rios” e etc. Com isso, precisamos entender o que são esses signos, o que é que eles manifestam.

Para Frege, os signos expressam o *modo de apresentação* dessas “coisas” do mundo, no exemplo anterior o objeto água, que nós conhecemos de nossa experiência cotidiana. Este *modo de apresentação* é o *sentido* de um objeto da realidade. O objeto da realidade a que o sentido aponta é o *significado* – no nosso caso, a água. Os diferentes sentidos possuem diferentes valores cognitivos, de modo que a obtenção de um *conhecimento* que seja *verdadeiro* coincide com o significado que o sentido expressa – veremos em mais detalhes à frente. Desta maneira, teríamos uma relação de *correspondência* com a realidade que se manifestaria no *significado*, mas que somente seria compreendida ou tornada inteligível através do *sentido*.

do conhecimento. Sua aproximação a este domínio era profundamente original em sua oposição ao psicologismo e sua falta de interesse no ceticismo” (BURGE, 1979, p.406).

²⁷² Ou equivalentes: termo, palavra, nome. Mais à frente farei uma comparação entre o *signo* fregeano e a *ideia* lotzeana.

Todas as vezes que tentei designar o objeto do mundo empírico “água”, tive que utilizar a palavras “água” ou outros signos (nomes, ideias) que também apresentaram o objeto de uma dada maneira, mas não o esgotaram. E ainda que a palavra “água” seja um termo simples, sedimentado em nossa linguagem, dando-nos a impressão de corresponder perfeitamente, para nós, ao objeto intencionado, a mesma palavra quando ouvida ou lida por um estrangeiro que nunca esteve em contato com ela (desconhecendo a palavra “água” em português), será incapaz de compreender seu *significado*. Ao retornar a algumas conclusões dos capítulos anteriores, nota-se que o mundo real, a todo tempo, foi definido como desprovido de sentido interno, o mundo era não tem sentido em si mesmo. Quer dizer que não há nada nele próprio que delimite e expresse o *sentido* de um objeto qualquer. Por isso, a atividade humana é uma *atribuição de sentido ao mundo* (às coisas do mundo). Como visto com Lotze, é a definição de uma parcela da multiplicidade da realidade que é sintetizada sob uma ideia ou nome (um signo) que expressa, de um modo determinado, um significado, inteligível através do sentido.

Aqui, chegamos a um segundo passo. Também com Lotze, foi visto que a produção das ideias é um processo intersubjetivo que visa à comunicação – mais precisamente, comunicar impressões mentais subjetivas. O caminho mais eficiente para realizar isso foi encontrado na linguagem²⁷³ – até mesmo, talvez, como uma consequência do processo de transformação das impressões em ideias e suas conformações internas, além da própria relação que essas ideias terão entre si. Assim como o conceito de *ideias* de Lotze, o *sentido* de Frege é uma produção *intersubjetiva*. Em suas palavras: “O sentido de um nome próprio [uma ideia] é apreendido por todo mundo que é suficientemente familiar com a linguagem ou a totalidade de designação a qual ele pertence” (SB, p.210).

A intersubjetividade para Frege também parece ser possibilitada pela linguagem. A linguagem apresenta-se como a *totalidade de designações* ou, aproximando a terminologia que emprego aqui, a um *reduito de sedimentações de sentidos, intersubjetivamente acessíveis, compartilhados e compreensíveis dentro de um contexto*. Frege não emprega o sintagma *contexto semântico*, mas, nada impede o raciocínio que o termo que define a natureza do contexto, “semântico”, seja equivalente à formulação geral de um contexto produzido por diversas tentativas de expressar o significado das coisas em geral, consequentemente, gerando uma infinidade de sentidos.

²⁷³ Conforme Burge, e em ampla concordância com aquilo que vimos com Lotze e com meu trabalho, temos que a análise da linguagem para Frege “era apenas um meio, ou para emprestar a metáfora de Wittgenstein, uma escada, pela qual se chega à compreensão do pensamento independente da linguagem” (BURGE, 1979, p.407).

A luz de Frege, tento explorar um pouco mais os elementos constitutivos deste contexto semântico (assumindo que as proposições de Frege são corretas ou úteis para o desenvolvimento conceitual do que é aqui pretendido). Os elementos são: signo, sentido e objeto significante ou significado. Frege argumenta:

A conexão regular entre um signo, seu sentido e seu significado é de tal tipo que ao signo corresponde um sentido definido e a ele [o sentido], por sua vez, corresponde um significado definido, enquanto, a um dado significado (um objeto), não apenas pertence um único signo (SB, p.211).

Isto implica em dizer que há uma infinidade possível de sentidos a uma mesma coisa e, destes, signos distintos. Frege avança dizendo que o mesmo sentido possui diferentes expressões em uma mesma língua. Aqui, nota-se que o *contexto (semântico)* é parcialmente identificado com sua *linguagem* e que as línguas naturais não seguem a regra de simplicidade desta relação. Por isso, Frege aceita o projeto leibniziano de uma *lingua characteristic*, (uma linguagem logicamente precisa), onde se poderia formular e até mesmo determinar os problemas filosóficos²⁷⁴. Para mim, seguindo a reconstrução realizada nos capítulos II, III e IV, a pluralidade de signos e sentidos parece estar relacionada ao número distinto de *interpretações positivas* que os diferentes indivíduos e grupos, em suas posições relativas em dado contexto semântico possuem, guiados por interesses pragmáticos dos mais amplos. Desta maneira, os motivos da afirmação de que cada proposição só pode ter seu sentido (ou sentidos) compreendido no interior de um contexto ficam mais claros e ampliados.

A toda expressão pertencente a uma totalidade completa de signos, deve-se certamente corresponder um sentido definido; mas as línguas naturais frequentemente não satisfazem essa condição, e deve-se ficar contente se a mesma palavra tem o mesmo sentido no mesmo contexto (SB, p.211).

Nas construções linguísticas expressivas da linguagem natural, frequentemente, um sentido não possui um significado assegurado e, muitas vezes, os significados são outros sentidos e signos²⁷⁵. Amiúde, encontramos uma rede de proposições cujo significado são outras proposições; possivelmente, reinterpretações de outras proposições e etc. Todos os elementos vistos (signo, sentido e significado) não são produtos subjetivos. Daí o ganho de compreensibilidade em utilizar o termo *signo* no lugar de *ideia*, que por vez pode ser

²⁷⁴ Este é, por exemplo, o que Ludwig Wittgenstein, no *Tractatus Logico-Philosophicus* (1961), toma como verdadeiro, ampliando o projeto. Ele identifica os problemas (metafísicos) característicos da filosofia como sendo problemas de linguagem; confusões causadas pela linguagem cotidiana.

²⁷⁵ “No que diz respeito às línguas naturais que muitas vezes admitiu que há expressões que têm sentido, mas nenhuma referência, mas ele considerou este como um dos defeitos de uma linguagem natural (SR 44/70). Além disso, em todos esses lugares, ele explica que, ao usar tais expressões não expressamos pensamentos sérios que pretendem ser verdadeiras ou falsas, mas que caem no reino da ficção, poesia e arte (ver, por exemplo PW 194/179-80)” (BAR-ELLI, 1996, p.11).

compreendido como algo próximo de: “minha ideia pessoal”. Segundo Frege, o que é subjetivo é a *concepção*. Ela é minha própria imagem mental – seriam as *impressões*, segundo Lotze. Esse elemento último da subjetividade não consegue ser apreendido pelas outras pessoas, pois não é possível reproduzi-lo sem que ele passe pelo meio comum de compreensibilidade, a comunicação e, com isso, ele passa através da linguagem, devendo adequar-se às sedimentações de produtos intersubjetivos realizados no passado²⁷⁶. Se duas pessoas diferentes tomam sentido idênticos de um objeto, diz Frege: “cada um possui ainda sua própria concepção” (SB, p.212). A concepção do sentido é sempre subjetiva. Em suma, a concepção deve se adequar a um sentido para que seja comunicável e compreensível por outros.

Como propõe Frege, o polo subjetivo é a concepção; o polo objetivo é o objeto (da percepção e do significado), ambos somente são compreendidos através da mediação do *sentido*. Desta maneira, é possível argumentar que nossas experiências compreensíveis (isto é, passíveis de serem compreendidas e comunicadas a outrem) são sempre *intersubjetivas* e, com isso, dependentes de um *contexto* (de tentativa de apresentação do significado). Não por outro motivo que o *sentido* é sempre *sentido de um objeto exterior à mente*, um *sentido* que sempre está ligado à produção intersubjetiva.

O significado de um nome próprio é o próprio objeto que nós designamos por seus meios; desse modo, a concepção, que nós temos, é completamente subjetiva; entre eles está o sentido, que não é mais, de fato, subjetivo como a concepção, mas ainda não é, também, em si mesmo, objetivo” (SB, p.213).

Porém, como é possível garantir que quando falamos sobre algo objetivo no mundo, nós 1) referimo-nos exatamente ao objeto pretendido e 2) somos compreendidos no que falamos? Em relação à primeira, Frege afirma que “nós pressupomos um significado” (SB, p.214) adicionando que “para justificar a menção de um significado de um signo é suficiente, em primeiro lugar, apontar nossa intuição em falar ou pensar” (SB, p.214). Desta maneira, assume-se o princípio de expressividade, ao considerar que a finalidade da ação de falar ou pensar pressupõe um significado, isto é, um conteúdo que se refere a algum objeto. Estaríamos, aqui, sujeitos ao âmbito da crença do êxito da compreensibilidade de nossas expressões. Este êxito é viabilizado e garantido, em maior ou menor grau, pelo *contexto semântico*.

A articulação geral desses signos (palavras, ideias ou expressões, que Frege intitula de *nomes próprios*) forma uma sentença (como um sentença linguística) que ele chama de

²⁷⁶ “Em todo caso, Frege foi bastante explícito em relação pensamento e sentido como ‘psicológica real’ - como os objetos de atitudes psicológicas, como crença e esperança” (BAR-ELLI, 1996, p.21).

pensamento. Por *pensamento* ele define, em *sentido e significado*, isto: “Não a performance individual de pensar, mas seu *conteúdo objetivo*, que é capaz de ser a propriedade comum de vários pensadores” (SB, p.214). Em uma sentença, o pensamento exprime o *conteúdo intersubjetivo*, sendo, assim, seu *sentido*²⁷⁷.

Assim, temos que uma *sentença*, na condição de um complexo articulado de signos, de acordo com alguma orientação específica, possui em seu conteúdo um *sentido*. Isto se aproxima do conceito de *interpretação* anteriormente proposto, posto que ela fosse definida genericamente como a organização de elementos conforme um sentido e o interesse pragmático. A principal diferença entre as formulações está no nível em que a *ação* é considerada. Para Weber, a ação é a unidade basal para a própria viabilização da linguagem. Creio que Frege estaria de acordo com isso. No entanto, como o propósito é formular uma explicação sobre o fenômeno do *conhecimento*, temos que ele é estritamente dependente da linguagem. Para fins analíticos, outro aspecto importante seria o da possibilidade de traduzir (e assim fazemos) as ações para a linguagem – procurando não subdeterminar a ação em geral às ações relativas à linguagem (os *atos de fala*). Portanto, como a linguagem desempenha uma função central para as relações sociais e uma função necessária para a formação, manutenção e desenvolvimento do conhecimento, dificilmente pode-se ignorá-la na análise social. Quando se trata do conhecimento, não dar a devida atenção a ela é perder muito o poder explicativo pretendido.

Em síntese, a definição dos conceitos de Frege podem ser expressos na citação do próprio autor: “Um nome próprio (palavra, signo, combinação de signos, expressão) *expressa* seu sentido, *refere-se* ou *designa* seu significado. Por meio de um signo expressamos seus sentidos e designamos seu significado” (SB, p.214).

Por fim, resta a questão de saber o que é um conhecimento ou conhecimento verdadeiro, por que necessitamos de significados e qual a relação entre significado e conhecimento.

O conhecimento (verdadeiro) e o significado são importantes para nós pois, de acordo com Frege, teríamos uma ambição de descobrir ou atingir a *verdade*. Corresponde à *verdade* o ato de conhecer algo como ele seria na realidade; “é a ambição pela verdade que nos leva sempre a avançar do sentido ao significado” (SB, p.216). É o desejo de ultrapassar o

²⁷⁷ “Ele conclui afirmando que esses sentidos e os pensamentos não pode ser subjetiva, e não pertencem à psicologia” (BAR-ELLI, 1996, p.2). Antipsicologismo, é um ponto que o une a Weber, como também a Husserl. Ver a crítica do programa forte, de Martin Kusch (1995). Bar-Elli ainda afirma que “a objetividade dos pensamentos é uma pedra de toque da filosofia de Frege. Ela está conectada com sua visão de que os pensamentos são os primeiros portadores da verdade e falsidade, que eles são comunicáveis, imutáveis e eternos. Isto está na base de sua rejeição de todas as formas de psicologismo, e de sua concepção de lógica” (BAR-ELLI, 1996, p.82).

puro convencionalismo dos signos e sentidos encontrados no mundo social, intersubjetivamente construído. Não é sempre que nos mobilizamos em direção à verdade, assim o fazemos quando o significado de algum dos elementos de uma sentença está envolvido. Apenas sob esta condição nos indagamos sobre o seu real *valor de verdade*, que é uma definição binária entre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso²⁷⁸. Portanto, é julgar algo como verdadeiro ou falso²⁷⁹. O conhecimento somente é possível quando um pensamento está conectado ao seu *valor de verdade*. Todas as sentenças afirmativas ou declarativas expressam algum valor de verdade, por exemplo, quando dizemos que "é verdadeiro que, sob condições normais, a água é transparente" a parte da expressão "é verdadeiro" ou a palavra "verdade" não expressa nada demais – enfatizando que "não é a verdade em si mesma que é redundante, mas apenas o uso da *palavra* ‘verdadeiro’" (GABRIEL, 2013, p.37). Essa sentença seria equivalente a dizer "a água é transparente, sob condições normais". Desta maneira, sempre que relacionamos dois objetos no mundo, por meio de uma relação sujeito-adjetivo, operamos um julgamento prévio em que se tem uma definição do valor de verdade de um conteúdo²⁸⁰. Frege mantém, desta maneira, uma teoria do *reconhecimento* da verdade, isto é, dado pensamento *reconheceria* o valor de verdade. Porém,

²⁷⁸ Nesta altura é importante mencionar a influência de Lotze sobre Frege: “a interpretação de Lotze da distinção verdade-inverdade como uma ‘distinção de valores’ entre ‘complexos de ideias’ (*Vorstellungsverbindungen*), em particular, é de grande importância neste contexto. É o ponto de partida para uma teoria da validade dos julgamentos sobre as fundações teóricas de valor [value-theoretic]. Lotze definiu ‘validade ou invalidade... como objetos predicados... que aplicam ao conteúdo de um julgamento como um todo (como seu sujeito) (...) “Lotze, assim como Bergmann, fazem tão distinção apenas no nível dos atos de julgamento. Subjazendo ambos atos, nesta visão, está um conteúdo neutro que é ‘ainda como livre de afirmação ou negação’, ou ‘nem afirmativo ou negativo’. O ato atual (de julgamento) então decide positivamente ou negativamente sobre a validade desse conteúdo neutro” (GABRIEL, 2013, p.41).

²⁷⁹ “Na teoria do julgamento de Frege, o conceito de verdade está conectado proximamente ao conceito de força assertórica [assertoric force] – uma conexão que nos justifica em falar sobre uma (verdade) teoria do reconhecimento (*Anerkennung*)” (...) Duas coisas são centrais para a teoria do reconhecimento de Frege: primeiro, a distinção entre o ato de julgar (pragmaticamente expresso através da marca de julgamento) e o conteúdo do julgamento; e segundo, a compreensão valor-teórica da noção de valores de verdade. Será mostrado que ao desenvolver sua própria lógica, Frege estava inspirado pela lógica tradicional e pela escola do sudoeste do Neokantismo em particular” (...) Embora Frege, na linha da tradição aristotélica dos conceitos proposicionais de verdade, define ‘pensamentos’ como ‘algo pelo qual a questão da verdade pode surgir de qualquer maneira’, ele não considera ‘verdade’ um predicado genuíno (ou verdade uma propriedade) dos pensamentos. Isto pois o uso de tal predicado não nem necessário, nem suficiente para reconhecer a verdade de um pensamento” (GABRIEL, 2013, p.36).

²⁸⁰ “O conceito de verdade é indefinível não apenas por causa do fato que a verdade é logicamente um conceito básico, mas também por causa de qualquer tentativa na definição é inevitavelmente circular. Porque essa circularidade é inevitável, ela deve ser considerada, no final, não como algo negativo, mas como um fato positivo. Isso dá a evidência que o conceito de verdade não pode ser eliminado e que nós não podemos ir além dele nas considerações discursivas por conta de sua natureza transcendental. (...) Isso pode ser tomado para indicar que o conceito de verdade (no sentido de uma teoria do reconhecimento) é tão fundamental que é normalmente tomada como certa {como dada} e já contida, implicitamente, na forma linguística de uma afirmação [*statement*]” (GABRIEL, 2013, pp.38-9). Sigwart chega as mesmas conclusões que Frege: “o que é comumente entendido como uma diferença em *forma* de julgamento é, na verdade, uma diferença no *conteúdo*” (Sigwart 1904: i, 313)” (*apud* GABRIEL, 2013, p.41).

como é possível garantir que o pensamento reconheceu adequadamente o valor de verdade uma sentença? Assim como os exemplos explorados na segunda seção do capítulo II, aqui o reconhecimento de um pensamento como verdadeiro ou falso e a realidade da verdade ou falsidade deste mesmo pensamento são coisas distintas²⁸¹. Exemplificando: quando historicamente se acreditou como verdadeiro o pensamento expresso na sentença (asserção ou enunciado) "o sol é um ser que gira em torno da terra" isso não altera sua condição de falsidade em face do pensamento expresso na sentença "a terra gira em torno do sol"²⁸². Verificamos o *valor de verdade* de uma sentença permanece o mesmo "quando uma expressão é substituída por outra que possui o mesmo significado" (SB, p.218)²⁸³.

Dentro de minhas limitações lógicas, essa teoria (que é semelhante no pensamento proposto por Weber, mas não de maneira explícita) concebe um mundo real independente em que a verdade existe, independentemente de qualquer posição humana. Desta maneira, notamos em Frege, Weber e Lotze uma grande afinidade com uma construção ideal platônica, de modo geral. Sobre isto, Gottfried Gabriel afirma:

A teoria de Frege, em contrapartida, é do mesmo tipo da teoria da redundância (que, na verdade, desenvolvem-se daí): ela não diz nada sobre o critério de verdade, mas, sim, sobre o uso da palavra 'verdade'. A teoria de Frege do reconhecimento não é realmente uma teoria da verdade, mas, sim, uma teoria do julgamento ou da asseveração [assertion], e é, assim, perfeitamente compatível com as 'teorias da verdade' tradicionais, particularmente com a teoria da correspondência (...). O conceito de reconhecimento nos refere a um conceito normativo de valor. São os valores neles mesmos ou os valores das coisas que são os objetos do reconhecimento (GABRIEL, 2013, p.40).

Por fim, diferentemente de Frege, a busca por uma linguagem logicamente formada, sem as confusões da linguagem natural, não faz parte dos propósitos de uma análise do conhecimento por parte da Sociologia. Nosso intuito é, pelo contrário, identificar a polissemia dos diferentes objetos do conhecimento e as diferentes interpretações que os indivíduos fazem no interior de contextos semânticos.

²⁸¹ "Devemos ter mente, entretanto, que o pensamento em si mesmo é verdadeiro independentemente desse ato de reconhecê-lo como verdadeiro. O rótulo 'teoria do reconhecimento', portanto, não pode ser confundido como análogo à 'teoria da correspondência', pela qual a verdade consistiria em ser reconhecida como verdadeiro, o que é um absurdo categorial. O mesmo permanece verdadeiro pela via da teoria consensual da verdade: consenso não deveria ser feito sob um critério de verdade em si, pois um consenso não é nada além de um reconhecimento atingido pela coletividade (sob circunstâncias ideais)" (GABRIEL, 2013, p.39).

²⁸² Gabriel diz que a fundação da análise dos atos de fala já está no Frege (uma boa para fazer uma menção no texto). "Por conta da análise de Frege, o reconhecimento da verdade de uma afirmação está na 'força assertórica' com a qual a sentença correspondente é proferida [uttered], Frege pode ser considerado o fundador da análise dos atos de fala da verdade (GABRIEL, 2013, p.41).

²⁸³ Porém, quando consideramos cláusulas subordinadas "nem sempre pode-se substituir por outra de igual valor de verdade sem danificar a verdade da estrutura de sentença total" (SB, p.230).

CONCLUSÃO

Partiu-se, invariavelmente, de uma proposição dualista de separação entre mente humana, por um lado, e mundo externo a mente, por outro. O mundo (ou a realidade externa à mente) não possui sentido próprio, ele fornece à percepção e mente humana uma multiplicidade indiferenciada de fenômenos. Os sentidos encontrados no mundo são, na verdade, o produto do ato humano de atribuição de sentido às coisas que nele existem. Deste modo, os sentidos são sempre *construções humanas*.

A mente humana criaria (e reconheceria) os sentidos através de um processo mental complexo que envolve a vida mental interior de um indivíduo (a subjetividade) e a atividade mental interior de outros indivíduos, contemporâneos ou predecessores (a intersubjetividade). Este processo está expresso em uma teoria da mente como alicerce da construção e reconhecimento dos sentidos – que não aparecia de maneira explícita nos escritos de Weber²⁸⁴. *Grosso modo*, haveria uma entidade (biológica) que é a mente humana em que poderíamos identificar, a princípio, duas grandes atividades: a percepção (o perceber) e o pensamento (o pensar). A percepção traria matérias externas à mente para seu interior, enquanto o pensamento atuaria sobre as matérias já internalizadas. Como o mundo externo é indefinido, a primeira tarefa do pensamento para transformar a matéria ininteligível em inteligível é defini-la através de um *ato de definição*. A definição consiste em separar o contingente (ou coincidente) do coerente, isto é, separar o meramente acidental daquilo que possui relações (necessárias) entre elementos diferentes. O produto do ato de definição, sobre uma realidade múltipla amorfa, é uma *unidade sintética identitária* que aparece sob uma miríade de termos distintos, por exemplo: *forma, ideia, nome, signo e marca*. O próprio ato de definição também pode ser equivalente a outros sintagmas, como o *ato de nomeação* e o *ato de abstração*. Em suma, todos eles são atos de busca de *coerência* {da experiência da realidade} como uma exigência da mente humana, sendo seu consequente produto uma *unidade sintética* que tenta ser coerente²⁸⁵. Mas, como podemos saber se apreendemos, de fato, a coerência de dada porção da realidade? O que nos garante afirmar que a unidade da realidade é esta e não outra?

²⁸⁴ Certamente, por ele não estar preocupado em desenvolver questões de epistemologia.

²⁸⁵ Dentre esses atos e seus produtos, Weber se pautava sobre a abstração e a formação de “ideias”, já dotadas de conteúdo. Porém, os produtos do processo de abstração já eram compartilhados. Por isso, no capítulo IV atribui ao processo cognitivo que cria essas ideias compartilhadas (portanto objetivas, no sentido de serem intersubjetivamente compartilhadas) o termo *abstração objetiva(nte)*.

Percebi dois critérios, ao longo deste trabalho, que, de alguma maneira, parecem estar articulados. Primeiramente, o produto do ato de apreender a coerência de uma dada matéria interna à mente, a unidade sintética identitária, possui uma apresentação externa (pela forma, ideia, nome, forma ou signo) que se refere a alguma outra coisa – no caso, a matéria interna indefinida como produto da percepção externa. A isto equivale o *significado* (conceito fregeano). Em outras palavras, a unidade sintética produzida pelo pensamento é sempre síntese de *algo*, de uma matéria específica; da mesma maneira que toda percepção é percepção de algo. Esta definição dos atributos ou atividades da mente humana *sempre serem sobre algo* (direcionadas a algo) é a base do conceito de *intencionalidade*²⁸⁶ – que parece estar presente de maneira amortizada em Weber, pelo vínculo entre sentido subjetivo e sentido objetivo, e em Frege, como apresentado no capítulo V. Por isso, há nos produtos do pensamento algum vínculo com o mundo; alguma *correspondência* com ele. A *correspondência com a realidade* seria mais facilmente encontrada na relação que os *universais* possuem com ela, por serem produto de atos sucessivos de abstração. O segundo critério, procura garantir a existência do vínculo do produto do pensamento com o mundo (o significado) por um critério de validade intersubjetivo. Uma unidade sintética é válida quando esta não existe de uma dada maneira apenas para uma única pessoa, mas, sim, para várias em um grupo. Com isso, haveria um significado válido compartilhado dentro de um grupo – ou até mesmo, dentro de vários grupos.

Este significado, a princípio individual, estaria disponível para outros indivíduos (para a intersubjetividade) por sua *objetivação*. Para que um produto do pensamento seja *comunicável*, ele deve possuir uma existência objetiva independente do indivíduo produtor deste pensamento. Por esta necessidade que há a objetivação dos produtos do pensamento em forma de linguagem. Desta maneira, a linguagem parece ser o produto de uma longa sedimentação desses significados para determinado grupo ao longo dos anos. Ela formaria um depósito comum do conhecimento, servindo de orientação para nossas ações cotidianas e para a própria *percepção*. Com isso, a construção da mente é fortemente marcada pela intersubjetividade (a sedimentação de produtos do pensamento individual). Neste sentido, vemos que a relação de correspondência pura com o mundo possui menos espaço, pois uma série previamente construída de significados orienta a percepção dos indivíduos.

²⁸⁶ O termo em língua inglesa, de difícil tradução, *aboutness* ajusta-se bem ao que quer ser expresso. Sobre a intencionalidade, de modo geral, sua investigação excedia o intento deste trabalho. Tento desenvolver com mais cuidado a relação entre intencionalidade e esta possível sociologia do conhecimento baseada em Max Weber em “*Searle's Language Theory as a Possible Solution for Hidden Problems on Max Weber's Knowledge Conception and His Social Action Theory*” – trabalho realizado para o Congresso Anual da Sociedade Canadense de Sociologia, realizado no mês de Maio de 2014.

Além disso, o significado também nunca nos é dado sem intermediação. Sempre que quisermos nos referir diretamente a um objeto do mundo, para outra pessoa, estamos sujeitos a utilizar *signos* (ideias, palavras) e nos expressar por meio de *sentidos*. A realidade somente consegue ser expressa mediante um *modo de apresentação* específico. Assim, o produto do pensamento (*a unidade sintática*) possui um sentido que é compreensível por um grupo de pessoas que compreendem as relações semânticas que esses sentidos procuram expressar. É como se no âmbito dos significados e sentidos compartilhados por um grupo de indivíduos, a definição do sentido e significado de X ou Y é possibilitada integralmente pela oposição aos demais sentidos e significados. Isto é, o valor semântico seria dado diacriticamente, pois nunca conseguimos asseverar positiva e completamente o que uma coisa é. O que podemos, ao menos, é asseverar o que uma coisa não é, em face de todas as outras coisas conhecidas. Como foi visto com Frege, uma coisa (o núcleo do significado) pode possuir diversos sentidos, expressos em diversos signos (unidades sintéticas) e complexos de signos. Seguindo a reconstrução realizada nos capítulos II, III e IV, a pluralidade de signos e sentidos parece estar relacionada ao número distinto de *interpretações positivas* dos diferentes indivíduos e grupos – em suas posições relativas em dado contexto semântico possuem, guiados por interesses pragmáticos dos mais amplos.

O sentido sempre é *intersubjetivamente* compartilhado. Se alguém desejar expressar um estado interno, uma percepção, uma impressão (Lotze) ou concepção (Frege), este indivíduo deverá adequar seus estados interiores com a rede intersubjetiva de sentidos, que é o *contexto semântico*. No limite, todas as pessoas possuem suas próprias *concepções*, que nada mais são do que a *interpretação pessoal* de qualquer situação ou evento que um dado indivíduo tomou conhecimento, sendo os signos, os sentidos (e consequentemente os significados), todos objetivos, uma espécie de medida da realidade. Os produtos do pensamento e a linguagem (como sedimentação destes produtos ao longo do tempo) estabelecem pontos fixos de referência para a interpretação da realidade. A principal proposição aqui é estabelecer que: somente conseguimos experimentar inteligivelmente a subjetividade de outrem ou a objetividade da realidade por meio da construção intersubjetiva, que é a rede de sentidos existente e válida para um grupo. Portanto, é o *contexto semântico* que estabelece e possibilita a inteligibilidade da vida humana em sociedade.

Qualquer contexto semântico formado pode ser dividido analiticamente em três grandes planos: *o pragmático*, *o intertextual* e *o das ideias objetivas*. Na verdade, esta seria a melhor maneira de se conceber, dado o que foi visto até aqui, o ambiente de formação e desenvolvimento intersubjetivo do conhecimento. No *plano pragmático* estão ações e

interesses relacionados com a trajetória de vida de certo indivíduo. Em relação ao conhecimento, este é o plano em que a parte de reelaboração subjetiva da interpretação positiva ocorre, isto é, a reordenação interna de *signos* e *ideias* existentes no contexto semântico. Os interesses são muito importantes no que diz respeito à explicação sobre a formação e desenvolvimento do conhecimento, pois eles orientam as interpretações e as objetivações dos outros dois planos de maneiras determinadas. Para citar dois exemplos trabalhados aqui em amplitudes distintas, vimos a orientação do grupo (camada) de mandarins em relação ao conhecimento no período posterior à Unificação Imperial, que formaram um conjunto de *ideias* estabelecidas que se tornaram canônicas e tendencialmente imutáveis, direcionando o conhecimento para a legitimação social. O segundo exemplo é o de Lutero o desenvolvimento do conhecimento a partir de suas interpretações (positivas) orientadas por seus interesses pessoais – que não devem ser compreendidos como interesses econômicos. Os interesses podem açambarcar vontades em geral. Ainda no plano pragmático conseguimos perceber como o sentido subjetivo para a ação se direciona para um objeto externo e, desta maneira ao *contexto semântico*. Isso fica claro quando fundamentamos as proposições de “mundo sem sentido” e “construção de sentido para o mundo”. Desta maneira, no limite, todo objeto do mundo estaria permeado por essas construções intersubjetivas – e a ação social, ainda mais. O que causa deficiência para uma definição mais acabada deste *plano* é a ausência de uma teoria da ação comunicativa ou linguística suficientemente desenvolvida que consiga fazer a passagem entre os outros dois planos de maneira mais orgânica²⁸⁷.

No *plano intertextual* haveria a relação de diversos sentidos e *ideias* (conforme definirei a seguir), criando julgamentos e asserções que pretendem ser válidas sobre algo do mundo. Neste plano poderíamos isolar todo o conhecimento, em sentido mais geral – como o conhecimento comum, conhecimento mágico, obras literárias que falam sobre o mundo, sobre o homem, sobre a vida em geral, por exemplo, também fariam parte deste conhecimento, os conhecimentos científicos e etc. A existência dos elementos que compõem este *plano* é independente dos indivíduos, no sentido de possuírem sua validade independente e sua objetividade. Porém, eles dependem dos indivíduos para que persistam. Neste plano, estão depositados os produtos do pensamento objetivante, da abstração objetivante, do ato de nomeação, assim como os produtos da *interpretação positiva*. Há outras duas características importantes deste plano. A primeira é que ele possui uma hierarquia interna, ou melhor, *ideias*

²⁸⁷ Minha sugestão para a resolução deste problema seria a tentativa de integrar a teoria da ação de Weber com a teoria dos atos de fala de John Searle.

mais nucleares que exercem quase uma força gravitacional sobre outras *ideias*, sobretudo as *ideias* relativas a formulações ontológicas e metafísicas. A segunda é a relação com a temporalidade; uma vez que uma *ideia* foi objetivada ela possui uma existência atemporal – a partir do momento de sua criação/estabelecimento para frente. Quanto mais ela possui um meio objetivo que garanta sua existência maior é sua possibilidade de persistência temporal, como é o caso da tecnologia da *escrita*. Um exemplo que vimos foi a utilização que Calvino fez da *ideia* de Yahweh conforme aparece no Antigo Testamento, principalmente no Livro de Jó, para reinterpretar a *ideia de Deus* de seu tempo presente – levando em consideração que a *ideia* de Yahweh do Livro de Jó estaria em sua origem cerca de dois milênios de distância de Calvino. Por fim, é importante ressaltar que as relações que as diferentes ideias possuem entre si também estão sob a exigência lógica da mente humana de coerência, quando considerados como uma totalidade.

Por fim, o *plano das ideias objetivas* diz respeito à produção intersubjetiva humana que visa dizer algo sobre o mundo. Ao observar o que chamo de *ideia objetiva* é possível perceber que ela possui, primeiramente, um *núcleo-duro* que geralmente tende a ser a núcleo semântico desta *ideia objetiva*. Por aquilo que notei ao longo do trabalho, este núcleo estaria conformado ou, até mesmo, determinado já no momento de gênese da *ideia*. O restante da *ideia objetiva* parece ser bastante próximo do conceito de “conceito” de Lotze, que leva em consideração outros elementos menores (que podem ser signos, marcas ou notações – como ele mesmo sugere) que estão *conformadas* de uma dada maneira que deve criar uma “massa” coerente. Em outras palavras, a *ideia objetiva* deve possuir um núcleo (estendido) o mais consistente possível da soma e combinação dos diferentes elementos ou marcas (que era as ideias na acepção de Lotze). Por fim, essas *ideias objetivas* mantêm uma série de relações com outras *ideias objetivas* que são importantes de serem consideradas quando analisadas uma ideia isolada. Os principais exemplos deste *plano* foram as tentativas de demonstrar a origem e desenvolvimento da *ideia de Yahweh* no Antigo Judaísmo.

Nenhuns desses planos pode ser completamente omitido na análise de um conhecimento específico. A definição de conhecimento seria, então, conforme a quarta tese do capítulo IV, um *produto cognitivo objetivo* (inserido e sedimentado em um contexto semântico) que pretende dizer algo que seja verdadeiro/válido sobre o mundo, seja ele sobre a natureza ou sobre produtos do próprio homem dentro de um grupo de pessoas. O conhecimento tem, também, outra característica importante em sua relação com os homens, que somente foi enfatizada por Weber: sua efetividade. Há o enunciado simples que um conhecimento efetivo ou eficaz exerce efeito sobre os indivíduos. Não (apenas) pelo caso de

os homens talvez forem seres pragmáticos, isto é, que tentam satisfazer seus interesses como objetivo geral, mas (também), porque não é possível, sobre as bases ontológicas que foram reconstruídas, falar sobre a verdade (tal como ela é). Nós nos aproximamos da verdade, porém, de maneira infinita. Por isso, o melhor termômetro de aproximação da verdade é a sua eficácia prática, isto é, com determinado conhecimento ou conjunto de conhecimento é possível atingir tais e tais efeitos sobre a realidade.

Como foi possível perceber, o contexto semântico (que depende da intersubjetividade) sugeriu a existência de grupos em que os indivíduos estão mais ou menos alocados, compartilham de partes de um mesmo contexto semântico (ou de todo ele, sobretudo quando há a identificação entre grupo-contexto semântico) e com isso, compartilham de sentidos, significados e, por vezes, interesses em comum. Vimos também que as *concepções* individuais e subjetivas são correlatas ao conceito de *interpretação* – interpretamos determinados eventos, circunstâncias, informações conforme nossas disposições pessoais e um esquema interpretativo também compartilhado (que pode ser mais rígido ou mais frouxo). Definimos interpretação como uma reorganização de alguns elementos dados orientados por um sentido. Porém, o que colabora com o desenvolvimento do conhecimento (da mudança das *ideias*, dos sentidos, até mesmo da criação de novos sentidos e novas ideias) é a *interpretação positiva*. A partir dela, positiva-se no contexto semântico uma nova interpretação – como Calvino fez com a *ideia* de Deus, por exemplo.

O motor dessas diferentes interpretações positivas é a *concorrência* intelectual. Isto é, a concorrência existente entre indivíduos e grupos que procuram formular enunciados que pretendem dizer algo sobre a verdade, algo sobre algum âmbito do mundo. Existem âmbitos que são mais centrais do que os outros, no sentido de que a elaboração de enunciados sobre o mundo ou a interpretação de *ideias* já estabelecida incide de maneira mais central sobre o contexto semântico e a vida das pessoas, como é o caso da *religião*. Vimos na demonstração dos estudos de religião como ela formula soluções para questões ontológicas, metafísicas e éticas, que estão no centro do contexto semântico. A filosofia tenta empreender, por vezes, a mesma tarefa, embora com menor pretensão universalizante do que a religião.

Quanto maior a concorrência, maior a chance de novas interpretações. Porém, não é apenas a efusão de novas ideias ou novas interpretações que amplia o desenvolvimento do conhecimento, mas, também, o embate direto entre interpretações e ideias em que uma é, por vezes, falseada pela outra, derrubada como inconsistente, ou simplesmente solapada por uma autoridade externa ao conhecimento – como uma repressão estatal. Se o embate se mantém apenas em uma dimensão lógica, ele força que as *ideias objetivas* ou o *conjunto ou*

complexo de ideias objetivas (teorias, crenças, doutrinas e etc.) possuam cada vez menos falhas internas, ou seja, sejam cada vez mais coerentes. Portanto, um dos efeitos desse processo social de formação e desenvolvimento do conhecimento (o processo de intelectualização) é obter ideias objetivas (simples ou complexas) cada vez mais consistentemente – por isso, um dos efeitos disso é o solapamento do conhecimento mágico por suas inconsistências, como o pensamento analógico. Para tentar frear ou impedir o florescimento da concorrência, alguns grupos utilizam ferramentas como cânones, que procuram estabelecer um estreito número de interpretações possíveis e/ou dogmas, que impõem a aceitação de determinadas interpretações centrais.

BIBLIOGRAFIA

ASSMANN, Jan. **Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.** Munique: Verlag C.H Beck, 2000.

BAR-ELLI, Gilead. **The Sense of Reference: Intentionality in Frege.** Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

BIEN, Guenther, EISLER, Rudolf & RITTER, Joachim [et al]. **Historisches Wörterbuch der Philosophie v. 2 (D-F)** [HWPh, v.2]. Basel: Schwabe & CO Verlag, 1972.

_____. **Historisches Wörterbuch der Philosophie v. 3 (G-H)** [HWPh, v.3]. Basel: Schwabe & CO Verlag, 1974.

_____. **Historisches Wörterbuch der Philosophie v.4 (I-K)** [HWPh, v.4]. Basel: Schwabe & CO Verlag, 1976.

_____. **Historisches Wörterbuch der Philosophie v. 12 (W-Z)** [HWPh, v.12]. Basel: Schwabe & CO Verlag, 2005.

BEISER, Frederick C. **Late German Idealism: Tredelenburg and Lotze.** Oxford: Oxford University Press, 2013.

BLOOM, Harold. **O Cânone Ocidental: Os livros e a escola do tempo.** Rio de Janeiro: ed. Objetiva, 1994.

BRUBAKER, Rogers, (1984) **The Limits of Rationality.** Londres, Routledge.

BURGE, Tyler. **Sinning Against Frege.** In. *The Philosophical Review*, v.88, jul. 1979 398-432pp.

BURGER, Thomas. **Max Weber's Theory of Concept Formation.** Duke University Press, 1976.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas I.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A filosofia das formas simbólicas II.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COHN, Gabriel. **Crítica e Resignação.** São Paulo, T.A Queiroz, 1979.

COULMAS, F. **The Writing Systems of the World.** Oxford e Nova York. 1989.

DEININGER, J. **A teoria econômica dos Estados Antigos.** in *Tempo Social: dossiê Max Weber*. Julho, 2012. pp. 61-84.

DILCHER, Gerhard. **As raízes jurídicas de Max Weber.** in *Tempo Social: dossiê Max Weber*. Julho, 2012. pp. 85-98

FISCHER, Steven Roger. **História da Escrita.** São Paulo: Unesp. 2009.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas.** São Paulo, Martins Fontes, 1981.

FREGE, Gottlob. **Sense and Reference**. *The Philosophical Review*, vol. 57, Issue 3, Maio, 1948.

GABRIEL, Gottfried. **“Truth, Value, and Truth Value. Frege’s Theory of Judgement and its Historical Background”**. In: *Judgement and Truth in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. Org. Mark Textor. Basingstoke 2013, S. 36-51;

_____. **“Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy”**. In: *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Ed. RECK, Erich. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GOODY, Jack. **The Logic of Writing and the Organization of Society**. Nova York: Cambridge University Press, 1986.

GOODY, Jack & WATT, Ian. **As Consequências do Letramento**. São Paulo: Paulista, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **The Theory of Communicative Action v.I**, Boston, Beacon Press, 1984.

HANNA, Robert. **Kant and the Foundations of Analytic Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HENRICH, Dieter. **Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers**. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952.

HÜBINGER, Gangolf. **“Intellektuelle, Intellektualismus”**. KIPPENBERG, Hans G. & RIESEBRODT, Martin (orgs.). *Max Webers 'Religionsystematik'*. Tübingen: mohr siebeck, 2001.

_____, Gangolf. **Max Weber e a História Cultural da Modernidade**. in *Tempo Social: dossiê Max Weber*. Julho, 2012. pp. 119-136.

JAMES, William. **Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking**. Pennsylvania: Franklin Library, 1982.

KALBERG, Stephen. **Max Weber’s Comparative-Historical Sociology**. Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

_____. **Prolegómenos a toda a metafísica futura : que queira apresentar-se como Ciência**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

KNOWER, E.T. **“Lotze’s Logic”**. *The Philosophical Review*, vol. 42, No. 4, pp.381-398. Jul., 1933

KÖHNKE, Klaus Christian. **The Rise of Neokantianism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 9ªed. São Paulo: Perspectiva, 2006 [1962].

KUSCH, Martin. **Psychologism: a case study in the sociology of knowledge**. London: Routledge, 1995.

LEPSIUS, M. Rainer. "**Economia e Sociedade**": A herança de Max Weber à Luz de sua **Obra completa (MWG)**. *Tempo Social: Dossiê Max Weber*. Julho, 2012. Pp.137-145.

LINDSAY, T.M. "**Hermann Lotze**". *Mind*, Vol. 1, No. 3, pp. 363-382. Jul. 1876.

LOTZE, Hermann. **System of Philosophy: Logic**. London: Oxford University Press, 1887.

MANNHEIM. Karl. **Ideologie und Utopie**. Tübingen: Tübingen, 1929.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

NUSSER, Karl Heinz. **Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft: Max Webers Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften**. Freiburg: Karl Alber, 1986.

OAKES, Guy. **Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences**. The MIT press, 1990.

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

POPPER, Karl. **Conhecimento Objetivo**. São Paulo: Edusp, 1975.

PREVO, Reiner. **Max Webers Wissenschaftsprogramm**. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

PUTNAM, H. "**James' Theory of Truth**", in *the Cambridge Companion to William James*, Putnam, R.A. pp. 166-185. Cambridge: Cambridge University Press. 1997.

RAYNAULD, Dominique. **Duhem, Quine, Wittgenstein and the sociology of scientific knowledge: continuity or self-legitimizing?** *Epistemologia*, 2003, 26. 133-160pp.

RICKERT, Heinrich. **Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in die Transzendentalphilosophie**, 5ª ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 1921.

_____. **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften**, 6ª ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1929.

ROSE, Gillian. **Hegel Contra Sociology**. London: The Athlone Press. 1995 [1981].

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Philosophie in Deutschland 1831-1933**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1999. [1984].

SCHLOCHTER, Sven & WEHMEIER, Kai F. **Gingerbread Nuts and Pebbles: Frege and Neo-Kantians – Two Recently Discovered Documents**. *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 21, No. 3, 2013, 591-609pp.

SCHLUCHTER, Wolfgang, **“The Paradox of Rationalization”** in, Max Weber’s Vision of History, Roth, Gunther e Schluchter, Wolfgang. Berkeley, University of California Press, 1979^a.

_____. **Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus.** Tübingen, Mohr, 1979b.

_____. **Religion und Lebensführung band2.** Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

SCHÜTZ, Alfred. **Fenomenologia del Mundo Social: Introducción a la sociologia comprensiva.** Buenos Aires: Editorial Paidós, 1966.

SIMMEL, George. **Essays on Religion.** New Haven, Yale University Press, 1997.

_____. **The Philosophy of Money.** Londres, Routledge, 2004.

SLUGA, Hans. **Gottlob Frege.** London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

SOMBART, Werner. **El Apologeo del Capitalismo.** México: Fondo de Cultura Economica, 1984.

TENBRUCK, Friedrich. **„Das Werk Max Webers“.** Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie vol.27, n.4, dez, 1975: 663-702.

TROELTSCH, Ernst. **Historismus und seine Probleme.** Tübingen, Tübingen, 1922.

WEBER, Max. **Max Weber-Gesamtausgabe (MWG): I/19 Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920.** Herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer, in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.

_____. **Max Weber-Gesamtausgabe (MWG): I/20 Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus.** 1916–1920. Herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer, in Zusammenarbeit mit Karl-Heinz Golzio. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

_____. **Max Weber-Gesamtausgabe (MWG): I/21 Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum.** Schriften und Reden 1911–1920. Herausgegeben von Eckart Otto unter Mitwirkung von Julia Offermann. 1. Halbband. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

_____. **Max Weber-Gesamtausgabe (MWG): I/21 Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum.** Schriften und Reden 1911–1920. Herausgegeben von Eckart Otto unter Mitwirkung von Julia Offermann. 2. Halbband. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

_____. **Max Weber-Gesamtausgabe (MWG): I/22-1 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß.**

Gemeinschaften. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen, in Zusammenarbeit mit Michael Meyer. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

_____. **Max Weber-Gesamtausgabe (MWG): I/22-2 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Religiöse Gemeinschaften.** Herausgegeben von Hans G. Kippenberg, in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

_____. **Max Weber-Gesamtausgabe (MWG): I/22-3 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Recht.** Herausgegeben von Werner Gephart und Siegfried Hermes. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

_____. **Max Weber-Gesamtausgabe (MWG): II/4 Briefe 1903–1905.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

_____. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.** Tübingen: Mohr Siebeck, 1922.

_____. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo.** São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. **Economia e Sociedade.** Brasília: UNB, 2009.

WINDELBAND, Wilhelm. **Prelúdios Filosóficos.** Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949.

WINDELBAND, Wilhelm. **A History of Philosophy.** Nova York: Macmillan Company, 1901.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus,** Nova York: Humanities Press, 1961 [1921].

VON SCHELTING, Alexander. **Max Webers Wissenschaftslehre.** I.C.B. Mohr, Tübingen, 1934.

ZIJDERVELD, Anton C. **Rickert’s Relevance: The ontological nature and epistemological functions of values.** Boston: Brill, 2006.

ZIMMER, H. **Filosofias da Índia,** 4ed. São Paulo: Palas Athena. 2008 (1951).