

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO

**SENTIDO E CAUSALIDADE: PREÂMBULOS DE UMA TEORIA DA HISTÓRIA  
WEBERIANA**

ULISSES DO VALLE

GOIÂNIA  
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO

Ulisses do Valle

**SENTIDO E CAUSALIDADE: PREÂMBULOS DE UMA TEORIA DA HISTÓRIA  
WEBERIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito para a obtenção do grau de mestre em História.

**Área de Concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades.

**Linha de Pesquisa:** Identidades, Fronteiras e Culturas de Migração.

Orientador: Professor Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva

GOIÂNIA

2010

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
GPT/BC/UFG**

V149s	<p>Valle, Ulisses do. Sentido e Causalidade [manuscrito]: preâmbulos de uma teoria da história weberiana / Ulisses do Valle. - 2010. 90 f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Luís Sérgio Duarte da Silva. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2010. Bibliografia.</p> <p>1. História - Teoria. 2. Causalidade (filosofia) – História. 3. Sentido (filosofia) - História. 4. Weber, Max, 1864-1920. I. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 930.1</p>
-------	--

ULISSES DO VALLE

**SENTIDO E CAUSALIDADE: PREÂMBULOS DE UMA TEORIA DA HISTÓRIA  
WEBERIANA**

Dissertação defendida pelo Programa de Pós-graduação em História, nível Mestrado, da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva

---

Prof. Dr. Eurico Antônio Gonzáles C. dos Santos

---

Prof. Dr. Arthur Oliveira Alfaix Assis

---

Prof. Dr. Carlos Oiti Berbet Júnior

GOIÂNIA

2010

## **RESUMO**

### **Sentido e Causalidade: preâmbulos de uma teoria da história weberiana**

O propósito central deste trabalho é conseguir uma sistematização do conceito de sentido (Sinn), disposto de forma difusa na obra de Max Weber. O critério em torno do qual gira tal sistematização é sua pertinência a uma teoria do conhecimento histórico e, portanto, à história científica. O conceito de sentido implementa uma rede de problemas e também de possibilidades ao domínio da causalidade histórica. A ciência histórica tem tanto o seu sujeito, o historiador, quanto seu objeto, o passado, como dependentes das implicações que o conceito de sentido delimita para a possibilidade de uma consideração causal, metodologicamente orientada, dos acontecimentos históricos.

Palavras-chave: Sentido, causalidade histórica, história.

## **ABSTRACT**

The main purpose of this dissertation is to get a sistematization of the concept of meaning, disposed diffusely in Max Weber's work. The criterion around which spins this sistematization is its relevance to a theory of historical knowledge and, therefore, its relevance to scientific history. The concept of meaning implements a web of problems and also of possibilities to the realm of historical causation. The historical science has both its subject, the historian, as its object, the past, as dependents of the implications that the concept of meaning delimits to the causal consideration, methodologically oriented, of the historical events.

Key-words: Meaning, historical causation, history.

## SUMÁRIO

RESUMO .....	4
ABSTRACT .....	5
INTRODUÇÃO.....	7
1. O PROBLEMA DO SENTIDO HISTÓRICO .....	18
2 SENTIDO HISTÓRICO E RETROSPECÇÃO CAUSAL .....	25
2.1 Uma Tendência Racionalista .....	27
2.2 Uma Tendência Irracionalista.....	31
2.3 Uma Alternativa Weberiana .....	37
3. AS VARIAÇÕES AXIOLÓGICAS DOS SENTIDOS .....	47
4. O SENTIDO NO ÂMBITO DAS AÇÕES SOCIAIS .....	56
5. CONCLUSÃO.....	68
I - A indispensabilidade dos conceitos individuais. ....	68
II - Um “indivíduo” que não é “átomo” .....	74
III - Os valores e o sentido histórico.....	76
IV - A necessidade da Interpretação.....	81
BIBLIOGRAFIA .....	88

## INTRODUÇÃO

Talvez a questão que melhor represente a modernidade, tomada de maneira geral e nos seus aspectos filosófico e antropológico, seja a questão do sentido e significado da vida. A pergunta pelo sentido da vida, sem dúvida, é o sintoma mais evidente de um certo desfecho da modernidade. Apenas a modernidade, como contexto histórico, forneceu as condições suficientes para que, primeiro, pudesse surgir alguma “dúvida” e desconfiança para com o sentido da vida e do universo e, por último, para que essa dúvida quanto ao sentido da vida viesse a se transformar em um conflito latente com a existência humana, na medida em que esta é essencialmente interpretativa. Mas o que quer dizer o fato de apenas a modernidade ter oferecido isso é exatamente o que, aqui, para nós, a qualifica -, como época histórica, ter oferecido condições para o surgimento de uma dúvida latente quanto ao sentido da vida? Porque, dentre todas as outras culturas, apenas a modernidade ocidental favoreceu tal experiência – que até teve e continua tendo implicações decisivas em nossas vidas? Pode-se compreender, na obra de Weber, indicações e sugestões explicativas para tais questões. É mesmo plausível que tais questões o motivaram, embora não tenha deixado em seus escritos uma resposta sistemática e definitiva. Esse aspecto de sua obra acabou dando margem a múltiplas interpretações.

Tratando a ciência experimental e o capitalismo como o eixo principal de valores da modernidade, por um lado, e a religião e suas teodicéias racionais como a matriz valorativa da “Idade Média” e da “tradição”, autores de certa corrente leram Weber entendendo que, para ele, nesse sentido, havia uma profunda oposição, típica do Iluminismo, entre fé e razão; autores de uma outra corrente, mais recentemente, interpretam a obra de Weber de uma maneira essencialmente distinta e, no mínimo, não menos plausível. Embora partidário inequívoco da ciência, para tal corrente a obra de Weber não estabelece uma oposição absoluta entre o racionalismo religioso e o racionalismo científico, mas, muito diferentemente, admite uma escala de diferenciação gradativa de uma para o outro. E é por isso mesmo que, a despeito de seu partidarismo em favor da ciência, Weber sentia-se seguro para afirmar que “apenas um delgadíssimo fio de cabelo separa fé de ciência”. Pelos olhos dessa corrente, se a ciência moderna a serviço do capitalismo e o capitalismo mesmo celebram ambos a vitória do racionalismo científico sobre o racionalismo religioso, isso não faz de ambos uma oposição. Um não é o contrário do outro. A obra de Weber, podemos entender, denuncia mesmo pontos centrais e comuns às duas espécies de racionalidade.

O fato de a modernidade, do alto de sua auto-proclamada auto-consciência, conceber a si mesma como uma postura de negação da tradição, não lhe retira o seu *locus* histórico, não faz com que ela possa se livrar de sua origem e genealogia; a despeito da ilusão com que a própria modernidade e a “consciência moderna” se auto-interpretam, ilusão que consiste no sentimento de uma ruptura radical com a tradição, podemos hoje – senão em um período posterior à modernidade, pelo menos em um mais amadurecido reflexivamente em relação aos seus problemas centrais -, abstraindo de todo grito e ordem de guerra contra a Idade Média, sem a sutileza dessa vingança que se expressa nos “castigos” com que tantos historiadores modernos deram ao período medieval ao interpretá-lo como a dicotomia do moderno, podemos enfim avaliar e interpretar tais questões sob uma outra ótica. Não importa mais vê-los como dois pólos de uma existência que terminou partida; de nossa época, para nossa época, não importa proclamar e reafirmar a novidade moderna sobre a caducidade medieval: importa mais reavaliar e procurar com suspeita nos fundamentos do moderno se não fomos enganados, procurar o que neles ainda persiste de antigo, de medieval, de tradicional, e mesmo o que apenas graças a isso pode florescer.

A história da ciência, tal como Alexandre Koyré<sup>1</sup> nos narrou, serve exemplarmente bem para não caracterizarmos equivocadamente a modernidade como a época que definitivamente rompeu com a tradição; a ciência mesma, arquétipo da consciência e comportamento tipicamente modernos, guarda origens ancestrais, sem as quais jamais teria chegado ao nível de abstração por ela conseguido e com o qual ela se sentiu a vontade e gabou de si mesma diante do passado mítico e de suas representações sobre a natureza, por um lado e, de outro, da própria natureza, que àquela altura de seu próprio orgulho, supunha poder inteiramente dominar.

Sim, a ciência moderna é mais que o fruto repentino de uma avassaladora revolução. Ela é mais a continuação potente e catalisada de processos culturais lentos, gradativos, do que a irrupção de uma brusca pausa no devir histórico que sinalizaria um novo começo. A modernidade, pois, deve hoje ser apreciada não como um momento da ruptura, mas como o momento do cume, do ápice e da consecução de processos complexos que há tempos esboçavam seus primeiros desenvolvimentos. A ciência, o melhor arquétipo que representa tudo que se quer moderno, é o melhor exemplo que temos para provar que a modernidade, como tudo que é histórico, não começou ontem. Ela prova, aliás, algo mais e maior. No domínio da história é ambíguo, improfícuo e problemático apontar qualquer

---

<sup>1</sup> Ver sobre tudo seus ensaios publicados sob o título de “Estudos de História do Pensamento Científico”. Brasília: UnB, 1982.

começo, qualquer ponto na linha múltipla do tempo onde o passado seja absolutamente esquecido em nome da novidade radical do futuro. Apenas há transições, mais ou menos fluídas, mais ou menos perceptíveis como tais. Aquilo que é visto e interpretado como “novo” em relação ao passado, não o pode ser sem um juízo de valor, diria Weber. O racionalismo científico, inimigo inconciliável do racionalismo religioso, é mais a sua continuação do que sua oposição lógica.

Adiantemos: Weber não encara a modernidade como a época da ruptura com a tradição. Para ele, a modernidade é a época que atinge um grau excelente de abstração e racionalização, ao ponto de que e no sentido de que, com isso, ela tenha indiretamente alcançado algo maior e mais complexo, e que definitivamente a caracteriza melhor do que qualquer idéia de ruptura: o desencantamento do mundo.

Se na modernidade o desencantamento atinge seu estado mais evidente, isso não quer dizer, entretanto, que ali ele tenha começado. Séculos e séculos foram precisos para que a Europa moderna visse a si mesma abstraída de todos os poderes misteriosos e mágicos que antes circundavam suas interpretações sobre o mundo. Em sua sociologia da religião, Weber se esforça por traçar o longo desenvolvimento cultural que culmina numa cultura desencantada. Nestes estudos, Weber deixa a marca incontestável de sua concepção sobre a passagem da história. Se a religião racional sucede à magia, isso não se dá, entretanto, à maneira de uma oposição. Quando se vai de um segmento da história para outro, apenas pode-se falar de uma oposição entre eles através de conceitos ideal-típicos; não pode haver na realidade histórica, concreta, em sua passagem de um momento a outro, nenhuma oposição, nenhuma negação absoluta, mas apenas a intensa continuidade de um devir que só pode ser apreendido, experimentado, vivenciado e, sobretudo, memorizado, registrado, parcialmente, pontualmente; ao contrário do que pensou Hegel, para Weber uma mudança histórica não surge como uma negação de um estado antecedente; essa é geralmente a maneira típica com que os agentes e sujeitos da mudança histórica interpretam e justificam a si mesmos seu papel em relação ao seu tempo: é a maneira com que tais agentes lutam contra o que é “antiquado”, isto é, contra aquilo que elegeram como seu “Demônio” no momento em que afirmaram o seu “Deus” em específico.

Assim, ao ler-se Weber, constitui também em erro distinguir, à maneira de uma oposição, os dois tipos básicos de culturas (condições culturais), isto é, entre uma cultura encantada como o contrário de uma cultura desencantada. A passagem de uma à outra, diria Weber, é inteiramente fluída. E o mesmo serve, portanto, da passagem do racionalismo religioso ao racionalismo científico: mesmo no auge de seu conflito com a religião, a ciência

guarda heranças religiosas ou mesmo concepções religiosas, de modo que tomá-la por oposição ao comportamento religioso provém mais de um esforço retórico a partir do qual a ciência afirma seu próprio valor, do que da realidade de sua situação prática; se a fé – cristã, no caso – e sua expressão prática sobre a conduta de vida é o aspecto do período medieval que melhor o representa, e que o mesmo valha para a ciência em relação à modernidade e se, por sua vez, apenas “um delgadíssimo fio de cabelo separa fé de ciência”, então não convém falar de um período como oposição ao outro.

Por isso, de agora em diante, quando falarmos de uma condição cultural desencantada<sup>2</sup>, estaremos falando da modernidade. A modernidade é o período em que todos os processos do mundo deixam de ser observados com base numa relação significativa de causalidade, ou com base numa relação ética de causalidade, e passam a apresentar-se como o resultado de um processo natural que segue de uma causa a um efeito e assim por diante: o movimento de uma canoa num rio deixa de ser explicado como o resultado de um processo no qual o ato de remar constitui um ritual através do qual se obriga (convence-se, negocia-se) um deus a movê-lo, e passa a ser explicado como um processo natural que pode ser descrito pela lei da ação e reação; o universo, a vida, tanto quanto o destino humano, deixam de ser interpretados com base nas doutrinas éticas reveladas nas profecias religiosas, e passam a ser explicados pela lei da gravitação universal, da quantidade de movimento, da teoria da evolução; enfim, o domínio da causalidade significativa e da causalidade ética numa condição cultural encantada, é substituída pelo domínio de uma causalidade natural numa condição cultural desencantada.

Nesta parte, interessa-nos sobretudo os efeitos disso. O contato demasiado intenso e violento das potências colonialistas (e “pós-colonialistas”) com a alteridade e com culturas que expressavam modos de viver absolutamente distintos da maneira cultivada no ocidente – isto é, segundo o “sentido ocidental”, que até então parecia firmemente dado e revelador, forneceu ao plano teórico e especulativo um elemento empírico que não pôde ser desprezado: a diferença dos sentidos. Se cada cultura correspondia a uma maneira de interpretar a vida, a morte, o sofrimento, o tempo, o que poderia ser a dita História Universal? Fazia ela algum sentido depois que o contato com o outro de diversas culturas mostrava que essas questões essenciais permitiram inúmeras “respostas” distintas, o que evidenciava latentemente a

---

<sup>2</sup> Nesse sentido, cultura desencantada quer dizer, por enquanto, uma cultura cujos valores principais que a coordenavam perderam seu estatuto de instâncias diretivas e unificadoras, em função de um processo de reflexão dessa cultura sobre si mesma, de um processo de racionalização e abstração crescente. Numa cultura desencantada, os valores têm mais a característica de forças impessoais diferenciadas, do que de instâncias transcendentais e a priori da ação humana.

impossibilidade de uma resposta e um “sentido” essencial para tais questões? Sim, a “descoberta” moderna das outras culturas, sentidos e significados para a vida, desdobrou-se numa conclusão precoce tanto quanto aterrorizadora: a vida, o universo e também a existência humana são destituídos de sentido. Os ecos da “morte de Deus” se fizeram ouvir por todas as esferas da cultura tocadas pela modernidade: a tradição, aos poucos e cada vez mais, foi maculada e subtraída de seu estatuto de validade, porque nada mais podia valer absolutamente depois da morte do “grande Pan”, depois que a humanidade viu a si mesma fragmentada em humanidades, das quais sequer podia tomar consciência e compreende-las por inteiro.

Problemas desta espécie compunham a atmosfera sob a qual Weber expirou seus escritos. O valor desses escritos continua de pé quase cem anos depois de sua morte. Não porque sua genialidade assim o fez, mas porque a história de nossa época ainda não apresentou respostas convincentes aos dilemas que tocam ao sentido e significado da vida, sobretudo quanto ao ponto de suas implicações sobre o conhecimento e o método. A intenção aqui não é, claro, oferecer tais respostas, mas apenas esclarecer isso como um problema que foi consciente e profundamente abordado por Weber.

A ausência de um sentido único se professava por todos os aspectos da vida de forma mais ou menos intensa: em todas as esferas se evidenciava um choque intransigente com a tradição: os “grandes acontecimentos” modernos, como a revolução francesa, a reforma e as querelas religiosas, o capitalismo, a ciência, a arte moderna (*l’art pour l’art*), tanto quanto o Estado moderno expressavam em esferas distintas um conflito com a tradição, que implicitamente afirmava-se até então como o sentido único e estável do universo.

No âmbito propriamente filosófico e teórico, as conseqüências e os impactos deste conflito entre a tradição (que pressupõe um sentido único para os acontecimentos do mundo) e a modernidade (que descobre a possibilidade de outros sentidos para o mundo) são incrivelmente enormes, que de certa forma moveu a todos os grandes pensadores do período moderno, e por isso impossível de fazer parte da discussão. Aqui cabe apenas mencionar como a modernidade, a “Era da comparação”, como a chamou Nietzsche<sup>3</sup>, colocou para o conhecimento o fato de que o sentido do universo e das causas do mundo e seus acontecimentos no tempo são produtos culturais e não algo existente por si mesmo. O mundo e o universo e, é claro, a história e a existência humana, são, em si, sem sentido. Apenas os

---

<sup>3</sup> “Uma era como a nossa adquire seu significado do fato de nela poderem ser comparadas e vivenciadas, uma ao lado da outra as diversas concepções do mundo, os costumes, as culturas; algo que antes, com o domínio sempre localizado de cada cultura, não era possível, em conformidade com a ligação de todos os gêneros de estilo ao lugar e ao tempo” (Ver Humano Demasiado Humano, §23, pág. 32)

homens, situados em suas comunidades culturais, são capazes de infundir um sentido ao mundo e seus acontecimentos. Eis a premissa e pressuposição de todo o pensamento científico de Weber.

A ausência de um sentido essencial para a vida levava ao terror existencial descrito com tanta veemência por Nietzsche em seus textos sobre o Nihilismo<sup>4</sup>. Por outro lado, nos limites dessa própria compreensão, dessa conclusão propriamente moderna, abria-se uma possibilidade que pareceu poder, a muito sacrifício, “compreender” e assim compensar os impactos de uma existência niilista e de uma cultura desencantada. Tal possibilidade foi claramente percebida por Weber, e diz respeito à capacidade de todos os homens de, em meio ao caos e perpétua contingência, dotar o mundo e suas próprias ações nele com um sentido e significado. Pode-se entender que todo o procedimento que abarca os trabalhos de Weber carrega consigo uma pressuposição fundamental sobre o ser humano: para ele, o homem é o animal que necessariamente interpreta. A ciência, nesse sentido, pode vir a ser uma via eficiente de controle das interpretações, que de uma forma ou outra subjazem ao menor gesto e ação dos homens.

A capacidade e necessidade de todo homem agir significativamente possibilita que o “sentido” e os “sentidos” de um fenômeno, de uma cultura, de um acontecimento, de uma ação, sejam transformados em objeto de estudo, científico e analítico inclusive. Além disso, ela coloca outra questão ainda: a ação do cientista ao fazer ciência, bem como todas as suas conclusões, portam elementos interpretativos (a diferença específica da ciência reside quanto aos seus meios e capacidade de controle da contingência). Esse tipo de reflexão, veremos com maiores detalhes adiante, volta-se contra o cientificismo do século XIX, a despeito de Weber estar mesmo entre os maiores entusiastas da ciência no início do século XX; embora cientista apaixonado, Weber não compartilhava com o século que lhe formou as maneiras que constituíam a prática científica. Para ele, a ciência não podia vir a transformar-se em um novo meta-valor que coordena e unifica a cultura, como outrora o foi a religião, por exemplo. Aqui, entretanto, isso não nos interessa em específico. Por enquanto, nos basta evidenciar que, para Weber, toda interpretação, seja ela de qualquer objeto, fenômeno, acontecimento histórico, cultura, ação, etc., tanto quanto interpretações que orientam nossa ação (sem que, necessariamente, estejamos cientes delas) e até mesmo a interpretação do

---

<sup>4</sup> Quanto ao niilismo, refiro-me sobretudo aos textos de Nietzsche contidos em *A Vontade de Poder*, págs. 27 a 92, 2008)

próprio Eu em sua relação com o mundo, constituem um sentido, que pode, por sua vez, ser re-interpretado pelo cientista, pelo historiador.

O problema do sentido histórico percorreu todo o círculo de intelectuais com os quais Weber discutiu e se relacionou. Procurar um vínculo fixo de influência de outros pensadores sobre Weber mostrou-se uma tarefa impossível de ser realizada; nem por isso, contudo, improfícua: muitos trabalhos foram produzidos com base numa associação da obra de Weber ora a uma provável influência de Simmel, ora a uma não menos provável influência de Rickert, Nietzsche, Dilthey e tantos outros. Isso prova que nenhuma delas pode pretender ter razão quanto a uma vinculação direta da obra de Weber a concepções de algum desses autores.

Assim, de quando em quando, segundo a conveniência de esclarecimento de questões pertinentes aos objetivos deste trabalho, poderão ser apresentadas posições de afinidade ou rejeição de Weber para com temas e concepções que eram também objetos de outros autores.

Dois lados de uma mesma moeda haverão de ser observados, portanto: todo fenômeno cultural apenas poderá tornar-se objeto de análise a partir do seu sentido e significado. Assim ocorre também para todas as ações individuais dos atores sociais. Mesmo as chamadas entidades coletivas, como classes, camadas e congregações, apenas podem ser adequadamente analisadas a partir dos sentidos individuais do agir daqueles que compõem tal entidade coletiva. Estas, para Weber, são por si mesmas incapazes de ação. Assim, a capacidade humana de agir significativamente, de perseguir um sentido quando age, implica a possibilidade de sua ação ser interpretada posteriormente com relação a tal sentido/significado. O outro lado da moeda consiste na transposição dessa conclusão ao domínio propriamente epistemológico: também o cientista, quando faz ciência, age significativamente. Nessa medida, as ações e conclusões do cientista não podem acompanhar a realidade das coisas através de uma descrição, mas permanecem interpretações, repletas com a atualidade *daquele que interpreta*.

A consciência de que o mundo, a vida e a existência podem encerrar interpretações diferentes em culturas diferentes, redundando na consciência de que não há uma interpretação-em-si. Como ressaltamos antes, para Weber, o homem é o animal que necessariamente interpreta. A validade mesma com que alguma interpretação pretende interpelar as demais (ou as “inválidas”) constitui um domínio interpretativo. A ciência, que seria a instância capaz de uma maior generalização interpretativa e, portanto, de maior conhecimento, descobre que ela mesma pode ser interpretada para além de seus resultados e,

mais do que isso, descobre que também suas conclusões, por mais edificantes que tenham sido, tem como fundamento últimas interpretações e avaliações, e não uma situação fática dada.

Essa questão colocou imediatamente outra, tão importante quanto: se a ciência também constitui apenas mais um eixo/domínio de interpretação entre outros que já existiram ou continuam a existir, e se, como tal, ela também não é capaz de determinar uma interpretação verdadeira e unívoca para o mundo e seus fenômenos, qual seria, pois, o valor da ciência? Nessa parte ainda introdutória, compete demonstrar como o conceito de sentido, ao ser inserido no domínio epistemológico da ciência histórica, por um lado apresentou-se como uma solução para abordar os fenômenos humanos, por outro como um novo problema que entrava em conflito com o valor da ciência que até então estava posta.

Weber esteve ciente de que introduzir o conceito de sentido no domínio científico significava alterar algumas bases com que a ciência de sua época se apresentava. Tentativas anteriores a de Weber já haviam sido feitas por Dilthey e Simmel e muito lhe ajudaram a configurar a sua própria. Essas primeiras tentativas, presentes em Rickert, Dilthey e Simmel, tiveram como obstáculo aquela poderosa ala do historicismo que insistia em inserir o método das ciências naturais no domínio dos fenômenos humanos. Não cabe aqui uma discussão exaustiva de todo o ambiente historicista do século XIX. A bibliografia sobre este tema é enorme, e supõe-se aqui que o leitor esteja ciente dos debates entre as correntes historicistas e a corrente compreensiva (Verstehen), que admitia a absoluta irrepetibilidade e iconicidade de todos os eventos históricos, que, nesse sentido, não podiam ser explicados segundo uma lei generalizante, mas apenas através de uma compreensão interpretativa que situasse os eventos históricos em totalidades significativas mais abrangentes (hermenêutica).

Apesar de chamar sua sociologia de compreensiva, Weber não era adepto ao método histórico da Verstehen – e menos ainda do historicismo da escola histórica. Nem por isso podemos negligenciar a importância que ambas as escolas tiveram para Weber. Veremos mais a frente que ambas as correntes têm sua deficiência na assunção de um conceito e concepção naturalista de intuição, e isso fez com que Weber se afastasse das duas. Quanto à questão do sentido em especial, sua diferença em relação à corrente compreensivista e ao método histórico de Dilthey consiste em perceber que, ao se considerar todas as ações humanas como executantes de um sentido, obriga-se também a procurar tal relação na ação do cientista mesmo, este que está a procura vã por uma interpretação essencial da realidade histórica.

Ao tornar-se consciente desta implicação do conceito de sentido, Weber sentiu-se obrigado a interrogar-se sobre o sentido e o valor da ciência, do significado das ações e realizações promovidas ao longo dos anos pelos “homens de ciência”. Uma metodologia do conhecimento histórico, para ele, não podia abster-se da procura consciente por suas *condições, pressupostos, interesses e avaliações últimas*. A ciência, neste sentido, distinguiria sua validade da de outros eixos de interpretação (religião, arte, política, economia) pelo esforço de tornar-se consciente desses elementos. Nisso ela reencontraria novamente o seu valor; reencontraria, pois, um “sentido para além do meramente técnico” (WEBER, 2001: pág. 440).

Assim, não podemos desconsiderar a importância das obras de Dilthey para a inserção do conceito de sentido no domínio metodológico. Entretanto Dilthey, diferentemente de Weber, não percebeu bem aonde as teorias da interpretação levariam: à conclusão de que, se a ciência também “interpreta”, e não “descreve”, ela também pode ser interpretada com base em seu sentido e significado. Porque, então, a ciência interpreta? Para garantir ou prover quais interesses? Para afirmar ou negar qual valor? Porque ela, a ciência, emite uma interpretação fundamental através da qual requer validade às suas interpretações? Em seu esforço tremendo pela constituição de um método pautado na especificidade dos “objetos do espírito”, Dilthey, por exemplo, não pôde se propor questões tais como estas.

Neste aspecto específico do sentido e de sua relação com a ciência, Weber está mais próximo de Nietzsche. Não à toa disse Deleuze que “o projeto mais geral de Nietzsche consiste no seguinte: introduzir em filosofia os conceitos de sentido e valor” (DELEUZE, pág. 5, 1978). O conceito de sentido estende sobre o domínio da ciência implicações que não podem passar despercebidas. Se considerados por si, o universo e a existência são sem sentido e se, por outro lado, a iniciativa humana é capaz de infundir neles um sentido, então não é possível determinar com precisão analítica o que é e o que já não é uma interpretação, dado que, para isso, necessitar-se-ia de uma nova interpretação: este é o novo “infinito” de que fala Nietzsche e que segundo ele está aberto à modernidade e a visão moderna de mundo:

“Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem sentido (Sinn) não vem a ser justamente absurda (unsinn), se, por outro lado, toda existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nesta análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas” (NIETZSCHE, p. 278, §374, 2005)

À semelhança de Nietzsche, para Weber também “não é possível entender porque não se pode agir sem se considerar juízos de valor” (WEBER, p. 39, 2001)

Nestas duas passagens fica fácil perceber a afinidade dos dois autores com relação a este tema<sup>5</sup>. O especificamente weberiano, contudo, resume o conceito de sentido em dois lados. Sentido é a origem tanto da realidade empírica estudada pelo investigador, quanto da razão pela qual se inicia o estudo científico da realidade empírica. O comum a Weber e Nietzsche, por sua vez, é que, para ambos, sentido não é, pois, um gesto deliberativo da vontade, nem algo do qual qualquer ação humana inserida numa cultura pode ausentar-se. Mesmo numa sociedade e época histórica que reúnam aqueles sintomas com os quais Nietzsche caracterizou o niilismo (basicamente a ausência de um sentido no horizonte de expectativa), não se pode subtrair e separar as ações humanas de um sentido que elas executam.

Essa abordagem do conceito de sentido permitiu a Weber compor um conceito de “homem” a partir do qual pudesse, a despeito de todas as diferenças das várias culturas e situações históricas, ter uma base sólida, um critério coerente de comparação entre as culturas. É nisso que se funda a “antropologia” weberiana. E. Chowers resumiu esse pressuposto fundamental a partir do qual Weber produziu seus mais profícuos estudos comparativos entre culturas. Segundo ele, para Weber “os seres humanos tem a necessidade interna, tanto quanto a capacidade, de interpretar suas vidas e o cosmos como um todo de uma forma significativa.” (KOSHUL, 2005: pág. 83)

Há nisso tudo muitas questões a serem discutidas. Nesta parte, é suficiente evidenciar como a inserção do conceito de sentido nas ciências culturais levou à concepção de que agir significativamente é um ponto comum a todos os homens, a pedra de toque de uma possível compreensão do outro e de si mesmo. “Subentendido no projeto de Weber particularmente em sua sociologia da religião, existem algumas convicções essencialistas sobre os seres humanos, a mais importante das quais é uma visão do homem como *homo-hermeneut*, seres que requerem uma existência significativa” (Idem)

O cientista da cultura tem condições de analisar a conduta humana em sociedade, partindo do princípio de que todo ator ali considerado age com base nos sentidos e significados que só existem enquanto conjugados à sua cultura e imagem de mundo. Entretanto, ele, cientista da cultura, sabe agora que também a sua ação, quando faz ciência, persegue um sentido compreendido culturalmente, disposto como um valor. Por isso, o

---

<sup>5</sup> Para um aprofundamento da questão, ver: Georg Stauth, *Nietzsche, Weber and the Affirmative Sociology of Culture*, in: *Archives Européennes de Sociologie*, nº2, 1992.

significado do sentido deve ser conduzido para dentro da inquirição científica. O investigador tem que acompanhar a significação de seu próprio ato explanativo, tanto quanto o porquê de ele estar investigando aquela parte em específica da realidade e não outra (em meio a infinitas).

A diferença básica de Weber em relação a Nietzsche neste aspecto consiste no seguinte: Nietzsche estava em contato e confronto direto com a ciência naturalista que predominava no século XIX, de modo que a maneira que ele compreendeu a relação da ciência com o conceito de sentido variou bastante em relação a Weber.

A ciência, para Nietzsche, atua incrivelmente mais como uma força que destitui sentidos do que como criadora de sentidos. Ela dissolve os significados místicos, míticos, lúdicos, poéticos, metafóricos, numa rede de causalidades. “O objetivo da ciência é aniquilar o mundo”, uma vez que ela desvela e destrói todas as ilusões que o constituíam. A ciência, com seus objetivos explanatórios e valor de verdade não pode aludir a um sentido para o mundo e seus fenômenos, mas apenas apontar aquilo que em tais tentativas se funda numa ilusão.

A boa consciência com que Weber pôde tomar partido em favor da ciência, mesmo reconhecendo que ela estava entre as maiores forças que levavam ao desencantamento do mundo, deve-se ao fato dele já admitir e mesmo buscar outra espécie e concepção de ciência, diferente daquela criticada abertamente por Nietzsche. Veremos com maior clareza, no capítulo sobre a “A variação axiológica dos sentidos”, como e o porquê a ciência histórica, como nosso exemplo, não poder ser vista apenas como detratora do sentido: ela também constrói sentido. Como veremos, um historiador que imputa um determinado processo de devir como resultado de tais e tais causas, está, por um lado, constituindo um sentido e, por outro, ignorando e “esquecendo” inúmeras outras possibilidades de sentido e perspectivas causais para aquele mesmo processo de devir.

Os próximos capítulos devem esclarecer as funções e implicações do conceito de sentido no âmbito da metodologia da história, bem como seu impacto sobre a chamada causalidade histórica: tudo isto sob o foco das considerações de Weber. O próximo capítulo, assim, cuidará dos usos que Weber fez deste conceito ao tratar a causalidade das ações humanas a partir de seu caráter *histórico* e *cultural*. Vejamos, pois, os pontos essenciais de nosso interesse neste aspecto da obra de Weber.

## 1. O PROBLEMA DO SENTIDO HISTÓRICO

Ao lado das discussões e inquietações que envolviam as questões sobre o sentido da vida e do universo, havia uma outra tão angustiante quanto: se a história do universo mostrava-se indiferente aos desígnios e anseios humanos, o que, então, dizer a respeito da história da humanidade como parte integrada a esta história do universo? Ao lado da conclusão aterrorizante de que vida e universo são destituídos de sentido, o que dizer a respeito da História, para a qual até então “sabia-se” sempre um sentido e direcionamento definido (fosse por revelação ou por qualquer outra metafísica), e da qual todo um conteúdo de dever e orientação prática da vida era convictamente subtraído?

O que dizer sobre o sentido da História, depois que o domínio da causalidade natural<sup>6</sup> desmistificou o mundo e o cosmos em uma rede contínua de causas e efeitos? De onde tiraria agora o historiador um critério sólido, que se pretende válido, para distinguir aquilo que, dentre a infinitude, é “essencial” e “acidental”?

Essas eram as dificuldades daqueles que na virada para o século XX propunham a árdua tarefa de fundamentação das ciências humanas, em particular da história. Além dessas questões, propriamente internas, Weber tinha ainda que lidar com uma gigantesca bibliografia que, de alguma forma ou outra, já havia assumido como objeto tais tarefas. Dentre tantas correntes que debatiam esse tema, destacava-se a escola neokantiana de Baden, cujos principais representantes eram Windelband e Rickert. Em certos pontos de sua obra, Weber parece se aproximar de algumas concepções de Rickert, talvez mais por com ele compartilhar terminologias específicas e centrais do que por completa identidade de idéias. Isto compõe outra dificuldade da obra de Weber: não deixar que o fato dele não ter criado uma terminologia própria para certas questões obscureça as especificidades e diferenças de suas concepções e conceitos. Isso tem de ser observado sobretudo quanto a questão dos valores e de seus estatutos normativos, de que trataremos em outra oportunidade.

---

<sup>6</sup> Voltaremos a falar sobre a “causalidade natural”. Por enquanto, basta-nos contrapô-la à “causalidade ética”: esta expressa-se sobretudo na visão e imagem de mundo das teodicéias religiosas. Nelas, o fardo humano no mundo, bem como a irracionalidade deste, tem de ser reconciliadas, através de um pensamento “causal”, com o postulado de um cosmos fundamentalmente e inerentemente significativo, de modo que cada ação e posição no mundo pode ser interpretada significativamente em relação ao postulado ético de determinada teodicéia (se tal ação teria ou não um valor de salvação no outro mundo ou no futuro); a causalidade natural, por sua vez, está em “inconciliável oposição” com o cosmo postulado da causalidade ética. Por não recorrer e nem admitir um significado inerente ao cosmos, a causalidade natural expressa bem a imagem moderna de mundo; o moderno pressupõe poder conhecer todas as coisas que afetam sua vida por meio do cálculo; de modo que para ele é absurdo recorrer a fatores misteriosos e ocultos, quanto mais a um outro mundo, para explicar sua condição de vida.

Entretanto, há ainda outro aspecto que toca a teoria do conhecimento e que divide terminologias entre Rickert e Weber. Isso se explica mais pelo contexto e pela tarefa que ambos assumiram, do que, como disse, pela identidade de idéias. Ao querer fazer da história uma ciência, ambos tiveram que enfrentar todo um conteúdo que estava disposto e suposto neste termo – ciência -, todo um conteúdo que dizia respeito ao que vinha a ser ciência e as condições, pois, de a história vir a ser objeto de um enfoque científico, isto é, de seus juízos e representações venham a ter um estatuto de validade científica. Isso obviamente implicava a necessidade de um debate com a tradição científica que antes deles já havia se instalado. Como se sabe, tal tradição científica mantinha o eixo de seus propósitos no conceito fundamental de natureza, de modo que ainda soava algo absurdo, ou pelo menos muito controverso, falar de uma ciência da não-natureza, ou de algo heterogêneo à natureza, de uma ciência da vida anímica, do espírito, de uma ciência histórica.

Se, como o próprio Weber lamentou, os argonautas da ciência histórica quase sempre tentaram precisar sua especificidade com relação as ciências da natureza, foi menos por falta de agudeza e originalidade de suas excertações, do que por necessidade lógica. Uma classificação das ciências em grupos distintos apenas fez-se necessária e urgente quando diferentes teóricos ousaram transpor a ciência para além dos limites da natureza e da realidade exterior e admitiram a possibilidade de abordar também a “realidade interior” de uma maneira científica. Ao tentá-lo, era impossível escapar a uma comparação oposta com as ciências da natureza. A oposição entre espírito e natureza, portanto, passou a ser mais fundamental do que nunca para o âmbito do conhecimento: era tal oposição que sustentava, pois, a especificidade de dois tipos de conhecimento, dados por dois tipos de objeto essencial e ontologicamente distintos.

Dilthey foi quem nos deu a primeira das mais concisas dessas tentativas. É a ele que devemos o próprio termo “ciências do espírito”, foi dele a contribuição decisiva de que, para os fenômenos do espírito, dada a individualidade icônica de suas manifestações, é insuficiente toda explicação causal, de modo que para tais fenômenos demanda-se um processo de compreensão. Dedicaremos, adiante, algumas considerações acerca do conceito de compreensão. Nele veremos que apesar da influência de Dilthey e do próprio modo como Weber toma o conceito de compreensão como fundamental às ciências da cultura, as críticas do último sobre o primeiro, de Weber sobre Dilthey, dão às ciências humanas um crédito de validade maior que o proporcionado pela “transposição empática” do historiador.

Nesta parte interessa mostrar como as ciências da cultura, em seu doloroso processo de auto-fundamentação, teve de opor-se às ciências naturais, que naquele tempo era

identificada com a Ciência; isso fez com que as ciências humanas iniciassem sua odisséia metodológica a partir de uma oposição fundamental entre natureza e não-natureza, espírito, vida anímica. Mais do que isso, convém apresentar esse tema recorrente na obra de Weber mostrando como ele se desdobra no problema do sentido histórico.

Neste ponto em específico, Weber levou bastante em conta os trabalhos de H. Rickert, não só ao nível das terminologias, como em outros aspectos de sua obra. Essa aproximação em relação a Rickert significava por outro lado um distanciamento em relação a Dilthey. Rickert e Weber abandonam a tentativa de galgar uma fundamentação científica do conhecimento histórico calcada no conceito de Espírito. Para eles, por trás do Espírito, da consciência, subsiste ainda uma esfera mais abrangente, que mesmo condiciona-os e configura-os: a cultura. Rickert foi o primeiro a tratar o problema nestes termos. Ele também reformula o critério a partir do qual, então, dividia-se a ciência em ciências naturais e culturais. Com Rickert, tal critério não residia na qualidade e caráter da matéria ou objeto, mas sim na maneira generalizante ou individualizante com que os cientistas se voltam para a realidade.

A realidade, considerada em si mesma, não conhece tais divisões impostas pelo arbítrio da cognição humana. As especificações ciência cultural e ciência natural não dizem respeito a duas substâncias distintas da realidade – mas a maneiras distintas de se portar diante dela. Eis como Rickert contrapõe ambos os conceitos em seu livro “Ciência Natural e Ciência Cultural” – natureza é aquilo que é produto do não-humano, a totalidade daquilo que independe da criação humana.

“É natureza o conjunto do nascido por si, oriundo de si e entregue a seu próprio crescimento. Em frente está a cultura, seja como o produto produzido diretamente por um homem atuando segundo fins valorados, seja como, se a coisa existe anteriormente, o cultivado intencionalmente por ele, em atenção aos valores que nele residem.” (RICKERT, 1965, p. 46)

Neste ponto se concentra a centralidade da importância epistemológica da discussão. O objeto fundamental que se contrapõe ao abordado pelas ciências da natureza não mais é o Espírito, ou a consciência ou simplesmente a experiência interna, mas a cultura, que por sua vez se constitui de valores; a natureza é aquilo que começa onde finda a cultura, onde não há valor. Uma discussão sobre os valores será encaminhada em nossas conclusões, mas é óbvio o surgimento da pergunta: o que vem a ser essa diferença intrínseca entre um objeto que porta valor (objetos da cultura) e um objeto que não porta valor (objetos das Ciências

naturais)? Adiantemos a resposta: um objeto que não porta valor, que é tratado como “natureza”, não pode ser interpretado, porquanto um objeto que porta valor, que é tratado com fenômeno cultural, necessariamente implica uma interpretação valorativa, uma apreciação sugerida pelo ponto de vista de um posicionamento valorativo específico.

Com Weber, os valores passam a ser à base de toda interpretação consciente e inconsciente que subsiste nos juízos dos homens. Também o cientista da cultura, o historiador, ao voltar sua atenção aos objetos culturais, age valorativamente, isto é, traça um direcionamento, uma certa deliberação que, dentre a infinitude, decide o que é essencial e o que é accidental. Um valor é um prisma a partir do qual o homem traduz o infinito da realidade em si mesma em algo finito e significativo. Seja a menor porção do devir histórico que venhamos a considerar, não se pode pensar num significado para ele que não considere um respectivo julgamento de valor. Assim como a ação de um determinado agente histórico está impregnada por interpretações de valor e orientada por valores, também o historiador, quando volta sua atenção e busca uma explicação com sentido para aquele processo de devir, está a orientar-se por valores, o que pressupõe sempre um ponto de vista de apreciação a partir do qual tal processo de devir é apresentado e compreendido.

É difícil distinguir, quanto à classificação das ciências, diferenças claras entre Weber e Rickert. Suas discordâncias essenciais consistem quanto ao estatuto dos valores e quanto ao caráter da cultura e, por isso, terão de ser tratados em outra oportunidade. Entretanto, Weber, toma certas concepções de Rickert e as aprofunda. A primeira e principal delas é a de que o que marca as fronteiras entre as distintas ciências não são diferenças substantivas, concernentes aos seus respectivos objetos, mas diferenças formais que se concentram no posicionamento do cientista ao iniciar sua inquirição. Tanto para Rickert quanto para Weber, a realidade empírica, considerada por si, é uma só e “intensivamente infinita” mesmo no menor de seus segmentos. Isso quer dizer em primeiro lugar que, para ambos, todo processo de conhecimento e de produção do conhecimento começa por uma redução da infinitude incompreensível da realidade em si a um segmento finito, recortado e modelado, organizado, tornado assimilável e, de alguma forma, significativo, destacável para nossa cognição e percepção. Isso quer dizer, portanto, que os resultados da inquirição científica, que são apresentados como descrição ou explicação de determinados segmentos da realidade empírica, são frutos não de uma reprodução dessa mesma realidade, mas da postura individualizante ou generalizante daquele que a formata, o cientista.

O que, pois, distingue natureza de cultura? Já vimos a resposta de Rickert com a citação anterior. Quanto a Weber, neste ponto, podemos dizer que em parte ele concorda com

Rickert e em parte não. Segundo Weber, a distinção entre natureza e cultura também era fundamental à epistemologia científica e deveria suplantar a oposição entre Espírito e Natureza. A diferença básica entre ambos consiste no fato de que para Weber a natureza não corresponde exatamente ao domínio do não-humano, como pensou Rickert, mas especificamente ao domínio do sem-sentido, da ausência de sentido e significado. Este é um aspecto da visão trágica de mundo observada na obra de Weber por alguns autores, refletida em suas posições epistemológicas. Weber estende o domínio da irracionalidade, da ausência de sentido, como produtos do que é humano. Isso quer dizer, então, que mesmo a natureza, a compreensão e apreensão que dela podemos ter, está submetida pela cultura, por um viés cultural sem o qual não poderíamos considerá-la. Isso de alguma forma o próprio Rickert indiretamente chegou a admitir:

“As palavras natureza e cultura não são unívocas, e particularmente o conceito de natureza se determina sempre, em primeiro termo, pelo conceito ao qual se opõe” (RICKERT, 1965, p. 46)

Assim, também Rickert admite não ser possível compreender conceitualmente a natureza sem a pressuposição de um outro conceito que lhe é antagônico. Diferentemente de Weber, entretanto, para Rickert, a distinção lógica entre os conceitos de natureza e cultura expressa essa mesma distinção na realidade concreta, como se o domínio da natureza estivesse separado da cultura e vice-versa, dado o caráter humano, valorado das intenções humanas, ou não-humano, que existe independentemente dos anseios e valores dos homens. Para Weber, ao contrário, na realidade do agir concreto, aquilo que é natureza e aquilo que é cultura estão caoticamente misturados, confundidos. Apenas o afastamento lógico e contemplativo do cientista é que permite que, nas palavras de Weber, se distinga o que tem sentido daquilo que não o tem:

“Ao se fazer mentalmente a separação entre o sentido que encontramos como sendo expresso num objeto ou num processo e as partes constitutivas dele, que ficam sobrando, se se faz uma abstração daquele sentido e se se denomina aquilo que apenas se dirige e se interessa por essas últimas partes mencionadas, consegue-se elaborar um novo conceito de natureza : significa aquilo que não tem sentido ou aquilo pelo qual não se pergunta por seu sentido” (WEBER, 2001, p. 240)

Essa diferença entre Weber e Rickert se desdobra numa outra. Ao distinguir conceitualmente os domínios da natureza e da cultura, Rickert defendia também uma metodologia específica para cada qual. Ao estudo da natureza, dizia ele, *interessava* o

conhecimento de processos repetíveis a serem retificados pela experiência, cabendo à ciência da natureza um método generalizante; os fenômenos culturais, por sua vez, apresentam-se à maneira de um devir contínuo e absolutamente irrepetível, *heterogêneo*, os quais *interessa-se* conhecê-los em sua individualidade icônica (com relação a valores), cabendo-lhe um método individualizante, o método histórico.

A originalidade de Weber em relação a esse tema consiste em não absolutizar nenhuma das posturas metodológicas para a fundamentação de uma ciência da cultura e seu respectivo modo histórico de proceder. Para ele, a causalidade histórica, os nexos de motivação que levam de um evento a outro, deve ter não a forma de uma generalização conceitual, nem tampouco a forma de uma descrição exaustiva das chamadas especificidades individuais, mas deve vir a ser apresentada como uma “*imputação*”. O método histórico, ao lidar com acontecimentos que portam sentido e significado, carecia de um novo modelo de inquirição, que ultrapassasse a insuficiência já testada da dedução, tanto quanto da indução: a imputação causal foi a solução de Weber para tal problema. Nesta parte interessou mostrar como a classificação das ciências a partir da oposição entre natureza e cultura distinguiu formalmente entre dois tipos de objetos: os que têm significado e os que não têm significado. O mérito de Rickert consistiu em evidenciar como à cognição humana é dada uma matéria informe que a ciência constrói e dá forma conforme a natureza da elaboração a que essa matéria é submetida. A elaboração característica das ciências da natureza consiste em considerar os caracteres gerais dos fenômenos ou estabelecer relações regulares ou necessárias entre eles. A elaboração característica das ciências da cultura aplica uma seleção à matéria relacionando-a a valores.

Weber pôde partir daí. A diferença básica é que na metodologia das ciências culturais de Weber a generalização conceitual, típica das ciências naturais, não deixa de ter um certo valor, agora não mais como o fim e o objetivo da investigação científica, mas apenas como um meio e ferramenta heurística que auxilia a compreensão do devir real em partes significativas.

Eis, portanto, o problema do sentido histórico; ao finalmente concordar com a distinção epistemológica dos objetos, os teóricos das ciências culturais tinham que lidar com um inaudito problema: eles já haviam concordado que a presença de um elemento significativo distingue o domínio cultural do domínio natural. Porque existe no domínio cultural algo que está ausente no domínio natural – sentido -, o estudo dos fenômenos culturais requer ferramentas metodológicas não-requeridas pelas ciências naturais. A constituição de um modelo de inquirição científica que desse conta de compreender e explicar

uma realidade significativa tornou-se o desafio comum aos vários teóricos das ciências culturais; desafio este que suscitava tentativas e resultados distintos, o que, assim, não retirava ao sentido histórico o estatuto de problema central destas ciências.

O problema do sentido/significado manifestava-se, pois, em várias instâncias da operação científica. Ao fixar um sentido para um acontecimento do passado, ao dar-mo-lhes um significado, estamos indiretamente a determinar e reduzir o presente, que em si é potência ilimitada de realização, como consecução deste passado. Ao significar o passado e oferecer a ele um sentido, uma perspectiva causal que desvele mecanismos que levam de um evento a outro, o cientista da cultura também significa seu presente. A significação do objeto depende da significação do sujeito, e vice-versa. Vejamos, pois, como Weber oferece uma alternativa metodológica para tal problema.

## 2. SENTIDO HISTÓRICO E RETROSPECÇÃO CAUSAL

Já vimos como o problema do sentido histórico tornou-se para a teoria das ciências culturais uma questão chave a ser resolvida. Este capítulo terá a missão de apresentar algumas implicações do conceito de sentido sobre o domínio e a configuração da causalidade histórica. O pressuposto básico de qualquer teoria da causalidade histórica é que, seja lá qual dos tantos possíveis conceitos de História que se tenha em conta, ela diz respeito, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, às ações humanas ou, mais exatamente, a um padrão explicativo dessas mesmas ações que tem por base o fato de todas elas estarem co-determinadas historicamente e, por outro lado, pelo fato da própria História ser um fruto abstrato das mesmas e de seus conflitos. A interação entre os sentidos dispostos historicamente nas culturas e o sentido executado por um agente em questão é o paradigma básico para a compreensão interpretativa do evento ou ação selecionado.

O que importa nessa parte é mostrar como o historiador, ao mover retrospectivamente sua atenção à infinitude do passado e *nele fixar* uma perspectiva de abordagem, está a empreender nele um sentido, uma configuração que determina o que é essencial e o que não o é, tanto como o que é acidental e supérfluo para aquela série de causas que culminaram em dado evento. Haverá de ser mostrado como o agente histórico, objeto do historiador, executa um sentido do qual não toma, não pode tomar consciência por inteiro no momento de sua ação. Esse sentido, veremos, pode ser encontrado e desvelado apenas retrospectivamente, por um intelecto situado posteriormente à execução do ato. É por isso que definitivamente não concordamos em chamar a metodologia de Weber de intencionista. O rastreamento das intenções dos agentes, a configuração de um quadro conceitual, ideal-típico e, como tal, hipotético, que represente as intenções do agente, serve apenas como meio heurístico de perceber elementos que para aquele agente podiam ser obscuros: tendências irracionais, afetos, paixões, acasos e infortúnios de toda espécie – enfim, elementos que, durante a ação, forneciam-na algo de imprevisível e indeterminado.

Duas serão as premissas desse debate. A primeira consiste na pressuposição básica de que a ciência histórica, ao lidar com o agir humano, é dependente de uma teoria da ação. Esta tem o papel de uma categoria imprescindível para a teoria da história, de tal modo que, mesmo quando esta última parece ignorar a primeira, ela se faz presente, ainda que de uma maneira não consciente pra o sujeito cognoscente, o que, por certo, acabará por trazer-lhe

problemas à sua fundamentação. A segunda premissa, que deriva da primeira, consiste no fato de que o historiador, para lançar mão desses recursos interpretativos, tem de prestar contas do sentido que ele mesmo empreende, uma vez que também a sua ação ao fazer história e ao fazer ciência, carrega um sentido e um significado do qual ele, imediatamente, não pode dar-se conta ou dele estar consciente; assim, o historiador, caso queira galgar uma posição no corredor das ciências, tem de se impor constantemente a questão que pergunta pelo valor do trabalho historiográfico que ele está a produzir. Desse modo, pensar a teoria da ação no domínio da teoria da História é também pensar radicalmente sobre a ação do historiador ao fazer história, ao designar seu objeto e oferecer elementos que possibilitem sua compreensão. A questão que abarca o caráter da ação humana, que pode ser apreciada tanto pelo viés da necessidade quanto pelo viés da liberdade, está diretamente ligada à maneira com a qual a produção historiográfica apresenta os nexos de causalidade.

Esses dois tipos de referência causal à ação humana serão melhor esclarecidos ao longo desse tópico. A maneira mais geral com que se apresentam consiste em se considerar ou não se considerar a individualidade criativa do agir humano como elemento perturbador da previsibilidade de suas ações. Do ponto de vista da necessidade, o homem sequer tem a chance de mudar seu destino uma vez que sua ação é muito mais determinada por um montante infindo de causas contingentes do que pelas intenções do agente; do ponto de vista da liberdade, entretanto, há um apelo a outra apreciação que constata no homem e em seu agir, um elemento que pode indeterminar tudo o que é racionalmente previsível (previsível segundo regras), de modo então que a intencionalidade criativa presente no agir individual, seu “livre-arbítrio” e capacidade de escolha, configurem um quadro de indeterminação causal para os fenômenos humanos e culturais.

Tais problemas são frequentemente retomados nos textos metodológicos de Weber e, aqui, para melhor delinear seu posicionamento, faremos uma comparação com dois modos distintos de se ter por critério o valor de alguma decisão intencional quando se refere a uma determinada ação. A apresentação desses dois pontos de vista tem dois objetivos básicos: o primeiro é enfatizar e apresentar como o significado criativo das ações humanas gera um problema complexo para a filosofia da História, qual seja, se tal significado criativo haveria de se opor fundamentalmente à causalidade que está por trás do devir da natureza. O segundo objetivo é situar Weber entre duas tendências claramente distintas: para com isso mostrar que Weber não é um racionalista puro e que suas idéias respondem às chamadas tendências irracionistas da história do pensamento e das idéias.

Assim, devo considerar duas correntes teóricas da ação que aqui divido, repito, segundo o critério que pondera sobre o valor da atribuição causal imputada a uma decisão que se refere a uma determinada ação. A primeira delas tem Descartes como representante típico, cuja teoria, como veremos, ao atribuir a qualidade de imediaticidade ao pensamento, atribuiu sub-repticiamente um exagerado peso causal à decisão que acompanha a ação; a outra corrente, por sua vez, tem Schopenhauer como representante típico: ao separar a esfera do intelecto da esfera da vontade, e subordinar o primeiro à segunda, abriu uma nova fonte de indagação para a teoria da ação. Aos moldes dessa corrente, as intenções conscientes e a decisão racional exercem menos pressão à realização da ação do que o inconsciente e irracional da vontade, isto é, uma esfera impulsiva que independe do entendimento e da razão.

Deve ficar claro que a intenção aqui não é vincular Weber a uma tradição iniciada por Schopenhauer. É por pura arbitrariedade que às vezes classificamos autores segundo tradições e concepções que permanecem na história do pensamento, mas não sem o prejuízo de, no mais das vezes, acabar ignorando o que aquele autor tem de específico e original. Vejamos, pois, ambas as correntes para posteriormente observarmos como a postura metodológica de Weber responde ao racionalismo tanto quanto ao irracionalismo filosófico, sem para isso necessitar de uma refutação de todos os elementos de ambas as posições.

## **2.1 Uma Tendência Racionalista**

Para Descartes, o pensar situa-se como aquilo que em nós em acontece, de tal forma que o percebamos imediatamente por nós mesmos; desse modo, todas as nossas atividades interiores como querer, sentir, imaginar, são, quanto à sua imediaticidade, o mesmo que pensar. A esfera intelectual, para Descartes, atribuída da qualidade de imediaticidade, ganha primazia sobre as demais porque, além de servir de condição primeira de demais faculdades humanas, é também a instância capaz de não apenas dominar em certa medida o corpo, como também de designar o sentido e o destino das ações humanas.

Em suas “Meditações”, escreve: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que dúvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1983, p. 224). Como podemos perceber, para Descartes o pensamento é a instância que engloba, condiciona e coordena todas as demais faculdades, sendo elas próprias uma extensão do pensamento. É este a faculdade imediata que mediatiza todas as demais faculdades.

Descartes concebe, pois, o pensamento como função exclusiva da alma, dividindo-o em dois gêneros distintos:

“... uns são as ações da alma, outros as suas paixões. Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e por que sempre os recebe das coisas por elas representadas” (DESCARTES, 1983, p. 224)

Vê-se claramente que Descartes concebe o pensamento e mesmo o classifica tendo por base o sentimento de sua imediaticidade, como se não se precisasse de mais nada, senão de tal sentimento, para o reconhecimento de sua validade e distinção.

Para Descartes, o pensamento é designado como atributo e propriedade da alma; a diferença reside, pois, se determinado pensamento é fruto de uma ação da alma ou de uma paixão da mesma. Além disso, tais “paixões” das quais fala Descartes e que são representadas por elas próprias, referem-se às informações apreendidas pelos sentidos através das sensações e, também, a toda espécie de conhecimento intuitivo.

Descartes está em busca de uma análise dos aspectos da comunicação entre corpo e alma e, por isso, se preocupa com o agir humano na medida em que concebe que o conhecimento, uma potência da alma, pode fazer agir o corpo, *segundo as maneiras que primeiro conhece e depois determina*. O conhecimento proveniente da alma pode ser tanto suas percepções, quanto o que Descartes chama de suas vontades. As vontades são classificadas em duas espécies: aquelas que constituem ações da alma que terminam na própria alma, cujo pensamento aplica-se a objetos que não são materiais; e aquelas que constituem ações que terminam no corpo, com os movimentos voluntários que coordenamos conscientemente. (DESCARTES, 1983, p. 224)

A imediaticidade com que Descartes reconhece o pensamento, corresponderia, para ele, no caráter segundo o qual uma coisa não precisaria de outra coisa para exigir o reconhecimento de sua validade, como se, então, fosse o pensamento tudo aquilo sobre o qual imediatamente existe no homem, de forma a servir inclusive de dado para uma constatação da existência. É desse modo que, para Descartes, a validade da proposição “eu sou” é dada pela imediação do pensamento. A alma, enquanto totalidade da experiência interna tem o pensamento como via única de acesso.

O pensamento assim entendido qualificava-se como a única premissa a qual nenhuma outra é anterior, característica que seus sucessores não livraram da crítica. Na teoria de Descartes, pois, o pensamento era condição de qualquer outra atividade do *res cogitans*, incluindo o querer.

Ao diferenciar corpo e alma e colocar o querer como atributo do pensamento e como “paixão da alma”, Descartes está a definir como a alma e o espírito participam daquilo que é voluntário e intencional no homem. O espírito, não pode ser dividido e, por sua vez, tem a capacidade de dividir o corpo em partes.

“Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não poso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto, o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito. E as faculdades de querer, sentir, conceber, etc., não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber, etc. mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível” (DESCARTES, 1983, p. 139)

Essa é basicamente a maneira como o racionalismo filosófico, concebido aqui a partir do “primeiro moderno” no âmbito da filosofia, encarou e concebeu as motivações e o desenrolar do agir humano. Embora tal corrente tenha nos alertado definitivamente a refletir sobre a autoconsciência e sobre o pensamento mesmo, sobre o “Eu Penso”, por outro lado ele iniciou uma série de críticas à faculdade de pensar que culminou numa postura filosófica de desilusão das pretensões benévolas do racionalismo. No século XIX, era comum a grandes pensadores a desconfiança em relação ao pensar. Isso não quer dizer que não reconheciam absolutamente o pensamento como primordial no relacionamento de nossas representações, mas menos ainda quer dizer que o agir humano, mesmo o consciente, esteja submetido ao conhecimento oriundo do pensamento.

Nietzsche, por exemplo, mostrou que a despeito da “indispensabilidade necessária” do pensamento, ele não corresponde a uma instância imediata da cognição humana e menos ainda os seus juízos e representações apontam para algo de verossímil ou mesmo de concreta e absolutamente factível. Para Nietzsche, o *cogito ergo sun* de Descartes traz consigo uma série de pressuposições que são identificadas como situações de fato; ele faz

uma crítica aos filósofos para cujos olhos tais atividades interiores, como querer, sentir e pensar, figuraram como certezas imediatas. Essas pressuposições de que fala Nietzsche são: em primeiro lugar, Descartes toma por dado que pensar é atividade e efeito de um ser que é tido e pensado como causa, isto é, o pensar é algo que é causado (se há pensamentos, é porque há um ser que é sua causa); assim, para Descartes a substância pensante nos revela um ser, cuja existência nos é mais conhecida do que a de outros seres, de modo que pode servir de princípio para conhecê-los.

A segunda pressuposição cartesiana, derivada da primeira, consiste no reconhecimento equivocado de imediaticidade no pensar. Quando Descartes caracteriza o pensar por sua imediaticidade, ele tem de definir *a priori* o que vem a ser *pensar*. Esse tipo de definição a priori é o aspecto acusado por Nietzsche. Para ele, o pensar não pode conceber a si mesmo prescindindo da experiência. O homem enquanto tido por ser cognoscente, para determinar o que vem a ser pensar, tem necessariamente de haver experimentado a recorrência desse estado designado como pensar, tanto quanto a recorrência de outros estados com os quais se compara o primeiro:

“Em resumo, aquele “eu penso” pressupõe que eu compare meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza’ imediata. (NIETZSCHE, 2007, p. 21)

Nietzsche foi um dos continuadores da tradição iniciada por Schopenhauer. Critica este último sobre vários pontos, mas ambos concordam quanto a algo específico que envolve a causalidade da ação e o pensamento e relacionam-se diretamente com o modo através do qual Weber a trata na teoria do conhecimento histórico. Algo que bem pode caracterizar o ponto comum das indagações de Schopenhauer, Nietzsche e Weber quanto à causalidade, é esta citação de um trecho escrito por Nietzsche:

Tudo o que se torna consciente é um fenômeno final, uma conclusão – e que não causa nada -, tudo o que se seqüencia na consciência é completamente atomístico. E nós tentamos entender o mundo com a concepção inversa – como se nada mais fosse atuante e real que não o Pensar, o Sentir, o Querer... (NIETZSCHE, 2002, p. 83)

O intuito em apresentar uma visão típica do racionalismo e uma visão típica do irracionalismo é mostrar que Weber não é nem um e nem outro, mas revela-se por sua vez

como uma grande alternativa a essas correntes propriamente modernas. Desse modo, é profícuo entender como o embate crítico entre essas tendências dava condições e reclamava um novo método. Se o irracionalismo desvela a vida como manifestação de princípios não-rationais, isso não implica, não deve implicar, no abandono de um projeto de uma perspectiva racional. Se a realidade histórica e a maneira com que a vivenciamos e experimentamos tem por trás de si, como seu fundamento, princípios não-rationais, isso não quer dizer que devemos prescindir da Razão pra emitir juízos – sobretudo juízos com pretensão de validade – a respeito de tal realidade. Weber reconhece no agir humano e na realidade histórica que ele vivencia e luta, um complexo de causas e caracteres que ultrapassam qualquer consideração racional. Sua perspicácia consistiu em usar *tipologias* racionais para perceber e entrever o impacto de causas irracionais no devir histórico: é por isso que, repito, Weber não pode ser classificado como um racionalista puro. Por vir posteriormente a Schopenhauer e Nietzsche, tinha, de alguma forma, de responder a eles, de fazer concessões a um projeto de otimismo para com a razão e suas vicissitudes.

O que se vê em grande parte da recepção de Weber, entretanto, não condiz exatamente com isso. A associação demasiado intensa do pensamento de Weber à matriz iluminista acabou obscurecendo a importância dada por ele a aquilo de passional e absolutamente casual que move e faz agir tudo o que é humano. Joel Elliot, em seu artigo intitulado “The Fate of Reason”, associa tal negligência da literatura weberiana para com o tema da irracionalidade na obra de Weber ao caráter amorfo e pouco sistemático com que ele aparece em seu trabalho. Por sua vez, Elliot também reconhece que, “Logically, irrationality is the necessary antithesis of rationality, but irrationality is also *substantively* central to Weber’s notion of rationality”(ELIOTT, 1998, p. 2).

Com isso, pois, justificamos nossa investida nesse tema, bem como na relação por ele estabelecida com a causalidade e o sentido histórico. Voltemos, pois, ao eixo central da exposição.

## 2.2 Uma Tendência Irracionalista<sup>7</sup>

Diferentemente de Descartes, Schopenhauer considera a vontade, e não o pensar, como primordial e primevo ao conhecimento. Para Schopenhauer, a vontade, puramente em si

---

<sup>7</sup> Adiantamos o significado desse termo “irracionalista” para evitar possíveis mal-entendidos. Quando tomamos a obra de Schopenhauer como pertencente a um tipo e uma tendência irracionalista, não estamos com isso querendo dizer que não havia em tal obra uma visão racional do mundo ou do universo. É apenas uma referência ao modo como este autor, a título de exemplo, priorizou os afetos e impulsos irracionais em relação às nossas vontades racionais e conscientes.

mesma, é inconsciente, “é uma tendência, cega e irresistível.”(SHOPENHAUER, 1966, p. 37) Quanto ao homem, a capacidade de exercer uma atividade simbólica – de sintetizar e processar estímulos de modo a organizá-los em representações comuns –, diferentemente de outros animais, aos quais também está presente primordialmente a vontade, permitiu-lhe também *reconhecer* a vontade.

A espécie humana, vista por Schopenhauer, ergue-se sobre a natureza e sobre os animais pelo acréscimo do mundo da representação sobre o mundo da vontade<sup>8</sup>, de modo que, através e por via do primeiro, o segundo pode ser reconhecido. Por via da representação, a vontade torna-se consciente de si e de sua existência; o mundo como representação é o espelho através do qual a vontade reconhece a si mesma, adquire consciência do seu querer e do objeto de seu querer. (SHOPENHAUER, 1966, p. 37). Sob a perspectiva da representação, a vida, o mundo visível, isto é, a objetividade, o fenômeno, são manifestações da vontade. A representação, operada pelo pensamento, é a via através da qual uma manifestação da vontade pode ser apreendida, traduzida para consciência.

Qualquer fenômeno, qualquer objeto, existe enquanto representação, e porquanto apenas quando submetidos ao “princípio de razão” e suas formas a priori (tempo, espaço e causalidade), nunca sendo uma adequação da “coisa-em-si”, da vontade própria, e existindo então apenas enquanto correlativos ao sujeito e a subjetividade de sua cognição. Nesse sentido, também o indivíduo, o sujeito tal qual o consideramos empiricamente, quando tomado por objeto, é um *fenômeno* da vontade. Thomas Mann, em seu Livro “O Pensamento Vivo de Schopenhauer”, escreveu o seguinte sobre o relacionamento do mundo da vontade com o mundo da representação:

“A vontade, pois, este absoluto, exterior ao espaço, ao tempo e à causalidade, cegamente e sem razão, mas com o irresistível ardor de seu desejo e de sua alegria de existir, reclamaria a vida, a *objetivação*, e esta objetivação se realizaria de tal maneira que a sua unidade primitiva se tornaria multiplicidade, o que caracteriza perfeitamente o princípio de individuação. Para saciar seu desejo, a vontade ávida de vida objetivar-se-ia segundo esse princípio, espalhando-se em miríades de parcelas que constituiriam o mundo dos fenômenos, o do espaço e do tempo e, entretanto, até no menor e no mais isolado desses fragmentos permaneceria inteiramente produto e *expressão* da vontade, sua objetivação no espaço e no tempo. Mas, além disso e ao mesmo tempo, a vontade seria outra coisa ainda: seria representação de cada indivíduo e representação de si por cada um – especialmente por meio da inteligência que conhece e que, nos graus superiores de sua objetivação, a vontade criou para torná-la seu facho.

---

<sup>8</sup> A diferenciação de um mundo da representação, fenomênico, heterogêneo ao mundo da vontade, da coisa-em-si, retoma a concepção de Kant a respeito das coisas em si mesmas.

Notemo-lo bem: não seria a inteligência que produziria vontade, mas, ao inverso, esta que engendraria aquela. (MANN, 1940, p. 13 e 14)

Como se pode perceber, a citação de Thomas Mann já abarca a diferença fundamental de Schopenhauer em relação a Descartes. O pensamento, para o primeiro, muito antes de constituir uma instância imediata da existência humana e causa primeira de si mesmo e de todo o resto, nada mais é do que a vontade sob a óptica da representação, que por sua vez está submetida pela capacidade humana de processar seus estímulos. O conhecimento tem o papel de servir à vontade provendo-a de motivos *e não o de coordenar as ações humanas*:

... a inteligência – independentemente de sua tarefa, que consiste em projetar um pouco de luz na vizinhança imediata da vontade e em ajudá-la em sua luta pela existência num grau mais elevado – tem por única missão servir de porta-voz à vontade, justifica-la, provê-la de motivos ‘morais’, em suma, racionalizar nossos instintos. (MANN, 1940, p. 15)

Pode-se dizer, pois, que para Schopenhauer, também a natureza é fenômeno e realização da vontade como coisa em si, em sua “unidade primitiva”, e sua forma objetivada é o tempo, o espaço e a causalidade. Apenas o *fenômeno individual da vontade* é o que principia e acaba no tempo, de modo que o mesmo não concerne à vontade como coisa-em-si. *Permanência e destruição*, que pressupõem mudança de estados e demarcação de um fluir temporal são condições da vontade objetivada, sendo que, portanto, o indivíduo parece apenas como fenômeno e é como fenômeno que se diferencia de outros objetos. (SCHOPENHAUER, 1966, p. 48 e 49).

Schopenhauer distingue, assim, o mundo da vontade do mundo fenomênico, ao primeiro atribuindo o estatuto de coisa-em-si. O mundo, em todos os seus fenômenos é objetividade da vontade, a qual, não sendo ela própria nem fenômeno, nem representação, nem objeto, não está submetida ao princípio de razão que é a forma através da qual cada objeto se diferencia no tempo e no espaço. Em outras palavras, isso significa dizer que a vontade não é *feito* de uma *causa*, que não é ela a consequência de um estado antecedente e não é, portanto, *necessária*: a vontade, como coisa-em-si, é livre, incondicionada.

Com isso, podemos ter por claro como a filosofia da vontade de Schopenhauer anula a primordialidade do pensamento que havia sido concebida com Descartes. Não mais o pensar, mas a vontade corresponde à instância imediata da qual derivamos nosso conhecimento. São muitas as questões fundamentais para a causalidade das ações humanas que daí decorrem, tanto quanto para o desenvolvimento específico que este tipo de embate

epistemológico tomou nos séculos seguintes, quando eram empreendidos esforços numa fundamentação epistemológica de uma ciência que lidasse com fenômenos humanos.

Tem-se de ressaltar, pois, que no sistema de Schopenhauer, o fenômeno, o objeto, é necessariamente determinado pela concatenação de causas e efeitos, que de sorte alguma admite qualquer interrupção. Já a existência em geral desse objeto, a *Idéia* que nele se manifesta, o seu caráter, é fenômeno imediato da vontade, de modo que são as idéias, e não os indivíduos, que têm uma realidade verdadeira, atemporalmente válida e presente.

Por mais maciço e imenso que seja este mundo, sua existência depende, em qualquer momento, apenas de um fio delgadíssimo: a consciência em que aparece. Esta condição, irrevogavelmente ligada à existência do mundo, imprime-lhe, a despeito de toda a sua *realidade empírica*, o selo da *idealidade* e, em seguida, de puro fenômeno. (MANN, 1940, p. 52)

Eis que, nesse sentido, a vontade como coisa-em-si, sendo livre, a idéia que dela se manifesta num dado objeto, poderia *não existir*, ou poderia ainda ser *essencialmente outro*, o que mudaria toda a rede causal. Este aspecto já coloca, pois, muito do que corresponde à grande contribuição de Schopenhauer para a questão da liberdade ou necessidade dos fenômenos históricos. A necessidade do acontecer causal, vista pelo filósofo, não tem lugar no mundo da vontade como coisa-em-si. Mas a questão de que um determinado acontecimento, por exemplo, ter acontecido de uma maneira específica e individual, não quer dizer que tal acontecimento não poderia ter sido outro que não aquele.

Assim, Schopenhauer percebia, para todo fenômeno, a presença de duas esferas que compunham o processo de sua representação: ele precisou, pois, diferenciar o *caráter empírico* do fenômeno de seu *caráter inteligível* para poder esclarecer o sentido da causalidade do agir humano. Tinha que mostrar que, no plano empírico, predominava a causalidade e a concatenação de causas e efeitos numa rede de motivos que determinavam necessariamente o objeto. A liberdade, por sua vez, estaria pra além das aparências fenomênicas e de tudo aquilo que é racionalmente concebível, de modo que embora o agir se desenrole com necessidade, a existência da liberdade em relação ao mesmo estaria sempre presente como *possibilidade*:

... a ‘sã razão humana’ enganava-se inteiramente quanto à liberdade, que não estaria no ato, mas no ser, não no ‘*opera ri*’ mas no ‘*esse*’; no ato, é verdade, reinariam, pois, inelutavelmente a necessidade e o determinismo, mas o ser continuaria originalmente e metafisicamente livre. (MANN, 1940, p. 25)

Como qualquer outra coisa na natureza que tem suas forças e suas qualidades que contra uma ação determinada reagem de uma determinada maneira, e constituem seu caráter, assim também o homem tem um caráter em virtude do qual os motivos lhe provocam os atos de necessidade. É por meio desses atos que se revela o seu caráter empírico, que por sua vez é marcado pelo caráter inteligível, pela vontade-em-si, de que ele é fenômeno determinado. Assim, em relação à conduta de um indivíduo, apesar de ser ele um fenômeno da vontade livre, a pessoa humana nunca é livre, uma vez que é *determinada* por tal vontade, que, ela sim, é livre. Supor que um homem poderia agir de modo fundamentalmente diferente estando exatamente sob as mesmas condições, variáveis e motivos – sempre incontáveis em sua globalidade – significaria a possibilidade, equivocada para Schopenhauer, de uma mudança na vontade, o que a faria existir no tempo e não ter mais a qualidade de unicidade, “de unidade extra-temporânea da vontade em si”.

É por isso que, ao distinguir entre o caráter inteligível e o caráter empírico do fenômeno, Schopenhauer apenas pôde fazê-lo sob uma base teórica que separa a esfera do intelecto da esfera da vontade, subordinando a primeira à segunda; desse modo, o caráter inteligível de um fenômeno constitui um ato extra-temporâneo da vontade, que existe aquém do tempo, conseqüentemente indivisível (em causas e efeitos, essencial e inessencial, por exemplo) e invariável, cujo fenômeno e objetividade desenvolvidos e multiplicados no tempo, no espaço e na causalidade, nas formas do princípio de razão, constituem por sua vez o caráter empírico que se revela experimentalmente no conjunto da conduta e em toda a existência do indivíduo.

Aqui coloca-se uma questão que redimensionou os alicerces racionalistas da teoria da ação e serviu como base futura de vários questionamentos. Apesar de Weber posicionar-se criticamente em relação a Schopenhauer e Nietzsche e, principalmente, ao romantismo com que o irracionalismo se manifestou, as contribuições de ambos à teoria do conhecimento podem indicar motivos centrais por que Weber deu tamanha atenção para o impacto da irracionalidade humana na história e nos conflitos sociais; além disso, esse embate filosófico reconfigurava as discussões sobre a ação do indivíduo na história, que sempre podia ser questionada sob os parâmetros da liberdade ou da necessidade.

Nesse sentido, a contribuição essencial de Schopenhauer, para os fins deste trabalho, consiste em que, ao separar o intelecto da vontade, dando à última a qualidade de imediata, Schopenhauer secundariza o intelecto. Este, dependente das formas da representação, só é informado dos caminhos seguidos pela vontade a posteriori e empiricamente. Isso porque, separado da vontade, como seu espectador, o intelecto, a

princípio, não tem nenhum conhecimento do caráter inteligível em virtude do qual, estabelecidos os motivos através do princípio de razão, uma só ação é possível e, por conseguinte, necessária. Apenas depois que a vontade atua é que pode o intelecto, retrospectivamente, lançar-lhe luz. É por essa via que Schopenhauer explicita sua teoria sobre a determinação e indeterminação do agir. No momento em que a ação se executa, o intelecto não pode conceber os complexos grupos de nexos causais, menos ainda a absoluta casualidade de sua posição naquele momento específico do devir histórico-empírico, de modo que se quer pode perceber que sua decisão, antes de mais nada está condicionada por uma série infinita de causas supra-rationais. O intelecto está sempre aquém de reunir as condições necessárias, sempre inauditas para ele nos momentos em que se executam a ação, para que o fenômeno fosse “aquele” e não “outro”.

A partir disso, conclui-se que a decisão da vontade individual, fenomênica, empírica, só é indeterminada para seu espectador, o intelecto, o sujeito cognoscente. A indeterminação é relativa e subjetiva, de quem não pode separar-se do tempo e de sua passagem para formular um juízo que determine seu agir; objetivamente, em presença de uma escolha a fazer, a decisão é, pois, imediatamente necessária e determinada. Com relação à decisão de fato, o intelecto está em expectativa passiva, podendo, quando muito, a posteriori, expor as razões respectivas, a natureza dos motivos. Desse modo, os motivos que constituem o que determina a maneira pela qual o caráter inteligível se manifesta em caráter empírico, existem e são estabelecidos por intermédio do conhecimento.

É neste aspecto que há uma explícita ruptura com o modelo racionalista iniciado com Descartes. Como visto, em Descartes, o pensamento é a instância que, tendo a qualidade de imediaticidade, coordena a vontade. Nesse sentido, o homem haveria se tornado o que é em seguida ao seu conhecimento. Precisou conhecer para se configurar tal como é agora. Isso significa, pois, que a possibilidade da mudança de sua conduta concentra-se sobre o *conhecimento* dessa outra possibilidade. Já em Schopenhauer, para qualquer ação, o primordial e primitivo é a vontade, de modo que o pensamento apenas pode atuar sobre o substrato da vontade. Para ele, o homem, através do conhecimento ao longo de sua experiência, aprende aquilo que é, aprende a conhecer seu caráter, sendo que a possibilidade de mudar a conduta não é seguida pela possibilidade de mudar o caráter: na obra de Schopenhauer, usando a linguagem dos behavioristas, querer não constitui uma “reação aprendida”. Na tradição cartesiana, quer-se em conformidade e em consequência ao *conhecimento*; já em Schopenhauer, *conhece-se* em conformidade em consequência à vontade. Na primeira, o homem quer o que conhece; na segunda, conhece o que quis.

Em consonância ao que já fazia Schopenhauer, Weber situa seu método com uma postura teórica que é crítica do conceito de “livre-arbítrio” através do qual se atribui um significado causal à decisão; esta, para Weber, como também para Schopenhauer, é o resultado de causas que podem ser tidas como “suficientes”, mas que nunca esgotam a realidade do momento presente e de todas as circunstâncias que o envolvem durante a decisão; sendo que, dessa maneira, os motivos que determinam uma ação, apesar da necessidade empírica com que se manifesta tal ação, atuam não da maneira como existiram por si mesmos, mas apenas pela maneira intermediada pelo conhecimento e suas representações, que, por sua vez, não se exerce sobre a vontade mesma, mas sobre a manifestação desta por meio de atos. Vejamos, pois, as contribuições específicas de Weber para este terreno da teoria.

### **2.3 Uma Alternativa Weberiana**

Quando o pensamento deixa de ser visto e compreendido como uma instância imediata da cognição humana e passa a ser percebido como subjugado a princípios, impulsos e substratos inconscientes e irracionais, então também o caráter e o status das representações causais que o pensamento produz a cerca da realidade e de si mesmo deixam de ser imediatamente evidentes. Deixemos claro que de modo algum Weber é seguidor de Schopenhauer. Entretanto, como alguém que veio depois dele, tendo em vista as contribuições do primeiro para a história da filosofia e a admiração que sentia por ele, Weber não podia e não pôde ignorar a seriedade de seus escritos<sup>9</sup>.

Diferentemente de Schopenhauer, Weber tinha claras preocupações metodológicas. Isso, por si só, já o afasta do “irracionalismo” do primeiro. O que Weber incorporou de Schopenhauer foi apenas algumas lições sobre a teoria da causalidade e que lhe ajudaram em suas próprias reflexões sobre a liberdade e a necessidade do acontecimento. O comum a Schopenhauer e Weber (e, nesse sentido, também Nietzsche), é que da perspectiva de um “eu”, isto é, de um sujeito cognoscente, um intelecto interpretante, o mundo exterior, tomado como acontecimento, atua sobre nós (e nós, evidentemente, atuamos sobre ele), tendo seus efeitos apreendidos pelos órgãos dos sentidos, preparados, elaborados (conceitualmente) e reconduzidos, então, à sua causa. Em seguida, a causa é projetada como *representação* e somente então os estímulos nos chegam à consciência como *fato*. Isso significa que o mundo

---

<sup>9</sup> “Sabemos que Schopenhauer, em certa ocasião, afirmou que a causalidade não seria um ‘cocheiro do qual se poderia exigir que parasse em qualquer lugar’”. (Weber, 2001, p. 54 a 56)

dos fenômenos aparece para nós como *causa* apenas depois que esta atua e que, portanto, apenas retrospectivamente é que podemos selecionar-lhes os motivos e definir se a natureza destes, no caso das ciências culturais, são de ordem econômica, social, estética, política, religiosa, ou demais variações.

Já sabemos, pois, que a noção de causalidade retrospectiva trouxe conseqüências enormes para o domínio do conhecimento. Quais seriam, pois, as implicações que tal aspecto da causalidade teria para uma ciência histórica em específico? Quais as conseqüências de o sujeito cognoscente não poder abandonar a própria atualidade, a atualidade de seu próprio querer, ao voltar-se para seu objeto, o passado? Podemos perceber pelo menos três implicações fundamentais.

A primeira delas consiste no seguinte. A história, vista do ponto de vista da causalidade retrospectiva, compõe-se de uma dualidade que permanentemente se realimenta: uma dualidade entre a atualidade de presente que constantemente se renova - isto é, a realidade em que subjaz o historiador e os valores que o influenciam - e de um passado que constantemente se estende até o momento que está a *passar*. É de um presente em devir, de um presente que constantemente torna-se passado e constantemente está em vias de esgotar-se no futuro, que o historiador volta sua atenção para a infinitude da realidade histórica e lhe recorta uma perspectiva, “um segmento finito da infinitude do acontecimento-mundo” (WEBER, 2001, p. 131). O vínculo e a relação que o historiador, o sujeito cognoscente, estabelece com seu objeto é direto, no sentido exclusivo de que ele também é fruto de causas que ali (no passado) operaram e, se por um lado é impossível pensar num presente que independa de sua história, também é impossível conceber uma história que independa da atualidade do contexto em que foi produzida. Se há uma enorme quantidade de histórias já escritas, ainda há infinitas esperando para o serem. Esse também é o sentido da *Historia Abscondita* de que fala Nietzsche.<sup>10</sup>

Trabalhando pela epistemologia, mais detalhadamente por uma metodologia empírica para as ciências culturais, Weber estava engajado na explicitação disso que se evidenciava como a fonte da inesgotável renovação da ciência histórica, tanto quanto das relações diretas que os seus resultados mantinham com o espectro de indagações de um presente em devir, isto é, com o presente do historiador e suas condições interpretativas.

---

<sup>10</sup> “Todo grande homem exerce uma força retroativa: toda a história é novamente posta na balança por causa dele, e milhares de segredos do passado abandonam seus esconderijos - rumo ao sol dele. Não há como ver o que ainda se tornará história. Talvez o passado esteja ainda essencialmente por descobrir! Tantas forças retroativas são ainda necessárias!” (Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*, 2005, p. 81)

É incondicionalmente certo que toda ‘história’ foi escrita a partir do ponto de vista dos interesses de valor do presente e que, conseqüentemente, todo presente faz novas perguntas ao material histórico ou, pelo menos pode fazê-las, porque sempre se modifica, precisamente, o seu interesse, que é orientado por valores. (WEBER, 2001, p. 188)

Não há como o cientista da história escapar à dualidade entre o passado e o presente. O presente infinitamente torna-se passado; tal presente não pára de passar enquanto se escreve a história: inserida num presente como este, a ação do historiador ao fazer história orienta-se segundo as condições interpretativas que são, via de regra, delineadas por valores que se modificam. Quando o historiador faz um recorte e uma seleção de seu objeto em meio a infinitude, ele reduz a potência infinita que é o presente enquanto possibilidade de realização à conseqüência determinada daquele passado. Não se pode fugir a essa dualidade que subjaz à relação da realidade histórica com o entendimento humano. Embora uma perspectiva histórica só seja possível a partir de um presente que é sua consecução, o presente mesmo é uma potência absolutamente a-histórica: como ápice da imensidão do passado, é impossível fazer uma história do “presente”, porque cada segundo que se esgota reúne o encadeamento de todas as histórias já contadas e que ainda estão por contar.

O presente imediato não só ainda não se transformou em causa histórica como também nem é um indivíduo histórico... Só o futuro ‘decidirá, em definitivo, sobre a significação causal dos fatos do presente. (Idem.)

Eis o dilema de toda historiografia na constituição de seu objeto. De um lado o passado, o *já-vivido*, e do outro, um presente que é tanto seu ápice, sua consecução, quanto seu espectador. As questões que o presente do historiador lançam ao passado, não podem, pois, esgotar uma realidade histórica “que não esperou por elas para existir”(MERLEAU-PONTY, 2006, p. 4). Inserido em um presente que passa, o historiador, por sua vez, não pode negligenciar a esfera de interesses valorativos que, em meio a “infinitude intensiva” da realidade empírica<sup>11</sup>, seleciona aquilo que é significativo e aquilo que não o é:

---

<sup>11</sup> “Acontece que, tão logo tentamos tomar consciência do modo como se nos apresenta imediatamente a vida, verificamos que ela se nos manifesta ‘dentro’ e ‘fora’ de nós, sob uma quase infinita diversidade de eventos que aparecem e desaparecem sucessiva e simultaneamente. E a absoluta infinitude dessa diversidade subsiste, sem qualquer atenuante do seu caráter intensivo, mesmo quando voltamos nossa atenção, isoladamente, a um único ‘objeto’... e isso tão logo tentamos descrever de forma exaustiva essa ‘singularidade’ em todos os componentes individuais, e, ainda muito mais, quando tentamos captá-la naquilo que tem de causalmente determinado” (Weber, 2001, pág. 124)

Pois os ‘pontos de vista’, orientados em valores a partir dos quais observamos os objetos de cultura, e que em geral passam a ser para nós ‘objetos’ da investigação histórica,... são expostos a mudanças e porque o são e na medida em que o são ... convertem-se em fatos sempre novos e passam a ser historicamente ‘essenciais’ de maneira sempre renovada.(WEBER, 2001, p. 189)

Para Weber, em última análise, o historiador, ao fazer história, tanto quanto os indivíduos históricos sobre os quais ele reflete, é alguém que *age*. Na medida em que age, que fazer história constitui uma ação com sentido, o historiador não pode referenciar-se a si mesmo, enquanto sujeito cognoscente, como se estivesse apartado à história, separado de seu objeto; pelo contrário, escrevendo a história o historiador continua sendo, em um só, seu fruto imediato e protagonista de suas vicissitudes. Não há, pois, um limite fixo que separe de forma definitiva o sujeito e o objeto; no momento em que nos consideramos inseridos numa realidade histórica, não podemos então renunciar a ser ambos, de maneira fluída e alternada. Se, por um lado somos *objetos* determinados pela consecução de causas passadas, por outro somos *sujeitos* de nosso presente que está a passar. Maurice Merleau-Ponty, em seu ensaio “A Crise do Entendimento”, descreve este aspecto do pensamento de Weber melhor do que eu o poderia fazer:

Pode-se portanto dizer que a história é a ação no imaginário ou, ainda, o espetáculo que nos damos de uma ação. Em contrapartida, a ação consulta a história, que, diz Weber, certamente não nos ensina o que é preciso querer, mas o verdadeiro sentido de nossas vontades. O saber e a ação são dois pólos de uma existência única. Nossa relação com a história não é, pois, apenas a relação de entendimento, a do espectador com o espetáculo. Não seríamos espectadores se não estivéssemos implicados no passado, e a ação não seria grave se não concluísse toda empresa do passado e não desse ao drama seu último ato. A história é um objeto estranho: um objeto que somos nós mesmos; e, nossa vida *insubstituível*, nossa liberdade selvagem já está prefigurada, comprometida, arriscada em outras liberdades hoje passadas. (MERLEAU-PONTY, 2006, p.4)

Como se vê, essa primeira implicação, por si só, já renova a relação entre o conhecimento e a conduta do homem e, se Weber não compartilha de uma visão schopenhauriana, menos ainda está a empreender-se como um racionalista puro. Neste ponto, pois, entramos na segunda implicação de que falávamos anteriormente.

Para Weber, a conduta do homem não tem como determinante um “querer-agir- assim-e-não-de-outro-modo”, mas está por sua vez condicionada por uma rede de nexos causais que permanece, em sua totalidade, indeterminada para o espectador, de modo que

apenas pontos específicos desta rede de motivos podem ser reunidos e organizados pelo conhecimento: “o domínio do trabalho científico não tem por base as ‘conexões’ objetivas [reais] entre as coisas, mas as conexões conceituais [ideais] entre os problemas” (WEBER, 2001, p. 121). Assim, para o estudo das ações humanas, de suas causas (perante um contexto histórico), a intenção do autor da ação não tem um *valor real* preponderante para sua consecução naquele e não em outro formato, mas sim um extraordinário *valor cognoscitivo*, heurístico, para que se conheça demais influências causais sobre o devir real, e se defina e compreenda o porquê de ter se desenvolvido assim e não de outros modos, tanto quanto estabelecer, de forma “adequada”, os elementos sem os quais o evento tenderia à outra direção.

Vejamos, então, a extensão deste posicionamento de Weber. Temos que, a princípio, distinguir entre o que seria para Weber a irracionalidade do devir histórico e a irracionalidade do agir humano. Que há, para ele, uma clara diferença entre ambos, não temos dúvidas:

[...] Supondo que haja uma relação entre a chamada liberdade de agir e a irracionalidade do devir histórico, percebe-se claramente, que esta relação, de maneira nenhuma pode ser interpretada como sendo de mútuo condicionamento, ou seja, no sentido de haver também na presença ou no aumento de um desses fatores um aumento do outro fator. (WEBER, 2001, p. 50)

A irracionalidade do devir histórico, tanto quanto a massa infinita de causas indefiníveis que convergem casualmente em cada momento recortado deste devir, não prescreve, contudo, que o agir humano deva ser, em absoluto, irracional. O sentido deste irracional, deve-se esclarecer, diz respeito ao seu caráter não-previsível e não deve ser confundido com ausência de causalidade. De uma maneira vulgar, aquilo que seria a irracionalidade do agir humano corresponderia à sua incalculabilidade, sintomática do “livre-arbítrio”. Weber, entretanto, queria anular a pretensão de especificidade das ciências do espírito calcada na concepção de livre-arbítrio. Isso porque, para ele, considerar a liberdade no âmbito da metodologia da história, eliminaria o seu caráter de ciência empírica. Assim, pois, colocava-se o problema: como lidar metodologicamente com uma ação que não se pode considerar como estando determinada exclusivamente por vontades inconscientes e irracionais e nem, por outro lado, determinada por escolhas e deliberações racionais? A despeito de estar consciente da dimensão afetiva e inconsciente que move o ser humano mesmo na perseguição

mais racional de seus fins<sup>12</sup>, como metodólogo de uma ciência empírica, Weber teve de conseguir uma maneira para que tais caracteres da ação humana não a tornasse indeterminável, isto é, impassível de ser concebida a partir de uma consideração causal.

Eis aqui o viés eternamente racionalista de Weber: não abrir mão de desvendar causalmente, de uma maneira válida, o acontecimento. A maneira por ele encontrada foi o uso de *tipologias racionais*: construtos artificiais que representam, através da estilização, de conceitos ideal-típicos, o devir histórico como influenciado puramente pelas escolhas racionais e significativas dos indivíduos que ali interagem entre si. No âmbito do comportamento e da ação humana, mesmo aquelas ações que aparentemente não constituem sentido algum, como no caso em principia-se o ator num estágio “patológico” de “loucura”, podem ser compreendidas ainda que externamente e, dentro desses limites, também esperada. Essa, pois, é a função das tipologias: não descrever o devir concreto, nem emitir um juízo sobre o que ele é ou deveria ser ou ter sido, mas possibilitar, por sua vez, uma comparação com o devir concreto a ser analisado; é através dessa comparação é que se pode compreender as influências irracionais em tal devir concreto e que nele estavam a operar. Através desta comparação, em outras palavras, precipita-se aquilo de irracional que causalmente colaborou para que aquele segmento específico do devir histórico se configurasse naquele e não em outro caminho.

Isso é suficiente para explicar porque não se pode deduzir um “intencionismo” latente das idéias de Weber: a dimensão intencionista do aparato metodológico construído por Weber corresponde, em resumo, na constituição de tipos conceituais-heurísticos a partir dos quais rastreia-se na realidade histórica causas sem o conteúdo racional subscrito às intenções e ações humanas e que, mesmo assim, podem ser *imputadas* ao acontecimento. Procura, a partir da postulação ideal (estilizada) de um devir racional puro, causas irracionais que atuaram no devir real e que sob aquelas circunstâncias eram inauditas e completamente obscuras para os agentes históricos considerados.

Weber não é um intencionista porque não quer compreender a realidade histórica segundo as intenções que os agentes históricos nela depositam, nem identificar as intenções a um eixo real dos motivos que a determinaram. O vislumbre das intenções é só um meio. Somente através de um modelo heurístico pautado na postulação ideal das intenções e ações racionais dos agentes históricos, é que Weber sugere podermos sondar e perceber, a respeito

---

<sup>12</sup> “Fatos como os de que a ação do homem não pode ser interpretada de modo tão puramente racional e de que a sua ‘liberdade’ está repleta não só de ‘preconceitos’ irracionais, falhas lógicas e erros sobre os fatos empíricos, como também de ‘temperamentos’, ‘disposições’ e ‘afetos’, e que, portanto, também o seu agir compartilha – em graus muito variados – da ‘ausência de sentido’...” (Weber, 2001, p. 400)

do decurso histórico observado, as causas não-queridas, isto é, que embora lá estivessem presentes e em interação com a globalidade do acontecimento e seu contexto, não puderam ser previstas por tais agentes ou não foram levadas em consideração por eles, e que mesmo assim tiveram um papel significativo e preponderante. Assim, a compreensão dos “fins subjetivamente visados” corresponde apenas no procedimento inicial que prepara e permite a imputação de causas reais. Weber não é um intencionista, portanto, por ser posterior a um tipo de pensamento como o de Schopenhauer, por saber que o “querer” que é atual pode apenas ser objeto de uma re-vivência, de uma reconstrução interior, jamais de uma *experiência*: com sua tipologia, ele distingue fundamentalmente este “querer” como tal, como *vivência*, daquilo que viria a ser um possível conhecimento sobre ele (tendo em vista que a atualidade do querer não se submete à experiência).

Aquilo que o historiador experimenta numa re-vivência não deve por ele ser confundido com aquilo que fora realmente vivenciado. Essa experiência que re-vivencia o acontecimento, não deve ter como base uma transposição empática do eu, pois este não pode livrar-se da própria atualidade durante o processo revivenciativo, de modo que tal projeção consiste no mínimo num auto-engano retórico e concerne no máximo à “vaga sensação de lá sentir e lá estar”.

A compreensão tipológica dos fins subjetivamente visados, assim, corresponde a uma ferramenta metodológica, um meio de precisar uma atmosfera de casualidades que paralelamente agiam e concorriam com as escolhas racionais subjetivas deferidas pelos indivíduos históricos. Saber que a realização de uma dada ação, por um lado, e o conhecimento que podemos ter da mesma, por outro, são de tal maneira que estão apartados em duas esferas distintas de um problema complexo. O problema de só se estar apto a conhecer um ato da vontade, de traduzi-lo para a consciência, apenas posteriormente à sua consecução. Tal problema, entretanto, não diz respeito apenas às ciências que lidam com a compreensão causal das ações humanas:

Não é uma particularidade da explicação causal psíquica a circunstância de nós ficarmos sabendo da ‘disposição psíquica’ apenas depois do acontecer factual de determinada decisão. Nos processos ‘naturais’, acontece, por vezes, a mesma coisa e nos casos em que nos interessa a dimensão qualitativo-individual de determinados processos. (WEBER, 2001, p. 85)

Portanto, não é este aspecto retrospectivo da causalidade da ciência histórica aquilo que poderia vir a anular sua cientificidade, uma vez que também as ciências da natureza compartilham a mesma problemática. Porque, então, a análise dos motivos e das

causas de um fenômeno histórico, tem de atentar-se ao querer dos indivíduos e não apenas com os contextos gerais de sua enunciação? Qual é, pois, para uma ciência histórica, o valor de uma consideração causal que leva em conta, como referência para a análise dos motivos, as ações individuais e os objetivos a que tendiam tais ações? Uma resposta de Weber a essa questão pode ser encontrada na nota número 6 de seus “Estudos Críticos sobre a Lógica das Ciências da Cultura”, publicado pela primeira vez em 1906. Diz Weber:

E a investigação dos motivos – isto é, a análise do que realmente se pretendeu e dos fundamentos deste ‘querer’ – é, por um lado, um meio de impedir que aquela análise degenera numa pragmática a-histórica, mas, por outro, se apresenta como o principal ponto de partida do ‘interesse histórico’: queremos, sem dúvida (entre outras coisas) observar como o ‘querer’ do homem se transforma no seu ‘significado’ por meio do encadeamento dos ‘destinos históricos’. (WEBER, 2001, p. 162)

Max Weber lutou pela construção de um método que ousa fazer um balanço entre as forças e sentidos racionais, por um lado, e as forças e casualidades irracionais de toda espécie, por outro, tanto quanto um balanço do impacto que esses dois tipos de condicionamentos, conjugados, tiveram para o desenrolar do acontecimento. Uma imputação causal histórica tem por objetivo, portanto, evidenciar, a partir da construção de um devir racional puro, o papel de causas e condicionamentos irracionais, tanto quanto avaliar em que medida as decisões reais dos agentes históricos puderam fazer frente à “irracionalidade” do devir e, assim, influenciá-lo eficazmente. A causalidade histórica, para Weber,

... tem a forma de um juízo teleológico sobre a situação histórica, conforme com os conceitos de ‘meio e fim’, possui manifestamente, [...], o sentido exclusivo de possibilitar um juízo sobre o significado histórico causal dos fatos, e, portanto, de comprovar que, exatamente naquele momento, não se ‘perdeu’ uma ‘oportunidade’ de se fazer tal decisão, por que o ‘autor’ desta decisão possuía a ‘força da alma’ para mantê-la em face a todos os obstáculos [racionais e irracionais]: desta maneira, percebe-se o grau de ‘importância’ causal desta decisão e das suas pré-condições caracteriológicas, como também a medida e o sentido em que a existência destas ‘qualidades de caráter’ constituiu um ‘momento’ de ‘alcance’ histórico. (WEBER, 2001, p. 161 e 162).

Neste ponto, chegamos finalmente a terceira e última implicação que subjaz à noção de causalidade retrospectiva aplicada à causalidade histórica. De certa forma tal implicação já estava prefigurada em Nietzsche e diz respeito ao que Weber chamou de “paradoxo das conseqüências”.

A história nunca pode provar ‘os objetivos’, pois a única coisa clara é que aquilo que os povos e indivíduos *quiseram* era sempre essencialmente diferente daquilo que era alcançado. Em poucas palavras, tudo o que se alcançava era absolutamente incongruente com o que se queria.

Quem conhece a noção de Weber do paradoxo das conseqüências e desavisadamente lesse essa citação, poderia compreensivelmente supor que ela fosse extraída de algum escrito de Weber. Mas não é; é de Nietzsche.<sup>13</sup> A noção de paradoxo, pois, remete, ao outro lado da questão, isto é: o historiador não deve desconsiderar os fins subjetivamente visados e as escolhas conscientes e racionais com que os indivíduos tentam tomar as rédeas de sua própria vida; não pode desconsiderar o papel e o significado que tais investimentos racionais da ação humana tiveram para o decurso da História; observando-os, entretanto, Weber chegou a conclusões bastante similares à que Nietzsche fala na citação anterior. Voltando-se retrospectivamente sobre a ação, o historiador, e até mesmo o autor da ação que está em questão, pode facilmente constatar que seus resultados são sempre distintos do que fora racionalmente buscado e racionalmente pretendido.

Isso porque, quando agimos, nenhum de nós pode levar em consideração a totalidade de elementos que estão a nos influenciar e tanto menos levar em consideração aquilo que, no mundo, poderá ser posteriormente tomado como significativo, isto é, o impacto que nossa ação terá sobre o decurso do processo global em que está inserida. É inevitável: o homem, como ser social, isto é, pelo fato de sempre, ao agir, ter de fazer uma referência explícita ou implícita ao agir de outros<sup>14</sup> e que, por isso mesmo, sua ação só se define num contexto onde quem age apenas pode dominar algumas poucas das inúmeras variáveis que a determinam, tem sempre de conviver com os paradoxos. É certo que os puritanos e calvinistas não “sabiam” que estavam a definir uma “ética prática de vida” completamente *afim* com os princípios produtivos do capitalismo quando perseguiram sua salvação religiosa. É certo também que nossa própria ação, esta que realizamos agora, no momento que passa, está submetida à irracionalidade dos paradoxos. A escola de Frankfurt, particularmente Horkheimer e Adorno, mostraram como alguns séculos de ações que perseguiram a verdade e o progresso conseguiram resultados um tanto quanto paradoxais.<sup>15</sup>

Mesmo o agente histórico que age especificamente de modo racional com relação a fins não pode fugir à condição de estar inserido numa totalidade caótica, da qual, mesmo no

---

<sup>13</sup> Ver F. Nietzsche, *Sabedoria Para Depois de Amanhã*, 2005, pág. 138)

<sup>14</sup> “Por ação ‘ação’ deve entender-se um comportamento humano, tanto faz que trate de um comportar-se externo ou interno ou de um permitir ou omitir, sempre quando o sujeito ou os sujeitos da ação ligam a ela um sentido subjetivo. A ‘ação social’, portanto, é uma ação na qual o sentido sugerido pelo sujeito ou sujeitos refere-se ao comportamento de outros e se orienta nela no que diz respeito ao seu desenvolvimento.” (Weber, pág. 400, 2001)

<sup>15</sup> Ver *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1985.

grau mais frio de sua racionalidade, pode controlar, de forma débil, poucas de suas variáveis, de tal maneira que todo indivíduo que age e persegue um objetivo nunca em exato o atinge. Os resultados de sua ação sempre ultrapassam a esfera do que foi querido. Em outras palavras, as conseqüências que cada qual pode prever de suas ações intencionais são sempre distintas das conseqüências reais que são percebidas após a ação. Isso porque, como já disse, como seres culturais e históricos que somos, não constitui tarefa simples e fácil tomar consciência dos “demônios” que estão a reger a orquestra de nossa vida<sup>16</sup>. Estaria aí, talvez, um novo sentido para a ciência? Poderá a ciência ser mais que uma das principais forças que levam ao desencantamento?<sup>17</sup> Poderá ela servir a uma elucidação mais límpida do papel que estamos a desempenhar a cada gesto que deferimos inseridos na realidade histórica? Estaria aí o valor da ciência? Essas são questões que nos levam longe demais para serem abordadas nesta oportunidade. Elas certamente ganham, entretanto, lugar num espaço mais longo de discussão.

A tarefa desta parte pode ser resumida a evidenciar alguns aspectos do modo como Weber considerou a causalidade histórica. Neste empenho, revelou-se fundamental entender como sua idéia de causalidade histórica buscava compreender a história a partir de um balanço entre motivações irracionais e racionais que compõem o agir histórico do homem.

---

<sup>16</sup> Ver Max Weber. A ciência como Vocação. In.: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo, 2001)

<sup>17</sup> *Idem.*

### 3. AS VARIAÇÕES AXIOLÓGICAS DOS SENTIDOS

A essa altura de nossa discussão, já devemos estar aptos a compreender melhor o que vem a empreender o historiador quando este recorta e designa seu objeto. Ao fazê-lo, ele está operando uma dissociação entre o seu presente que está a passar e o passado do qual é fruto e ao qual se dirige; essa dissociação, deve-se saber, tem graves implicações epistemológicas, além de, a princípio, só se realizar enquanto *abstração*, nunca como situação de fato: o historiador não pode deixar de viver a história enquanto tenta analisá-la. A existência temporal do homem implica numa impotência para apontar limites onde termine o passado e comece o presente ou onde comece o passado e termine o presente.

Certo é que, como seres submetidos a um “fluir temporal em direção à eternidade”, estamos aquém de poder viver outra realidade senão a do presente que se esgota e constantemente acumula-se como passado. Isso faz com que qualquer representação do que foi o passado, necessariamente tenha que ser remetida de um presente cujas condições e interesses de interpretação constantemente se alteram. Por outro lado, sabe-se que este presente que está a passar poderia ser diferente se aquele passado que tentamos representar também o tivesse sido. Nessas condições, o que significa, pois, dar sentido à história?

A princípio, pode-se dizer que significa designar o presente, isto é, oferecer uma perspectiva de desenrolar dos eventos da qual o presente seja seu ápice e continuação, seu fruto e herdeiro determinado. Quando o historiador infunde um sentido aos acontecimentos do passado, ele não pode fazê-lo senão de uma perspectiva que os coloque como parte de um processo que dali por diante continua indefinidamente e que, como tal, atua como causa determinante de eventos posteriores a aquele. O presente do qual parte qualquer ator, e também portanto o presente do historiador, não pode ser outro que não consequência de um passado que, por só podermos recortar *segmentos finitos* de sua infinitude, aparece para nós em sentidos distintos. Na infinitude da realidade histórica, aquilo que é significativo só o é com relação a um presente que a ela se remete.

A implicação mais óbvia deste procedimento é também a mais importante: ao atribuir um sentido para o desenrolar dos acontecimentos históricos o historiador opera uma dupla redução: reduz o potencial infinito de realização que constitui o presente a um “momento causalmente determinado”, isto é, a um momento que não pode fugir ou se afastar do processo do qual ele é o ápice de seu desenvolvimento; reduz, por outro lado, tudo que fora

vivido no passado a aquilo que é significativo para um presente em que se vive, em que vive o historiador.

Quando este decide por representar um determinado processo do devir histórico ele deve estar cômico dos pressupostos que requerem essa sua ação. O primeiro e mais fundamental deles consiste no seguinte: se o passado, a realidade histórica e empírica, mesmo no menor de seus fragmentos é impassível de ser descrito exhaustivamente em seus aspectos individuais, isto é, se ele se compreende como uma “infinitude intensiva” que caracteriza toda “variedade empiricamente dada”, é não apenas impossível como também não-querido a representação deste passado a partir de uma perspectiva unívoca, que sugerisse um observador colocado em um ponto de vista/apreciação incondicionado.

O conhecimento, pois, não é algo que subsiste num reino heterogêneo a este mundo e espera por nós ser alcançado. As possibilidades de conhecer estão implicadas na existência social e cultural daquele que conhece. Aquele que conhece, o sujeito cognoscente, o historiador, tem por trás de si, como fundamentos últimos de sua orientação e de sua ação consciente e inconsciente no mundo, todo um contexto de situações nas quais ele está imerso, que vão desde sua “luta” pela existência aos valores os quais ele *pode servir*; estes dois *pressupostos* do conhecimento histórico obrigam-no a a) contar com a atribuição de sentidos diferentes que conformam os mesmos acontecimentos do passado; b) a impossibilidade de um conhecimento desinteressado; e c) na necessidade de apreciações de valor para que algo, em meio à infinitude do “acontecimento mundo”, passe a ser significativo.

a) Admitida a premissa de que toda representação do passado é produzida a partir de um presente que devém, de sua atualidade irrestrita, fica óbvia a conclusão de que os objetos do passado, necessariamente, acabem por receber sentidos distintos e variados, uma vez que aquilo que se “pode saber” sobre eles tem como condição elementos deste presente que se desvanece e do qual, consciente ou não, participa o historiador (e participa, ainda, sempre de uma maneira interessada, como veremos em “b”). Uma questão mais apropriada que pode ser colocada aqui é em que medida essa peculiaridade, que envolve a relação do historiador com seu objeto, vem a ser tanto a fonte de seus problemas como o arcabouço de sua eterna riqueza, sua “eterna juventude”.

A partir do momento em que definimos que a realidade empírica, mesmo na menor porção escolhida, padece de uma infinitude e uma inesgotabilidade intrínsecas e, mesmo assim, apesar disso optamos por ousar uma compreensão e uma explicação seqüencial dos eventos históricos, temos de nos conformar e assumir que os objetos históricos jamais poderão sofrer os mesmos recortes, ter os mesmos limites, situar-se entre as mesmas variáveis

consideradas. Cada contexto de valores e luta dos mais diversos interesses em que situa-se e liga-se o *entendimento* do historiador, exige e pregara novos problemas, tanto quanto permite e possibilita que elementos que eram inauditos para os valores e interesses de conhecimento de outros contextos de produção, sejam então *desvelados*.

Essa tensão entre o conhecimento, o processo de produção do conhecimento, e a vida prática e atual daquele que o produz, pode ser apreciada em praticamente toda a obra de Weber. É a ela, ou melhor, à sua implicação, que Merleau-Ponty se refere ao nos dizer:

os problemas da cultura que comovem os homens são postos sempre de novo e sob outros aspectos e, assim , permanece *variável* aquilo que, na corrente infinita do individual, recebe sentido e significação para nós, tornando-se um indivíduo histórico, como também são variáveis as relações de pensamento sob as quais o objeto de ciência é posto e considerado. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 22)

Sim, temos de nos conformar à situação de que, ao se penetrar no domínio da história, algo que pareça tão sólido se desmanche no ar. Eis o porquê de tantas “Idades Médias”, tantas “Revoluções Francesas”, tantos “golpes militares de 64”, a despeito de todo o rigor científico com que possam ter se constituído. Ao admitirmos várias histórias para séries de processos a que damos um mesmo nome, por exemplo, “ditadura militar de 64”, não se está admitindo que haja uma imputação subjetiva das causas que são determinantes naquele processo:

Subjetiva, [...] não é a constatação das ‘causas’ históricas de um ‘objeto’ de explicação dado, mas a delimitação de ‘objeto’ histórico mesmo, de ‘indivíduo’ mesmo, pois aqui decidem relações de valor cuja concepção está submetida à mudança histórica (WEBER, 2001, p. 189)

Todo momento histórico do devir pode ser visto tanto como causa de um evento posterior como resultado e efeito de um anterior. Todo objeto histórico, por sua vez, inclui, consciente ou inconscientemente, uma *escolha* daquilo que será observado como *resultado* (objeto primário), por um lado, e daquilo então que lhe resta como suas causas, que por sua vez são também “fatos históricos”. A subjetividade dos objetos e das individualidades históricas não implica na subjetividade de suas causas. Escolhe-se, pois, o objeto, o indivíduo histórico, e não suas causas. Nesse aspecto de sua problemática, a ciência histórica carece de uma...

[...] diferenciação lógica entre o objeto histórico ‘primário’, ou seja, aquele indivíduo de cultura ‘avaliado’ sobre o qual recai o *interesse* para ‘explicação’ do seu ‘resultado do devir’, e os fatos históricos ‘secundários’, ou seja, as causas às quais é imputada a especificidade ‘avaliada’ daquele ‘indivíduo’ num regresso causal. (WEBER, 2001, p. 189)

Cada momento do devir poderia ter sido outro, mas não o foi: pode-se, pois, procurar identificar motivos, condições, circunstâncias fatos e valores que podem ser interpretados como causas necessárias no sentido de que sem elas aquele referido acontecimento seria outro e não “aquele”. Como explicar, então, que haja na historiografia tantas versões explicativas para eventos designados com o mesmo nome? É que muitas daquelas infinitas causas que calharam em acontecimentos como “revolução francesa”, “ditadura militar de 64”, etc., apenas paulatinamente podem ser desveladas (e, é óbvio, nunca em sua totalidade), uma vez que o processo que permite o conhecimento dessas causas como algo significativo para a constituição do referido evento depende de valores, de perspectivas de apreciação que estão constantemente a se alterar e possibilitar, assim, novas séries causais percebidas.

Assim, em razão da própria relação que o entendimento do historiador estabelece com a realidade histórica, ele tem como possibilidade de abarcar os fenômenos históricos, com os quais amiúde se confunde, não quanto às suas estruturas internas, substanciais, mas apenas a partir de perspectivas fundadas a partir de um contexto cultural fluído, dinâmico, que delimita os interesses, conscientes e inconscientes, que levam o historiador a *querer conhecer* determinadas partes do processo e não outras. Se, enquanto historiadores, temos um modelo de inquirição científica que começa com uma retrospectão; e que todo juízo retrospectivo parte de um presente em devir, de um agora que constantemente deixa de ser; logo, o passado está implicado nessas duas premissas como uma dimensão que também devém, na medida em que sua representação sempre e necessariamente tem de acompanhar o espectro do olhar e das inquietações daqueles que “agora”, no contexto de produção do conhecimento, deixam de ser.

b) O que seria, então, os critérios a partir dos quais o historiador ousa seccionar um devir que, considerado em “si - mesmo”, nunca fez pausas? O que lhe permite, pois, retroceder ao passado e retirar-lhe de sua infinitude, intensiva e abrangente, indivíduos históricos? O historiador não pode escapar à própria atualidade de seu presente ao fazer história, isso já o dissemos. Também já o dissemos como a ação do historiador ao fazer história, como todas as outras ações que ele mesmo busca compreender, é um produto histórico, isto é, referida ao comportamento de outros e, nesse sentido, pode ser compreendida

como resultado da interação que o historiador mantém com o contexto em que vive e do qual faz parte. Pois bem, o critério a partir do qual o historiador secciona a heterogeneidade contínua do devir e lhe recorta um conjunto organizado, selecionado, artificial, a que trata e dá nome como “individualidade histórica”, depende substantivamente dos interesses valorativamente fundados que orientam o historiador nessa sua ação: fazer história.

A história, enquanto representação, não é algo que se oferece ao investigador; é preciso, pois, que alguém *queira* representar o passado. Na medida em que descobrimos ser impossível representar o passado tal como ele foi, além da crucial pergunta que procura pelo *porquê querer representar o passado*, surge uma outra: ao representar o passado, o que leva o historiador a representar aquela(s) parte(s) determinada(s) e não outra(s)? Quais são, pois, os critérios últimos que permitem com que ele seccione o devir em partes significativas e partes não-significativas? Será que o historiador está cômico de que sua representação do passado pode sempre ser outra sem que o passado mesmo o seja?

Uma coisa é fato: enquanto os interesses de conhecimento, respaldados em valores, não forem assumidos como condição do conhecimento histórico, eles permanecerão inconscientes, intraduzíveis para a reflexão analítica; permanecerão atuando sem serem percebidos; nessa medida, os acontecimentos históricos representados serão, assim, mais facilmente confundíveis com a realidade histórica substantiva, uma vez que não se deu conta do aspecto “qualitativo” desta mesma realidade, o que por sua vez consiste no fato dela só ser apreensível a partir de posicionamentos valorativos, cultural e socialmente situados, referidos.

A realidade histórica, enfim, não se manifesta a nós de uma forma “emanativa”, por uma continuidade absolutamente fluída entre causa e efeito, mas de uma forma pictória, pontual, representacional, que retoma a dimensão do passado de um ponto específico no futuro e que está prestes a tornar-se passado, a dar lugar a novos pontos e focos de luz que poderão vir a iluminar em partes distintas as mesmas épocas e contextos. A realidade histórica, pois, não se manifesta a nós de maneira independente da existência social e cultural a que estamos submetidos. Cada momento que passa pode sugerir outros novos valores, outras novas perspectivas de apreciação a partir das quais aquilo que é “essencial” e aquilo que é “secundário” sejam individualizados e subtraídos da corrente infinita da cultura. Quando mudam aquilo *para que* se conhece, muda também aquilo *o que* se conhece; uma transformação em nossos interesses de conhecimento, implicam em outras interpretações sobre o mesmo objeto, sobre o mesmo passado, uma vez que se o conjuga a outros fatores e variáveis:

Pois tanto a prostituição como a religião ou o dinheiro são fenômenos culturais. E todos os três o são, única e exclusivamente, enquanto a sua existência e a força que historicamente adotam correspondem, direta ou indiretamente, aos nossos *interesses culturais*, enquanto animam nosso *desejo* de conhecimento a partir de pontos de vista derivados de *idéias de valor*, as quais tornam significativas para nós o fragmento da realidade expresso naqueles conceitos. (WEBER, 2001, p. 131)

O historiador, como alguém que age ao fazer história, situa-se e toma posição frente à infinitude do *acontecimento-mundo*, refere sua ação a um contexto contingente no qual luta, vive, domina e é dominado, sofre e faz sofrer. É daí, pois, que os interesses do historiador são extraídos e é nesse contexto que eles têm sentido.

Mais a frente teremos condições de aprofundar um pouco mais nas implicações dessas questões. A princípio, podemos adiantar que o conjunto dos interesses que norteiam a condução da inquirição científica compõe o pressuposto *extra-científico e supra-racional* das ciências culturais. A ciência, como tal, não tem habilidade para *escolher* entre diferentes valores: esta escolha, pois, é sempre feita *extra-cientificamente*; a ciência, a inquirição científica apenas pode começar depois de supor tais interesses de valor que, *extra-cientificamente*, delimitam as possibilidades de abordagem do objeto mesmo. Do mesmo modo, suas conclusões sobre os mesmos necessariamente têm sempre de ser parciais e, mesmo assim, só deveriam ser encaminhadas após essa escolha *extra-científica* que condiciona o empreendimento científico fosse elevada ao status reflexivo, de modo a explicitar a origem e a razão desses interesses, a história que os tornam importantes, significativos.

Assim, tendo em vista o que foi dito, parece tolice apresentar os interesses de valor como aquilo que inviabiliza uma “cientificidade”. Esse tipo de cientificidade que exige um conhecimento desinteressado, uma “pureza” para a ciência, tem bem a sua história e sabemos hoje o custo desses ideais. Os interesses de valor, então, não são o sintoma de uma falsa ciência, mas as condições e pressupostos necessários para que possamos recortar o devir em unidades qualitativamente inteligíveis, isto é, a única via através da qual podemos considerar a realidade empírica a partir da organização de indivíduos históricos: os interesses de valor, pois, são a condição para que possa haver algo como um objeto científico mesmo.

Pois o número e a natureza das causas que determinam qualquer acontecimento individual são sempre infinitos, e não existe nas próprias coisas critério algum que permite escolher dentre elas uma fração que possa entrar isoladamente em consideração. A tentativa de um conhecimento da realidade ‘livre de pressupostos’ só conseguiria trazer um caos de ‘juízos existenciais’ acerca de inúmeras concepções ou percepções particulares [...] Portanto, só alguns aspectos do fenômeno [...] merecem ser conhecidos, pois apenas eles são objeto de explicação causal” (WEBER, 2001, p. 129)

A ciência histórica, quando praticada desconsiderando os interesses que a condicionam, como se ela inaugurasse uma perspectiva incondicionada, pura, de um ponto de apreciação descolado da totalidade caótica dos eventos, empresta à história um sentido único, monolítico, como constituição do movimento que vai das causas aos efeitos. Esse tipo de concepção de história, por conseguinte, calha num esquecimento deliberado de outras fazes e aspectos, outros sentidos e nexos causais que estiveram presentes no devir e poderiam ser percebidos como significativos se o entendimento histórico não tornasse e não quisesse absoluta essa sua postura contemplativa.

c) Como tal, esse mesmo posicionamento em relação às ordens do mundo e da vida histórica e social é o que permite que, do infinito da realidade empírica, sejam eleitas partes significativas e desconsideradas partes não-significativas. Aquilo que, da infinitude, depreende-se como significativo, só o é, só o pode ser com referência a tais posicionamentos, de modo que inexistente significação histórica sem tomada de posição valorativa, sem inserção num contexto fluído e contingente de acontecimentos que delimitam e prescrevem aquilo que, para determinada posição de valor é “importante”, “essencial”, e aquilo que não o é:

A premissa transcendental de qualquer ciência da cultura reside não no fato de considerarmos valiosa uma ‘cultura’ determinada, mas na circunstância de sermos homens de cultura, dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente em face do mundo e de lhe conferirmos um sentido. (WEBER, 2001, p.131)

Aqui, pois, voltamos à parte introdutória deste texto, para reforçá-la: sentido é a origem tanto da realidade empírica estudada pelo historiador, quanto da razão pela qual se inicia o estudo da realidade empírica. Ao dirigir-se o passado, como vimos, o historiador necessariamente tem que constituir um sentido para que tal passado seja entendido como acontecimento que causalmente atuou no devir; ele tem de construir uma perspectiva a qual reúna os elementos empíricos – que, no caso da ciência histórica, são as ações dos indivíduos e os sentidos que elas expressam – numa unidade inteligível que expressa um processo, uma representação que busca expressar as mudanças históricas nos termos de suas “causas”. Não há, enfim, como o historiador destacar da totalidade, identificar e reunir coerentemente elementos numa unidade percebida como “acontecimento histórico” sem lhe infundir um sentido; a realidade empírica, por sua vez, constitui-se pelos sentidos que os agentes históricos depositam em sua ação.

Assim, na medida em que a constituição de um sentido histórico depende, portanto, dos interesses e posições de valor que o historiador mantém com o seu presente e contexto, sabe-se que, com isso, aquilo que ocorreu no passado e veio a tornar-se significativo tem que necessariamente remeter-se a outra história: a história do presente que possibilitou aquela significação do passado.

O presente que transcorre e constantemente acumula-se como passado, para tornar-se objeto do historiador, tem de estar relacionado a valores que fazem parte do contexto em que ele atua para poder ser percebido com algo que *aconteceu*, como algo que aconteceu “assim” e não de “outro modo”. Como toda possibilidade de individualização da realidade histórica (de sua redução, pois) concentra-se no relacionar-se da realidade empírica com valores, de modo que adentramos imediatamente no domínio da realidade histórica assim que relacionamos a realidade empírica a valores, toda representação do passado só se configura como correlativa de um presente que devém, que constantemente deixa de ser; nesse termo, mostra-se inóspita à ciência histórica uma filosofia da história que postula uma “unicidade qualitativa do processo histórico e cósmico que percorre o tempo e a particularidade qualitativa de todo segmento espaço-temporal.” (WEBER, 2001, p. 98)

Para Weber, uma filosofia da História assim considerada cometeria o grave erro de não perceber que, se ausentasse-mos de nossos valores, se pudéssemos fazê-lo, teríamos nada mais que algo “eternamente igual a si mesmo” (Weber, 2001, p. 98), e nem de longe poderíamos conceber algo como uma relação dinâmica entre presente, passado e futuro. Uma filosofia da História que não eleve os valores com os quais o entendimento dirige-se a realidade, ao nível da reflexão, trar-nos-ia o grave prejuízo de não mais podermos ter nenhuma compreensão causal dos acontecimentos históricos, uma vez que inseridos num processo cósmico global e único que se prolonga infinita e indefinidamente, se dissolveria por completa a idéia de “ser causado” (WEBER, 2001, p. 99)

A história, pois, não pode transcorrer como um desenrolar contínuo e total que percorre cada instante individual que é sua parte; ela transcorre ao mesmo tempo em que retrocede: o presente do qual parte os historiadores constantemente transforma-se no passado; este, por sua vez, já passou e, embora não se possa fugir a tal necessidade, resta sempre a possibilidade de que um presente retroceda a ele como sua “causa”, que ele seja novamente posto como causalmente significativo para eventos futuros, o que implica, pois, a re-elaboração contínua deste mesmo passado. Em meio ao devir histórico, aquilo que nos aparece como significativo, como “cultura”, depende de valores, de modo que o passado mesmo está sujeito à variação das significações, à variação dos sentidos. A variação dos

sentidos históricos, por sua vez, está sempre submetida a perspectivas axiológicas que lutam entre si na existência e no contexto do qual faz parte aquele que infunde e projeta um sentido aos acontecimentos históricos:

A realidade empírica é cultura para nós porque e na medida em que a relacionamos com idéias de valor. Ela abrange aqueles e somente aqueles componentes da realidade que através desta relação tornam-se significativos para nós, precisamente porque revela relações tornadas importantes graças à sua vinculação a idéias de valor. (WEBER, 2001, p. 127)

Ao alterarem-se os valores com os quais relacionamo-nos com a realidade empírica, altera-se também aquilo que nela ganha importância e, nessa medida, significação para nós. Pois bem, ao conceber o passado, o historiador tem que necessariamente reduzir suas dimensões a partir do relacionamento com valores; todavia, este passado está sempre sujeito a ser observado por outras vias de acesso, com relação a outros valores e acontecimentos: a causalidade histórica, assim, tem seu domínio sobre a realidade sempre em aberto, como disse, de um modo sempre pictórico, por pontos no passado iluminados e desvelados sempre posteriormente ao seu acontecimento, com vistas a um presente que se dissolve na malha do devir do qual aquele passado pontualmente iluminado já é parte. Sempre, pois, que a afirmação de algo que “foi causado” e “aconteceu” no passado, corresponderá à indicação de que algo acontece agora, no presente em que aquele juízo causal foi emitido:

E se quisermos ‘salvar’ o sentido da categoria da causalidade, levando em consideração a infinitude abrangente do devir concreto, nos resta a idéia de ‘ser causado’, no sentido de que, em cada diferencial temporal, o ‘novo’ ‘deve’ aparecer do modo como aconteceu no passado, o que, entretanto, não é outra coisa que a indicação do fato de que algo ‘aconteceu’ neste momento, no ‘agora’, portanto, em absoluta singularidade, mas dentro de uma certa continuidade do devir. (WEBER, 2001, p. 99)

## 4. O SENTIDO NO ÂMBITO DAS AÇÕES SOCIAIS

Com o que acabamos de discutir, podemos perceber que Weber refutava qualquer filosofia da História que não levasse em conta o caráter “qualitativo” de toda realidade cultural: o fato de toda a diversidade que subjaz a ela dizer respeito a uma diversidade de valores que condicionam e afetam em todos os aspectos a existência humana. Qualquer olhar sobre a história, por mais desprezioso que seja, inclui e sempre supõe valores a partir dos quais tal olhar ganhe uma direção, um foco e um conteúdo de análise; esses valores, por sua vez, são eles mesmos *históricos*, donde se conclui que, uma filosofia da História que desconsidere o problema axiológico, é ela mesma a-histórica: é, pois, completamente inútil à uma ciência histórica.

Toda essa problemática está intrinsecamente ligada com a maneira com que se concebe aquilo que “move” a história, isto é, aquilo que é determinante e diretivo em suas incessantes transformações. Weber rejeita qualquer concepção filosófica da História que tente determinar e deduzir regras universais que expressem suas transformações; rejeita também qualquer uma que postule uma continuidade absoluta entre causa e efeito, entre presente, passado e futuro; qualquer concepção de História que não reconheça a tensão de um “presente” que é sua condição, torna-se, além de mera especulação, improfícua. Se o indivíduo situado sócio culturalmente é a instância capaz de atribuir um sentido à história e aos acontecimentos, também tem de ser ele a instância que fornece ao historiador os elementos empíricos com que trabalha. Eis a reivindicação fundamental de Weber: toda e qualquer filosofia da História não pode desconsiderar o valor das *ações individuais*, uma vez que são estas as quais podemos, pois, compreender significativamente, isto é, extrair um sentido. As ações individuais compõem, portanto, o núcleo raro de inteligibilidade da História.

Antes de mais nada, porém, convém esclarecer que “ação individual” tal como aqui a assumimos não deve ser, nem de longe, identificada como ação solitária ou privativa. Para nós, aqui, somente interessa as ações individuais que guardam um caráter social, uma relação significativa com o agir de outros. Como tal, ela necessariamente

orienta-se pelas ações dos outros, as quais podem ser ações passadas, presentes ou esperadas como sendo futuras [...] Os ‘outros’ podem ser indivíduos e conhecidos ou até uma pluralidade de indivíduos indeterminados e inteiramente desconhecidos (WEBER, 2001, p. 415)

É só deste tipo de ação que estamos a tratar porque é só ela que importa a uma ciência cultural. Assim, para compreender um acontecimento histórico, temos de estar plenamente cientes de que toda ação individual, no sentido aqui descrito, compõe e persegue um sentido e, ao fazê-lo, necessariamente se reporta à História, à realidades históricas que passadas ou presentes seguem indiretamente atuando e influenciando decisivamente os agentes históricos.

Ao buscarmos uma compreensão causal de um acontecimento histórico, voltamos nossa atenção para aquilo que, nas ações determinantes de tal acontecimento, guardam uma relação significativa com seu contexto e sua pré-história, de modo que, então, tais ações possam assim ser remetidas a algo como “causas” históricas. Aquilo que por sua vez aparece como um “efeito” histórico das ações, guarda não somente uma relação significativa com o contexto em que se desenvolve a ação, como também com o presente a partir do qual o historiador encaminha sua investigação, uma vez que tal ação mostrou-se relevante e importante para o mesmo e seu respectivo contexto de atuação.

Disso, obviamente, resulta o seguinte: quando perguntamos pela ação do historiador ao fazer história, necessariamente isso significa que a ciência histórica, enquanto fruto de uma ação e de um fazer, também é indiretamente determinada pelas relações significativas que o caráter social de tal ação – fazer história, produzir conhecimento histórico – mantém com seu contexto. As relações significativas que guardam nossas ações sociais individualizadas, são incluídas numa “história” quando alguém, um historiador no futuro, as toma como importantes quanto a seus “efeitos” históricos e, nessa medida, confronta a relação significativa que tiveram para os agentes históricos com a relação significativa que mantém com o contexto de que parte tal historiador. Daí o dizer de Merleau-Ponty, de que, para Weber, “nossa vida insubstituível, nossa liberdade selvagem já está prefigurada, comprometida, arriscada em outras liberdades hoje passadas.” (MERLEAU-PONTY, 2006: p. 4)

Assim considerando, apresentaremos algumas questões pertinentes sobre o sentido das ações individuais no que toca à sua relevância a uma teoria da História e à relação que mantém com a causalidade histórica. Para isso, gastaremos três sub-tópicos, cada um respectivamente a tratar de a) sentido das ações individuais e causalidade histórica; b) o valor do conteúdo intencional das ações individuais; c) a história e os indivíduos históricos;

a) Já discutimos bastante sobre o que vem a ser um sentido histórico, tanto quanto das implicações que tal noção estendem sobre o domínio da causalidade histórica. Com base nessa discussão, ao considerarmos, como o fizemos, a teoria da História como dependente de

uma teoria da ação ( por um lado por que o historiador constante e frequentemente lida com ações humanas, como, por outro lado, porque o próprio “fazer história”, a própria produção do conhecimento histórico, constitui, antes de mais nada, uma ação), resta-nos, pois, a tarefa de discutir sobre a relação que o “sentido histórico” mantém com os sentidos que, individualmente, cada um de nós investimos em nossas ações. O que é, então, o sentido de uma ação individual? Quais as relações que ele mantém com a realidade histórica e cultural?

Weber não foi o primeiro a se propor questões desse tipo. Boa parte do ambiente intelectual alemão se comprazia em sondá-las e desenvolve-las em distintas esferas. Pode-se dizer que foi com Nietzsche que esse tema ganhou pela primeira vez uma clareza filosófica<sup>18</sup> e que apenas posteriormente tais conquistas foram introduzidas no âmbito metodológico: primeiramente com Simmel ( que foca-se mais na questão do sentido) e Rickert ( que por sua vez foca-se na questão axiológica), Weber teve a vantagem de poder incorporar toda essa riqueza de variações sobre o tema, o que lhe permitiu um método histórico mais consistente e precavido de suas limitações. O que, então, significa o sentido de uma ação? Qual o seu valor como ferramenta metodológica?

Se durante um bom tempo os filósofos tentaram sondar as forças que determinam as ações particulares dos homens, podemos com segurança dizer que foi a seguinte a contribuição de Nietzsche: “ um dos meus passos e avanços mais substanciais parece-me ser este: aprendi a diferenciar a causa do agir da causa do agir de tal e tal modo, do agir com uma particular direção, com um objetivo particular” (NIETZSCHE, 2005, p. 262). Aquilo que “causa” uma ação, que a motiva, a impulsiona, seu combustível e motor, não pode continuar a ser confundido com aquilo que lhe dá direção, um formato, uma forma (sócio-cultural) segundo a qual se desencadeia a ação. Nietzsche distingue entre as causas do agir e as causas do agir de modos diferentes, isto é, com sentidos diferentes:

A primeira espécie de causa é um *quantum* de energia represada, esperando ser utilizada de alguma forma, com algum fim; já a segunda espécie é algo insignificante comparado a essa energia, geralmente um simples acaso segundo o qual aquele *quantum* se desencadeia de uma maneira ou outra: o fósforo em relação ao barril de pólvora. Entre todos esses acasos e fósforos incluo todos os pretensos ‘fins’ e também as ainda mais pretensas ‘vocações’: são relativamente fortuitos, arbitrários, quase indiferentes, em relação ao enorme *quantum* de energia que urge, como disse, para ser de alguma forma consumido. Normalmente as pessoas vêem isso de outra maneira: estão acostumadas a ver precisamente no objetivo [...] a força motriz, conforme um erro antiqüíssimo – mas ele é apenas a força *diretiva*, o piloto foi aí confundido com o vapor. (NIETZSCHE, 2005, p. 262)

---

<sup>18</sup> Ver G. Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés Editora, 1978.

Eis a conclusão de Nietzsche: os sentidos individuais que tomam as ações humanas em sua particularidade são apenas a sua força diretiva e, como tais, não causam nada. Eles são, pois, a marca e a expressão distintiva a partir da qual cada ação é conduzida, e não sua causa e menos ainda sua origem.

Quando se pautava no conceito de forças que determinam as ações, o método histórico acabava vítima de uma compreensão física e naturalista dos fenômenos, de modo que passava despercebida a dimensão significativa, simbólica, que compunha a esfera diretiva das ações, suas finalidades conscientes e inconscientes. Quando tal esfera não passava ignorada, se a confundia com “forças”, com “entidades abstratas concretamente atuantes”. Pois bem, se por um lado a ação humana está submetida a um devir temporal que não permite que “paremos de agir”, que escolhamos a não-ação (uma vez que tudo isso já constitui uma ação) e que, portanto, não tenhamos total controle sobre a execução das mesmas, por outro, ela está inserida num contexto de sentidos e significados que a antecede e prescreve, de modo que toda ação refere-se aos sentidos das ações de outros, que são atuantes não apenas por via de nossa existência social, presente, como também por via da existência histórica de que somos herdeiros e continuadores imediatos.

Simmel foi o primeiro a inserir uma tal compreensão no âmbito metodológico. É certo que o fez de uma maneira segundo a qual Weber discordava, o que porém não lhe retirava o valor que teve para os trabalhos deste último. Em seu livro “Understanding Weber”, Sam Whimster reproduz bem as afinidades e distinções entre Weber e Simmel nesse aspecto específico. Simmel, tal como Nietzsche, está ciente de que toda ação envolve um gasto energético que é realizado, objetivado na forma de “ação”, sempre contra resistência; o que reclama um sentido continuado para que ação passe de uma “forma psicológica”, presente na vontade e no querer, para a ação real, sua consecução. (WHIMSTER, 2005, p. 43). Sendo assim, o cientista da cultura pode avaliar, segundo as resistências contra as quais se realizou a ação, se ela se desenvolveu na busca de um objetivo ou instintivamente, sem participação planejada, programada, do indivíduo. Nisto consiste sua afinidade com Weber: Simmel aponta para a possibilidade de se optar por um modelo de inquirição que vê a ação humana causada por fatores alheios ao controle do homem e, nessa medida, concebe a participação consciente do homem na busca de objetivos como critério para entender o que não foi querido e previsto, embora determinante. (WHIMSTER, 2005, p. 42)

Essa, podemos dizer, é a dimensão sociológica das implicações do conceito de sentido na obra de Weber: toda ação envolve um sentido individual, subjetivo, mas que, a despeito de tal subjetividade, está co-determinado pela referência significativa que mantém

com o agir de outros, que já viveram ou estão a viver. Cada um de nós, pois, intui e vivencia sentimental e passionalmente de um modo absolutamente idiossincrático nossas vivências e experiências, sejam elas sociais ou totalmente privadas. Entretanto, as “formas” culturalmente validadas através das quais as expressamos e nas quais as compreendemos – através das quais tornamo-nos “conscientes” das mesmas, são o fundamento comum que permite, a despeito da subjetividade, comunicação compreensiva entre os diferentes agentes e os respectivos sentidos que dão à sua ação. (WEBER, 2001, p. 91)

Toda e qualquer ação, pois, pode ser então interpretada a partir dessa relação que necessariamente mantém com aqueles que agiram no passado e com aqueles que agem em seu presente e contexto. Daí o indivíduo e as ações individuais serem o núcleo inteligível da História: o que não significa tratar o indivíduo como elemento último, ou átomo da realidade histórica, que não possa, casualmente, suas ações e sentidos derivarem de caracteres formativos de “grupos”, “classes”, “instituições”, etc. Para Weber, tais entidades coletivas, não são capazes, por si mesmas, de ação. Elas não são mais que a ação conjunta de vários indivíduos que mantém certa afinidade quanto aos sentidos perseguidos e que lhes orientam a ação.

Qual é, então, o valor das ações individuais e do sentido nelas empregado para uma teoria da causalidade histórica? Ao considerar as ações individuais como foco de análise das mudanças históricas, o historiador pode avaliar e identificar “causas” no devir histórico ao compará-lo com o sentido almejado ou possivelmente imaginado pelo ator.

Se por um lado as ações individuais permitem que sondemos os sentidos que foram perseguidos e os valores que foram afirmados ou negados, tanto quanto causas e fatores alheios ao controle intencional e subjetivo, por outro, essas mesmas ações tem sua referência historicamente determinada, dada pela contingência do fluir temporal em que se inserem e em que se inserem os meios disponíveis e os meios necessários para a realização de uma ação. A diferença de Weber e Simmel é que este último não apenas não distingue entre o sentido subjetivamente visado de uma ação e o sentido objetivamente válido, como amiúde permite que se confundem (WEBER, 2001, pág. 3), apesar de ambos concordarem ser impossível a compreensão de um acontecimento histórico, fruto de ações históricas, sem referência a uma confrontação desses sentidos com o contexto no qual se desenvolvem.

b) Com isso entramos noutra parte da mesma questão. Como havemos de considerar as ações? Na história da humanidade, nas mais distintas culturas, sempre houve alguma preocupação em se interpretar as ações humanas. O homem sempre teve de voltar os olhos para como ele próprio, seus semelhantes e adversários, agem. Para isso, sempre elevou a ação

e o comportamento humano a uma esfera reflexiva, “consciente”(no sentido de que sempre pondera algo sobre elas), embora sempre o tenha feito segundo formas historicamente distintas e dessemelhantes. Nietzsche, por exemplo, nos fala de três modos distintos, através dos quais, durante bons períodos, considerou-se por diferentes vias as ações humanas. Chega mesmo a ousar uma divisão da humanidade através de respectivos modos que as distintas eras e períodos interpretavam uma ação. O critério a partir do qual Nietzsche divide tipologicamente a humanidade em fases e períodos distintos subjaz onde cada qual delas considerava o valor da ação : se o valor de cada ação estaria em suas *conseqüências*, em suas *origens intencionais* ou se naquilo que nela há de *não-intencional*.

O primeiro tipo, chamado “período pré-moral”, estendeu-se mais longamente pela história humana que os outros dois, particularmente recentes. Nessas épocas, diz Nietzsche,

“o valor ou não-valor de uma ação era deduzido de suas conseqüências: não se considerava a ação em si, nem a sua origem, mas, [...] era a força retroativa do sucesso ou do fracasso que levava os homens a pensar bem ou mal de uma ação.” (NIETZSCHE, 2006, p. 36)

O critério que determinava o significado que vinha a ter uma ação era estabelecido segundo as conseqüências “benévolas” (êxito, consecução do fim almejado) ou “malévolas” (fracasso, não realização do fim almejado; aparecimento de outras variáveis não previstas)

O segundo tipo, o que Nietzsche chama “período moral”, compreende todas as épocas que encararam as ações do ponto de vista de sua origem, seja tal “origem” como derivada da visão de mundo aristocrata, ou como degradação desta, isto é, como uma interpretação que identifica a origem de uma ação às suas intenções. Por esses tempos, as ações figuraram aos olhos dos seus observadores como algo cuja “origem e pré-história” jaziam nas intenções daqueles que agem. Não mais as conseqüências da ação eram o critério de valor a partir do qual dirigia-se a atenção às ações, mas suas intenções.

Pois bem, o terceiro tipo corresponde a tempos bem mais recentes e, nem por isso, deixava de ser tão estranho para o *período moral* com talvez este o fora para o período pré-moral. Nele, as ações têm seu valor decisivo naquilo que nelas há de não-intencional, que não pode ser traduzido para consciência:

Mas não teríamos alcançado a necessidade de um deslocamento básico dos valores, graças a um novo auto-escrutínio e aprofundamento do homem, - não estaríamos no limiar de um período que, negativamente, de imediato se poderia designar como *extramoral*: agora, quando pelo menos entre nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*, e que toda a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, ‘tornado consciente’, pertence ainda à superfície, à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde*? (NIETZSCHE, 2006, p. 37)

Considerando essas distintas maneiras de se observar a ação que sempre estiveram presentes nas diferentes culturas na história humana, qual seria, então, o modo com que a ciência deveria fazê-lo? Como, então, a ciência histórica tal qual Weber a entende lida com a ação individualmente considerada? Em que medida pode-se dizer que uma ação seja “causa” de acontecimentos históricos específicos e individuais?

Começemos pelo segundo tipo, que expressa um modo de interpretar as ações que tem em suas origens intencionais o *locus* de seu valor. Adiantamos que Weber está longe de ser um moralista: as intenções de um indivíduo, ou melhor, aquilo que supomos ser as intenções de um indivíduo determinado, não é o motor e nem a causa de seu desenrolar e menos ainda de sua consecução. Isso por que

Os conceitos construtivos da sociologia são típico-ideais não somente na sua dimensão externa, mas também internamente. A ação real se dá na maioria dos casos com uma obscura semiconsciência ou com plena inconsciência do sentido pensado. O agente talvez o ‘sente’ ou ‘tem algum sentimento’ de uma maneira indeterminada, que ele o ‘sabe’ ou tem dele uma clara idéia, mas na maioria dos casos age por instinto ou por costume. Apenas ocasionalmente – e quando se trata de ações das massas, apenas no que tange a alguns indivíduos – percebe conscientemente o sentido da ação (seja ele racional ou irracional). Realmente, uma ação com sentido conscientemente percebido é, na realidade, um caso limite. Toda consideração ou reflexão histórica ou sociológica deve ter plena consciência deste fato nas suas análises da realidade. (WEBER, 2001, p. 414 e 415)

Com isso, mais uma vez reforçamos o argumento contra a apresentação de um Weber intencionista. Para ele, tal como para Nietzsche, como também o percebe G. Staught<sup>19</sup>, “a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas de mais, nada significa por si.” (NIETZSCHE, 2006, p. 37). Uma tal concepção, entretanto, não impediu a Weber de reconhecer que o agir moral encerra uma dimensão histórica e prática e que, nessa medida, não pode ser descartado como algo insignificante, sobretudo como algo insignificante para uma ciência histórica. Qual seria, enfim, o significado e o valor das intenções para a compreensão das ações e dos acontecimentos históricos?

Dois são eles: o primeiro diz respeito a um aproveitamento heurístico que o historiador faz das “intenções” de um dado agente, a partir da construção de um tipo conceitual puro e estilizado, para perceber de que modo sua ação individualmente considerada contribuiu para a determinação de dado acontecimento e se, caso tais sentidos subjetivamente

---

<sup>19</sup> Ver: Georg Staught, *Nietzsche, Weber and the Affirmative Sociology of Culture*, in: *Archives Européennes de Sociologie*, n°2, 1992.

visados fossem outros, se pudessem sê-los, tais acontecimentos também o seriam. Nesta parte, basta-nos indicar como Weber “transforma os tipos de moralidade em tipos básicos da ação social” (Idem) em construtos artificiais e irreais com os quais medimos o grau de aproximação com o devir real dos acontecimentos e das ações – o que nos leva para o segundo significado.

Um outro valor que podem ter as intenções e os sentidos subjetivamente visados de uma ação é uma confrontação das mesmas com suas conseqüências, tanto com aquelas lógicas, previsíveis, quanto com aquelas imprevisíveis, paradoxais, mas não menos determinantes: com isso, a ciência histórica mostra, no mínimo, o quanto todos os pretensos fins humanos estão submetidos às intempéries do devir histórico concreto e a toda sorte casualidades que o envolve. Nessa medida, muitas dessas casualidades imprevisíveis podem vir a ser desveladas quando se confronta o decurso real da ação com seu decurso intencional ideal-típico.

c) Nesta parte, o tema das individualidades históricas será apenas brevemente apresentado; trata-se apenas de indicar como tal conceito significou uma mudança de paradigmas no âmbito das ciências humanas, a qual se caracteriza pelas primeiras tentativas de um comportamento crítico e ativo frente às concepções naturalistas de ciência e da realidade. É inegável, quanto a este aspecto, a influência que Weber sofreu das obras de Windelband e especialmente de Rickert. Também falaremos disto nesta parte.

A relação e a tensão entre conceito e realidade é algo a ser notado em toda obra de Weber. Foi a partir dela que as ciências humanas entreveram a possibilidade e a necessidade de sua emancipação metodológica. Os enganos mais ruidosos que se cometiam em relação a tal tema, derivava, para Weber, de uma concepção naturalista da intuição, que por sua vez redundava numa concepção naturalista do conceito e do modo como este se relaciona com a realidade concreta. Nos limites dessa compreensão naturalista, chega-se mesmo a confundir e identificar (equivocadamente) conceito com realidade.

Esse tema da relação entre conceito e realidade ensejou, então, um longo e fértil período de polêmicas. O século XIX, como se sabe, fora seu palco: durante tal século, diferentes correntes teóricas digladiaram entre si em busca de validade às suas concepções, cujo centro e ponto maior de diferença consistia, como dito, na natureza dos conceitos e de sua relação com a dimensão e os elementos empíricos. É óbvio que os calores, os detalhes, as complexidades e profundezas de um debate como esse jamais poderiam ser bem representadas num trabalho como este; a despeito de toda polêmica que sustentavam entre si, as diferentes correntes de pensamento do XIX (em particular a escola histórica alemã, por um lado, e a

corrente compreensivista, por outro), por mais hostilidades que guardassem umas das outras, elas estavam unidas por traços comuns: em primeiro lugar o fato de assumirem como tarefa o estabelecer o status científico das ciências humanas, o que as obrigava a procurar, ambas, algum tipo fundamental de similaridade com as ciências naturais, que até então era “a Ciência”; em segundo lugar, porque frequentemente concepções distintas e rivais, como as do historicismo clássico alemão e dos partidários do método compreensivo, acabavam vítimas de uma mesma “imagem de mundo”, que se expressava numa mesma concepção naturalista (equivocada, para Weber) de ciência, que por sua vez era constituída por uma compreensão confusa de dois tipos diferentes de conceito e uma compreensão confusa de dois tipos diferentes de intuição – além do não reconhecimento de um hiato entre experiência e conhecimento pretendido sobre a experiência.

Como já indicamos por que vias se aproximavam a escola histórica e o método compreensivo, convém agora apresentar suas diferenças e o modo como Weber posicionou-se diante delas. Pode-se dizer, pois, que ambos os métodos rechaçavam-se um ao outro sobretudo em razão de seus respectivos *ideais e interesses de conhecimento*. É preciso dizer, claro, que Weber, embora seriamente influenciado pela escola histórica, estava bem distante dela em suas opiniões. Aquilo que para a escola histórica era seu ideal de conhecimento, era para Weber, quando muito, um valoroso meio.

A subsunção da realidade concreta a conceitos cada vez mais gerais (que seria, em resumo, o modelo ideal de conhecimento e explicação da realidade proposto pela escola histórica), o que se dá, sempre, a partir do esquecimento das diferenças qualitativas dos fenômenos “explicados” – tal procedimento vai de encontro aos interesses de conhecimento das ciências culturais na medida em que se obriga a voltar-se à realidade e nela procurar não o peculiar e individual/significativo a cada momento recortado do devir infinito; mas em determinar todas as suas particularidades a conceitos cada vez mais pobres de conteúdo empírico, na medida em que mais gerais. De antemão, portanto, adiantamos o rechaço de Weber a qualquer epistemologia que identifique o termo “causalidade” à expressão “regido por leis”. (WEBER, 2001, p. 33) e as classifica como “visão de mundo” constitutiva dos pressupostos daquilo que entendeu-se por ciência.

Por isso, não nos interessa um confronto direto de Weber com autores que tentam, de alguma forma, deduzir ou mesmo explicar fenômenos do devir histórico a partir da subsunção a-crítica destes conceitos pré-estabelecidos teoricamente. O “geral” tem para Weber um grande valor cognitivo para o conhecimento das realidades históricas – e nisso consiste sua discordância em relação a Rickert e epígonos do método compreensivo – embora

não tenha, para a realidade concreta, em sua ilimitada e incessante manifestação, nenhum valor causal.

Rickert gastara quase toda sua vida intelectual num esforço de classificação lógica e formal das ciências. As soluções que ofereceu à “problemática central do conhecimento”, que tange à relação entre conceito e realidade, foi fundamental à elaboração do método weberiano. Como típico discípulo de Kant, Rickert estava certo das limitações que o conceito apresenta como ferramenta de apreensão ou representação da realidade; tal como Weber, para ele o conhecimento conceitual jamais reproduz a realidade, mas sempre a transforma e a simplifica (RICKERT, 1965, p. 57). Esse ponto comum entre Weber e Rickert deriva de um outro: a concepção de ambos sobre a realidade empírica e concreta. Tanto um quanto o outro estão plenamente de acordo quanto ao fato de a realidade empírica, mesmo no menor de seus segmentos, ser uma manifestação infinita, imensurável, que apenas parcialmente, perspectivamente, é que podem os conceitos recortar-lhe partes significativas e organiza-las de modo a torná-las compreensíveis:

La realidad empírica, efectivamente, se manifiesta como una *muchedumbre uncalculable* para nosotros, que parece ir creciendo sin cesar, conforme ahondamos en ella y empezamos a analizarla en sus particularidades. El ‘más mínimo’ pedazo contiene más de lo que puede describir un hombre finito. Es más: lo que un hombre puede aprehender en sus conceptos, y, portanto, en su conocimiento, es insignificante con lo que tiene que dejar a un lado (RICKERT, 196, p. 60)

Já mencionamos, pois, como a suplantação da oposição entre natureza e espírito pela oposição entre natureza e cultura alterou a maneira de conceber o modo como nos relacionamos com a realidade empírica, bem como o papel que Rickert e Weber desempenharam nesse processo. Tendo em vista o que foi dito em nosso primeiro capítulo e o que agora apresentamos, sentimo-nos mais a vontade para reafirmar que a distinção entre dois grandes grupos científicos é uma distinção lógica, formal, derivada não de uma distinção ontológica de dois tipos distintos de matéria/objeto, mas do interesse generalizante ou individualizante que preside a investigação. Para Rickert, o método generalizante não convém a nenhuma ciência da cultura, uma vez que esta não encontra seus objetivos numa “explicação nomotética” (Windelband) dos fenômenos. O histórico, como tal, como o presente singular já passado, carece, pois, de uma explicação ideográfica, que dê conta de suas características singulares, irrepetíveis, individuais.

*Natureza*, por um lado, *história e cultura* por outro, são distinções conceituais de uma única realidade; se, tanto para o ponto de vista da natureza quanto para a cultura, a

realidade empírica se nos manifesta como uma “muchedumbre incalculável”, o que distingue, para Rickert, dois tipos de ciência apenas pode ser o princípio formal de seleção dos elementos empíricos que cada um desses tipos de ciência utiliza ao se relacionar metodologicamente com a realidade:

Para llegar a dos conceptos puramente lógicos y, portanto, puramente formales, de naturaleza e historia, com los cuales me refiero no a dos realidades distintas, sino a la misma realidad desde dos distintos puntos de vista, he intentado formular el problema lógico fundamental de una clasificación de las ciencias por sus métodos, de la siguiente manera: La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular y individual. (RICKERT, 1965, p. 92)

Consequentemente, Rickert separava a ciência pelo uso metodológico a partir do qual se reportava à realidade. Nesse sentido, a construção de leis abstratas que explicassem e descrevessem o decurso histórico, parecia-lhe algo absurdo. Vejamos então como o legado de Rickert foi reaproveitado seletivamente por Weber.

Compete à Rickert o esclarecimento de que, da perspectiva da lógica, não existe nenhuma diferença entre a realidade empírica do mundo natural e do mundo cultural: em ambos os casos a realidade empírica apresenta-se como uma manifestação imensurável e ilimitada da qual apenas uma porção pode ser selecionada, pode ser escolhida como objeto de investigação. Não apenas a realidade em geral possui esta característica, mas qualquer segmento escolhido da realidade também é caracterizado assim, *ad infinitum*. Por conseguinte, Rickert conclui pela inexorabilidade da realidade empírica para o conhecimento e a percepção do sujeito. Nesse aspecto específico, não há nenhum desacordo de Weber em relação a Rickert, de modo que o primeiro já tinha quase por óbvia uma tal concepção de realidade, o que pode ser reparado pelo próprio argumento por ele utilizado para ironizar essa não compreensão em Múnsterberg:

Múnsterberg não compreende que há um infinitude intensiva em toda a variedade empiricamente dada que é, indiscutivelmente, o pressuposto (negativo) para a seleção do material que interessa a cada uma das ciências empíricas. Esta atitude de Múnsterberg – como, aliás, Rickert já comentou – só é possível devido a sua persistência em não entender criticamente o fenômeno ‘observação’. (WEBER, 2001, p. 54)

Uma tal semelhança levava ainda a outra: se a realidade empírica é uma manifestação imensurável e ilimitada, qualquer lei baseada sobre a observação desta realidade é o resultado da observação de apenas um segmento particular da realidade empírica. Logicamente falando, não existe nenhuma correlação necessária entre uma lei particular e

outras partes da realidade que não foram observadas. É por isso que “o problema da causalidade, para o historiador, dirige-se sempre para a imputação de resultados concretos a causas concretas e, certamente que não ao exame de legalidades abstratas” (WEBER, 2001, p. 195). As leis e conceitos gerais, enquanto fruto de abstrações e elaborações abstratas dos conteúdos intuitivos, não podem, pois, serem dotados de um status causal. O caráter universal e necessário de tais leis e conceitos gerais exige um esforço de esquecimento das particularidades concretas que vai contra os interesses do conhecimento histórico

Assim, Weber, como Rickert, admite duas distintas maneiras de conceitualização metodológica do real: a formação de conceitos gerais e a formação de conceitos individuais. Voltaremos a falar desses dois tipos de formação conceitual em nossas conclusões. Nesta parte, basta-nos indicar a distinção de Weber em relação ao modo que outros trataram o mesmo tema. Tal como Rickert, Weber rejeita qualquer confusão entre conceitos gerais e causas concretas, entre ser causado e ser regido por leis, mas, diferentemente dele, Weber concebe um valor epistemológico aos conceitos gerais também no âmbito da ciência histórica, o que não o faz Rickert.

Uma imputação de causas históricas individuais carece de conceitos gerais tipificados, com os quais o devir real é comparado e percebido em seus caracteres individuais. A formação destes conceitos, por sua vez, nunca tem um valor por si próprio, como se tais conceitos expressassem eles mesmos uma compreensão causal real dos acontecimentos históricos. Seu valor consiste mesmo na sua pureza, no seu afastamento estilizado da realidade; os conceitos gerais perdem seu valor epistemológico à ciência histórica sempre que aquilo que expressam for confundido com aquilo que realmente ou causalmente ocorre na realidade. Por essa via, Weber constitui um domínio próprio, caracterizado por uma comunhão dos métodos generalizante e individualizante como integrantes de diferentes etapas na produção do conhecimento histórico, *nunca como seu resultado*.

## 5. CONCLUSÃO

Antes de mais nada é preciso ressaltar o caráter parcial e preliminar dessas conclusões. Elas reúnem o que há de diretamente relevante à uma teoria do conhecimento histórico e que são implicações disso que chamou-se sentido. O caminho que fora percorrido até aqui teve um ordenamento estruturado a partir da proposição prévia de problemas definidos e seguiu um ritmo gradual dos problemas mais simples aos mais complexos. Esse processo, agora, deverá ser invertido: justamente porque as conclusões mais complexas sejam, talvez, as menos definitivas e sacramentadas em acordos. Segue a apresentação de quatro implicações pertinentes à teoria da história, intituladas aqui como: A causalidade histórica e a indispensabilidade dos conceitos individuais. Um indivíduo que não é átomo. Os valores e o sentido histórico. A necessidade da interpretação.

### **I – A causalidade histórica e a indispensabilidade dos conceitos individuais.**

Finalizamos o quarto capítulo com a apresentação de dois tipos de formação conceitual distintas. A relação entre conceito e realidade continua aberta para a teoria do conhecimento. As respostas que foram dadas a este problema deixaram brechas ou para um completo desacordo entre diferentes correntes de pensamento, ou, o que é pior, para um tipo de confusão que reduz um ao outro ( conceito a realidade e realidade a conceito) e, com isso, se abstém da *relação*. Ainda hoje é comum encontrarmos obras historiográficas que trazem consigo, furtivamente, implícitas nos seus juízos mais contundentes, esse tipo de confusão ou identificação entre conceito e realidade. Infelizmente, a pior das hipóteses está entre as mais frequentes: por toda parte encontramos historiadores que supõem um acesso imediato à empiria.

É contra esse tipo de disposição demasiado pragmática e hostil à teoria, que se insurgem os escritos epistemológicos de Weber. Suas críticas abarcam tanto a escola histórica, quanto os mais recentes adeptos do método empático. Vejamos, então, as conseqüências diretas das proposições weberianas para uma metodologia da história. Tendo em vistas as discussões que foram aqui implementadas, qual será o modelo de formulação conceitual adequado à uma ciência histórica? Que tipo de relacionamento cada um manteria com o sentido causal do(s) acontecimento(s) a que se referem?

A solução weberiana destes problemas supera também o antagonismo vivido entre a escola histórica e os partidários do método compreensivo. Adiantando o argumento, pode-se

dizer que Weber conciliou os dois tipos de formulação conceitual como integrantes de etapas diferentes da prática historiográfica: os “indivíduos históricos”, os “conceitos de individualidades históricas”, são aqueles sem os quais ficamos sem um “objeto histórico” mesmo, conceitos que designam os limites da intervenção humana que recorta, do infinito que compõe a dimensão empírica, um acontecimento do passado e o “formaliza” como uma “unidade”; os “conceitos genéricos”, por sua vez, têm sua formulação sob a incumbência da sociologia compreensiva, embora sua utilidade maior seja a “imputação de causas históricas”.

Por um lado, criticou veementemente uma posição como a de Croce, segundo a qual apenas conceitos gerais, por definição, são conceitos; por outro, critica Lipps pelo modo como este confundiu o conceito (conhecimento) pretendido sobre a experiência com a própria experiência. Aqui, pois, faremos como Weber: apenas situaremos dois tipos de concepções para posteriormente apresentar nosso próprio posicionamento.

Como se sabe, o método compreensivo surgiu como antagonista da tentativa de incorporação do método das ciências naturais às ciências culturais. Ele entretanto acabou seguindo uma exacerbação da *intuição* no papel de construção do conhecimento histórico; isso porque se aceitava a concepção de que “coisas são intuições e conceitos referem-se a relações entre coisas” – daí a natureza geral e abstrata dos conceitos. O afã de buscar uma representação icônica, ideográfica da realidade, descartava a possibilidade de que os acontecimentos históricos, tomados como objeto, fossem subsumidos por conceitos gerais; conceitos abstratos não podem subsumir objetos concretos porque estes últimos são, mesmo tomados separadamente, uma manifestação ilimitada e o conceito pode abarcar apenas uma parte bem reduzida dessa manifestação infinita.

Se o objeto histórico constitui-se sempre por ações humanas no passado, a melhor maneira de se conseguir essa representação ideográfica do acontecimento é a partir da intuição imaginativa como o ponto de partida de sua análise; ele opera uma transposição psíquica para o horizonte do agente, o que lhe permite uma re-vivência empática do acontecido.

A partir desta revivência empática ‘perfeita’, portanto, significa uma total transposição ou ‘penetração’ psíquica do ‘eu’ no objeto em questão ou, em outras palavras, que é uma ação (interna) real no nível da imaginação, não apenas uma ação que nada mais é do que uma fantasia, mas pode ser convertida em objeto de uma imaginação” (WEBER, 2001, p. 78 e 79)

A compreensão empática, vista desse modo, deve ainda sair desse nível preliminarmente estético e levar-se ao nível de uma compreensão intelectual: esta, pois,

inaugura-se quando o historiador traduz para a consciência a distinção de dois “eus” nele presente: o “eu imaginado”, transposto e projetado empaticamente no contexto situacional do objeto, e o “eu real”, que imagina e pensa o “eu imaginado” (WEBER, 2001, p. 79)

Esse tipo de pensamento, para Weber característico do método compreensivo, comete alguns equívocos: o primeiro deles, pois, é confundir a experiência, como tal, com um conhecimento pretendido sobre a experiência; há nele, pois, uma identificação da experiência subjetiva que imagina e avalia com a experiência real, ora objetivada. Eis como Weber aponta as limitações dessa experiência que revivencia o uma vez experimentado:

[...] poderíamos argumentar que esta ‘experiência’ não é o produto objetivado de uma ciência nomológica, mas diferentemente, é uma causalidade subjetiva (ou do sujeito) da vida cotidiana, que foi objeto de uma ‘vivência’ relacionada com termos como ação, força ativa e ambição.” (WEBER, 2001, p. 79)

Assim, a compreensão individual do sentido expresso num objeto ou ação não é uma revivência empática e nem algo diretamente derivado dela. A compreensão do sentido, no âmbito de uma ciência histórica, tem necessariamente que romper a solidão de uma causalidade subjetiva. O eu que se transpõe empaticamente para o horizonte de ação de seu objeto, não vivencia o que fora ou seria vivenciado pelo agente, mas apenas a mera projeção imaginativa que concerne à sensação de lá sentir e lá estar. Tomando o exemplo de um equilibrista, Weber explica:

Quem se põe na pessoa do equilibrista por meio da ‘revivência empática’ não ‘vivencia’ aquilo que essa pessoa ‘vivencia’ em cima da corda, nem aquilo que a própria pessoa vivenciaria se ela mesma estivesse lá no alto, porém ‘vivencia’ apenas algo imaginário e que não foi claramente definido, que concerne à esta vaga sensação de estar em cima da corda, portanto, como algo que não apenas traz um ‘conhecimento’, como também algo que não inclui o ‘objeto histórico’, alvo do processo cognitivo. O que acontece não é uma ‘divisão’ do eu que transpõe empaticamente, mas o deslocamento da própria vivência por meio da reflexão sobre um ‘objeto’ alheio, no momento em que ela se inicia. (WEBER, 2001, p. 79 e 80)

O método compreensivo renuncia ao status científico ao se isolar numa concepção subjetiva de causalidade. Os objetos por ele representados, por serem únicos, não podem ser retificados causalmente na extensão de um conceito. A descrição de sua individualidade não pode, pois, esquivar-se da retratação artística, no sentido de que cada um “vê aquilo que já está no seu coração”, não havendo, desse modo, a evidência trans-individual que caracteriza

os resultados científicos; os objetos históricos, então, não poderiam ser designados segundo a generalidade de um conceito, uma vez que assim se renunciaria sua individualidade, sua especificidade, seu caráter icônico e ideográfico; o conhecimento advindo do método compreensivo deixava suspeita em termos de sua validade científica, tendo em vista que não se considerava a possibilidade de conceitos individuais:

Coisas são intuições, afirma laconicamente Croce, e ‘conceitos’, diferentemente, referem-se a relações entre coisas. Portanto, o conceito é por essência e definição, de natureza geral e abstrata. [...] A consequência do caráter necessariamente abstrato dos conceitos consiste no fato de que as ‘coisas’ que são sempre individuais não podem ser apreendidas pelos conceitos, mas só podem ser objetos de um processo de ‘intuição’, portanto, o conhecimento das coisas só é possível de ‘maneira artística’. [...] Nenhuma análise conceitual pode dar uma resposta à questão quanto a determinado fato de nossa vida realmente ter ou não acontecido, o que é típico do interesse histórico; por isso, a história seria apenas uma ‘reprodução das intuições’. (WEBER, 2001, p. 80)

O equívoco que Weber lamenta como comum tanto ao método historicista quanto ao compreensivo é a pressuposição tácita e tida por evidente de que “apenas conceitos relacionais são conceitos”. Os historicistas, ao procurarem no devir histórico particularidades que seja exemplares objetivados de um conceito abstrato e genérico (conceitos relacionais) que os subsume, acabam por empobrecer em demasia a realidade que tentam representar; os adeptos do método compreensivo, por sua vez, também são vítimas da concepção de que apenas conceitos relacionais são conceitos, e abrem mão da validade científica para os resultados e produtos de seus estudos históricos, uma vez que seus objetos, únicos e irrepetíveis carecem mais da plasticidade artística de uma descrição.

Esse equívoco cometido por vias diferentes é, para Weber, consequência da “indefinição e polissemia do conceito de intuição”. (Weber, 2001, p. 81) Tanto o subjetivismo do método compreensivo quanto o objetivismo do método da escola histórica deixam a desejar no que tange à causalidade histórica e à atribuição de um sentido histórico-causal aos acontecimentos e ações humanas no tempo. Os representantes do método compreensivo aceitam o papel da intuição no processo de atribuição de um significado causal aos eventos históricos e os representantes do método generalizante o rejeitam: ambos, entretanto, sob o mesmo pressuposto de que “conceitos de objetos concretos não são conceitos, mas intuições”. A crítica de Weber insere uma nova postura metodológica, equilibrada sobre uma outra concepção da intuição e de seu papel no processo de inquirição científica. Weber, semelhantemente ao que Husserl já havia feito, diz que há dois tipos distintos de intuição: “[...] a evidência intuitiva do axioma matemático é diferente da evidência imediatamente dada

de uma experiência – que é ‘intuição’ a partir da variedade do real – que foi objeto de uma ‘vivência’ interna ou externa [...]” (WEBER, 2001, p. 81)

A maneira através da qual um axioma matemático é intuído é diferente do modo pelo qual são intuídos os objetos da experiência. A repercussão dessa distinção adotada por Weber apenas recentemente vem sendo apreciada. Ela é a marca de uma teoria da causalidade que está disposta a reaprender suas limitações diante da infinitude, sem abrir mão de uma fundamentação coerente. Weber sabia que todo o processo de conhecimento “começa” pela intuição; mas sabia também que a ciência, mesmo uma ciência do individual, tinha que ultrapassar o regime da intuição e alçar-se ao domínio dos conceitos para requerer validade a seus juízos e resultados.

O naturalismo cientificista foi determinante para os equívocos dos partidários do método generalizante, tanto quanto dos partidários do método subjetivante. O primeiro que forneceu aos últimos uma concepção de ciência, de intuição, de conceito e do modo como se relacionam as três instâncias. Nosso estudo não tratou especificamente nem do historicismo, nem do método compreensivo e nem do naturalismo: tomamos suas proposições típicas apenas a título de elucidação da especificidade metodológica que caracteriza Weber.

Para nosso estudo convém apontar que Weber se afasta do método generalizante por este renunciar à problemática do sentido; e se afasta do método subjetivante por este a ter idealizado de uma maneira que releva os pressupostos de validade científica; ambos assim o fazem por não estarem atentos a algo que Weber já o estava: a intuição da experiência científica é um construto completamente sintético e o é porque sua “unidade intuída” constitui-se pela seleção daqueles aspectos e elementos que são essenciais do ponto de vista de metas teóricas específicas. E, como ressalta Koshul, “The intuition of synthetic constructs whose composition is determined by preexisting criteria is not the same thing as the intuition of mathematical propositions”. (KOSHUL, 2005, p. 102)

Pois bem, a diferença de modos de se intuir preserva também uma diferença em modos de se conceituar. Nesse caso, abre-se a possibilidade de que coisas individuais sejam também representadas e designadas conceitualmente:

Quando a ciência empírica aborda uma determinada variedade como sendo uma ‘coisa’ e como uma ‘unidade’, por exemplo, uma personalidade de determinado homem histórico e concreto, este objeto é sempre definido e determinado ‘relativamente’; isto quer dizer que é apresentado apenas como uma ‘intuição’ empírica com um determinado conteúdo, mas que, nem por isso, é necessária e exclusivamente só um construto artificial, cuja ‘unidade’ é determinada mediante a ‘seleção’ daquilo que, concernente aos fins de pesquisas, se apresenta como ‘essencial’. Poderíamos dizer que é um

‘produto do pensamento’ ou um ‘produto mental’ que tem uma relação ‘funcional’ com a realidade dada; portanto, é somente um ‘conceito’, afirmação que não é válida apenas no caso em que se entende por este termo uma parte da realidade dada, que foi construída artificialmente.” (WEBER, 2001, p. 81)

Voltamos, agora, ao fechamento de nosso quarto capítulo, quando afirmamos que Weber, a despeito de possíveis comparações de valor pedagógico e elucidativo, constitui um domínio próprio de pensamento, caracterizado por uma comunhão crítica entre os métodos generalizante e subjetivante, dividindo-os em etapas distintas do mesmo empreendimento científico. Para tal, Weber precisou apontar as deficiências de cada um, tanto como evidenciar que, fora dos limites de uma concepção naturalista de ciência, havia a possibilidade da supressão dessas deficiências a partir de uma conjugação de ambos no mesmo modelo teórico, cada qual cumprindo um papel específico na produção do conhecimento, o que, no nosso caso, consiste na atribuição de um sentido causal válido para determinado acontecimento histórico.

No âmbito do método generalizante (típico da escola histórica e do primeiro historicismo), localiza-se a causa de todo fenômeno histórico na ligação imanente entre conceitos abstratos, na forma de leis universais que regem o devir (toda vez que houver X haverá Y), e experiência concreta; no âmbito do método subjetivante, típico dos teóricos do método compreensivo, localiza-se a causa de todo fenômeno na ligação imanente entre a intuição pessoal e a experiência concreta.

A teoria da causalidade histórica contida nos escritos epistemológicos de Weber desvela que o lócus das causas não está nem no mundo objetivo, nem na subjetividade humana ou propriamente cultural, mas na relação tensa que permanece entre ambas instâncias: as causas que localizamos como formadoras do passado (objeto) são também determinantes do presente (sujeito) e, por sua vez, o presente engendra as condições de conhecimento do passado que é sua causa e aquilo de relevante que devemos buscar nele.

Assim, as causas que localizamos como conformadoras do passado têm a mesma natureza cambiante da História; é isso o que falta aos dois primeiros modelos. O método subjetivante deixa a desejar por não compreender que não existe nenhuma ligação direta entre a intuição e a experiência concreta; a relação entre ambos é inerentemente mediada por conceitos abstratos que são usados pelo investigador pra descrever e interpretar fenômenos: ele, portanto, pressupõe elementos que permanecem não traduzidos para a reflexão, quais sejam, a presença usual e a função dos conceitos gerais. O método objetivante, por seu lado, também pressupõe elementos que são mantidos fora do âmbito reflexivo: não percebe que a

relação entre lei e experiência concreta invariável e inerentemente contém um elemento interpretativo, que, neste caso, é obliterado e julgado como ausente.

O que acabamos de discutir diz respeito à primeira de nossas conclusões. A história, pois, não tem sua cientificidade desfigurada apenas porque não lida com conceitos relacionais. “Nem a física”, diz Weber, “lida exclusivamente com tais conceitos”(Weber, p. 81). A partir de agora, pois, daremos seguimento às nossas conclusões, desde já adiantando sua disposição em defender o valor de uma história científica.

## **II - Um “indivíduo” que não é “átomo”**

Como vimos, o que distingue o modelo de inquirição científica naturalista do histórico-cultural é a ausência, no primeiro, de uma relação causal que possa ser interpretada como significativa. Nisso consiste precisamente sua objetividade causal, numa destituição e dissolução das relações significativas e simbólicas que não são possíveis de se incluir em generalidades legais, de modo que o objeto seja então representado a partir de relações causais não condicionadas pelas avaliações humanas. Reafirmamos, pois, nossa opinião, apoiada em Weber, de que a particularidade de uma personalidade histórica e concretamente existente e a sua ação intervêm como fator causal, de maneira objetiva, no processo histórico, mas de maneira alguma de uma forma “criativa”: a “criatividade” da ação humana, nesse sentido, é algo que pressupõe, antes, operações lógicas e valorativas daquele que a imputa como causalmente relevante naquele processo que constitui o desenrolar da ação em seu contexto. É a partir do valor ou não-valor de partes do processo global que constitui a respectiva ação a ser estudada, é que o historiador pode dar ensejo a algum concomitante efeito “novo” que foi “criado”.

Pois bem, sabemos agora que o caráter específico de uma ciência da cultura é uma busca pela compreensão interpretativa do sentido: isso também quer dizer que o devir real que exprime com a ação e que compreende a individualidade de um referido objeto tem de ser interpretado nas relações significativas e qualitativas que o compõem, isto é, a história, por exemplo, tem de contar com uma disposição de interpretação que se atenha às diferenças qualitativas que sofre um objeto em sua relação com o eixo de significado que o torna possível sob a ótica de valores que ali atuam e concorrem em evoluções temporais assimétricas.

A possibilidade e necessidade de o homem imbuir sua ação e objetos de sua experiência com sentido e significado, acompanhada pela possibilidade desses sentidos serem

re-interpretados, inclusive em relação a outros elementos e variáveis da rede causal infinita de que participa, compõe, como já dissemos, um dos pressupostos básicos das ciências culturais. A especificidade da ciência cultural em relação à ciência natural é a inserção, no seu modelo de inquirição científica, de uma categoria de apreciação do objeto que não existe ou mantém-se ignorada na ciência natural: a qualidade.<sup>20</sup> É com Wundt e Münsterberg que Weber discute esse tema; a necessidade de lidar com sentido e com objetos significativos exige, ao lado da explicação generalizante e por vezes meramente quantitativa, uma nova categoria integrante do método científico: a compreensão qualitativa.

Wundt considera que toda mudança qualitativa que envolve o devir de um referido objeto, provém da relação significativa que estabelecemos com a realidade. Segundo ele, nossas formas psíquicas estão em certas relações causais com os seus elementos constitutivos, de modo que, por um lado, elas são determinadas e, por outro, possuem novas características que não estão presentes nos respectivos elementos. Isso é o que Wundt chama de “síntese criativa”, algo que também concerne a objetos das ciências naturais<sup>21</sup>. Uma síntese criativa, mais do que identificar uma mudança qualitativa, serve para desmistificar qualquer atomismo ou concepção que apele para uma unidade última da matéria ou da realidade. É isso que Weber incorpora de Wundt e que associa como parte de sua ciência cultural: um conceito não é apenas a soma das sensações nele articuladas, assim como um objeto material e concreto não é a soma de átomos ou elétrons que ali constam.<sup>22</sup>

Um indivíduo pode, pois, ser inserido num conjunto diferente, mais ou menos abrangente, segundo o valor a partir do qual se o considera. Um indivíduo, portanto, também um “indivíduo histórico”, um objeto cultural que foi “individualizado”, só existe enquanto elemento constitutivo de uma totalidade cambiante, em movimento, de um conjunto que, enquanto tal, é sempre uma unidade não-acabada e, como indivíduo, tem sempre propriedades qualitativamente distintas e às vezes heterogêneas à de suas partes. As correlações com as

---

<sup>20</sup> Diz Weber: “Enquanto que, no campo da Astronomia, os aspectos celestes apenas despertam o nosso interesse pelas suas relações quantitativas, suscetíveis de medições exatas, no setor das ciências sociais, pelo contrário, que nos interessa é o aspecto qualitativo dos fatos. [...] Porque a significação que tem um fragmento da realidade para nós não se encontra evidentemente nas relações que compartilha com o maior número possível de outros elementos. A redução de realidade com idéias de valor que lhe conferem uma significação, assim como o sublinhar e ordenar os elementos do real matizados por esta relação sob o ponto de vista de sua significação cultural, constituem perspectivas completamente diferentes e distintas da análise de realidade levada a cabo para conhecer as suas leis e para ordená-las segundo conceitos gerais.”(Weber, 2001, p. 126 e 128)

<sup>21</sup> A água, por exemplo, é composta por hidrogênio e oxigênio, mas tem propriedades completamente distintas de ambos os gases.

<sup>22</sup> Weber dá o exemplo do cereal e do diamante: cada ciência que tome um ou outro como objeto dará dele uma representação conceitual distinta, ressaltando, pois, aspectos e propriedades significativas para o valor teórico e epistemológico que preside os interesses de cada qual. Assim, por exemplo, o diamante e o arroz serão para a economia política objetos distintos do que o são para a química.

quais representamos determinado acontecimento são mediadas por valores. Todo acontecimento e processo histórico acarretam conseqüências significativas, no que diz respeito à história, na medida em que são comparados com os valores da cultura ocidental (WEBER, p. 40, 2001; o significativo, em um processo ou objeto, deriva da introdução de fatores psicológicos no processo mesmo, de modo que sentimentos de valor e juízos de valor aparecem como interpretados como uma “causalidade de ordem psíquica” (WEBER, p. 41, 2001). Não é possível entender, segundo Weber, porque qualquer “mudança qualitativa não pode ser analisada sem se considerar os juízos de valor, como acontece com a natureza inanimada, que pode ser medida quantitativamente.”(WEBER, p. 39, 2001) toda significação, que um referido objeto recebe, supõe uma comparação, no sentido de que esta significação advém da avaliação sugerida por valores dispostos culturalmente. É por isso que “a atribuição de um significado histórico”, feita pelo historiador, “não se explica a partir de relações causais”. (WEBER, 2001, p. 40)

Quando a preocupação científica de abordagem de um referido objeto assenta-se sobre o seu sentido, este objeto, enquanto tal, apenas pode ser apreciado perspectivamente, o que quer dizer que a concepção significativa deste mesmo objeto inclui uma avaliação como um princípio seletivo através do qual visualizamos aspectos que o singularizam segundo valores específicos. Se por um lado as avaliações que fazemos no processo de compreensão de um referido objeto e que assim o caracterizam supõe valores como princípio seletivo do âmbito de existência e atuação deste mesmo objeto, por outro não há valor algum que não implique uma avaliação, um ponto de vista de apreciação qualitativamente distinto de outros possíveis:

Nas relações causais objetivas não se nota a presença de elementos psíquicos, que estão presentes em todos os casos, nos quais usamos os termos de sentido e significado. A atribuição de valores e a imputação causal dependem dos ‘valores’, a partir dos quais ordenamos a heterogeneidade e a diversidade dos fenômenos sociais a serem analisados.(WEBER, 2001, p. 40)

### **III - Os valores e o sentido histórico**

Uma questão essencial a Weber, no que toca à concepção de valor, remete a uma abordagem que exclui, por princípio, qualquer relação dialética entre valores: os valores não se constituem através de negações; seu processo de formação e atuação, em última instância, é sempre positivo, afirmativo e não-principiado por uma reação. Não é possível, para Weber, uma reconciliação entre opostos, porque em primeiro lugar não há opostos – senão para o

entendimento e a razão, mas os valores independem, no sentido de que são anteriores em princípio, do entendimento e da razão – mas apenas gradações; não é possível uma síntese de valores porque sua afirmação exclui qualquer identidade entre eles que a possibilitasse. Os valores são conteúdos e formas culturais em devir, como tais absolutamente históricos e submetidos ao fluxo incessante dos acontecimentos que passam. Cada tomada de posição que implica e constitui um valor é irreduzível por si mesma, de modo que é “irreconciliável” e conflitante com as demais. Os valores, portanto, como disse Raymond Aron, não são dados nem no plano sensível nem no transcendente: são criados pelas apreciações inclusas nas decisões humanas. (ARON, 2002, pág. 486)

Para Weber é enganosa a idéia de que a história seria um reflexo objetivado de um desenvolvimento a partir de sínteses progressivas dos valores que nos orientam. O termo “criativo”, com que dá-se nome ao procedimento sintético que produz características e qualidades não-presentes na fase inicial de um processo, não quer dizer que haja um crescimento ou um desenvolvimento do conteúdo espiritual e simbólico que perpassa os valores e a sua objetivação no plano da experiência histórica do homem. O processo cognitivo que acompanha a tomada de posição da qual emerge um “novo valor”, é ele mesmo regido por valores, de modo que aquilo que aparece como sendo “igual” e aquilo que aparece como sendo “novo” ou fruto de uma *criação*, é apenas uma relação de afinidade causal elegida pela perspectiva de um valor, que foi tornada significativa por ele. Todo “novo” só existe enquanto correlativo do “mesmo”. A residência última sob a qual se abrigava uma concepção de síntese dos opostos era a percepção de um Eu e um não-Eu, que pareciam mutuamente determinar-se. A diferença, para Weber, não é a relação de mútua determinação, mas a ausência de uma oposição que não seja figurada por orientações cognitivas específicas. Se assim é, não há sequer uma oposição entre o psíquico e o físico, nem entre o material e o espiritual: há, isto sim, uma escala fluída e heterogênea onde essas instâncias de valor competem e conflituam e determinam-se nessa relação de luta irreconciliável. Parece até que a obra de Weber, considerada em suas projeções, tenta alertar para os perigos de uma valorização continuada de uma ótica exteriorizada da vida, objetivada segundo uma absolutização dos dados imediatos do sentido e da consciência, *e do caráter histórico, demasiadamente profano, disso.*

O regresso causal, operado à maneira de Weber, não toma os eixos de uma “evolução” por via da retrospectção, mas a retrospectção mesma se dá por um caminho que constitui uma avaliação e supõe uma perspectiva de apreciação do fenômeno, sendo um pressuposto da constituição de um sentido histórico. A validade mesma, com que algumas dentre as infinitas avaliações possíveis poderá contar, consiste num sentimento e num juízo

valorativo. Como disse antes, nem por isso há uma equivalência dessas perspectivas, sendo mesmo que o contrário normalmente ocorra: elas concorrem entre si.<sup>23</sup>

A postulação de que o objeto histórico seria o *resultado final* de um processo de desenvolvimento progressivo, apóia-se em juízos e sentimentos valorativos que dão ao devir uma “novidade contínua” que é correlativa de uma “permanência contínua”. A grande questão que concerne à teoria da causalidade histórica, neste caso, não é essa equivocada projeção a priori de um progresso que constitui e performa o processo histórico, mas delimitar as “condições inequívocas para o surgimento dentro de nós de um sentimento de ‘poder fazer’ ou de ‘ter feito’ um juízo objetivamente válido sobre um determinado assunto. (WEBER, 2001, p. 42) Weber não acredita num centro donde emana o elemento diferencial dos valores<sup>24</sup> e, por isso, para ele permanece indecisa, em última análise, a questão referente ao “ter validade” e, sobretudo, ao ter validade objetiva.

Weber aprofunda as discussões axiológicas de seu tempo. Não para fundar uma nova ética, mas para introduzi-las como assunto de pertinência metodológica. No âmbito metodológico, então, Weber se esforçou para evidenciar que muitas podem ser as maneiras a se considerar o modo pelo qual algo passou a ter um valor para a nossa faculdade cognitiva; paralelamente a isso, no entanto, cuidou muito para que não se confundisse o valor cognitivo de um conhecimento com o seu significado prático. (Weber, 2001, p. 43) Há também outras passagens nas quais Weber é contundente quanto a este ponto: segundo ele, para uma metodologia de uma ciência empírica,

interessa unicamente que a validade de um imperativo prático enquanto norma, por um lado, e o valor da verdade de uma comprovação empírica dos fatos, por outro, se encontrem em planos totalmente heterogêneos da problemática e que, com referência a ambas, se lhes tire a dignidade específica quando tal não se vê claramente, e quando se pretende juntar as duas esferas.<sup>25</sup> (WEBER, 2001, p. 370)

Weber é radicalmente contra uma teoria do conhecimento que identifique o útil ao verdadeiro. Aquilo que constitui a validade de um conhecimento não encontra suas causas na

---

<sup>23</sup> É por isso que, por exemplo, para a “ditadura militar de 64”, historiadores marxistas encontrarão “sentidos” distintos dos que serão encontrados por historiadores liberais. A mesma “etiqueta” (ditadura militar de 64) designa sentidos e nexos causais diferentes e, às vezes, antagônicos. O mesmo espaço de tempo que constitui o acontecimento foi recortado em seqüências fracionais distintas, por que conjugada a valores distintos.

<sup>24</sup> Como por exemplo o faz Nietzsche, com o seu conceito de vontade de poder.

<sup>25</sup> Para Weber, os pressupostos valorativos que constituem o âmbito de validade da ciência são completamente heterogêneos aos pressupostos de valor que constituem o âmbito de validade da esfera do dever: as respostas do primeiro não servem às perguntas e questões do segundo, e vice-versa. Pelo contrário, é mesmo compreensível que a esfera científica, ao esclarecer algo sobre as possibilidades, os meios e as repercussões inevitáveis, debilite a esfera do dever, bem como o sentimento de dever a ela conjugado. Por esta via, pois, fica mais evidente o conflito entre ambas as esferas de valor, ambos os “deuses”.

relevância que tal saber eventualmente tenha para questões práticas. O valor cognitivo de um conhecimento não pode ser medido “com a capacidade de sua utilidade e aplicabilidade imediata de ‘explicar’ os dados empíricos sem contradições” (Weber, 2001, p. 43). A matemática, enquanto “ciência pura”, tem sua validade garantida inteiramente pelos próprios princípios e linguagem. Neste caso, entra em questão apenas a nossa capacidade de dominar ou não esses princípios e essa linguagem. Como ciência pura, a matemática tem seus fins em si mesma – isso é o que a distingue das ciências impuras – isto é, ela constitui uma esfera de valor (e validade) fechada em si mesma, de modo que o significado de qualquer sentença sua é nela mesma encontrada. Ao contrário das ciências impuras, como a História, cujo significado e validade da análise científica de uma determinada realidade empírica, têm de ser encontrados e justificados fora do âmbito da ciência, *extra-cientificamente*. (WEBER, 2001, p. 44), embora as “normas” referentes ao caráter correto ou não do pensamento tenham caráter lógico e devam ser forçosamente científicas, racionais. (WEBER, Idem). São e esforçam-se por ser racionais, ainda que lidem com conteúdos irracionais e que haja um lapso intransponível entre o devir que foi racionalmente construído e o devir concreto que não cessa enquanto refletimos. É preciso, para as ciências impuras, que hajam interesses fora do âmbito científico, e nesse sentido fala-se dos mais diversos interesses (prático, volitivo, ético, etc.), para que seu objeto possa ser reduzido da infinitude intensiva que o compreende, à parte significativa de um conjunto. E é nesse sentido, pois, que nem mesmo a ciência é algo estritamente racional: ela também é um valor. O homem de ciência, como tal, tem à sua frente dois horizontes cujas esferas de valor têm sempre que se desdobrar naquilo que a ciência mesma é: uma ação conflituosa, inquietante, na qual fundem-se e confundem-se uma ação racional com relação a fins e uma ação racional com relação a valores – o valor suposta e indiscutivelmente válido de se buscar um conhecimento correto.<sup>26</sup> (WEBER, 2001, p. 44)

Weber, então, rejeita uma filosofia da história que postule o devir como um *desenvolvimento*, como algo que “progride” ou “evolui”. Existem ressonâncias das teorias evolucionistas na obra de Weber; mas há que se considerar, pois, que o termo evolução não indicava, para ele, um progresso e, menos ainda, apontava para um fim ou momento final no devir (fosse ele a felicidade ou a catástrofe). O desenvolvimento, como princípio diretivo da análise historiográfica, supõe a existência de valores estáticos, atemporais, eternos (fim para o qual se move), para os quais se dirigem, na série contínua e talvez infinita do tempo, os valores relativos do devir e da experiência. A ilusão de um “progresso”, de um “aumento de

---

<sup>26</sup> “O valor de se buscar um conhecimento científico é apenas um entre muitos outros valores possíveis.” (Idem)

valor” – para usar a terminologia de Weber – de um termo em relação ao antecedente, é suscitada por um juízo de valor: particularmente o valor da ciência inclui e suscita essa ilusão: para Weber, o fato de sua época ter presenciado e experimentado a existência de um “ampliação de valor daqueles povos que por nós são classificados como sendo ‘povos civilizados’, deve-se a um ‘juízo de valor’ que faz com que o interesse histórico se volte à percepção de uma desigualdade, sendo que essa desigualdade, em seguida, é medida e julgada a partir da especificidade de nossa evolução cultural. A nossa evolução surge para nós como ‘evolução cultural’, isto é, como um processo histórico interpretado como progresso que se transforma em história”. Paramos aqui para colocar sob suspeita as críticas de etnocentrismo que fazem a Weber. Essa passagem mostra que provavelmente elas serem mesmo infundadas. Weber estava atrás da especificidade ocidental e, como ocidental que era, não tinha outro caminho senão dela partir; tinha claro para si, entretanto, que havia, ainda, inúmeras diferenças a serem percebidas entre a cultural ocidental e as demais. Weber continua:

dentro da imensa variedade de processos históricos possíveis, nós nos aferramos a um processo e, destarte, escapamos à falta de um ‘sentido’ da história e do total absurdo do processo histórico. Tudo isso contribui para o surgimento de uma fé metafísica que afirma haver algo como uma fonte da eterna juventude da qual jorra, continuamente e de maneira objetiva, a água pura de um ‘progresso da humanidade’ e direção a um futuro infinito em termos de tempo. Abstraindo o nosso juízo de valor, esta fonte seria a ponte entre o reino dos valores atemporais e os valores relativos do devir histórico[...] (WEBER, 2001, p. 45)

Weber, então, não compartilha desta fé no progresso, tão comum à sua época; fazendo-se as devidas ressalvas, pode-se dizer que ele se posicionou a cerca do etnocentrismo antes mesmo de Levi-Strauss o haver conceituado<sup>27</sup>; primeiro, porque assumia conscientemente seu “aferramento” neste juízo de valor que ressaltava a preponderância ocidental (na sua técnica racional de produção e organização do trabalho, por exemplo); e depois, porque sua tese é a de que “onde há evolução, há evolução em direção àqueles valores”: ele insiste que o caminho tomado pelo eixo de desenvolvimento ocidental não expressa uma seqüência unilinear na qual o ocidente estaria na vanguarda. Weber desacredita numa totalidade que seja estática, numa totalidade como projeção da perfeição, visto que redundaria numa concepção a-histórica da História, como também, por outro lado, rejeita a idéia de uma totalidade que incorpora progressivamente os elementos sintéticos oriundos do

---

<sup>27</sup> “Pois não é verdade que ‘compreender tudo’ significa ‘perdoar tudo’ e nem a mera compreensão do ponto de vista do outro, em princípio, leva a sua aprovação”. (Weber, 2001: pág. 371)

movimento de suas partes constitutivas. A realidade com a qual nos deparamos e a qual os determina abunda de uma infinitude intensiva da qual podemos apenas parcialmente participar; essa infinitude intensiva que compõe a mínima porção de tempo do devir, aparece à nossa cognição como algo individualizável, finito, assimilável, no momento em que algo dela passa a se submeter ao valor ou não-valor imprimido pela relação culturalmente mediada que estabelecemos; uma “mudança” aparece para nossa cognição “como sendo uma ‘evolução cultural’, apenas nos casos em que há uma mudança relacionada com valores, ou seja, tida por ‘relevante’ em relação a valores” (WEBER, 2001, p. 44)

#### **IV - A necessidade da Interpretação**

Temos visto que a problemática do sentido lança uma aporia para o cientificismo aplicado à história. Como, pois, tratar o passado (objeto) como coisa se algo dele se prolonga no presente (sujeito)? Como renunciar a fato de que o sentido histórico tem dois pólos conjugados em sua constituição? A resposta, como era de se esperar, não é evidente por si mesma: certo é que um fato dessa magnitude não deve ser renunciado: a insuficiência do cientificismo e do naturalismo para tratar o objeto histórico, deve-se, como foi dito, por ele maquiar a interpretação que enuncia sobre a realidade e aquilo dela que é tomado como objeto de explicação, escondendo-a do âmbito reflexivo. A racionalidade naturalista, que quer deduzir as particularidades concretas de generalidades abstratas, priva a ciência histórica daquilo que, para ela, seria o “interessante”. O método histórico, pois, deve finalmente livrar-se da má-consciência de carregar consigo, na sua esteira, a interpretação como categoria. O caminho para tal foi ao menos apontado por Weber: não há como renunciar a interpretação quando temos necessidade dela; não temos como renunciá-la porque ela nos acompanha, conscientemente ou não, até nos mais simples juízos que enunciamos, como “Pedro caminha”.

A ciência naturalista e generalizante, por um lado, como o método compreensivo e subjetivante, por outro, não se atentaram ao papel desempenhado pela interpretação: o primeiro por achar que pode prescindir dela e o segundo por usá-la com as marcas de uma má-consciência que a inibe em pretender validade científica. Pois bem, veremos agora que o “objeto interpretado” não é menos racional nem menos previsível e nem menos tratável cientificamente que o “objeto explicado”. As considerações que foram feitas no capítulo II deverão ser nossa base e esteio:

Como dito, aquilo que seria a irracionalidade do agir humano corresponderia à sua incalculabilidade, sintomática do livre-arbítrio<sup>28</sup>. Sabemos que a pretensão de se identificar a uma liberdade causal que preside as ações humanas (no sentido de que restaria uma total previsibilidade para as mesmas) foi arduamente combatido por Weber; por um lado, ele concorda com o propósito naturalista de que a idéia de liberdade causal, aplicada a à história, lhe retiraria por completo seu status de ciência empírica; por outro, contudo, rejeita essa possibilidade de haja uma tal liberdade: a irracionalidade da ação humana, pois, não pode continuar a ser confundida com a “ausência de causalidade” ou a ser considerada como índice de indeterminação. Simplesmente, diria Weber, foram usadas ferramentas inadequadas: a ação humana, como tal, não se submete a nenhum tipo de procedimento meramente nomológico: Weber, inclusive, dá um passo além e observa que mesmo o racionalismo inscrito no chamado mundo objetivo não provém deste mesmo mundo, mas concerne a ele na medida em que o isolamos segundo os limites perspectivísticos de nossas formas lógicas culturalmente validadas. Nesse sentido, o que deve diferir as ciências culturais das ciências naturais não se passa diretamente pela discussão da liberdade ou necessidade do acontecimento ou pela sua previsibilidade ou não-previsibilidade ou sequer pela elaboração lógica dos conceitos, mas sobretudo de como ambos os modelos se relacionam com as categorias de *quantidade* e *qualidade*; as ciências culturais, no caso, adquirem um arranjo específico em seu modelo de inquirição, algo que inclui no conceito de *experiência* o conceito de *vivência*. Para as ciências culturais, o último tem de estar inscrito na extensão do primeiro. Em função disso, os acontecimentos humanos podem adquirir um *quantum* de racionalidade até maior que o atribuído aos objetos naturais, a despeito de sua santificada objetividade.

Quando um raio atinge um rochedo, cabe à ciência empírica não mais que uma descrição segundo uma linguagem logicizante, generalizante, deixando sempre em aberta a questão do “porquê” (aconteceu) em face de uma absolutização do “o que” (se explica), tida como a razão suficiente do fenômeno. Nas ciências da natureza, pois, o “inexplicável” se reduz a algo que não pode remeter-se ao já conhecido (expresso pela lei geral) ou que está em contradição com ele. É essa imobilidade com a qual auto-referencia-se o sujeito cognoscente que dá às ciências naturais tamanha “previsibilidade”, mas ao custo de ter absolutamente

---

<sup>28</sup> Para Weber, o ideal de conhecimento buscado pela ciência naturalista se expressa naquilo que pode ser dominado pelo cálculo e, como tal, submetido a um tipo de controle que o torna racionalmente previsível. O homem, dotado com livre-arbítrio e capacidade de escolha, não se submete a este tipo de tratamento: uma ciência naturalista da ação histórica do homem seria impossível, por que ela não admite e nem se fundamenta em outro princípio que o livre-querer (no sentido de poder afirmar ou negar algo, de poder aceitar ou recusar um valor) que preside as ações humanas. A capacidade de escolha, portanto, funciona para o naturalismo como um índice de indeterminação das ações humanas que inviabiliza uma ciência de seu comportamento histórico.

reduzida a qualidade do fenômeno que se aborda. Colocar o conhecimento da realidade a assumi-lo do ponto de vista dos valores é mais do que dar aos fenômenos uma finitude extensiva; é perceber cada objeto que fora e virá a ser individualizado como uma potência infinitamente intensiva, cujos modos de ser que nos aparecem como significativos, apenas o são quando comparados e mediados por valores, conscientes ou inconscientes, racionais ou irracionais. A própria neutralidade axiológica que a ciência empírica exige de si é ela mesma um valor. (Weber, 2001, p. 371) Um valor que, aliás, teve e continua tendo o papel de justificar uma concepção de cientificidade correspondente à de objetividade.

Reduzindo ao máximo as qualidades de um objeto à relações que podem ser medidas quantitativamente, o cientificismo como valor opera uma dissolução dos elementos significativos da realidade, na medida em que a decifra em relações de causa e efeito coisificadas: tanto causa, como efeito, têm um tratamento de coisa, de realidade substantiva ou emanativa, sem entrever que algo que pode ser “efeito” segundo um valor, pode mesmo ser não-significante, incipiente e nem percebido para outro. O conhecimento a partir de leis gerais, a despeito de sua exatidão, ignora outras possibilidades (objetivas) de conhecimento dos elementos já incluídos numa regularidade legal, de modo que, assim, o que *pode ser* conhecido se limita ao espectro deixado pela repetição de aspectos *já* conhecidos. É um valor, pois, que ignora o próprio devir e o devir de si mesmo: um valor que insiste em desconhecer sua genealogia, como se fosse ou pudesse ser indiferente à sua “origem”. Ele fixa o mundo a uma teia de relações manuseáveis pela racionalidade humana e o desencanta de seus significados místicos, míticos, misteriosos e irracionais em relações de causa e efeito.

A objetividade do cientificismo expurga o mundo de seus significados: dentro de um processo global individualizado, considerado segundo uma regularidade legal que o determina, o desenvolvimento que vai da causa ao efeito ignora possíveis intervalos ou retrocessos que teriam visibilidade e relevância se fossem outros os valores que o mediassem. O vir a ser e a transformação dos significados permanecem cristalizados quando a explicação pretende tê-los desvendado integralmente: quando a “imagem de mundo” de uma ciência arroga-se o valor de uma verdade que existe para além do código lógico que a delimita, ela passa a constituir uma “visão de mundo”.

Quando o conceito de irracionalidade deixa de ser entendido “dentro do procedimento de uma explicação causal ou de um saber nomológico (Weber, 2001, p. 48) e passa a ser enquadrado num procedimento de compreensão, o estudo da ação realizada por um determinado agente poderá contar com uma interpretação do sentido que o agente nela depositou:

Somos da opinião de que a ‘ação individual’, por causa da possibilidade de ela ser interpretada a partir do seu significado, é, em princípio, menos irracional do que os processos naturais nos seus detalhes concretos e individuais. Tudo isso só tem validade dentro do âmbito e do alcance da ‘interpretabilidade’. No momento em que não houvesse mais a possibilidade de algo poder ser interpretado, este comportamento ou ação humana assemelhar-se-ia à queda de um rochedo. (WEBER, 2001, p. 49)

É por essa via, pois, que a interpretação dá ao objeto das ciências culturais uma irracionalidade menor do que a envolvida na queda de um rochedo ou um lance de dados: a interpretação não se satisfaz com a resposta ao “o quê” se explica ou, em outras palavras, com o simples enquadramento lógico de processos individuais a premissas cada vez mais gerais; antes de mais nada, a ela interessa a questão do “porquê” acontece, do porque acontece “assim” e não de outro modo e, sobretudo do porquê se interpreta:

Quando percebemos, com referência ao conhecimento histórico, algo como um comportamento ‘irracional’, no sentido de sua interpretação ser impossível, não há, a nosso ver, a não ser satisfazer a nossa necessidade de exploração causal a partir da existência de um significado, não havendo outra solução a não ser contentar-se com um saber nomológico. (WEBER, 2001, p. 49)

Aplicado à história, o conceito naturalista de ciência, em razão de seus fins epistemológicos, e daquilo que estes delimitam como sendo o âmbito dentro do qual algo passa a ter um valor cognitivo, define um objeto que é mais irracional que o objeto cultural na medida em que exclui e omite a interpretação fundamental do sujeito que se posiciona. Embora também lide com tipos, as ciências naturalistas não o fazem reflexivamente. Seus conceitos têm a pretensão não de ser apenas um meio através do qual, em aspectos específicos, compara-se o devir real dos acontecimentos, mas de consistir num centro a partir do qual aquilo que foi causalmente relevante para este devir possa ser deduzido ou recriado. Reduz-se o devir à lógica, tal qual o reduzem hoje à narrativa.

Por conseguinte, a despeito de toda a irracionalidade que subjaz aos fins e às escolhas humanas, o comportamento humano tem maior suscetibilidade de ser interpretado, em razão de que as possibilidades que apresentam-se ao ator e que são criadas por ele remetem-se a um sentido intersubjetivamente partilhado embora subjetivamente inalcançável. Muito diferente é o que ocorre no domínio da natureza. As possibilidades que se apresentam ao domínio da natureza são, em absoluto, heterogêneas a qualquer sentido humano, e são *incomensuráveis* para nós homens. Talvez nunca saibamos o que vem a ser a “natureza”, porque seu domínio é exatamente este do sem-sentido, da ausência absoluta de sentido.

Os objetivos cognitivos da “pesquisa interpretativa” são absolutamente incongruentes em comparação à investigação nomológica, de modo que a interpretação não se satisfaz com simples relações causais possíveis, conforme exatas observações empíricas, mas tem que (pré) ocupar-se com o sentido do referido objeto. Ela não se enquadra na categoria de subsunção a regras. Se o que interessa às ciências culturais é o especificamente individual com relação a valores, isso alude, além do mais, também ao fato de que seu objeto não pode constituir uma unidade que não se renova, o que faz com que aquilo que é suscetível de vir a ter um significado para nós, varia e flui nas correntes do devir. A interpretação tem o papel, pois, de operar seletivamente, construtivamente e comparativamente; é ela que mede e pondera a afinidade entre motivações causais, contexto objetivo de valores e sentido partilhados e condições de atuação dos agentes que estão em questão.

A subsunção a regras, do ponto de vista que toca aos reclames de uma ciência cultural, empobrece o devir ou ao reduzi-lo a uma simples continuidade entre causa e efeito destituídos de significado, ou mesmo como um complexo fatural constatado, isto é, observado segundo critérios supostamente neutros de delimitação do objeto. Por mais baseada em regras que seja a causalidade de uma referida relação, e maior extensão tenha a sua regularidade legal, jamais isso bastará para substituir a interpretação significativa: o programa da *explicação* de um evento histórico a partir de leis gerais será, em razão disso, eternamente falho. É por isso que um modelo explicativo, como aquele inteligentemente apresentado por Hempel, já estava refutado, apesar disso, antes mesmo de ser escrito.

“Suponhamos um caso em que tivéssemos conseguido elaborar uma prova rigorosa e empírico-estatisticamente consistente a demonstrar que, todas as vezes em que tivéssemos tal situação, haveria sempre a mesma reação – ou seja, o caso de incluir todos os homens em todos os tempos e em todos os lugares e, ainda, pensando numa mesma reação em gênero, número e grau, podendo afirmar, portanto, que esta reação seria plenamente ‘calculada’, temos que dizer, como tal, que a interpretação ‘não fez nenhum progresso’, pois uma tal prova não nos daria condições para ‘compreender’ o ‘porquê’ desta reação sempre igual”<sup>29</sup>. (WEBER, 2001, p. 51)

A ciência histórica, como ciência cultural que é, tem necessidade da interpretação.

Isso acontece não em razão de termos que lidar com objetos psíquicos (internos) em oposição

---

<sup>29</sup> Em outras passagens, Weber é ainda mais enfático. Ele altera definitivamente o interesse conceitual que preside as ciências culturais. “Naturalmente, o significativo, como tal, não coincide com qualquer lei como tal, e isto tanto menos quanto mais geral for a validade dessa lei. Porque a significação que tem um fragmento da realidade para nós não se encontra evidentemente nas relações que compartilha com o maior número possível de outros elementos. A redução da realidade com idéias de valor que lhe conferem uma significação, assim como o sublinhar e ordenar os elementos do real matizados por esta relação sob o ponto de vista de sua significação cultural, constituem perspectivas completamente diferentes e distintas de análise da realidade levada a cabo pra conhecer as suas leis e para ordená-las segundo conceitos gerais” (Weber, 2001, p. 128)

ao método nomológico que lida com objetos físicos (externos). As ciências culturais, defende Weber,

têm por objeto um ‘ser’ que fundamentalmente é diferente do de todas aquelas ciências que têm por escopo a formulação de conceitos gerais através da ‘indução’, da ‘formulação de hipóteses’, da ‘verificação das hipóteses’ por meio de ‘fatos’ para se conseguir uma ‘experiência objetivada’. Neste procedimento, incluem-se ciências tais como a física, a química, a biologia e a psicologia. Não se trata, portanto, de uma oposição entre o ‘físico’ e o ‘psíquico’. Trata-se de outra questão, qual seja, a da opinião segundo a qual aquele ‘ser’ que, como tal, pode transformar-se em ‘objeto’ de uma abordagem analítica – seja de natureza ‘física’ ou ‘psíquica’ –, em princípio, consistiria num modo diferente ou num sentido diferente daquela realidade que, pela ‘vivência’ nos é dada imediatamente [...] (WEBER, p. 51, 2001)

Weber identifica o elo de uma inteligibilidade intrínseca da conduta humana; este elo, pois, não se compõe exatamente por indivíduos e consciências subjetivas, mas num *substrato comum de sentido* que, de maneira única e individual, perpassa e configura cada uma das consciências subjetivas: o sentido subjetivo que cada indivíduo projeta sobre sua ação está alçado num sentido difuso e partilhado – do qual raramente toma consciência – que é aderente da comunidade cultural (lingüística, ritualística, de costumes, etc.) e do contexto no qual aquele que age se insere. A possibilidade de que a ação humana seja inteligível para outrem, a despeito de sua individualidade rigorosa, deve-se ao fato de que existe um sentido que é trans-individual, não como algo que produz os sentidos individuais, mas como algo que define os limites de sua inteligibilidade, como algo que define as prerrogativas de uma ação possível. Apoiando-se em Max Weber, Isaiah Berlin reafirma a impossibilidade de aplicação dos métodos indutivo e dedutivo à história, e apresenta como a necessidade interpretativa do “porquê” compõe algo de central no domínio da causalidade histórica:

Esta espécie de ‘porquê’ não é o ‘porquê’ nem da indução, nem o da dedução, mas o ‘porquê’ da compreensão, do reconhecimento de uma determinada parcela de comportamento como fazendo parte de um padrão de atividade que podemos seguir, que podemos recordar ou imaginar.”(BERLIN, p. 90, 1998)

Por fim, devemos evidenciar o que distingue a *compreensão* de Weber do modo como outros autores já a haviam considerado. Essa inteligibilidade intrínseca do objeto significativo e da ação humana reserva algumas ressalvas importantes à uma teoria científica da história: tal inteligibilidade, tal padrão de atividade que podemos seguir, recordar ou imaginar, exige muito mais do que uma compreensão meramente intuitiva por parte do sujeito cognoscente; ela, aliás, implica uma ambigüidade, uma dificuldade a mais para o último: aquele que age quase nunca conhece os motivos de sua ação (raramente nos tornamos

conscientes dos demônios que tecem os emaranhados fios de nossa vida) e o observador pode ainda menos adivinhá-los intuitivamente. Nessas condições, as condutas humanas apenas são compreensíveis dentro de certos quadros de pensamento, que devem ser reconstruídos gradualmente pelo historiador com base nos textos e documentos; fora desses quadros, pois, as relações entre o estado de consciência e o estado físico ou psicológico deixam de ser inteligíveis.

Gostaríamos, enfim, de finalizar esse trabalho reafirmando nosso interesse em preservar o status científico<sup>30</sup> da história. Com ele quisemos mostrar que as vicissitudes de nosso objeto exigem tratos específicos, e que, de maneira alguma uma ciência cultural deveria abrir mão da interpretação. Afirmamos, pois, que os fatos históricos são todos qualitativos, o que significa dizer que em sua conexão e desenvolvimento precisa-se da mediação das consciências. Disso não se conclui, todavia, que a História seria algo que “passasse” nas consciências, que elas fossem o abrigo do desenvolvimento da primeira; menos ainda se conclui que a História seja uma abstração e que os agentes históricos individuais sejam a única realidade; certo é que, ao ser tornada objeto, a história não pode abrir mão da interpretação, sob pena de que a riqueza infinita que dela transborda para dentro e para fora de nós se perca na inércia do já conhecido, no já experimentado; certo é que ela é impassível ao olhar de um observador absoluto; associando sentido histórico com causalidade histórica, Weber conseguiu dar à História um método científico sem lhe subtrair o mencionado infinito que a permeia, sem lhe subtrair o seu caráter *abscondito e misterioso*.

---

<sup>30</sup> Como vimos, conceitos como intuição, compreensão e interpretação, inseridos no âmbito de um modelo de inquirição científica, a despeito de todos os eloqüentes equívocos naturalistas, não inviabilizam a cientificidade do empreendimento. Weber, pois, tem um conceito de ciência bem mais largo que o conceito típico de ciência vide naturalismo; buscava na ciência um “sentido para além do meramente técnico”, o que resultou na necessidade da interpretação acompanhada pela plasticidade descritiva de conceitos de individualidades históricas, até então vistos como meras “intuições”: “Se é a circunstância que ‘determina’ a ‘natureza’ ou a ‘qualidade’ de algo, e se esta possibilidade de se poder determinar, nessas condições, faz com que – mesmo num estágio pré-científico – algo possa ser convertido em ‘objeto’ de análise científica – para dizer a verdade, não me recorde de uma bibliografia que discorde basicamente desta minha observação – podemos dizer que a História, como ciência, diz respeito, indiscutivelmente, a ‘objetos’. E é por causa da particularidade da ‘reprodução poética da realidade’ – mesmo que, obviamente, também esta não seja, de modo nenhum, uma ‘imagem real e fiel da realidade’ – que a realidade deve ser abordada de maneira que ‘cada um sinta aquilo que está dentro do seu coração’. Temos de admitir que as descrições e depoimentos simples e plasticamente apresentados também podem ser classificados como ‘histórias’ – obviamente, também medidas pelo pensamento – mas, nem por isso, podemos admitir que sejam um conhecimento científico e, portanto, nem uma abordagem de E. Zola [um naturalista], tampouco a mais fiel descrição de um acontecimento numa loja ou na bolsa de valores podem ser tomadas como conhecimento científico, mesmo que este acontecimento, possa ter sido, indiscutivelmente, uma vivência. [...] As idéias confusas que, muitas vezes, se encontram difundidas e que afirma que a História ‘não’ seria uma ciência têm os seus fundamentos (falsos) nos pressupostos (errôneos) sobre aquilo que se entende por ‘ciência’. (Weber, 2001, p. 77)

## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W; HOCKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro, Zahar Editora: 1985.

ARON, Raymond. **As Etapas do Pensamento Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BERLIN, Isaiah. **O Conceito de História Científica**. In: *A Busca Do Ideal*. Editorial Bizâncio, Lisboa: 1998. pags. 63 – 105.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Porto: Rés Editora, 1978.

DESCARTES, René. **As Paixões da Alma**. São Paulo: Editora Abril, 1983.

ELLIOTT, Joel. **The Fate of Reason: Max Weber and the Problem of (Ir)Rationality**. The University of North Carolina at Chapel Hill, 1998.

HENNIS, Wilhelm. **El Problema Central de Max Weber**. Revista de Estudios Políticos (Nueva época), n.º33, Madrid, 1983.

HENNIS, Wilhelm. **La Fundamentacion Espiritualista de La “Sociologia Comprensiva” de Max Weber. Ernst Troeltsch, Max Weber y El “Varieties of religious experience”, de Willian James**. Revista de Estudios Políticos (Nueva época), n.º92, Madrid, 1996.

KOSHUL, Basit Bilal. **The Postmodern Significance of Max Weber’s Legacy**. *Disenchanted Disenchantment*. London, Palgrave Macmillan: 2005.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Brasília: UnB, 1982.

MANN, Thomas. **O Pensamento Vivo de Schopenhauer**. São Paulo, Livraria Martins: 1940.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A crise do entendimento**. In: *As Aventuras da Dialética*, págs. 1 a 29. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo, Companhia das Letras: 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Finais**. Brasília: Ed. UnB, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sabedoria para Depois de Amanhã**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RICKERT, Heinrich. **Ciencia Cultural y Ciencia Natural**. Madrid: Ediciones Castilla, 1965.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo, Cia das Letras: 1987.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo, Brasiliense: 1984.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação**. Rio de Janeiro, Edições de Ouro: 1966.

SICA, Alan. **Max Weber and the New Century**. Transaction Publishers, New Jersey: 2004.

WEBER, Max. **A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política**. In: Metodologia das Ciências Sociais, vol. 1, pág. 107 a 154. São Paulo, Cortez Editora, 2001.

WEBER, Max. **A Ciência como Vocação**. In: Metodologia das Ciências Sociais, vol. 2, pág. 431 a 453. São Paulo, Cortez Editora, 2001.

WEBER, Max. **Conceitos Sociológicos Fundamentais**. In: Metodologia das Ciências Sociais, vol. 2, pág. 399 a 429. São Paulo, Cortez Editora, 2001.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**, *vol. 1*. Brasília: UnB, 2004.

WEBER, Max. **Estudos Críticos sobre a Lógica das Ciências da Cultura**. In: Metodologia das Ciências Sociais, vol. 1, pág.155 a 210. São Paulo, Cortez Editora, 2001.

WEBER, Max. **Roscher e Knies e os Problemas Lógicos de Economia Política Histórica**. In: Metodologia das Ciências Sociais, vol. 1, pág. 01 a 106. São Paulo, Cortez Editora, 2001.

WHIMSTER, Sam. **Understanding Weber**. New York, Routledge, 2007.