

DESENCANTAMENTO DE MUNDO, DESSACRALIZAÇÃO DO DIREITO E DA MORAL E A “QUESTÃO PESSIMISTA” EM MAX WEBER

DISENCHANTMENT OF THE WORLD, DESANCTIFICATION OF LAW AND MORALS AND THE “PESSIMISTIC QUESTION” IN MAX WEBER

Bruno Cardoni Ruffier¹

¹ Doutorando em Filosofia Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é fazer um esboço de alguns dos aspectos da sociologia do direito de Max Weber, relacionando-os com os seus textos metodológicos, pressupostos epistemológicos e compromissos éticos substantivos. Busca-se verificar se há no pensamento de Weber evidências contra ou a favor da descrição que Jeremy Waldron fez do papel “desmoralizante” que a modernidade e o desencantamento de mundo realizam no sistema jurídico e na vida cultural das pessoas e das sociedades. Também se pretende indagar se este papel nos autoriza a interpretar Max Weber como um pessimista cultural e o que pode significar comprometer-se com uma tal perspectiva.

PALAVRAS-CHAVE

Max Weber — Desencantamento do mundo — Pessimismo cultural — Jeremy Waldron.

SUMÁRIO

Introdução: o pessimismo cultural de Jeremy Waldron. 1. O método e a teoria do conhecimento de Max Weber. 2. O método e a teoria do conhecimento de Max Weber. 3. Racionalização, as instituições da cultura moderna e o seu efeito sobre o indivíduo. 4. O problema do “significado” na modernidade. Alguns comentários sobre a “questão pessimista” e conclusão. Referências.

REFERÊNCIA: RUFFIER, Bruno Cardoni. Desencantamento de mundo, dessacralização do direito e da moral e “a questão pessimista” em Max Weber. *Res Severa Verum Gaudium*, v. 7, n. 1, Porto Alegre, p. 89-106, dez. 2022.

INTRODUÇÃO: O PESSIMISMO CULTURAL DE JEREMY WALDRON

No artigo *Desanctification of Law*, Jeremy Waldron trata do “problema dos absolutos morais e jurídicos em uma época caracterizada pelo desencantamento”. “Séculos ou milênios atrás”, descreve, “o direito positivo estava todo ligado à religião”, as leis eram “reverenciadas como intocáveis pelos governantes humanos porque elas habitavam na justiça com os deuses [...] e a sanção da autoridade divina era garantida como chave para a viabilidade de qualquer sistema jurídico”. Mas, com a modernidade, defende, iniciou-se um movimento de racionalização e formalização do direito, que ocasionou no “definhamento de um espírito de normatividade transcendente”. Este definhamento criou uma situação na qual “já não podemos apreender certos tipos de requisitos deônticos que as disposições legais costumavam incorporar” e, como consequência, o direito contemporâneo “já não apresenta mais as suas normas e conceitos de avaliação como princípios morais”. Waldron procura ilustrar tal afirmação com um exemplo que diz respeito à proibição do assassinato. Antes, diz ele, a proibição era transmitida a todos pelo comando bíblico “não matarás”, mas, nas suas formulações modernas, o comando deixou de ser dado diretamente às pessoas, passando a

ABSTRACT

The objective of this essay is to outline some aspects of Max Weber's sociology of law, relating them to his methodological texts, epistemological assumptions, and substantive ethical commitments. It aims to verify whether there is evidence in Weber's thought against or in favor of Jeremy Waldron's description of the “demoralizing” role that modernity and the disenchantment of the world play in the legal system and in the cultural life of the peoples and societies. It is also intended to ask whether this role authorizes us to interpret Max Weber as a cultural pessimist and what it might mean to commit to such a perspective.

KEYWORDS

Max Weber — Disenchantment of the world — Cultural pessimism — Jeremy Waldron.

endereçar as “*decisões e problemas enfrentados pelos funcionários [da burocracia estatal] em relação aos assassinatos cometidos pelos cidadãos*”. O resultado deste processo, para Waldron, é um direito cada vez mais distante da compreensão do leigo. Tornou-se mais difícil abordar o direito em termos morais, ou esperar que ele funcione como qualquer tipo de “*grande moralidade pública*”. Para Waldron, portanto, o direito moderno já não acomoda tão facilmente valores como justiça e dignidade expressos como absolutos morais (WALDRON, 2016, p. 1-4, 6, 9-10, 18).

Waldron aponta que Max Weber descreveu este fenômeno a partir do seu conceito de “desencantamento do mundo”: um processo de intelectualização e racionalização da cultura que, no âmbito do direito, torna-o cada vez mais formal. Tal formalização cresceria em paralelo com a complexificação do sistema econômico: “[A] *maquinaria legal é necessária para resolver ‘conflitos de interesse cada vez mais complexos’*” e, como consequência disso, o “*papel desempenhado no desenvolvimento do direito por fatores puramente ‘emocionais,’ como o chamado ‘senso de justiça’*”, é visto como uma “*fuga para o irracional*”. Este novo direito teria sua própria nova moralidade para acompanhá-lo e, para Waldron, tal transformação teria um impacto sobre a moralidade social num sentido amplo. A “*racionalização e a dessacralização do direito podem ser conjugadas a processos isomórficos de racionalização e dessacralização da moralidade.*” Ele sugere que “*é a perda da capacidade do direito de sustentar os absolutos que levou a uma perda de fé da filosofia moral neles*”. O diagnóstico que Max Weber fez é (ao menos neste sentido) descrito por Waldron como um vaticínio pessimista. O caráter cada vez mais técnico da lei seria irreversível e este movimento apontaria para um “*apagamento da dimensão deontológica da validade normativa dentro da própria moralidade*” (WALDRON, 2016, p. 3–6, 16–17, 19).

Nas linhas finais da sua exposição, Waldron reconhece que ela é apresentada no tom de uma “*ladainha de rabugice frustrada*”, como uma “*vaga lamentação*”. Ele afirma que deplora o conteúdo substantivo daquilo que descreve, mas justifica-se dizendo que se trata de uma descrição feita “*da perspectiva de alguém que se preocupa com isso.*” Afirma ainda que não se compromete com uma versão rígida dos processos descritos, pois está a falar apenas de tendências, e que pessoalmente acredita que precisamos de algum senso de proibições absolutas na moralidade. Todavia, comenta que o processo identificado por Max Weber indica o quão “*difícil pode ser restaurar essa dimensão normativa*” (WALDRON, 2016, p. 23-24). O ensaio de Waldron — goste ele ou não das conclusões que enuncia — parece subscrever ou ao menos autorizar uma visão do direito e da moral que adota certas características do pessimismo cultural. Ele parece também afirmar que o formulador original dessas ideias, Max

Weber, partilha de um pessimismo semelhante. Ou ao menos que a sua obra autorizaria a sua interpretação pessimista.

No artigo *Modernity, Meaning and Cultural Pessimism*, Steven Seidman descreve o pessimismo cultural como uma “ideologia que pressupõe uma visão de mundo unitária” na qual só existe um conjunto de crenças, valores e significados válidos. Tal visão pressupõe que a configuração unitária das crenças faz parte das instituições sociais e da vida cultural das pessoas, e que ela dá à nação a sua identidade e o seu carácter como um todo social orgânico. A unidade cognitiva, moral e social valorizada pelo pessimismo cultural é precisamente a condição necessária para que se confira “significado” para a existência das pessoas e dos grupos. “Significado” quer dizer aqui uma interpretação da vida que assegure a identidade pessoal de cada um, situando o indivíduo dentro de um universo natural, cognitiva e normativamente ordenado. A modernidade, para o pessimista, é vista como um processo de diferenciação que leva à perda da unidade cognitiva, normativa e social, e que por isso implica o declínio da identidade e da ordem de mundo. O pessimista cultural descreve a modernidade como “uma totalidade espiritual mecanizada, petrificada, [...] ou esgotada”. E disso segue-se a necessidade de uma transformação civilizacional completa que revitalize o modelo unitário/orgânico para fazer renascer o “significado” (SEIDMAN, 1983, p. 273).

O objetivo deste trabalho é fazer um esboço de alguns dos aspectos da sociologia do direito de Max Weber, relacionando-os com os seus textos metodológicos e pressupostos epistemológicos. Busca-se verificar se há no pensamento de Weber evidências contra ou a favor da descrição que Jeremy Waldron fez do papel “desmoralizante” que a modernidade e o desencantamento de mundo realizam no sistema jurídico e na vida cultural das pessoas e das sociedades. Também se pretende indagar se este papel nos autoriza a interpretar Max Weber como um pessimista cultural e o que pode significar comprometer-se com uma tal perspectiva.

2 O MÉTODO E A TEORIA DO CONHECIMENTO DE MAX WEBER

O ambiente intelectual em Heidelberg, onde Max Weber viveu na virada do século XX, era fortemente influenciado pela herança do movimento pré-romântico *Sturm und Drang*. No século XVIII, o movimento apresentou uma reação contra “o mundo mecanizado” que emergiu do Iluminismo. Os autores do *Sturm und Drang* exaltavam o indivíduo como agente criador da vida e da cultura e afirmavam que a essência da humanidade está na criatividade e na personalidade. Qualquer coisa que viesse a inibir as formas de expressão das pessoas era

uma afronta ao ser humano. Eles defendiam que uma certa harmonia natural havia sido perturbada com o advento da modernidade, que precipitou uma fragmentação das faculdades humanas, avançou a divisão do trabalho e separou as pessoas da natureza. Desde Descartes, defendiam, a razão passou a ser tratada como uma faculdade separada e distinta da emoção, e a ontologia racionalista opôs uma contra a outra. Insurgiram-se então contra estas “cisões”, que eram particularmente reconhecíveis na filosofia de Kant, em que a razão possui o papel de controlar o lado espontâneo e impulsivo da vida. Como Schiller coloca, “*o sistema kantiano é técnico e desprovido de sentimento*” (SCHILLER apud KOCH, 1993, p. 126). Para Schiller, existiriam dois instintos que movem os seres humanos: o formal e o sensual. O formal é o lado do caráter que busca os ideais universais e imutáveis na natureza. É a parte de nós que pode transcender o que é imediato e sensual; o sensual, por sua vez, conecta o sujeito à sua existência material. O cultivo de ambos é necessário para a manutenção de uma existência humana autêntica (SCHILLER apud KOCH, 1993, p. 126). O *Sturm und Drang* reivindicava que os requerimentos para a experiência pessoal intensa permaneciam incompatíveis com as demandas sociais por ordem e conformidade e, na véspera da revolução industrial, Herder clamou contra a uniformidade e a obediência que resultavam de se “*viver a vida como uma engrenagem*” em uma máquina burocrática. Max Weber, influenciado por estes valores do protorromantismo alemão, veio a fazer as mesmas reivindicações (KOCH, 1993, p. 126–128).

Todavia, a influência do romantismo sobre a visão que Weber tinha da vida moderna não era hegemônica no seu pensamento. A ela se combinava uma epistemologia essencialmente kantiana, como ele próprio admitiu: “*as ideias fundamentais da epistemologia moderna [...] derivam definitivamente de Kant*” (WEBER, 1949, p. 106). Para Kant a interação entre os sentidos e as faculdades do entendimento produzem as representações de experiência às quais chamamos “conhecimento”. A ciência é o estudo destes objetos, e tem como objetivo descobrir os princípios que governam as regularidades nas suas ocorrências. Este “conhecimento” é limitado apenas ao mundo dos objetos e dos fenômenos. Kant também estava preocupado com a fundamentação da moralidade e dos valores humanos, e uma vez que nem moralidade nem valores podem ser verificados no mundo dos fenômenos, o seu “conhecimento” não é possível, ao menos não do mesmo modo como se podem conhecer as leis da natureza (KOCH, 1993, p. 128-129).

Ao incorporar tal epistemologia como ponto de partida para desenvolver um método para a sua “ciência social”, Max Weber foi forçado a se confrontar com as dificuldades sobre o papel da moralidade e dos comprometimentos valorativos. Ele concluiu que os seres

humanos não poderiam conduzir as ciências sociais com a mesma pureza metodológica das ciências naturais. O estudo da sociedade requer que se assinalem “sentido” e “significado” para as ações humanas, de modo que uma ciência social só poderia se limitar a uma compreensão interpretativa de tais ações, pois a ela faltariam as premissas concretas sobre as quais uma análise objetiva poderia ser conduzida (KOCH, 1993, p. 130). “*Cultura*”, afirma Weber, é “*um segmento finito em um processo do mundo infinito e sem sentido, um segmento sobre o qual os ‘seres humanos’ conferem sentido e significado*” (WEBER, 1949, p. 81), “*a realidade empírica torna-se ‘cultura’ para nós porque e apenas na medida em que nós a relacionamos ideias valorativas*” (WEBER, 1949, p. 76).

A estratégia metodológica que Weber criou permitiu a ele manter-se na moldura epistemológica kantiana enquanto faz uma crítica das tendências sociais emergentes. Uma vez que a explicação causal do fenômeno social era impossível, ele buscou um conceito que pudesse explicar como dois fenômenos poderiam exercer influência recíproca um sobre o outro sem ter de representá-los necessariamente por uma linearidade causal.² Weber apresenta o termo “afinidade” para descrever uma condição de simbiose ou suporte mútuo entre duas ou mais ideias, práticas ou instituições. Isto representa uma alternativa suave frente aos “fatos brutos” da causalidade natural científica. Uma afinidade existiria, por exemplo, entre os componentes substantivos da crença Calvinista e o cálculo da razão instrumental capitalista. Esta foi a tese principal da sua obra mais conhecida, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (WEBER, 1930). Por outro lado, a relação antagonista passa a ser descrita pelos termos “tensão” ou “conflito”. Tensões também existiriam entre instituições, ideias e práticas. Por exemplo, o conceito ético-religioso de “irmandade” estaria em conflito com as demandas do cálculo instrumental encontrado no sistema econômico capitalista. A arte e o erotismo, em suas orientações mundanas, estariam em conflito com a orientação “*para o outro mundo*” da religião (WEBER, 1946, p. 331, 342-45). Tal abordagem substituiria a necessidade do estabelecimento de uma relação causal em boa parte do trabalho de Weber. As afinidades e as tensões entre as várias forças sociais transmitiriam a sutileza e a riqueza do desenvolvimento cultural, e ofereceriam um método para explicar a “singularidade” de uma condição social existente, sem ter de reduzi-la a generalidades (WEBER, 1949, p. 80).

Adotando a ideia de “afinidade” de Goethe, assim como o conceito de “tipo ideal” de Herder, Weber agregou novos elementos à epistemologia kantiana. Sua análise histórica e

² Interessantemente, Koch aponta que tal conceito pode ser encontrado originalmente em um romance de Goethe, maior expoente do *Sturm und Drang*: Na novela *Afinidades Eletivas*, Goethe define um método para a compreensão da vida social a partir do exame que as personagens femininas fazem da “interconectividade” das suas vidas com as de outros com quem tiveram contato (KOCH, 1993, p. 131).

cultural, portanto, não buscava produzir leis causais reducionistas. Aos investigadores das ciências sociais abriu-se o recurso de mostrar novos tipos de inter-relações complexas entre conceitos (KOCH, 1993, p. 132).

3 RACIONALIZAÇÃO, AS INSTITUIÇÕES DA CULTURA MODERNA E O SEU EFEITO SOBRE O INDIVÍDUO

Conforme a interpretação weberiana do kantismo, apenas indivíduos eram capazes de realizar um comportamento subjetivamente significativo. Conceitos como “*o Estado*” seriam conceitos coletivos, usados para descrever padrões de comportamento individual dentro de um contexto social amplo. Instituições seriam arranjos externos e empíricos na vida social. Eles refletem a racionalidade humana sendo manifestada como normas externas e procedimentos (WEBER, 1978, p. 13-14).

Enquanto incorporava a epistemologia de Kant, Weber não necessariamente compartilhava da sua fé otimista na razão, no progresso e na cultura universal. No lugar destes valores, resta claro que Weber usava seus compromissos substantivos, emprestados do romantismo alemão, para organizar sua crítica. Seu ataque à burocracia no final do *Economia e Sociedade* deixa pouca dúvida de que ele via o “formalismo” como uma ameaça à humanidade. Também resta claro que a compreensão de Weber do papel dos valores nas ciências sociais nunca sugeriria que compromissos de valor não são racionais. A racionalidade substantiva une e dá sentido à personalidade, e é precisamente a essência da personalidade que, para Weber, estaria sob ameaça sob as condições da cultura moderna (KOCH, 1993, p. 133-134). Ele buscou mostrar como as várias instituições da sociedade moderna seriam um reflexo da razão humana. Ligando as instituições a facetas específicas da personalidade do homem, buscou transmitir o processo pelo qual o desenvolvimento institucional afeta o caráter do “ser”, ontologicamente falando. A sociedade está em transição permanente, e Weber sentia-se perturbado pelas implicações lógicas que ele via emergirem enquanto conduzia sua análise destas manifestações modernas da racionalidade (KOCH, 1993, p. 134-135).

Weber partiu do seu compromisso substantivo com o individualismo romântico, conjugou-o com os conceitos de “tensão” e “afinidade” e com uma tipologia quádrupla e original para o termo “racionalidade” e, a partir daí, fez sua crítica das instituições modernas: “[T]emos de nos lembrar antecipadamente que ‘racionalismo’ pode significar coisas muito diferentes”, pode significar “*um gradativo domínio da realidade por meio de uma*

conceituação cada vez mais precisa e abstrata” (que aqui chamaremos racionalidade conceitual); ou *“a obtenção de um fim prático dado definitivamente por meio de um cálculo gradativamente mais preciso dos meios adequados*” (racionalidade instrumental); *“um arranjo sistemático que envolva a criação de ‘formas’ e a aderência à ‘práticas’ na vida de alguém*” (racionalidade formal); e *“pode ser aplicado àquele processo que distingue entre normas válidas e aquelas empiricamente dadas*” (racionalidade substantiva) (WEBER, 1946, p. 293).

As instituições da cultura moderna conteriam todos os elementos da racionalidade. Cada uma delas poderia apresentar uma ênfase diferente: o capitalismo representaria o cálculo de meios e fins da razão instrumental; a burocracia refletiria o padrão organizado de comportamento encontrado na racionalidade formal; tanto a ciência quanto a profecia religiosa reordenariam a relação do ser humano com a ordem natural, como uma realidade conceitual; doutrinas religiosas e sistemas éticos contêm as normas representativas da racionalidade substantiva; o capitalismo, as instituições religiosas e a burocracia do estado, todos apresentariam alguma característica estrutural representativa da racionalidade formal.

O capitalismo seria caracterizado pela sua organização racional. Ele está presente onde o procedimento da contabilidade do capital está presente. A contabilidade racional é, em essência, cálculo instrumental, *“planejamento econômico no qual o objetivo de maximização do lucro é realizado*” (WEBER, 1978, p. 63). O capitalismo também representaria um conjunto de componentes formais e substantivos: *“refletindo a racionalidade formal, o capitalismo possui estruturas jurídicas que tornam a previsibilidade possível*” (WEBER, 1978, p. 75, 161-162). Algumas de suas características substantivas são a força de trabalho livre, liberdade para contratar e livres mercados (WEBER, 1978, p. 108). Ainda, o capitalismo está em tensão ou conflito com outros elementos encontrados na cultura contemporânea. Ao focar em mercadorias e em lucro, *“não em pessoas*” (WEBER, 1978, p. 631), ele se poria em conflito com princípios substantivos da religião, como a *“irmandade*” (WEBER, 1946, p. 331). Na verdade, Weber aponta que o capitalismo é *“indiferente*” às reivindicações de valores substantivos, e que a característica predominante de sua natureza é a racionalidade instrumental (KOCH, 1993, p. 135). Por esse motivo, ele chegou a afirmar que o capitalismo é substantivamente *“irracional*” (WEBER, 1978, p. 94, 138).

É aqui que a crítica romântica da cultura instrumental se mostra mais forte. Weber repetidamente usa o termo “máquina” quando se referia à organização instrumental da sociedade para o propósito da lucratividade (WEBER, 1978, p. 1156). Com a “máquina”, ele contrasta a “individualidade”. O indivíduo seria uma criatura definida por valores, e que os

afirma no mundo (WEBER, 1946, p. 127), todavia, a razão instrumental diminuiria a sua habilidade de orientar seu comportamento por valores substantivos, diminuindo assim a importância de sua personalidade individual (KOCH, 1993, p. 135-136).

Neste sentido, Max Weber definiu “burocracia” como uma “*associação racionalmente regulamentada*” (WEBER, 1978, p. 954), que representa padrões de comportamento, regras de conduta e procedimentos organizados. Dada a sua habilidade para organizar e fazer uso da informação, a burocracia é “*o meio mais racional conhecido para exercer a autoridade sobre seres humanos*”. A burocracia seria representativa da racionalidade formal, pois faz o “*ordenamento sistemático da realidade*”. Este ordenamento penetrou cada aspecto das associações humanas. Ele é encontrado no Estado, no exército, nos empreendimentos econômicos, nos partidos políticos, na igreja e em muitas outras áreas da vida moderna (WEBER, 1978, p. 223, 956). A burocracia apresentaria uma forte afinidade com as características do capitalismo industrial moderno. Sua forma de organização seria a mais eficiente para o empreendimento econômico. Weber sugeriu que o desenvolvimento do Estado burocrático e do capitalismo moderno se apoiavam mutuamente. O capitalismo dependia das estruturas formalmente racionais encontradas no Estado para que sua operação fosse previsível. O Estado burocrático, por sua vez, seria fortalecido por essa necessidade do capital. Portanto, o capitalismo e a burocracia promoveriam a centralização de todo o poder coercitivo em uma única instituição: o Estado (WEBER, 1978, p. 225, 337). A institucionalização do poder dentro do Estado, por sua vez, daria suporte à formalização do direito. Todavia, a tendência em direção ao formalismo no direito poderia entrar em tensão com noções substantivas de “justiça” (WEBER, 1946, p. 22). Assim, não haveria garantia de que a burocracia serviria à justiça ou à democracia (WEBER, 1978, p. 990).

Como se pode perceber, Max Weber era muito crítico da influência da burocracia sobre o indivíduo, apontando haver uma tensão entre a racionalidade formal e substantiva. A expansão da burocracia, diz ele, requer cada vez mais especialistas. O “especialista” seria alguém orientado na direção de uma tarefa, ele estaria “*acorrentado à sua atividade por toda sua existência material e ideal*”, não passando de uma “*engrenagem*” em um mecanismo humano incessante, que prescreve uma rotina fixa. Mas a “*engrenagem*” não seria um ser humano completo, e sim um “*especialista sem espírito*”. O burocrata que segue ordens e não age conforme os seus valores individuais substantivos. A burocracia empregaria “*experts*” com “*conhecimento especializado*” e estes estariam em conflito com a ideia de “*um tipo mais antigo de homem cultivado*” (WEBER, 1946, p. 228, 243). Este “*homem cultivado*” seria um indivíduo completo, cuja vida é orientada e dirigida por valores substantivos. Trata-se da

concepção romântica de personalidade, que Koch aponta ter sido derivada da mensagem do romance de formação *Wilhelm Meister* de Goethe: “o homem cultivado recua perante a ‘cultura racional’”. (KOCH, 1993, p. 137)

A sociedade moderna, portanto, privilegiaria a mentalidade burocrática, e isto permearia todos os aspectos da existência humana na modernidade. Os indivíduos se ajustariam à realidade externa e a externalização da ordem, de modo que o formalismo burocrático mudaria o ambiente social. O indivíduo seria transformado pelo contato com um ambiente no qual a burocracia tornou-se a forma dominante de organização. Ao alterar as condições sociais, Weber aponta que a burocracia replicaria a si mesma na psique dos indivíduos. Estes indivíduos internalizariam as normas operativas do ambiente, que se tornariam “*substitutatas desfiguradas*” para os valores humanos. Especificamente, a internalização dos aspectos substantivos do formalismo, “ordem” como um valor substantivo, reforçaria a cultura de dominação. Assim, a “cultura” individual gradativamente se poria em tensão com a cultura formal, vendo-a como algo exterior e hostil à sua completude ontológica (KOCH, 1993, p. 137–138).

4 O PROBLEMA DO “SIGNIFICADO” NA MODERNIDADE

Max Weber asseverava que os seres humanos possuem a “*necessidade metafísica de um cosmos que faça sentido*”, apontando que, “*durante a história, a religião funcionou para satisfazer tal necessidade*” (WEBER, 1946, p. 281). “*Todas as religiões*”, diz ele, “*demandaram como uma pressuposição específica que o curso do mundo tenha significado*” (WEBER, 1946, p. 353). A modernidade, segundo Weber, seria caracterizada pela substituição daquela visão de mundo pautada em princípios ético-cosmológicos por uma perspectiva secular. Ambas estariam em “*tensão*”, pois “*a visão de mundo orientada para o empírico, assim como para o matemático, desenvolveria refutações para cada abordagem intelectual que [...] busque um “significado” para as ocorrências do mundo interior*” (WEBER, 1946, p. 351). Assim, se por um lado a ciência não é meio hábil para satisfazer a necessidade de sentido, e por outro a religião já perdeu sua preeminência cognitiva, o problema do significado acaba se impondo mais fortemente na modernidade do que em qualquer outra época (SEIDMAN, 1983, p. 268).

A perspectiva sócio-histórica que Weber faz do movimento de secularização é desenvolvida em sua análise de um processo paralelo de “*desencantamento*” e de “*intelectualização da cultura*”. O desencantamento alude a um mundo sem forças mágicas ou

sobrenaturais. Trata-se de um produto da racionalização da religião que culminou no protestantismo e na revolução científica dos séculos XVI e XVII. A ascensão da ciência é particularmente importante, pois ela projetou “um mundo autônomo que opera conforme forças naturais imanentes”. Na descrição de Alexandre Koyré, a revolução científica trouxe:

[A] destruição do *cosmos*, ou seja, o desaparecimento nos conceitos filosóficos e científicos, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e hierarquicamente ordenado [...] e a sua substituição por um universo infinito que é interligado pela identidade dos seus componentes fundamentais e leis [...] Isto, por sua vez, implica no descarte pelo pensamento científico de todos os conceitos valorativos, tais como perfeição, harmonia, significado e sentido, [...] o divórcio do mundo dos valores e do mundo dos fatos (KOYRÉ, 1957, p. 2).

Na medida em que o *ethos* científico-secular permeia a cultura e a psicologia da modernidade, a religião é empurrada para o reino do irracional e passa a ser vista como uma expressão emotiva e privada do indivíduo (WEBER, 1946, p. 351). A constatação da tensão entre as crenças religiosas e as atividades do dia a dia reforça essa visão, pois “*em meio a uma cultura que é racionalmente organizada para uma vida voltada ao trabalho quase não há espaço para o cultivo de uma irmandade cósmica*” (WEBER, 1946, p. 357). A natureza secular da cultura científica compele a crença e a prática religiosa ao esvaziamento do seu conteúdo mundano (WEBER, 1946, p. 142), e isto a faz assumir um caráter cada vez mais místico e voltado para o “*outro mundo*”. Tal fator, por sua vez, sustentaria ainda mais a condição da religiosidade como uma preocupação privada e irracional do indivíduo. E mesmo na sua dimensão íntima e irracional, a religião já não se mostraria hábil para resistir ao poder esmagador da cultura secular. Para Weber “*as tentativas especificamente intelectuais e místicas de salvação em face àquelas tensões no fim sucumbem frente à dominação mundial da inirmandade*” (WEBER, 1946, p. 357). A prática religiosa moderna, afirmou Weber, tende a degenerar em uma religiosidade forçada e artificial. A religiosidade, neste sentido, seria um autoengano que mascara um antimodernismo subjacente: “[O] que é duro para o homem moderno [...] é estar à altura da existência voltada para o trabalho. A perseguição ubíqua pela experiência [religiosa] vem dessa fraqueza; pois é fraqueza não estar apto a contemplar a seriedade austera destes nossos tempos” (WEBER, 1946, p. 149). Ainda que tivesse grande respeito por indivíduos motivados por ambições espirituais autênticas, Weber sustentava que a religiosidade contemporânea revelava um caráter artificial, menos indicativo de genuína espiritualidade do que de um desejo romântico por *Gemeinschaft* (comunidade/comunhão) e enraizamento cósmico (SEIDMAN, 1983, p. 269–270).

Em seus escritos metodológicos, Weber argumentou que a ciência transgride os seus limites quando atribui significado e valor para a vida. Ele insistiu em distinguir a ciência, como um modelo empírico e exploratório de conhecimento; da ideologia, que assinala significado e objetivos para a história. Weber mantinha que o esforço da ciência em assumir a função de gerar valor e significado foi característica de uma fase inicial e acrítica do desenvolvimento científico (SEIDMAN, 1983, p. 271): “[Q]uase todas as ciências, da filologia à biologia, ocasionalmente reivindicaram ser fonte não apenas de conhecimento científico mas também de *weltanschauung* [cosmovisão]” (WEBER, 1949, p. 69), mas à medida em que as ciências avançavam e tornavam-se autocríticas, elas renunciavam à sua antiga intenção de oferecer uma síntese ideológica total. A ciência não poderia ser um substituto da religião nem seria hábil para descobrir uma ordem significativa: “o destino de uma época que comeu da árvore do conhecimento [...] é que ela precisa saber que não pode conhecer o significado do mundo a partir dos resultados da sua análise” (WEBER, 1949, p. 57). A ciência, todavia, poderia atuar como uma força moral que auxilia na descoberta dos valores últimos da conduta humana, promovendo autoconsciência e “*senso de responsabilidade*” (WEBER, 1946, p. 152). Contudo, é precisamente a inabilidade do conhecimento científico para descobrir um *cosmos* significativo que faz surgir o problema do significado.

Seidman alerta que devemos ser extremamente cautelosos ao interpretar as considerações austeras de Max Weber quanto à ciência e à religião, pois é fácil interpretá-las como evidências de um pessimismo cultural profundo e permanente. Weber não era, Seidman sustenta, partidário desta visão. Na *Ética Protestante* e no ensaio *Ciência como Vocação*, Weber argumenta que a visão de mundo unitária é característica das sociedades pré-modernas. A era moderna desmembra essa unidade, mas isso não significa que o mundo moderno seria desprovido de significação ou que o indivíduo seja necessariamente jogado em um estado de angústia metafísica. A posição de Weber era que na modernidade as condições e a natureza da significação eram transformadas, mas não extintas (SEIDMAN, 1983, p. 273). O mundo moderno implicaria na diferenciação e formalização das esferas valorativas e cognitivas. Elas, agora separadas, diriam respeito ao “*verdadeiro*” (que é o objeto do científico), ao “*belo*” (do estético) e ao “*bom*” (da moral). Weber afirmou que

[H]oje nós percebemos que algo pode ser sagrado não apenas a despeito de não ser belo, mais precisamente na medida em que não é belo [...] e desde Nietzsche, nós percebemos que algo pode ser belo, não apenas a despeito do aspecto em que não é bom, mas precisamente em razão deste aspecto [...] é um lugar comum observar que

algo pode ser verdade mesmo se não é belo, nem santo, nem bom. (WEBER, 1946, p. 148)

Conforme o seu argumento, a noção de um *cosmos* eticamente unificado seria uma ilusão. Por trás da unidade ética projetada sempre houve ordens de valores heterogêneas e conflitantes. “*Nossa civilização nos destina a perceber mais claramente estes conflitos [de valor] novamente, depois de nossos olhos terem estado cegos por mil anos - cegos pela orientação alegada ou presumidamente exclusiva do fervor moral grandioso da ética cristã*” (WEBER, 1946, p. 149). Sobre este aspecto, ele sugeriu que a época moderna, com seu manifesto pluralismo, se parece com a civilização Greco-Romana, mas que os deuses personalizados do panteão dos antigos hoje representam valores seculares e impessoais que não estão integrados em um sistema cosmológico-religioso (WEBER, 1946, p. 149).

É precisamente a perda do enraizamento transcendental que anteriormente assegurava a objetividade dos valores que leva ao problema existencial. A renúncia à fé transcendente, somada à inabilidade da ciência em fornecer valores e significado resultaria em uma condição de perda da certeza moral. A época moderna encontrou o seu ambiente moral “natural” na polarização entre nossas capacidades de criar ou escolher valores e nossa inabilidade para assegurar a sua certeza. Weber estava consciente de que este processo não é desprovido de sofrimento, e que a modernidade significa a renúncia a “*uma época de bela e plena humanidade, que não pode mais ser repetida no curso de nosso desenvolvimento cultural quanto não pode mais ser repetida a flor da cultura Ateniense da antiguidade*” (WEBER, 1930, p. 123). Ainda, ele acreditava que a realização pessoal na modernidade envolve tamanho esforço e tamanha devoção apaixonada aos valores e às ações mundanas, que porções da população seriam excluídas desta possibilidade, a maioria da qual viveria conforme um utilitarismo estreito. Ainda assim, Weber avaliava a secularização de maneira ambivalente, onde o que perdemos em certeza moral ganhamos em liberdade pessoal e responsabilidade (SEIDMAN, 1983, p. 274).

A posição de Weber sobre a liberdade na época moderna evita a negatividade unidimensional do pessimismo cultural, assim como não mostra um inquestionável otimismo vinculado com a ideia de progresso. Opondo-se aos antimodernos, ele defendia que a contrapartida da perda da fé transcendente e da unidade sociocultural é a expansão da liberdade pessoal. Sem poder recorrer a nenhum absolutismo metafísico, o indivíduo moderno resta compelido a escolher e legitimar pessoalmente os seus valores. No âmbito da institucionalidade, as tensões e conflitos entre esferas de poder contribuem com a liberdade de movimento, ao proteger o indivíduo do controle absoluto por qualquer uma delas. Ainda,

Weber argumentava que a diferenciação valorativa que se dá na modernidade seria acompanhada pela profusão de associações voluntárias (*e.g.* partidos políticos, seitas religiosas, grupos artísticos e literários etc.), que poderiam contrabalançar a tendências reificantes produzidas pela burocratização e pelo capitalismo. Ele não descreveu a sociedade moderna como uma sociedade de massa composta por indivíduos atomizados oprimidos por estruturas burocráticas autoritárias, mas sim insistiu que entre o indivíduo e o estado, na chamada sociedade civil, haveria uma multiplicidade de associações voluntárias que teriam um grande peso na preservação dos valores vocacionais, nos ideais espirituais, e nas liberdades pessoais: “*em comparação com o homem em outras sociedades, o homem moderno é um vereinsmensch - um homem formado pelas muitas associações voluntárias às quais pertence*”. (WEBER, 1924, p. 442 *apud* SEIDMAN, 1983, p. 275).

Qualquer que seja o desespero que Max Weber possa ter sentido a respeito das suas previsões sobre a significação e a liberdade na época moderna, sua análise sistemática de ambas — apesar dos “*lampejos de retórica pessimista*” — apresenta uma conclusão bem mais nuançada e complexa do que muitas vezes se interpreta: Weber rejeitava a demanda dos pessimistas culturais por uma transformação civilizacional completa. O seu comprometimento com a ciência, com o industrialismo e com o liberalismo o separaram do antimodernismo bruto do pessimista cultural. “Significado” não é predicado sobre a unidade sociocultural, mas sobre comprometimento individual com valores, traduzidos em objetivos vocacionais mundanos, e na sua persecução dentro das ordens institucionais da vida cotidiana. A principal ameaça à “significação” não é a modernidade em si, mas as possibilidades de desenvolvimento interior trazidas pela burocratização e pela substituição dos ideais vocacionais por ideais utilitários. A força da perspectiva weberiana, argumenta Seidman, reside na sua ambivalência frente à condição precária do significado e da liberdade na modernidade, assim como na sua determinação em não sucumbir nem ao otimismo liberal, nem ao pessimismo da revolução reacionária (SEIDMAN, 1983, p. 275-277).

5 ALGUNS COMENTÁRIOS SOBRE A “QUESTÃO PESSIMISTA” E CONCLUSÃO

Em sua seminal conferência sobre *O Nihilismo Alemão*, Leo Strauss descreveu o caldo de cultura que predominou na Alemanha depois da Primeira Guerra e culminou no nazismo. Ele aponta que o “*Nacional Socialismo é apenas a mais famosa forma do nihilismo alemão*”, e que a sua derrota não necessariamente significaria o fim de tal perspectiva, “*pois [o nihilismo] possui raízes mais profundas do que as pregações de Hitler*”. Strauss identificou o sentimento

que levou a esta visão de mundo como um que já pode ser identificado no “*protesto apaixonado de Rousseau contra a vida confortável e contra ‘algo de podre’ que se constata na civilização do século gosto*”; assim como “*pelo protesto apaixonado de Nietzsche contra a vida confortável e contra ‘algo de podre’ que se constata na civilização do século da indústria*”. É a mesma paixão, afirma ele, “*que se voltou contra [...] a real ou alegada corrupção da Alemanha no pós Primeira Guerra, [...] contra os seres ‘sub-humanos’ das grandes cidades, contra o ‘bolchevismo cultural’, etc*” (STRAUSS, 1941, p. 357).

A inaptidão da democracia liberal alemã para lidar com as dificuldades que o país enfrentava na República de Weimar criou um profundo preconceito contra as possibilidades da democracia liberal. A alternativa comunista — que se apresentava como “*racionalmente inevitável*” (já que “*todos os argumentos racionais a apoiavam*”) — era positivamente horripilante para alguns “*inteligentes e decentes jovens alemães*”. Eles não se opunham contra este prospecto porque estavam preocupados com a sua posição social ou econômica, nem por razões religiosas (conforme Jünger, sabiam que “*eram os filhos e netos de homens sem Deus*”). O que eles odiavam era o exato prospecto de um mundo em que “*todos pudessem ser felizes e satisfeitos*”, em que pudessem ter “*um pouco de prazer de dia e um pouco de prazer de noite*”, e onde “*nenhum grande coração poderia bater e nenhuma grande alma poderia respirar*”. Um mundo sem sacrifício real, sem “*sangue, suor e lágrimas*” e sem “*heroísmo*” (STRAUSS, 1941, p. 359). Informados por ideais românticos da virtude militar e desprezando as instituições e os modos de vida informados pelo iluminismo, os jovens descritos por Strauss mostravam-se reativos à igualdade formal e aos imperativos morais universalistas. Tal mentalidade “*belicosa*” se evidencia nas palavras de Jünger: “*[Q]ue tipo de mente têm aqueles que nem mesmo sabem que nenhuma mente pode ser mais profunda e mais sábia do que a do soldado que tombou em qualquer lugar no Somme ou em Flandres?*” (JÜNGER apud STRAUSS, 1941, p. 369).

O que para os comunistas parecia ser a realização do sonho da humanidade, pareceu para aqueles jovens a maior depreciação da mesma. Eles não sabiam exatamente o que desejavam trazer ao mundo e, portanto, não eram capazes de expressá-lo. A única coisa que estavam certos é que o mundo presente, com todas as suas potencialidades, deveria ser destruído para impedir a chegada da “*ordem final do comunismo*”, que de outra forma seria a continuidade “*necessária*” da democracia liberal. Literalmente qualquer coisa (“*o nada, o caos, a selva, o velho-oeste, o Estado de Natureza Hobbesiano*”) parecia infinitamente melhor do que um futuro “*comunista-anarquista-pacifista*”. Se o “Sim” dos niilistas era inarticulado, o seu “Não!” provou-se suficiente como prefácio “*para a ação de destruição*”. Assumindo

como correta a tese comunista de que a “*revolução e a ditadura do proletariado eram necessárias para a civilização não perecer*”, eles escolheram aquilo que conforme os comunistas era a única alternativa ao comunismo: a “*resposta irracional*” e o perecimento da civilização (STRAUSS, 1941, p. 360 -363).

A ideia que informava estes niilistas, diz Strauss, é a de que vivemos em uma “*era de declínio*”, do “*declínio do ocidente*”, distinta e oposta à era da comunidade orgânica. Que estamos em uma época de “*corrupção total*”, cujo único remédio possível é destruir o edifício desta corrupção - “*das System*” - e retornar a uma origem não corrompida e incorruptível. Strauss reputa o radicalismo dessa posição à influência do juízo romântico sobre a totalidade da modernidade. “[U]m juízo que é guiado pela opinião de que uma ordem de coisas humanas absolutamente superior existiu em algum período do passado registrado.” Strauss afirma que na sua geração, tal juízo se tornou mais popular do que jamais fora (STRAUSS, 1941, p. 370).

Strauss comenta que a falta de resistência ao niilismo parece se dever, em última instância, à depreciação e ao menosprezo pela razão (STRAUSS, 1941, p. 364). Esta é precisamente o ponto que desejo destacar neste trabalho, e é também o comentário que desejo fazer sobre o ensaio e as conclusões de Jeremy Waldron. Quando Waldron diz lamentar as conclusões que enuncia, ele ainda assim não deixa de oferecê-las, retratando apenas um lado da moeda do ambíguo pensamento weberiano. As limitações metodológicas da pesquisa sociológica de Weber nunca autorizariam Waldron a enunciar, com base nela, a relação causal desanimadora que ele enuncia. Waldron diz que está a descrever “*apenas tendências*”, mas ao ignorar os compromissos epistemológicos fundamentais de Weber com a vontade livre, que é capaz de criar e eleger novas significações a despeito de qualquer causalidade no mundo dos fenômenos, ele delinea um mundo desnecessariamente desesperador. Sua “*rabugice lamentosa*” parece oferecer argumentos e perspectivas confirmadoras para que os inimigos da modernidade alimentem os seus ressentimentos, encorajando-os a desejar aquela “*antiga ordem de mundo*” que Weber nunca reconheceu como verdadeira, e que Waldron, por negligência ou falta de reverência pelas conquistas do pensamento moderno, parece permitir que se insinuem.

REFERÊNCIAS

KOCH, Andrew M. *Rationality, Romanticism and the Individual: Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with "Modernity"*. Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique, [s. l.], v. 26, n. 1, p. 123–144, 1993.

KOYRÉ, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. [s.l.]: John Hopkins University Press, 1957.

SEIDMAN, Steven. *Modernity, Meaning, and Cultural Pessimism in Max Weber*. *Sociological Analysis*, [s. l.], v. 44, n. 4, p. 267–278, 1983.

STRAUSS, Leo. *German Nihilism*. In: 1941, General Seminar of the Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research in New York: Janssens, David., 1941.

WALDRON, Jeremy. *Desanctification of Law and the Problem of Absolutes*. Rochester, NY: Social Science Research Network, 2016.

WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge, 1930.

_____. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

_____. *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe: The Free Press, 1949.

_____. *Economy and Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.

