

SÉRIE ANTROPOLOGIA

263

LEITURAS DE WEBER

Mariza Peirano (org.)

Textos de:

Luis Ferreira, Marcia Sprandel e Mônica Pechincha

**Brasília
1999**

ÍNDICE**Introdução:**

As arquiteturas teóricas de Weber e Durkheim	3
Mariza G.S. Peirano	

Textos:

En torno a la política, los conceptos y la racionalidad: Durkheim y Weber en comparación.....	7
Luis Ferreira	
Vodu, Weber e Bresser Pereira: a questão da (ir)racionalidade	22
Marcia Sprandel	
Weber e Durkheim postos em perspectiva	31
Mônica Pechincha	

Anexo:

Programa do curso “A Tradição Weberiana na Antropologia”.....	43
---	----

Introdução:
As arquiteturas teóricas de Weber e Durkheim

Mariza G.S. Peirano

Nas últimas décadas, a história teórica da antropologia tem privilegiado a descendência dos autores contemporâneos aos clássicos Durkheim e Mauss. Apropriadamente, são a eles atribuídos o papel de precursores da visão teórico-comparativa da antropologia, a qual se acrescenta a dimensão etnográfica. Contudo, um exame mais detalhado de monografias de alguns antropólogos contemporâneos e reconhecidos aponta para a existência de um outro clássico do final do século XIX que inspira os pesquisadores de hoje, embora não tão diretamente: trata-se de Max Weber. Weber não figura como um clássico da antropologia, mas a partir dessas recentes experiências bem sucedidas é possível imaginar que a incorporação do diálogo entre Durkheim e Weber nos nossos trabalhos de pesquisa sobre o mundo contemporâneo possa nos auxiliar a abrir novos caminhos, caminhos que focalizam a interdependência entre os aspectos micro-etnográficos e os macro-sociológicos de forma teoricamente enriquecedora e conseqüente.

Esta foi a motivação geral para oferecer um seminário na pós-graduação no Departamento de Antropologia da UnB sobre “A tradição weberiana na antropologia”, no primeiro semestre de 1998 (cf. Apêndice para o programa do curso). Para organizar o curso, utilizei como roteiro um texto que havia produzido em 1997 e divulgado na *Série Antropologia* (“Micro-etnografia e macro-sociologia: religião e política nas histórias teóricas das ciências sociais”, in *Três Ensaio Breves, Série Antropologia*, n. 230: 3-16), no qual examinei a presença teórica marcante de Durkheim, mas também a inspiração forte de Weber, nas trajetórias intelectuais de três autores: Louis Dumont, Clifford Geertz e Stanley Tambiah. (Indiretamente, o texto focalizava o hinduísmo, o islamismo e a budismo.)¹

Os alunos que se inscreveram em 1998 no seminário sobre “A tradição weberiana da antropologia” foram poupados, no entanto, desta referência inicial. Minha

¹Este texto encontra-se atualmente no prelo como “A antropologia e Weber: a relação entre micro-etnografia e macro-sociologia”, in J. Souza (org.) *A Atualidade de Weber*, Editora da UnB.

intenção era a de desenvolver um exercício coletivo dirigido a uma leitura desarmada dos dois clássicos. Esta proposta consistia no desafio de: *i*) construir os edifícios teóricos desses dois autores via comparação, *ii*) que o empreendimento fosse realizado a partir dos próprios textos dos dois clássicos, isto é, sem intermediários. Não se tratava, portanto, de uma leitura que, por exemplo, procurasse meramente examinar e contrastar conceitos. O curso também não tinha por objetivo contextualizar os autores e obras em sua época de publicação. Só muito tangencialmente a carreira intelectual destes autores estava em questão. Tratava-se, sim, de realizar a tarefa difícil de empreender uma *leitura teórica* que, como na etnografia aliás, é melhor realizada se o crédito é dado aos autores das falas. É nesse contexto que a inclusão de leituras complementares de outros antropólogos contemporâneos, como Dumont, Geertz e Tambiah teve como objetivo ajudar a construção dos dois edifícios teóricos em pauta. Estes autores não foram vistos como *intérpretes* mas, sim, como atualizadores dessas tradições.

Foi a partir desta orientação geral que se desenvolveram os trabalhos aqui reunidos, apresentados inicialmente como “trabalhos finais” do curso. Como consequência imediata, todos os textos — de autoria de três atuais doutorandos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia — se afastam de uma leitura convencional de Durkheim e Weber, especialmente das ortodoxias disciplinares que rotulam os autores *a priori*. Tendo como horizonte reconstruir os espaços teóricos dos dois autores em termos comparativos, eles oferecem uma perspectiva arejada, sem deixar de lado o rigor e a criatividade.

As leituras do curso

Como Durkheim oferece ao leitor um edifício sociológico (quase) pronto, a leitura de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* abriu o curso com a ênfase no vínculo essencial entre crenças e ritos para a compreensão da eficácia social: “O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais”. Durkheim refuta seus (e nossos) contemporâneos que procuram exprimir a religião em termos de um sistema de idéias que corresponde a um objeto determinado. Criticando-os, Durkheim via que, para estes, “as representações é que eram consideradas como o elemento essencial da religião. Quanto aos ritos, eles se afiguravam apenas como um tradução exterior, contingente e material desses estados internos que seriam os únicos a ter um valor intrínscico”. Em contraste, para Durkheim, o culto era a prova das crenças em termos de experiência; os cultos eram “*atos de sociedade*” e, através deles, a sociedade tomava consciência de si, se recriava e se afirmava. Sem os cultos, as crenças não se sustentavam.

Já Weber contrastava com Durkheim: a coerência de sua obra precisando ser construída — já que muitas são as versões e interpretações existentes —, este tornou-se o desafio dominante em termos de leitura teórica. Assim, ler *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* imediatamente após Durkheim possibilitou focalizar um problema central: o de questionar o aspecto peculiar da civilização ocidental por intermédio do valor concedido à universalidade. Seja na ciência, na música, na

arquitetura, na existência do Estado, no conceito de cidadania — todas essas manifestações particulares levavam o autor, de um lado, a se perguntar por que em outras civilizações o mesmo caminho da racionalização não havia se imposto e, de outro, o impelia a arguir o elemento *irracional* da ética que havia gestado o valor da racionalidade. (Aliás, a capacidade de formular boas perguntas parece, em Weber, mais cara que a de estruturar respostas englobantes e definitivas.)

Assim, se tanto Durkheim quanto Weber elegiam a religião como um dos pilares teóricos centrais, em Durkheim a idéia dominante do “*espetáculo da sociedade*” contrastava, em Weber, com a explosão criativa da (ir)racionalidade do homem. E, se a religião dominava explicitamente a arquitetura teórica, era a relação com outros domínios que a mantinha e sustentava: em Durkheim, em relação à magia e à ciência; em Weber, à política e à ciência. A magia para Durkheim/Mauss sendo concebida como uma espécie de teste teórico — um fenômeno coletivo eficaz na aparente individualidade do mágico —, na construção weberiana a política representava o fenômeno social que desafiava a racionalidade e a previsão do meios e fins, dominada que é por por “forças diabólicas”.¹ Iniciado o contraste via religião, seguiu-se a leitura dos textos weberianos sobre a vocação na política e na ciência, depois complementada pelos ensaios metodológicos. O objetivo do curso *não* sendo exaurir a obra dos dois autores, prosseguiu-se de forma artesanal e cautelosa, numa quase-etnografia teórica.

Se é inevitável que uma arquitetura teórica deva contemplar a elucidação dos domínios e as categorias do mundo moderno, no contexto do seminário Louis Dumont foi chamado a complementar Durkheim no que diz respeito ao nascimento da categoria *política* no mundo ocidental — vista em geral como ausente do universo teórico durkheimiano. Para este fim foram utilizados os textos Gênese I e Gênese II de *O Individualismo*, tornando paralelos os formidáveis edifícios teóricos de Durkheim e de Weber — mesmo quando os problemas de fundo diferiam: categorias para um; domínios para outro. Por outro lado, Stanley Tambiah foi chamado a testar a amplitude da racionalidade na ciência moderna e na magia vis-à-vis os princípios teológicos do protestantismo em *Magic, Science and Religion, and the Scope of Rationality*.² Finalmente, em *Islam Observed*, de Clifford Geertz, reconhecemos um exercício de análise antropológica diretamente inspirado em Max Weber, exercício que, de forma explícita não admite uma leitura harmoniosa de Weber e Durkheim mas que, reservas à parte, a realizava de fato.

¹Este aspecto específico foi abordado por Carla Teixeira em *A Honra da Política*, Editora Relume Dumará, 1998.

²Em texto anterior, embora fortemente influenciado por Weber, Tambiah apontava para o caráter elitista das análises weberianas sobre o budismo. Ver “Buddhism and this-world activity”, *Modern Asian Studies* 7(1): 1-20.

Os “trabalhos finais”

Justamente porque Durkheim e Weber se utilizam da religião, da ciência e da magia em suas construções teóricas — embora especialmente os espaços referentes à magia sejam contrastantes —, escolhi a política como elemento comum para a tarefa de, através dela, os participantes do seminário montarem as arquiteturas desses dois clássicos. Tudo indicava que, se a política tinha sido explicitada em Weber, no caso de Durkheim ela estaria ausente. Os alunos receberam, assim, um duplo desafio: primeiro, responder à questão de como, utilizando o recurso da “política”, se poderia montar o quebra-cabeça do arcabouço teórico weberiano e durkheimiano. Segundo, de como, neste processo, seria possível e/ou viável vislumbrar uma *tradução* dessas grandes construções. Por exemplo, para que elementos teóricos aponta o fato de Weber focalizar a tríade religião /ciência /política e Durkheim, magia /religião /ciência? Que *religião* e que *ciência* são essas categorias aparentemente comuns aos dois? Mais: teria a *magia* para Mauss e Durkheim o lugar equivalente ao limite teórico com que Weber empreendeu o estudo da *política*? Qual a relação (se existente) do *mana*, em um caso, e do *carisma*, em outro?

Três dos trabalhos finais do curso se seguem a esta introdução.¹ Depois de uma discussão com seus autores, na qual cada um leu os trabalhos dos demais, os textos originais sofreram algumas modificações. Manteve-se, contudo, o espírito de questionamento e inquirição — aquele a que Weber creditou a “eterna juventude” das ciências sociais.² É com grande satisfação que apresento estes trabalhos aqui. Como responsável pelo seminário, resta-me assumir a liberdade (relativa) concedida aos alunos para que, baseados em critérios de rigor, explorassem suas idéias nos ensaios. À parte esta ressalva, o crédito dos bons resultados se deve aos autores dos textos. Mas tanto eles quanto eu não nos esquecemos das discussões ricas em sala de aula, que possibilitaram esta experiência gratificante.

¹Da minha parte, considero “A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil” (*Série Antropologia* n. 255, 1999), na qual utilizo os “tipo ideais” weberianos na análise, mais um dos “trabalhos finais” do curso.

²Sou grata a Luís R. Cardoso de Oliveira e Carla Teixeira pelos comentários.

En torno a la política, los conceptos y la racionalidad: Durkheim y Weber en comparación

Luis Ferreira

La intención del presente trabajo es una comparación de los montajes teóricos planteados por Emile Durkheim y por Max Weber en relación a la esfera o categoría social de la política. Para ello discutiremos dos problemas centrales planteados por estos autores, el de la formación de conceptos en la perspectiva de la religión como llave de comprensión universal en Durkheim y el problema de la irracionalidad en la perspectiva de la política de Weber.

En un nivel de consideraciones metodológicas en la producción de las Ciencias Sociales, Weber desarrolla una serie de conceptos claves¹ para orientarse en el caos de la infinidad de particularidades de los diversos fenómenos en el mundo (Weber OC:129 y LCC:197). La idea de “formación de conceptos históricos” y de “tipo-ideal”² es, en suma, la de una red de tejido conceptual tenue y provisoria, tendida, como medio de conocimiento, sobre los objetos de estudio e individualidades históricas³. Su teoría es en base a particularidades y su interés es la comprensión de la singularidad del mundo Occidental. Si hay una pretensión de universalidad en Weber, se trata de la racionalidad del pensamiento lógico formal⁴; la universalidad aparece entonces sólo como consecuencia del proceso occidental, ‘una dirección evolutiva de significación y validez *universal*’ (Weber EPEC:1). La teoría de Durkheim, en tanto, plantea una universalidad capaz de comprender cualquier sociedad en base a principios generales. Con este fin,

¹Tales como: concepto de *tipo ideal* (Weber OC:137-138 y 143); *concepto-límite* (Weber OC:140); *imputación causal* (Weber EPEC:111); *causación adecuada y causación accidental* (Weber LCC:207); *juicios de posibilidad y nexos causales reales y nexos causales irreales contruidos* (Weber LCC:208); *afinidades electivas* (Weber EPEC:102).

²Cuya esencial característica es que, para sus fines metódicos, ‘no necesita encerrar la realidad en conceptos genéricos abstractos, sino que más bien aspira a articularla en conexiones genéricas concretas, de matiz siempre e inevitablemente individual.’ (Weber EPEC:38). La fijación de un objeto se realiza ‘mediante su análisis e interpretación histórica, no se le puede definir de antemano; lo más que puede hacerse es intentar una a modo de anticipación o descripción provisional del mismo ...’ (Weber EPEC:38). El procedimiento analítico en Weber consiste entonces en recurrir a ‘un método de sistematización en “tipos ideales”, siquiera en la realidad histórica sea difícil hallarlos. Pero es justamente la imposibilidad de trazar contornos precisos en la realidad lo que impone la exclusiva investigación de sus formas más consecuentes, como medio de captar de modo más seguro sus efectos específicos’ (Weber EPEC:109).

³“[I]ndividualidad histórica”, esto es, un complejo de conexiones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo, desde el punto de vista de su significación cultural’ (Weber EPEC:37).

⁴[De] modo que um chinês ... deva reconhecer a validade de um certo ordenamento conceptual da realidade empírica’ (Weber OC:114).

Durkheim escoge sociedades en las que su ‘próprio aspecto grosseiro as torna instrutivas; pois, deste modo, elas constituem experiências cômodas em que os fatos e suas relações são mais fáceis de perceber’ (Durkheim:xiv). A partir de su análisis de estas sociedades, las más simples, en las que una división en sólo (dos) clanes constituye su organización social, emplea el método *inductivo*, basándose en que, cuando una ley es probada por una experiencia bien realizada, esa prueba tiene valor universal (Durkheim:457-58). Su objetivo es una teoría social universalista: ‘entender a natureza religiosa do homem, ... para nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade’ (Durkheim:vi).

I

La formación de los conceptos aparece como un problema central para Durkheim. ¿Porqué pensamos con conceptos socialmente compartidos? Su respuesta surge de que ‘Uma sociedade é o mais poderoso feixe de forças físicas e morais cujo *espetáculo* a natureza nos oferece’ (Durkheim:498). Es del espectáculo y el transcurso del entramado social, de tribu, fratrias y clanes, que surgen los conceptos de totalidad, espacio, tiempo, género, especie, y surge la idea de causalidad como idea de fuerza eficaz, de causa y efecto; la unidad de estos primeros sistemas lógicos reproduce la unidad de la sociedad (Durkheim:142).

La idea de fuerza eficaz implica en Durkheim una idea de poder que, a su vez, ‘sempre se acompanha das de autoridade, de domínio, dominação e, correlativamente, de dependência e subordinação’. Las relaciones que todas estas ideas abarcan son sociales ya que fue la sociedad la que clasificó en mandantes y mandados y que confirmó a los primeros ‘essa propriedade singular que torna o comando eficaz e que constitui o *poder*’ (Durkheim:397-98). La política, como categoría específica, aún no ha sido concebida en estas sociedades, pero ya sí sus elementos: causalidad, dominio y poder, así como la organización *moral* de la unidad tribal (Durkheim:147). La moral no sólo es regla aún indiferenciada de prescripción ritual, sino fuerza desarrollada en el actuar conjunto de la sociedad en y por el ritual: ‘Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é que a idéia da sociedade é a alma da religião. As forças religiosas, portanto, são forças humanas, forças morais’ (Durkheim:462).

En la sociedad durkheimiana la política aparece apenas diferenciada de la religión, como moral que por el ritual se restaura. La dimensión política y macrosociológica¹ de Durkheim es explícita cuando compara ceremonias, reuniones y asambleas, simultáneamente con asambleas de las grandes religiones y con las de la vida política moderna (Durkheim:472-73). Podemos entender que la causalidad aparece, en este modelo, como idea de fuerza moral que emerge de la euforia de la acción ritual

¹Con respecto a la evolución de instituciones sociales genéricas, diferente por tanto a la noción que Geertz refiere de sociedades concretas cuando coloca que, ‘... comparative, historical, macro-sociology ... [a] half-century after Weber’s death, this sociology is still very largely a program’ (Geertz:xii).

(Durkheim:389), fuerza social creadora de la cual, la sociedad moderna, anómica y moralmente fragmentada, estaría exenta¹.

Es relevante en Durkheim su interés por comprender cómo es que ésta realidad se le impone al hombre, por cuál mecanismo social. De las dos categorías fundamentales de los fenómenos religiosos que establece, creencias y ritos (modos de acción determinados), es por medio de éstos que los conceptos se internalizan: 'É pela ação comum que ... [a sociedade] toma consciência de si e se afirma; ela é, acima de tudo, uma cooperação ativa' (Durkheim:19, 461). Por medio del rito el hombre es interiormente disciplinado: 'trata-se não de exercer uma espécie de coerção física sobre forças cegas e, aliás, imaginárias, mas de atingir consciências, tonificá-las, *discipliná-las*' (Durkheim:463; destacado nuestro). En consecuencia, la sociedad se organiza dentro nuestro de forma duradera, como parte integrante y permanente de nosotros mismos (Durkheim:275); de mismas experiencias rituales compartidas resultan compartidos los mismos conceptos. Más aún, éstos son *sacralizados* e instaurados interiormente de manera compulsiva e incontestable: 'Se uma crença for unanimemente partilhada por um povo, será proibido, ... tocar nela, isto é, negá-la ou contestá-la. Ora, a *interdição da crítica* é uma interdição como as outras e prova que estamos diante de algo *sagrado*' (Durkheim:219).

La idea de individuo en Durkheim entra en forma genérica al definir la función de la religión: el hombre que cree *puede* más, siente en sí una fuerza mayor para *actuar* y *soportar* las dificultades en el mundo (Durkheim:459). Pero es sólo en el individualismo de la magia en donde su idea de la sociedad, como explicación de todas las esferas a través de la religión, se ve desafiada. Es que en esa sociedad simple, el mago y sus clientes no forman una iglesia². Marcel Mauss avanza la teoría de Durkheim cuando concluye, en su ensayo sobre la magia, cómo fenómenos colectivos pueden asumir formas individuales: el *mana* - fuerza moral - es la fuerza operante en el mago y en el rito mágico. Así, 'La présence de la société autour du magicien, qui paraît cesser quand il se retire dans son enclos, est, au contraire, à ce moment même, plus réelle que jamais, car c'est elle qui l'y pousse pour s'y recueillir, et ne lui permet d'en sortir que pour agir' (Mauss:127). Aquí es que se comprueba centralmente la argumentación de Durkheim ya que, aún en la soledad de esa relación individualizada, la magia es sólo posible por la acción de fuerzas sociales.

El factor histórico no es considerado en su dimensión de cambio por Durkheim, pues no trata de una historia complexificada de las sociedades, sino de una historia lógica de la evolución de las categorías fundamentales de la religión. Propone, en cambio, la sociedad como fleje de fuerzas físicas y morales y como productora de todos

¹Para Durkheim, la respuesta a este 'desencanto' de la sociedad moderna sólo podría provenir de la efervescencia ritual, como dimensión de irracionalidad que jugaría un papel creativo: 'Virá o dia em que nossas sociedades conhecerão de novo horas de efervescência criadora ao longo das quais novos ideais surgirão, novas fórmulas aparecerão para servir, durante um tempo, de guia à humanidade' (Durkheim:473).

²'[C]omunidade moral formada por todos os crentes de uma mesma fé, tanto os fiéis como os sacerdotes' (Durkheim:30).

los conceptos: así como la causación en tanto concepto es creada por la sociedad, también así lo es la política. Mientras, las sociedades simples que considera no habían concebido esta esfera como categoría autónoma. Por eso es que no aparece la política en tanto conflicto entre grupos diversos, ni lideranzas individuales, ni lo político entendido como la esfera del Estado, ni su formación y territorio.

Una articulación de las categorías durkheimianas con el factor histórico es justamente el planteo de Louis Dumont quien, en su *Génesis I*, trae la idea de configuración social jerarquizada, con un valor dominante, como método para la comparación entre sociedades distantes. La propuesta de Dumont no sólo responde al programa de Durkheim sino también (aunque no explícitamente) al aspecto histórico del programa de Weber, dando cuenta de las transformaciones que desembocaron en el *Calvinismo*, punto en el que la *Ética Protestante* comienza. A partir del *holismo* del cristianismo antiguo que Dumont compara con el de la sociedad hindú, sociedades en que el individuo no es un valor dominante y en que la ética es la ética religiosa del individuo-fuera-del-mundo, la religión cristiana desemboca en un momento histórico singular. A partir de una monarquía de un tipo sin precedentes hubo una transición ideológica fundamental, decisiva para los desarrollos políticos siguientes, con dos efectos opuestos: la Iglesia en-el-mundo y la participación de valores absolutos y universales en el dominio político. En consecuencia, emerge el Estado moderno como una singular unidad política portadora de valores absolutos y como Iglesia transformada. (Dumont:60). Creencia - valores - y acción - Iglesia - contiguas y entrelazadas en Durkheim, comienzan así un movimiento de separación que crea el espacio para el individualismo moderno.

II

En tanto que Dumont presenta la formación de la esfera política en Occidente, Stanley Tambiah plantea, en *Magic, science, and the scope of rationality*, la constitución y evolución de la esfera de la ciencia occidental a partir de los siglos XVI y XVII, en el mismo período en que se comienza a hablar de religión como sistema de ideas y en que se va a emplear la palabra magia con determinados contenidos. Como la de Dumont, esta perspectiva también se inscribe en el programa con que Weber concluye en 1905 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Pero la inscripción es aquí sobre los márgenes del alcance de cualquier racionalismo ascético y es enfocado concretamente en la magia, en cuanto que Weber planteaba la relación del ascetismo ‘con el desarrollo del empirismo filosófico y científico, con el desenvolvimiento técnico y con los bienes espirituales de la civilización’ (Weber EPEC:249). Al respecto Tambiah desenvuelve, basado en varios historiadores contemporáneos, la historia de las ideas de religión, ciencia y magia, revisitando antiguos textos bíblicos, la influencia del pensamiento científico helénico, la magia en el Catolicismo medieval, en la Reforma y hasta el siglo XVII. La temática ya había sido señalada por Weber cuando, al referirse a las consecuencias en el campo de las ideas de la doctrina Reformista de la predestinación, presenta un proceso que llama de “desencantamiento” del mundo el cual habría comenzado con las antiguas profecías judías y que luego, ‘apoyado en el pensamiento científico helénico, rechazó como

superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación' (Weber EPEC:118-119).

Tambiah, basado en Y.Kauffmann, muestra cómo la concepción religiosa judaica antigua presenta un profundo clivaje entre Dios - del cual no hay ni pueden haber mitos de su origen - y la naturaleza, incluyendo al hombre. Consistente con esta división, la moralidad aparece impuesta por Dios, el pecado es rebelión contra Su voluntad y el castigo es voluntad divina. Al no haber una causalidad inmediata en esta concepción de los actos pecaminosos y sus resultados, se desprenden dos consecuencias decisivas: la Biblia separa a la "magia" en tanto acción causal para manipular Su voluntad y se considera toda profecía como Dios hablándole directamente al profeta y no a éste como poseído por Él. La Biblia condena entonces, como religión falsa, a la magia pagana, no porque no le reconozca su eficacia en producir resultados empíricos, sino por 'ser *anatema* al pueblo Judío ligado a YHWH por un especial contrato' (Tambiah:7). Por el contrario, la cosmogonía pagana aparece retratada, en los textos bíblicos, como aceptando la existencia de un dominio (fuerza) y una materia anterior a, o paralela con, o aún independiente de los dioses. Estos no trascienden el universo y están enraizados y amarrados por sus leyes. La fuerza autónoma, pre-existente, permite la operación de rituales - estigmatizados como "magia" - y la elaboración de una rica mitología de dioses y de hombres los cuales están sujetos al orden del cosmos. La magia aquí es una cierta clase de acción ritual que se tiene por intrínseca y automáticamente eficaz y que trata con fuerzas y objetos fuera del alcance (o independientes) de los dioses. Esta es la forma principal de concepción de la magia en Occidente a lo largo del tiempo. Aquí es que Tambiah avanza su comparación entre el monoteísmo Judaico-Cristiano, con la totalmente antagónica cosmología del politeísmo no-dualista Hindú. La comparación le permite colocar paralelismos importantes entre esta cosmología Hindú, producto de una alta civilización, y lo que el texto bíblico y la tradición Judeo-Cristiana han declarado no sólo como politeísta, sino también como mágico y pagano.

En *Génesis I*, Louis Dumont se vale de un sistema de comparación triangular para acceder a la configuración del actual individuo-en-el-mundo en relación a los individuos-fuera-del-mundo de la antigua cristiandad y del renunciante hindú. Tambiah plantea un similar sistema comparativo. En efecto, por un lado, entre el Judaísmo bíblico antiguo y su 'otro' pagano, con la religión Judeo-Cristiana actual y su concepto de religión pagana y magia, establece una comparación histórica en los primeros términos y de continuidad histórica en los segundos. Por otro lado, propone una comparación conceptual entre los paganismos colocados en la Biblia y en el Judeo-Cristianismo inclusive contemporáneo, con la religión Hindú contemporánea. Logra de esta manera ampliar el espacio de reflexión y mostrar la magia 'pagana' desde nueva perspectiva, comparando y mostrando la semejanza de los conceptos politeístas y no-dualistas del paganismo y magia generados en Occidente, con los de la religión Hindú contemporánea. El punto que se coloca es que, en tanto desde la antropología se "demuestra" al Hinduismo como religión, la noción de magia separada de religión pasó a la ciencia, adherida a los sentidos de los textos bíblicos, acentuados por la denuncia de "falsa religión" del Protestantismo (Tambiah:7, 19-20).

El trabajo académico de Frances Yates fundamenta la revisión de Tambiah de la magia en la Edad Media y el Renacimiento. Las ciencias ocultas de “Hermes Trismegistus” aparecen influenciando centralmente a las ideas heliocéntricas de Giordano Bruno y de Nicolás Copérnico. Se trata de una magia que no es la magia sacramental católica que condenan las ideas puritanas que analiza Weber, sino que es una magia que ya la Iglesia medioeval había arrinconado y que resurgiría en el Renacimiento como magia reformada y aprendida. Esta magia, floreciente como marco místico del Hermetismo Renacentista, fue combatida no sólo por el Catolicismo y el Protestantismo, sino por la tradición secularista Humanista de, en particular, Erasmo (Tambiah:28). Yates coloca que la contribución real del mago Renacentista, en relación al mundo moderno, fue que cambió la voluntad del hombre y su motivación: ‘it was now dignified and important for man to operate..., it was also religious and not contrary to the will of God that man, the great miracle, should exert his power’; esto constituyó un cambio mayor con respecto a la brecha que los Griegos tenían entre la teoría y la práctica, y a la contemplación filosófica-teológica medieval (Tambiah:29). Podemos comparar esta entrada de Dios en el mundo y del poder de operar del hombre, con el cambio de mentalidad que fue gestado por el puritanismo de acuerdo a Weber: ‘Ahora se produce el fenómeno contrario: [el hombre] se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar [cambiar] con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo...’ (Weber EPEC:198).

Para el siguiente período Iluminista, Tambiah introduce la dimensión de clase social y se pregunta, como el historiador E.P. Thompson en quien se basa, sobre la real penetración de las nuevas ideas y si las masas e iletrados no habrían desarrollado una religión contra-cultural¹. Al respecto Tambiah muestra que la historiografía oficial, en el proceso histórico mundial que Weber denominara ‘racionalización’, relegó a las así consideradas ‘religiones paganas’ y a sus ritos mágicos a una posición inferior, ‘condenadas a ser substituidas’, lo que constituye una posición tendenciosa; más precisamente, Tambiah se pregunta si esta historiografía no es representante de una lectura Iluminista y “whig”² de la marcha de la ciencia y la racionalidad, una tesis elitista, como justamente plantea Thompson (Tambiah:24). Implícitamente se está colocando un punto fuerte de crítica a Weber que Tambiah explicitará más adelante. Las conclusiones de Yates en tanto, parecen entrar en conflicto con las tesis que colocan al

¹La cual combinaría las ‘doctrines and rituals of the official Church and pagan ritual into an amalgam more appropriate to their own life experience’ (citado en Tambiah:23).

²George Stocking propone la crítica que coloca Herbert Butterfield (*The Whig Interpretation of History*) a ‘la tendencia de muchos historiadores de escribir *del lado* de Protestantes y Whigs para, alabar revoluciones siempre y cuando hayan sido exitosas..., producir una historia que es la ratificación, cuando no, la glorificación del presente. Se introducen en la escritura histórica como un *principio de abreviación*.’ Confrontados con las complicaciones masivas de los particularismos históricos, caen en ‘abstraer del contexto, juzgar ... por aparte, ... organizando el estudio por un sistema de referencia directa al presente’. Stocking señala que, actualmente, la perspectiva de muchos científicos comportamentales profesionales es más bien ‘whiggish’, ‘presentista’, por lo que su motivación es *utilitaria*: esperan del pasado algo que se relacione o, más aún, que sea útil para sus presentes actividades. Es la búsqueda de los ‘primeros’, de los ‘fundadores’, los agentes del progreso acumulativo. La búsqueda de analogías en los precursores de la modernidad lleva a juzgar, por ejemplo, que tal o cual precursor que anticipó el pensamiento presente, tuvo una ‘apreciación insuficiente’ de lo que hoy es obvio.

pensamiento protestante como motivo ético y emocional en la transformación sistemática del mundo, como parecería ser colocado centralmente por Weber para dar cuenta del surgimiento del espíritu del capitalismo. Tambiah sugiere que todas estas corrientes e influencias confluyeron históricamente y su acción acumulativa no puede reducirse a una simplista visión lineal del progreso¹. Al respecto Reinhard Bendix sostiene que Weber no veía a la ética Protestante como el único fenómeno que sustentó la racionalización, sino que ésta habría tenido un desarrollo multifacético peculiar a Occidente, relacionado con el singular desarrollo del capitalismo (Bendix:69). Si la magia adelantaba las fronteras del conocimiento de la ciencia en formación, ya en el “desencantado” mundo moderno emancipado de la magia, son las “ideas” las que lo propulsan, aunque surgidas, como propone Weber, de una intuición por fuera de la racionalidad, del cálculo frío, si bien sea éste un pre-requisito indispensable (Weber CV:161).

La formación del conocimiento científico se basa en dos instrumentos. Uno es el *concepto*, en el que Weber y Tambiah coinciden en el origen socrático de la comprensión de su significado por vez primera. El otro es la *experimentación racional*, donde Tambiah coloca en su origen a la magia como su impulsor en el siglo XVI y hasta fines del XVII², en tanto que Weber coloca al arte, en particular los experimentadores de la música en el siglo XVI, con sus pianos y la racionalización luego del sistema temperado³, como pioneros de la experimentación racional (Weber CV:168). La conclusión de Tambiah es que la ciencia, madurada en Europa, se separa hacia fines del siglo XVII del Cristianismo Protestante y toma el discurso de éste y del Judaísmo antiguo sobre el paganismo para rechazar la magia, denunciándola como falsedad, al tiempo que quedan incorporados ciertos procedimientos iniciados en la antigua Grecia como la sistematización de las reglas de demostración y de prueba, y la distinción de la naturaleza como dominio de leyes regulares de causalidad (Tambiah: 140).

¹Así Thomas, aún criticado por Yates, nota al pasar que ‘mystical-magical theories and preoccupations advanced the formulation of those theoretical systems that would later be seen as the triumphs of the new science’, entre los que cita el heliocentrismo, la infinitud de mundos, la circulación de la sangre (Tambiah:21).

²El concepto de magia aparece entonces en Tambiah de forma muy diferente al de Weber, quien sigue de cerca la literatura protestante; en cambio, Tambiah parece profundizar a Mauss cuando éste concluye en que los magos son, para los estratos bajos de la civilización, lo que los actuales académicos para el mundo moderno. En resumen, para Mauss, la magia pasa sus prácticas a la tecnología y pasa para la ciencia, ya más individualizada, ideas y conocimiento y comprensión de la naturaleza, ya que a los magos les era permitido observar la naturaleza, reflexionar y soñar (Mauss:136-137).

³Es por este proceso que se llega, experimentalmente, a la división de la octava en doce partes iguales, cada una igual a la raíz doceava de 1/2. Si bien Weber cita al organista alemán Arnolt Schlick (1460-1521) como uno de los impulsores del temperamento (Weber FRSM:131, nota a pie), la historiografía actual concuerda en que la formulación matemática del temperamento fue debida al matemático alemán Andreas Weickmeister en el siglo XVII; éste habría mantenido correspondencia, en el final de su vida, con Johann Sebastian Bach. En esta cabecera del puente que va de la experimentación de Schlick a la formulación abstracta de Weickmeister, se asienta el desarrollo de la nueva mentalidad musical, las posibilidades de cuyo lenguaje fueron plasmadas por vez primera en el ‘Clave Bien-Temperado’ (cfr. Weber FRSM:132).

III

En contraste con la racionalidad difusa de los conceptos cuyo origen, la fuerza moral de la sociedad y la efervescencia creativa del ritual, son el interés de Durkheim, el de Weber es interés en una nueva y especial racionalidad. Weber, señala Bendix, entiende la racionalidad tanto como proceso por el cual diversas esferas de actividad humana se sistematizan, como manifestación de la libertad individual en la era capitalista; otra clase de significado es el de la racionalidad como sinónimo de claridad, sentido por el cual para Weber los conceptos se distinguen de la realidad y hacen posibles las ciencias sociales (Bendix:278-9, n33). En suma, esta nueva racionalidad no precisa de rituales efervescentes en su sentido durkheimiano para su incorporación por el individuo y sólo se basa en reglas de lógica formal y en la ritualización de sus procedimientos instrumentales:

‘Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização’ (Weber CV:165).

El interés de Weber en esta racionalidad se debe a que es central en su comprensión de la singularidad del mundo Occidental, los cambios y transformaciones que llevaron a ella y sus mecanismos. Así, en el caso de una ética racional en-el-mundo, sitúa el origen de su singularidad en tanto coloca sus principales temas:

‘The origin of a rational and innerworldly ethic is associated in the Occident with the appearance of thinkers and prophets ... who developed in a social context which was alien to the Asiatic cultures. This context consisted of the *political* problems engendered by the bourgeois status-group of the *city*, without which neither Judaism, nor Christianity, nor the development of Hellenistic thinking are conceivable’ (Weber citado en Bendix:79).

El método de Weber es intentar seguir, para cada caso que estudia, el “estilo de vida” de un grupo o grupos sociales en particular, en los cuales un patrón de comportamiento e ideas se ha expandido. Es decir, no intenta explicar cómo un “estilo” nace en individuos aislados, sino como concepción de un grupo¹. Pero, por otro lado, respecto a su preocupación con el problema de la irracionalidad y el de sus ámbitos², el individuo resulta fundamental en relación a su perspectiva de la *acción política*, ‘which seeks to encompass both the very great limitations that every social situation imposes upon the individual and the *great opportunities for action that are inherent in the instability of social structures*’ (Bendix:261; destacado nuestro), un tipo de acción que

¹Weber emplea los conceptos de *Weltanschauung* - cosmovisión, idea del mundo- y de *ethos* de comportamiento. El uso de la noción de *modo* en Weber corresponde a la de “estilo” en Bendix; así: ‘Para seleccionar aquel *modo de obrar y de concebir* ... (... para que este *modo* pudiera vencer a otros), debería nacer primariamente no en los individuos aislados, sino como una concepción de un grupo de hombres’ (Weber EPEC:46).

²Suscitando varias ramificaciones en su trabajo, algunas de orden metodológico como colocamos más arriba.

resulta, por lo tanto, especialmente eficaz en oportunos momentos concretos. El concepto de individuo es aquí fundamental, tratándose de un individuo específico perteneciente a un grupo dado de referencia, siendo bien diferente entonces del concepto de hombre como individuo genérico universal, sin referencias a un grupo concreto, que plantea Durkheim. Es que las instituciones en Weber están bien determinadas en tiempo y espacio, son particularidades e individualidades históricas y no conceptos genéricos básicos de alcance universal. Si en Durkheim veíamos la política y el individuo en lugares y momentos difusos, en Weber ambos aparecen bien localizados. El individuo es profeta, mandarín, príncipe, primer ministro, cuadro de un aparato, periodista, etc., perteneciente a una asociación estamentaria, a un grupo de interés, a un Gabinete, a un partido, etc. El irracional *mana*, fuerza social que manipula el mago, único agente individualizado en Durkheim, es comparable ahora con el *carisma* que concentra el líder partidario en Weber, quien lo coloca surgido del pasado en la figura del mago, del profeta o del señor de la guerra, y singular a las ciudades-Estado Occidentales (Weber PV:100). El líder carismático, como lo fueron sus predecesores, es el agente promotor de cambio social. Central al montaje weberiano es la distinción entre la ética del líder moderno con vocación política y la ética de la honra de los funcionarios y cuadros de los aparatos políticos (Estado, partidos), punto sobre el cual volveremos más adelante.

Si Durkheim encuentra en el ritual los mecanismos por los que el individuo ‘sacraliza’ los conceptos y clasificaciones de su sociedad, Weber va a tratar cómo cierto tipo de racionalidad formal se expandió en base a procesos inconscientes e imprevistos¹ y no de mecanismos rituales. Por otro lado, en contraste con la sacralización planteada por Durkheim, Weber se interesa por cuáles son y cómo se legitiman los mecanismos de dominio organizado. Como producto de las transformaciones singulares del mundo occidental, del desarrollo político de las ciudades cristianas que dieron condiciones especiales para la recepción de la Reforma, la religión devino ética-en-el-mundo y un cierto tipo de racionalidad, ‘totalmente adaptado a fines y absolutamente orientado por medios adecuados’, se propagó en la vida económica y política (Weber LCC:165). En cuanto que en Durkheim veíamos próximas y entrelazadas la creencia y la acción, en la visión de Weber las creencias - religión y ciencia - y la acción - política - se separan y se alejan, dejando lugar para el “desencantamiento”, la irracionalidad y la acción del individuo.

Los supuestos básicos del racionalismo surgido y desarrollado de la religión Judeo-Cristiana, devinieron la orientación de valor dominante del mundo Occidental. Si una pregunta central que se plantea Weber es cómo esto sucedió (Bendix:279), la idea central de Tambiah en su conclusión, es mostrar cómo la ‘ciencia pura’ y el conocimiento científicos continúan ese racionalismo y, ya colocados en una posición de dominio respecto a la comprensión y manipulación del mundo, desparramados en los contextos de la economía y la política, cómo son usados y mal-usados para sostener posiciones mayores que acarrear serios problemas a la civilización. Para ello Tambiah,

¹‘[L]os efectos de la Reforma en el orden de la civilización ... eran consecuencias imprevistas y espontáneas del trabajo de los reformadores, desviadas y aún directamente contrarias a los que éstos pensaban y se proponían’ (Weber EPEC:101).

como veremos enseguida, extiende las ideas weberianas y trae a la discusión las críticas a Weber de la Escuela de Frankfurt. Weber fue responsable por la difusión de la “racionalidad” como un concepto analítico fuera del campo de la ciencia pura, pero su interés fue distinguir, en los procesos de *racionalización* realizados en todas partes del mundo y en todas las esferas de la vida, las características peculiares del racionalismo occidental y, dentro de éste, las del moderno (Weber EPEC:13). Es este peculiar racionalismo el que se difunde desde Europa al resto del mundo y al que Weber se refiere con su frase ‘el proceso de racionalización como un proceso histórico mundial’ (Tambiah:145). Cuando Tambiah se pregunta si las lecturas de la marcha de la ciencia y la racionalidad de la historiografía oficial, en ese proceso histórico mundial que Weber denominara de “racionalización”, no constituyen¹ una tesis elitista (Tambiah:24), es justamente sobre este punto en que trae la crítica de Marcuse a Weber, clarificada por Habermas: ‘what Max Weber called “rationalization” has realized not rationality as such but rather, in the name of rationality, a specific form of political domination’ (Tambiah:146). En este sentido tanto Marcuse como Foucault, avanzan sobre cómo la racionalidad, la ciencia y la tecnología se presentan como ideologías y, por lo tanto, capaces de enmascarar y de legitimar los intereses que las mueven por detrás. Para Marcuse, la tecnología es siempre un proyecto social histórico de una sociedad y de sus intereses dominantes (*ruling interests*) (Tambiah:147).

Siguiendo la lógica de crecimiento racional de la “empresa capitalista”, las corporaciones industriales, las burocracias gubernamentales, las maquinarias plebiscitarias de los partidos políticos y las universidades (Weber PV:125, CV:156) seguirían sólo sus propios intereses, en detrimento de los ciudadanos, entrampados estos en sus “jaulas de hierro”. La causa de esta situación consistiría, señala Tambiah, en una específica tensión en la que Weber insistía, singular a la civilización Occidental, entre una racionalidad formal o instrumental y una racionalidad substantiva o absoluta de los fines últimos. Más precisamente, Tambiah sostiene que el desarrollo de Occidente ha colocado a la racionalidad de la lógica científica en un lugar central y que su ética operacional de la racionalidad instrumental se ha extendido de manera dominante (Tambiah:145).

IV

Volviendo ahora sobre la idea central en Weber, la singularidad de cierta racionalidad difundida con el ascetismo, el asunto que desafía a esta racionalidad, una vez desenvuelta en el plano de las ciencias sociales, es la realidad irracional de la vida y su contenido de posibles significaciones, comprendiendo los valores del investigador surgidos de la configuración concreta de valores sujeta a las variaciones de la cultura humana, en que ‘a luz propagada por esas idéas supremas de valor ilumina, de cada vez, una parte finita e continuamente modificada do curso caótico de eventos que fluem através do tempo’ (Weber OC:153). El campo de pruebas privilegiado para dar respuesta a este desafío consiste, para Weber, en la esfera política. En efecto, señala Bendix, la

¹De acuerdo al historiador E.P. Thompson citado por Tambiah.

perspectiva weberiana concibe a la sociedad como lugar de lucha de grupos estatutarios en competencia, cada cual con sus intereses económicos, honra, y orientación hacia el mundo y el hombre. La problemática individual radica en que un hombre no puede consistentemente adherir a más de uno de estos sistemas de creencia y acción (Bendix:262-263). Weber conjuga, entonces, ‘las condiciones externas’ contextuales - civilizaciones, épocas, grupos e instituciones - con ‘las condiciones internas’, es decir, la perspectiva de la acción individual. Llega así a un punto de definición de la acción del individuo en que toda conducta éticamente orientada puede ser guiada por una de dos máximas, *diferentes* en su fundamento a la vez que en tensión: una ‘ética de las últimas finalidades’ (‘el cristiano hace el bien y deja los resultados al Señor’) o una ‘ética de la responsabilidad’ (que presta atención a los resultados de los medios empleados), que no deben ser confundidas ni con la irresponsabilidad ni con el oportunismo respectivamente (Weber PV:144). La ética de las finalidades pudo dar cuenta, históricamente en la esfera económica, del afán de lucro en tanto sentido ético-religioso (Weber EPEC:248), continúa siendo la ética del religioso y de la honra del cuadro y del burócrata y, contemporáneamente, de la ética del científico. El núcleo de la cuestión radica en que, en cuanto acción individual, es en la esfera política en que tal ética resulta particularmente paradójica y es por ello Weber coloca ahí su cuestión: ‘Que vocação pode a política realizar, independentemente de suas metas, dentro da economia ética total da conduta humana - qual é por assim dizer o ponto ético onde a política se sente à vontade?’ (Weber PV:141).

Los problemas éticos en la acción individual en la esfera política se suscitan por el problema de la necesidad de legitimar la violencia y este problema es crucial ya que, toda institución política es una relación de hombres dominando hombres, relación mantenida por medio de la violencia legítima, siendo que el medio decisivo para la política es la violencia (Weber PV:145; 148). El Estado, en particular, es una comunidad que pretende, con éxito, el *monopolio del uso legítimo de la fuerza física* dentro de un territorio, uso que Weber remonta al clan. (Weber PV:98). Esta línea trazada por Weber del Estado al clan puede ser contrastada con la posición de Durkheim por la que ‘a sociedade só pode *fazer sentir sua influencia* se for um ato, e só será um ato se os indivíduos que a compõem se reunirem e agirem em comum ...’ (Durkheim:461; destacado nuestro). Pero, si bien se trata de un acto físico del clan o sociedad elemental al que se hace aquí referencia, su acción es *interna* a un individuo genérico, a diferencia del planteo en Weber de la sociedad que se impone y oprime al hombre con la fuerza *externa* de su poder, o del dios mortal de Hobbes al que cita Durkheim:

‘É que as sociedades primitivas não são espécies de Leviatã que esmagam o homem com a enormidade de seu poder e o submetem a uma dura disciplina; o homem entrega-se a elas espontaneamente e sem resistência. Como a alma social é feita então apenas de um pequeno número de idéias e de sentimentos, ela se encarna facilmente em cada consciência individual. O indivíduo a carrega por inteiro em si; ela faz parte dele e, portanto, quando ele cede aos impulsos vindos dela, não acredita ceder a uma *coerção*, mas ir aonde sua natureza o chama’ (Durkheim: 233; destacado nuestro).

Es en *La Division Social du Travail* que Durkheim presenta, en el tratamiento de sociedades simples y sin Estado, los conceptos de sociedad segmentada y de compulsión *externa* de la organización social sobre el individuo, a diferencia entonces del mecanismo de compulsión *interna*, central en *Les formes élémentaires*, que ejercería el total de la sociedad sin recurrir a la *coerción*. Es sugestiva la idea de trazar una línea teórica entre dos polos - el de los modelos de mecanismos de compulsión externa y el del modelo de los mecanismos de compulsión interna - y colocar la cuestión de la articulación de la acción de ambos mecanismos en sociedades concretas. En tanto en su formulación Dumont muestra el entrelazamiento histórico causal entre la Iglesia y el Estado, en el espacio que se abre para la acción del individuo concreto en la sociedad moderna es que Weber coloca la fuerza física - *externa* - como elemento especialmente manejado por el político quien, al igual que el cruzado religioso y el revolucionario, contrata medios violentos para sus fines, quedando a la vez expuesto a sus consecuencias (Weber PV:149).

El problema que plantea la ‘ética de las últimas finalidades’ radica, en definitiva, en la cuestión de la justificación de los medios por los fines; ésta cuestión ha sido puesta en la tesis que ‘del bien sólo viene el bien, pero del mal sólo viene el mal’ (Weber PV:143 y 150)¹. La eficacia política de esta ética es baja ya que generalmente fracasa, como argumenta Weber, oponiendo toda la historia del mundo, expresado por el viejo problema de la teodicea: ¿cómo puede un poder, considerado como superior y bueno, haber creado un mundo irracional, de sufrimiento inmerecido, de injusticias impunes, etc.? (Weber PV:146). Justamente, el problema de la experiencia de la irracionalidad-en-el-mundo ha sido la fuerza propulsora de toda evolución religiosa, plantea Weber, y ha sido conocido por todas las grandes religiones: los primeros cristianos sabían muy bien que el mundo es gobernado por los demonios y quien se dedica a la política, al poder y la fuerza como un medio, hace un contrato con las potencias diabólicas (Weber PV:146-147).

En la visión weberiana el destino de nuestros tiempos, a partir de que ‘el ascetismo se lanzó al mercado de la vida luego de cerrar las puertas de los claustros’ (Weber EPEC:198), es caracterizado por la racionalidad e intelectualización, por el “desencantamiento del mundo” en que los valores últimos y más sublimes se retiraron de la vida pública (Weber CV:183)². Las éticas de principios absolutos aparecen sólo posibles para quien escoja por el ‘sacrificio intelectual’, optando por una vida religiosa o por la ‘integridad intelectual’, optando por la vida académica (Weber CV:183), pero no

¹Una ética absoluta, como la del evangelio, es absoluta como la ley de causalidad en la ciencia; el punto decisivo es que una ética absoluta no *pregunta* por las consecuencias de los medios empleados (Weber PV:143). Con una ética pura de los fines absolutos, ‘as metas podem ser prejudicadas e desacreditadas durante gerações, pois falta a responsabilidade pelas *consequências*, e suas forças diabólicas que entram em jogo continuam desconhecidas do ator’ (Weber PV:150).

²El tema del progresivo “desencantamiento” puede ser visto como del propio Weber con el mundo, manifestado su pesimismo en la imagen de la “jaula de hierro” a la que Tambiah compara con la teoría de la “alienación” en Marx (Tambiah:145).

para la vida pública, la esfera de la acción¹. En esta esfera la ética apropiada no es ahora una moral difusa que desde la sociedad alcanza a un individuo genérico, tampoco es una ética de ‘últimas finalidades’, que ‘deja las consecuencias al Señor o a la estupidez de los hombres’ (Weber PV:144), ni la de una ‘vida racional en el mundo pero no de este mundo ni para este mundo’ (Weber EPEC:198).

Weber advierte que si se hace cualquier concesión a que el fin justifica los medios, no es posible aproximar las dos éticas entre sí ni discernir éticamente qué fin debe justificar qué medios. En definitiva, la comprensión de estas paradojas éticas resulta ser crucial especialmente para todo aquel que quiera dedicarse a la política como vocación (Weber PV:146, 150). Plantea Weber entonces una guía particularizada para el individuo-en-el-mundo, *responsable* de las consecuencias de los medios empleados para sus fines y de su *adecuación* al contexto, en oposición, por lo tanto, a cualquier universalismo ético: ‘Não podemos prescrever a ninguém que deva seguir uma ética de fins absolutos ou uma ética de responsabilidade, ou quando uma e quando a outra’ (Weber PV:151). Es en el campo de la política, desde que la religión ya no da cuenta de los demonios que siguen sueltos en el mundo, que Weber responde con una teoría para la acción del individuo-en-el-mundo, presentada en términos de un tipo ideal de ‘político’, capaz de adecuarse constantemente al contexto articulando ambas éticas: ‘uma ética de fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em unísono constituem um homem genuíno - um homem que *pode* ter a “vocaçao para a política”’ (Weber PV:151).

La cuestión levantada por Tambiah, relacionando la ciencia actual con la política, es que en la esfera de la ciencia hemos evolucionado a una ética pura de los fines instrumentales en que no discernimos a qué fines responden los medios. ¿Se trata entonces del extremo contrario del planteado por Weber? Si el puritanismo llevó históricamente al surgimiento del individuo-en-el mundo y el racionalismo ascético al dominio del racionalismo científico en todas las esferas, ahora, con la ciencia en el lugar dominante, el problema se plantea con la cuestión de la irracionalidad-en-el-mundo: si el individuo-en-el mundo no toma consciencia de los valores éticos a los que la ciencia sirve, siendo su ética interna sólo la operativa de sus medios, dejada por sí misma la ciencia servirá a cualesquiera valores, entre ellos a los demonios de la irracionalidad a los que enmascarará y legitimará. Weber advertía ya esta cuestión cuando trae las palabras de Tolstoy: “A ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?” (Weber CV:169) y subraya que ‘É inegável que a ciência não da tal resposta’ (Weber CV:170).

En este sentido, a pesar de que es preciso reconocer lo mucho que se le debe a la ciencia y a su modo de raciocinio, el punto es que no pueden dejarse de considerar los costos culturales y sociales que su desarrollo ha aparejado. Más cerca de las éticas de

¹Esfera en la que una ética apropiada, ‘ideal’, dependerá del contexto social: por ejemplo el mismo individuo se guiará, como funcionario burocrático del aparato político, por una ética de principios de honra, luego, en otro momento, en tanto político profesional, por una ética de la responsabilidad.

Weber de las *Vocaciones* que de la “jaula de hierro” de la *Ética Protestante*, Tambiah le propone al individuo-en-relación-a-la-ciencia una conducta a seguir: un pedido de no reificar la ciencia, de toma de conciencia de que ésta puede servir a fines diversos (es decir, de que está-en-el-mundo) y de que, ‘we who construct it have also *the responsibility to regulate its use...*’. De esta conducta resultaría que ‘science will unquestionably be deemed as indispensable to the human quest for *freedom, creativity, prosperity and peace*’ (Tambiah:154; destacado nuestro). Si antes advierte cómo la ciencia - en tanto razón instrumental - invade la economía y ésta a la política la cual, ahora, se pretende que nos informe sobre la ética, acá Tambiah propone una re-flexividad en una ética profesional - de responsabilidad - y una ética de fines últimos - libertad, creatividad, prosperidad y paz. Este pedido de Tambiah de que ambas éticas se presenten conjugadas y posicionadas en el campo de la política sugiere así un nuevo alcance de la idea de ‘vocación’ para la política planteada por Weber, extendida ahora a la acción inevitablemente política del científico-en-el-mundo.

La importancia de la política en Weber sugerentemente aparece en forma central para su teoría porque, si la construcción de tipos ideales y de tipos de causación da respuesta al problema que lo desafía a nivel de ideas y de metodología con relación a la irracionalidad del mundo (caos de datos, indeterminación, imprevisibilidad, etc.), el ámbito de comprobación de su arquitectura en el mundo es en la acción, por lo tanto en la esfera política, con relación a la racionalidad de su modelo. Porque es en la esfera de la política que se encuentra el espacio particular donde Weber esboza ese tipo ideal de individuo, con vocación para la política y sentido del momento oportuno, como respuesta a la irracionalidad y el encuentro con los demonios que controlan los hilos del mundo.

Bibliografía

- Bendix, Reinhard. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Los Angeles: University of California Press, 1977.
- Dumont, Louis. ‘Gênese I - Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo’ [1981]. Em: Dumont, Louis, *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* [1983]. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1985.
- Dumont, Louis. ‘Gênese II - A Categoria Política e o Estado a Partir do Século XIII’ [1965]. Em: Dumont, Louis, *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* [1983]. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1985.
- Durkheim, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa* [1912]. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Yale: Yale University Press, 1968.

- Mauss, Marcel. 'Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie' [1902-1903]. En: Mauss, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Stocking, George. 'On the limits of "presentism" and "historicism" in the historiography of the behavioral sciences'. In: *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Tambiah, Stanley J. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Weber, Max (CV). 'A Ciência como Vocação' [1918]. In: Weber, Max, *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- Weber, Max (EPEC). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1904-5]. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1955.
- Weber, Max (FRSM). *Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música* [circa 1911]. São Paulo: Ed. USP, 1995.
- Weber, Max (LCC). 'Estudos Críticos sobre a Lógica das Ciências da Cultura' [1906]. Em: Weber, Max, *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas, São Paulo: Edit. Univ. Estadual de Campinas, 1993.
- Weber, Max. (OC). 'A "Objetividade" do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política' [1904]. Em: Weber, Max, *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas, São Paulo: Edit. Univ. Estadual de Campinas, 1993.
- Weber, Max (PV). 'A Política como Vocação' [1918]. Em: Weber, Max, *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

Vodu , Weber e Bresser Pereira: a questão da (ir)racionalidade

Marcia Sprandel

Na condição de cientistas sociais, estamos acostumados a debater e comparar as idéias de Durkheim e Weber. Neste trabalho busca-se, através da releitura destes autores, responder a uma indagação pouco usual: como a política é percebida pelo Durkheim de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* e pelo Weber de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e *A Política como Vocação*?

Enquanto *As Formas Elementares* não faz referências diretas à política, muito menos a define, *A Política como Vocação*, de Weber, é um texto clássico sobre o tema, referência obrigatória em toda tentativa de definição do tema. Uma nova leitura dos dois textos, no entanto, nos permite constatar que a política aparece com grande vigor em Durkheim e que Weber, revisto, nos permite concluir que a política ou a economia não são temas dominantes nas suas reflexões, que ele se preocupa antes com o "espírito" do capitalismo e com a irracionalidade das vocações.

Assim como coloca a religião, a magia e a ciência lado a lado, na medida em que acredita que estas só existam quando socialmente reconhecidas, Durkheim poderia ter feito o mesmo com a política. Weber parte da religião, com seus valores e éticas, para tentar demonstrar, como através de grupos ou igrejas, tais valores chegam ao mundo, se secularizando. Ou seja, como a ética ou o espírito do capitalismo, considerados por ele elementos irracionais, acabam chegando ao mundo independentemente da Igreja.

Uma das primeiras questões que surgem no trabalho comparativo entre os autores refere-se a possibilidade de as sociedades por eles estudadas terem influenciado seus respectivos arcabouços teóricos:

"Nas sociedades inferiores (...) o menor desenvolvimento das individualidades, a extensão mais reduzida do grupo, a homogeneidade das circunstâncias exteriores, tudo contribuiu para reduzir ao mínimo as diferenças e as variações." (Durkheim; 1989:34)

"They are, hence, definitely oriented to the problems wich seem important for the understanding of Western culture (...)". (Weber;1997:27)

Outra questão comparativa refere-se ao método de investigação escolhido: Durkheim estudou uma só religião, de uma sociedade simples, para poder analisar a

qualquer outra; Weber estudou inúmeras religiões, buscando o que seria específico do Ocidente.

"Neste livro, propomo-nos a estudar a religião mais primitiva e mais simples (...) porque nos pareceu mais apta do que qualquer outra para fazer compreender a natureza religiosa do homem, ou seja, a nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade" (Durkheim;1989:29)

"The later studies on the Economics Ethics of the World Religions attempt, in the form of a survey of the relations of the most important religions to economic life and to the social stratification of their environment, to follow ot both causal relationships, so far as it is necessary in order to find points comparasion with the Occidental development. For only in this way is possible to attempt a causal evaluation of those elements of the ecoomic ethics of the western religion which differentiate them from others, with a hope of attaining even a tolerable degree of approximation". (Weber; 1997:27)

Questiona-se assim até que ponto Durkheim, por ter escolhido uma sociedade simples, não teria sido levado a enfatizar o social e a minimizar o papel do indivíduo. Weber, ao contrário, teria dado grande ênfase ao individualismo por estudar preferencialmente o mundo Ocidental contemporâneo. Consequentemente, o segundo desafio deste artigo, intimamente ligado ao primeiro, foi identificar o indivíduo em Durkheim e o papel da sociedade em Weber.

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber demonstra como o "espírito" do capitalismo teve suas origens em crenças religiosas e como as superou, posteriormente, em nome da ação racional. Para ele, uma das características de um capitalismo ainda imerso nos valores protestantes foi a concepção de que a aquisição econômica não deveria estar subordinada à satisfação das necessidades materiais do homem. Weber explica esta relação entre a acumulação de riqueza e uma ausência de interesse nos prazeres mundanos que ela pode oferecer através do conceito de vocação" ou "calling".

A "vocação", no arcabouço teórico weberiano, refere-se à idéia de que é obrigação do indivíduo cumprir seu dever nos trabalhos cotidianos. Tal moral protestante teria projetado o comportamento religioso para o dia a dia secular:

"It is an obligation wich the individual is supposed to feel and does feel towards the content of this professional activity, no matter in what it consists, in particular no matter whwther it appears on the surface as a utilization of this personal powers, or only of his material possessions (as a capital)." (Weber; 1997:54)

"Labour must, on the contrary, be performed as if it were na absolute end in itself, a calling. But such na attitude is by no means a product of

nature. It cannot be evoked by low wages or high ones alone, but can only be the product of a long and arduous process of education." (Weber; 1997:62)

A vocação, por sua vez, teria relação com a doutrina da predestinação, que define que somente alguns homens são escolhidos por Deus para serem salvos. A certeza na salvação deveria ser demonstrada através da realização de bons trabalhos na Terra. Daí que o sucesso numa vocação passou a ser visto como um sinal de eleição. Um homem com vocação deveria ter um caráter sistemático e metódico, porque "what God demands is not labor in itself, but rational labour in a calling" (Weber; 1997:161-162). Para Weber, tal ênfase no significado ascético da vocação propiciou uma justificação ética para a moderna divisão do trabalho.

O trabalho vocacional considerado como o mais alto instrumento da ascese e como o mais seguro meio de preservação da fé e do homem teria sido, nas palavras do autor, "the most powerful conceivable lever for the expansion of that attitude toward life which we have here called the spirit of capitalism" (ibid.172). Tal concepção de vida teria favorecido o desenvolvimento de uma vida econômica racional e burguesa.

Weber então vai procurar demonstrar como a vocação de origem religiosa foi se secularizando. Vale a pena lembrar aqui a análise que faz da transformação do puritano num profissional:

"(...) For when asceticism was carried out of a monastic cells into every-day life, and began to dominate worldly morality, it did its part in building the tremendous cosmos of the modern economic order. This order is now bound to the technical and economic conditions of machine production which to-day determine the lives of all the individuals who are born in this mechanism (...)" (ibid;1997:181)

Weber faz uma severa crítica aos homens do capitalismo vencedor, caracterizando-os como "specialists without spirit, sensualists without heart; this nullity imagines that it has attained a level of civilization never before achieved" (ibid;1997:181).

Weber busca identificar o papel do racionalismo ascético no conteúdo da ética sócio-política ocidental, ou seja, na organização e funções das comunidades sociais, incluindo aí o Estado. Seu objetivo era entender como uma ética secular transformou-se em puro utilitarismo e descobrir a origem da idéia de uma vocação e a de vocação ao trabalho, que considera irracional, mas um dos elementos mais característicos da cultura capitalista.

A vocação vai reaparecer em *A Política como Vocação*, palestra na qual Weber pretende responder exatamente o que é a vocação política. Numa primeira definição de política, parte da ampliação do conceito e de sua abrangência para restringir sua reflexão apenas ao "Estado", que define pelo monopólio da violência. Por política Weber

entende o conjunto de esforços feitos com vistas a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja no interior de um único Estado. Sendo o Estado uma relação de dominação, Weber vai questionar em que condições os homens se submetem à dominação, e por que e em que se apoia esta dominação. Chega assim aos três fundamentos da legitimidade: poder tradicional, poder carismático e poder da legalidade.

Detém-se no poder carismático, por considerar que este conduz à fonte da vocação. Aqueles que se enquadram nesta categoria, afirma, se definem por um chamado interior para serem condutores dos homens e a eles se obedece não por costume ou pela lei, mas pela fé. Demonstradas as inúmeras dificuldades para um político por vocação exercer tal atividade e algumas das "alegrias íntimas" que a carreira política proporciona (sendo a principal o sentimento de poder), Weber defende que o homem político precisa de três qualidades: paixão, sentimento de responsabilidade e senso de proporção.

Discutindo as relações entre ética e política, o autor busca compreender de que forma as exigências éticas podem ser indiferentes ao fato de toda política utilizar como instrumento específico a força e a violência. Discute então a ética do Evangelho, que diz "Não resistas ao mal pela força" e a do político, que diz "Deves opor-te ao mal pela força ou serás responsável pelo triunfo que ele alcance". Se a ética não pensa em consequências, dirá Weber, o político precisa pensar sempre nos resultados. E aí o autor entra na questão central de sua argumentação. Toda a atividade orientada segundo a ética pode estar subordinada a duas máximas inteiramente diferentes e opostas: a ética da responsabilidade (que assume a consequência de seus atos) e a ética da convicção (que acredita que basta cumprir o dever, cujos resultados são de responsabilidade de Deus ou de seus antagonistas).

A questão de Weber fundamental para nosso trabalho está aqui. Entre a crença e os atos há uma enorme distância. Lembra o autor que, para alcançar fins considerados positivos, muitas vezes recorremos a meios desonestos ou perigosos, contando com a possibilidade de consequências desagradáveis. Nenhuma ética, continua, pode nos afirmar em que momento e em qual medida um fim moralmente bom justifica os meios. Seria, assim, o problema da justificação dos meios pelo fim que, geralmente, colocaria em cheque a ética da convicção:

"O partidário da ética da convicção não pode suportar a irracionalidade da ética do mundo (...). Não é possível conciliar a ética da convicção e a ética da responsabilidade, assim como não é possível (...) decretar, em nome da moral, qual o fim que justifica um meio determinado." (Weber; 1999:115)

Weber conclui que a originalidade dos problemas éticos no campo da política reside em sua relação com o instrumento específico da violência legítima. Ao desenrolar este argumento, o autor dá pistas de como percebe a ebulição e a atividade política das massas: seja quem for que queira, utilizando a força, instaurar a justiça social sobre a

Terra, precisará de seguidores; estes só agirão se lhes forem oferecidas recompensas psicológicas ou materiais; à revolução animada que poderá acontecer, se seguirá inevitavelmente a rotina, levando o herói da fé a abdicar, a fé a perder o vigor ou se transformar em elemento de fraseologia convencional dos técnicos da política.

Weber trata os movimentos de massa ora como "excitação estéril" (parafraseando Simmel), ora como formados por indivíduos que, sempre acompanhando um chefe, buscam recompensas psicológicas como satisfação dos ódios, dos desejos de vingança, dos ressentimentos, e a tendência a ter razão a qualquer preço. Tais pessoas teriam também as recompensas materiais tais como aventura, vitória, presa, poder e vantagens. Os partidários vitoriosos de um chefe que luta por suas convicções tenderiam, no entanto, a se transformarem rapidamente numa massa vulgar de aproveitadores. É como se não existisse a possibilidade da formação de igrejas, no sentido durkheimiano do termo, baseadas no consenso e na solidariedade social. As igrejas de Weber são institucionalizadas e necessariamente precisam de um líder, que ocupa o espaço denso e tumultuado que o autor identifica entre as crenças e os atos, e que determina uma ética específica.

Diferentemente de Weber, Durkheim vê positivamente a política das ruas, das manifestações, dos rituais políticos das massas. Na concepção durkheimiana não há espaço entre as crenças e os atos, porque o social vai determinar todos os movimentos, sem lugar para grupos e individualidades se interporem. A violência, presente na análise de Weber como condição para a coesão social, é tratada de forma diversa por Durkheim:

"Ela (a sociedade) exige que, esquecidos de nossos interesses, nos tornemos seus servidores, e nos impõe toda espécie de incômodos, de privações e de sacrifícios sem os quais a vida social seria impossível. É por isso que a cada instante somos obrigados a nos submeter a regras de comportamento e de pensamento que não fizemos nem quisemos, e que às vezes são até contrárias às nossas tendências e aos nossos instintos fundamentais. (...) o domínio que ela exerce sobre as consciências vincula-se muito menos à supremacia física de que tem privilégio do que à autoridade moral de que está investida. Se nos submetemos às suas ordens, não é simplesmente porque está armada de maneira a triunfar das nossas resistências, é, antes de tudo, porque constitui o objeto de autêntico respeito." (Durkheim;1989:261)

Note-se que o indivíduo está aí presente, mas um indivíduo que cede em nome do bom funcionamento da sociedade. Isto fica mais claro quando Durkheim trata das representações, diferenciando as individuais das coletivas (ou sociais), as últimas invariavelmente acrescentando alguma coisa às primeiras:

"(...) (as representações) aparecem então, não mais como noções muito simples que um indivíduo qualquer pode extrair de suas observações pessoais e que a imaginação popular teria desastrosamente complicado,

mas, ao contrário, como instrumentos científicos de pensamento que os grupos humanos forjaram laboriosamente no correr dos séculos e onde acumularam o melhor de seu capital intelectual." (Durkheim; 1989:49)

Durkheim define as representações como um conjunto de idéias coletivas que produzem força. Parece perfeitamente possível, então, pensarmos as representações coletivas também como *forças políticas*. Vamos nos deter um pouco na análise que ele faz dos momentos de efervescência religiosa/social, e tentar pensá-los também como momentos de efervescência política, com poder transformador, momentos onde não há espaços entre a crença e a ação, ou seja, não há espaço para a individualidade ou ações grupais:

"Vimos como essa realidade, que as mitologias representaram sob formas tão diversas, mas que é a causa objetiva, universal e eterna dessas sensações sui generis de que é constituída a experiência religiosa, é a sociedade. Mostramos que forças morais ela desenvolve e como ela desperta esse sentimento de apoio, de salvaguarda, de dependência tutelar que vincula o fiel a seu culto. É ela que o eleva acima de si mesmo; é ela mesmo que o faz. Porque o que faz o homem é aquele conjunto de bens intelectuais que constitui a civilização, a civilização é obra da sociedade. E assim se explica o papel preponderante do culto em todas as religiões, quaisquer que elas sejam. É que a sociedade só pode fazer sentir sua influência, se ela for ato, e ela só é ato se os indivíduos que a compõem estão reunidos e agem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se impõe; ela é, antes de tudo, uma concepção ativa. Até as idéias e os sentimentos coletivos sós são possíveis graças a movimentos exteriores que os simbolizam, conforme estabelecemos." (Durkheim, 1989:495).

Weber, como vimos acima, ao colocar entre as crenças e os atos o papel fundamental dos políticos, indica uma temporalidade. Lembremos como vai narrando a atuação do líder carismático e de seus seguidores, que vai da efervescência à mediocrização. Durkheim também dá um corte temporal à efervescência coletiva, mas como qualidade inerente à mesma. Enquanto delírio, ela exerce importante função na coesão social, mas que deve ser breve, para que a vida volte ao normal. O autor lembra, como referência, o "*Essais sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*", de Mauss, para demonstrar a importância desta temporalidade:

"Mas, se por esta razão, pode-se dizer que a religião não existe sem certo delírio, é preciso acrescentar que este delírio, se tem causas que lhe atribuímos, é legítimo. As imagens que o constituem não são puras ilusões (...) correspondem a algo no real. (...) Trata-se simplesmente de nova prova de que uma vida social muito intensa exerce sempre o organismo, bem como sobre a consciência do indivíduo, uma espécie de violência que perturba seu funcionamento normal. Assim, ela não pode durar senão por tempo muito limitado. (...) Talvez não exista

representação coletiva que não seja delirante, em certo sentido (...)." (Durkheim; 1989:283)

A vida coletiva, quando atinge certo grau de intensidade, determina um estado de efervescência que, ao mudar as condições da atividade psíquica, leva a que "o homem não se reconhece, sente-se como transformado e, por conseguinte, transforma o meio que o cerca.(...) Em uma palavra, ao mundo real (...) ele sobrepõe outro (...) ideal." (ibid:499). Esta é uma belíssima forma de demonstrar como a efervescência coletiva pode transformar o indivíduo, levando-o a transformar o mundo em sua volta.

Se uma sociedade não pode criar-se nem recriar-se sem criar, ao mesmo tempo, alguma coisa de ideal, como defende o autor, e se a sociedade ideal não está fora da sociedade real, mas faz parte dela, aí temos um campo fértil para o surgimento de ideologias, no sentido que Dumont dá ao termo. Não nos esqueçamos que Durkheim refere-se à explosão de conflitos não como conflitos entre o ideal e a realidade, mas sim entre ideais diferentes, entre o ontem e o hoje, entre aquele que conta com a autoridade da tradição e aquele que está apenas em vias de formação.

Em suma, para Durkheim a sociedade e a efervescência que gera é sempre uma força positiva e solidária. Daí a importância que dá aos ritos solidários e à idéia de força, sem a qual a sociedade não poderia se reproduzir.

Penso aqui nas utopias, para exercitar os arcabouços teóricos dos autores. Para Durkheim, analisar um movimento milenarista seria perceber como se cria a sociabilidade entre seus integrantes, a construção de uma moralidade, de uma identidade comum, de uma efervescência, em suma, o processo de construção de uma igreja. Já Weber perceberia o mesmo movimento milenarista pelo viés do profeta carismático, levado pela ética da convicção. Se o movimento fosse aniquilado pela violência, seria o caminho natural que ele prevê para os seguidores deste tipo de ética. Se o movimento fosse adiante e triunfasse, Weber diria que a ética da responsabilidade passou a predominar no íntimo do profeta e identificaria o processo de institucionalização e burocratização dos antigos ideais.

* * *

Chegamos ao final deste trabalho com a certeza de que os estudos comparativos entre Durkheim e Weber podem ser extremamente férteis e promissores. Ousar e arriscar em exercícios como este nos permite perceber que os dois autores não são tão antagônicos como parecem ser à primeira vista. De certa forma, a empolgação de Durkheim com a vida social e sua capacidade transformadora, assim como o ceticismo de Weber em relação à capacidade dos indivíduos pensarem e agirem coletivamente, sem a condução de um líder no mais das vezes comprometido com a sua reprodução individual, são reflexões complementares, e não englobantes, sobre o mundo à nossa volta.

Para finalizar, explicarei o curioso título deste exercício. Recentemente, na abertura oficial de um "Seminário sobre Clonagem e Transgênicos" que aconteceu no início do mês de junho de 1999, no Senado Federal, o Ministro de Ciência e Tecnologia fez estranhas declarações. Fervoroso defensor da excelência científica da CTNBio (Comissão Técnica Nacional de Biossegurança) e de sua posição pela liberação do plantio e comercialização de organismos geneticamente modificados no Brasil, o Ministro mandou um recado duro e intransigente aos ambientalistas, aos representantes das associações de defesa dos consumidores e de partidos de oposição presentes, favoráveis a uma moratória de 5 anos para a liberação dos transgênicos, à rotulagem ou à decretação pura e simples do Brasil como "território livre de transgênicos":

"Precisamos confiar na Ciência. Quando o povo de um país perde a confiança em seus cientistas, só lhes resta o vodu e depois a ideologia." Tal declaração, partindo justamente de um Ministro de Ciência e Tecnologia, repercutiu imediatamente. Dias depois, quando a Justiça determinou que a posição da CTNBio era inconstitucional, a senadora Marina Silva, autora do projeto de moratória, comentou com ironia que o vodu dos ambientalistas fora mais forte. (No dicionário Aurélio o verbete *Vodu* tem a seguinte designação: "De uma língua africana, atr. do crioulo haitiano. S.m. 1. Designação comum às divindades do Daomé; 2. Culto de origem jeje-daomeana, praticado nas Antilhas, principalmente no Haiti, e que tem semelhanças com o nosso candomblé).

A socióloga Marijane Lisboa, do Greenpeace, no encerramento de um outro evento, o "Seminário Internacional sobre Biodiversidade e Transgênicos", que aconteceu no final de junho de 1999, na Câmara dos Deputados, comentou que apenas a ideologia poderia explicar o fato de o Ministro de Ciência e Tecnologia ser a favor da soja transgênica, assim como só a religião poderia explicar sua crença "fiel e absurda" na ciência. Creio que o pequeno debate colocado acima dispensa maiores comentários. Penso apenas que é demonstrativo da atualidade das reflexões de Weber e Durkheim assim como da riqueza que se pode extrair da comparação entre os autores, desde que nos permitamos trabalhar com alguma liberdade teórica e com muita vontade de compreender o que acontece, hoje, com nossos intelectuais no poder.

Bibliografia

- Durkheim, Émile. 1989. *As Formas Elementares de Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália*. São Paulo, Edições Paulinas.
- Weber, Max. 1997. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London/ New York. Routledge.
- _____. 1998. *Ciência e Política, Duas Vocações*. São Paulo, Editora Cultrix.

Weber e Durkheim postos em perspectiva

Mônica Thereza Soares Pechincha

As proposições teóricas de Weber e Durkheim são geralmente consideradas como muito diferentes. Colocados freqüentemente em comparação, a conclusão a que se chega, via de regra, é pela oposição, senão a inversão, dos princípios que norteiam o seu pensamento, do ponto de vista filosófico ou metodológico. Um aspecto básico das proposições de cada um destes autores, chamado sempre a atestá-los como opostos, está em posicionar Durkheim como o teórico que preocupou-se com os fundamentos do pensamento humano, que afirmou pelo primado da sociedade sobre o indivíduo, pela anterioridade da consciência coletiva que subsumiria a consciência individual, pela coerência interna e pela lógica de universos cognitivos, enquanto que Weber teria dado ênfase à ação humana, que se configuraria por meio de condutas individuais recíproca e significativamente orientadas, os conceitos coletivos só sendo compreensíveis a partir destes comportamentos relacionados, contextualizados, dos quais se deveria apreender a racionalidade. À Durkheim seria cara a idéia de sistema, bem como a de coesão e consenso. Weber desinteressou-se pela idéia de sistema e ocupou-se do antagonismo, do conflito e do paradoxo. A intenção aqui não é propriamente discordar destes pontos de vista, já que estes autores diferem de fato, mas procurar pontos alternativos para glosar suas idéias. Estes pontos são justamente a possibilidade de, em Durkheim, encontrar a proposição da sociedade *criativa* - tão pouco perceptível na leitura mais comum que sempre enfatizou a sociedade “cimentada”; e nas reflexões de Weber, procurar apreender o lugar que ocupa a questão da *irracionalidade*.

A comparação se desenvolverá seguindo um ponto privilegiado que corresponde à forma como em ambos os autores se situa a política enquanto problema sociológico. Uma primeira objeção que se poderia colocar a esta indagação adviria do entendimento corrente da obra de Durkheim como incongruente (ou conservadora) com relação à discussão de poder, enquanto que seria fortemente fértil no tratamento da religião. Em contrapartida, pode-se logo afirmar que, se Weber e Durkheim abordaram a política, o fizeram junto à religião, e este é um ponto coincidente significativo a princípio. Tendo Durkheim considerado a religião como fundante lógica da sociedade, e em qualquer realização da mesma (da sociedade) se manifestariam ritos e representações coletivas, segundo formas elementares - o que valeria também, portanto, para a política. Weber o fez pela centralidade do conceito de liderança carismática, pelo paralelo entre racionalidade na religião e na política, pela idéia de vocação e, principalmente, por ter buscado em seu estudo sobre as religiões mundiais elementos para a compreensão da

política moderna, terminando por situar as afinidades da ética protestante com as diversas esferas, dentre elas a política.

Mas tracemos nosso percurso sobre a obra de ambos os autores começando por identificar as perguntas que fizeram, e a metodologia que daí decorre. Ambos os autores aqui em tela serão vistos em comparação e sob seus olhares cruzados. Ou seja, conforme as possibilidades apresentadas por aspectos da teoria de cada um, Durkheim será lido à luz de Weber e vice-versa.

A problemática que dá fundo aos dois planos teóricos

Uma primeira diferença, fundamental, posto que implica na definição metodológica, está na visão que cada um destes autores, enquanto cientistas sociais, têm acerca da problemática sobre a qual se debruçam. Durkheim é o fundador de uma tradição em que se coloca bem clara a idéia de sociedade. Ademais, a sociologia-antropologia que dele se faz tributária, e que tem suas raízes já no mundo moderno fragmentado, vem a reivindicar a reintrodução da *apercepção* da sociedade como um todo, possível, nesta sociedade moderna, a partir mesmo da ciência social, conforme o colocou Dumont. Em Durkheim há uma ênfase dada à totalidade, categoria representativa da própria sociedade, idéia que será trabalhada por Mauss com o “fato social total” e, seguindo as proposições deste, por Dumont através da idéia de “configurações”.

Já Weber não fala em sociedade. Segundo a interpretação de Bendix (1977:259), a idéia de sociedade para Weber constituir-se-ia mais enquanto uma arena de grupos de *status* competindo. Nesta teoria faz-se importante tratar as crenças e as condutas de grupos específicos, históricos, que as fazem peculiares.

Em seu ensaio “A Objetividade Cognoscitiva nas Ciências Sociais”, Weber nos fornece uma definição de “cultura” (entre aspas no seu texto) como “uma seção limitada da infinitude desprovida de sentido do acontecer universal, à qual os seres humanos outorgam sentido e significação” (1973: 70). Na infinitude do acontecer no mundo, somos capazes de abordar apenas uma parte finita que se reveste de *interesse* significativo para nós. Ou seja, estamos necessariamente vinculados a idéias de valor, que estão na base de todo conhecimento da realidade cultural. A tarefa da Ciência Social seria a de conhecer *conceitualmente* uma parte da realidade infinita, parte também selecionada por um *interesse* cognitivo. Tal interesse mostra a relação da produção científica com idéias de valor de uma época, um dos aspectos que lhe vale o seu caráter provisório.

Na sociologia de Weber a compreensão da “significação cultural” se faz a partir de um instrumento metodológico capaz de ordenar conceitualmente o incomensurável acontecer social: o “tipo ideal”. Este não se confunde com os fatos da realidade recortada, ou nela não encontra um representante com validade empírica: trata-se de uma construção lógica para a mediação, caracterização e realce de elementos singulares da realidade. O tipo ideal proporciona intelectualmente “meios unívocos” para

representar a realidade, uma vez que esta é intrinsecamente variada e inesgotável, e para reunir de forma unilateral (e provisória) fenômenos que se apresentam difusos e multifacetados. Trata-se de uma construção do cientista social e se mostra no traçar de “conexões” que não são, nos termos de Weber, “conexões ‘de fato’ entre ‘coisas’, mas conexões conceituais entre problemas” (idem: 57). Tal proposição advém da idéia de que a ação no mundo pode espelhar as “afinidades” que se estabelecem entre diferentes esferas da atividade humana, as quais lançam luz sobre o seu sentido (da ação). Weber procura em uma situação histórica concreta o feixe de princípios morais que lhe definem um ethos e uma conduta à ele referenciada. Weber privilegia o contexto na busca do sentido.

Durkheim propõe uma teoria da sociedade e busca suas *formas elementares*. Pode-se dizer que Durkheim procura as “formas elementares” deste feixe de princípios morais a que alude Weber. Pois as formas elementares são, ao fim, aquilo que dá existência à sociedade, independentemente de sua territorialização ou composição de grupos. Ou seja, enquanto Weber percorre um itinerário necessariamente histórico, já que suas proposições vêm a insistir na manutenção do paradigma historiográfico dentro da sociologia, Durkheim seria um “histórico lógico”. Sua busca incide sobre as formas elementares que estão em qualquer sociedade, sem se ocupar com o problema da origem ou da profundidade temporal. A pergunta de Weber tem um foco específico de convergência e divergência: ele olha toda cultura a partir do Ocidente onde ele se localiza e é o Ocidente que ele quer entender. Já Durkheim preocupa-se com as manifestações humanas de qualquer sociedade para falar da sociedade humana. Desta forma, ainda que Durkheim, na *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, saia em busca da sociedade mais simples, aquela em que melhor seriam apreensíveis as formas elementares, o autor não está à procura do exótico. Tendo o espírito humano em foco, Durkheim também se pergunta sobre o “mesmo”, sobre o que está próximo.

Magia, religião, ciência e política

Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim vai abordar a sociedade onde o “individualismo” é menos desenvolvido, isto é, a sociedade mais “simples”. Esta sociedade interessa não por seu exotismo, ou por ser a origem, mas porque nela estão contidos elementos universais. O interesse é lógico, não teleológico. No modelo que propõe está embutida a idéia de comparação, dada pelo pressuposto da acomodação das instituições numa sociedade sob formas específicas que informam os paralelismos entre sociedades. Esta proposição durkheimiana foi futuramente desenvolvida por Dumont em sua teoria sobre a hierarquia, quando afirmou que aquilo que aparece numa sociedade, dado o princípio da equivalência de todas as sociedades, vai estar presente de alguma forma em outra sociedade. Tem lugar, no método de Durkheim, a comparação e o contexto.

Durkheim coloca magia, religião e ciência lado a lado, ou seja, não há uma relação de inferioridade ou superioridade entre estes três domínios, mas há contigüidade entre os mesmos. Há, de fato, a centralidade da religião como fundadora da sociedade, o que quer dizer, em outros termos, a religião tomada enquanto base da “inteligência

humana” e de sua sociabilidade. E por assim o ser, os mesmos princípios lógicos do pensamento “animam” todos estes três domínios. E tantos mais que se lhe possa acrescentar: o domínio da política, por exemplo. É possível variadas manifestações empíricas deste esquema que possibilita a confluência lógica entre magia, religião e ciência, onde as mesmas formas elementares (formas elementares da sociabilidade) funcionarão mediante hierarquias diferentes.

Se magia, religião e ciência são as categorias privilegiadas no esquema de Durkheim, creio que podemos dizer que as esferas chave para Weber são a religião, a ciência e a política. Tomo aqui estas tríades de categorias ou esferas como mote central no desenvolvimento da comparação entre estes dois autores.

Weber centra toda a sua análise colocando o mundo ocidental sob perspectiva. Lançando perguntas no sentido de perseguir o que confere especificidade à esta civilização ocidental moderna, Weber (*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*) já parte da indagação do por quê somente na civilização ocidental os fenômenos culturais apareceram seguindo uma “linha universal de desenvolvimento em seu valor e significado”. O Ocidente, apesar de *sui generis*, não estabelece uma ruptura total, pois há fenômenos culturais aqui que existiram em certa medida em outras civilizações. Houve práticas capitalistas, houve práticas “científicas”, por exemplo, em outras culturas. Contudo, apenas no Ocidente se desenvolveu uma forma de racionalidade universal. É sobre esta racionalidade que incide a pergunta maior de Weber.

A racionalidade e religião

O cerne da proposição de Weber está em que esta racionalidade deriva da religião. A conduta religiosa oferece a experiência que informa a atividade direcionada para determinados fins. A busca é pela racionalidade das ações. Advinda da religião, esta racionalidade funda-se em valores que são irracionais em sua base. Ademais, em suas análises Weber afirmou que à ação carismática corresponde uma ética dos fins últimos, ou uma racionalidade absoluta, que historicamente quebra uma tradição e gera uma religião. Esta, por sua vez, em seu desenvolvimento, irá se “racionalizar” na sistematização de suas doutrinas e práticas. Isto é, a religião, fundada na “irracionalidade afetiva”, irá se racionalizar progressivamente (Tambiah, 1984).

Weber vê idéias religiosas se transformando numa ética mediante grupos que são diferentes. Os grupos importam, ou seja, no esquema weberiano é importante dar conta das raízes sociais de onde brotam estas idéias, dar conta dos grupos que formularam estas idéias e como elas foram legitimadas e secularizadas. No panorama das religiões mundiais, foi o cristianismo (e antes o judaísmo) que estabeleceu uma propensão à racionalização no sentido de uma racionalidade *instrumental*, coroada com o protestantismo.

Para Weber, a Ética Protestante estabeleceu a gênese irracional de um fenômeno que depois vai ser aquele da própria racionalidade moderna. O protestantismo trouxe uma ética, que estava numa Igreja, e depois se espalha pelo mundo. A Igreja deixa de

ser o monastério e passa a ser invisível, na sua introjeção nos indivíduos. Com o protestantismo, o mundo passa a ser a grande Igreja dos eleitos. Com isso, a racionalidade que estava em seu bojo (da religião), aporta ao mundo. É uma racionalidade atinente à vida prática, que se intromete na organização administrativa e favorece o capitalismo. Ou seja, é uma ética definindo um ethos exibido no “espírito do capitalismo”, que vai explicar o desenvolvimento do próprio capitalismo.

Weber liga religião e grupos sociais: o grupo de que se é membro tem um determinado ethos. Numa passagem durkheimiana de seus escritos, Weber afirma que a economia capitalista é um imenso cosmos, no qual o indivíduo nasce e se apresenta à ele como uma ordem de coisas inalterável. A racionalidade moderna é um ethos.

A irracionalidade em Weber

A idéia de que o irracional está sempre no âmago do racional perpassa todas as análises de Weber. O que se apreende de seus trabalhos sobre religião, política ou ciência é que não existe racionalidade pura. A racionalidade pura pode existir apenas como tipo ideal. Como Weber explica, toda ação no mundo implica numa tomada de decisão, toda decisão supõe um julgamento de valor. O homem como sujeito de vontade age pelo sentimento, que toma forma mediante a valoração. Acontece que na cultura não há imperativos éticos inegociáveis; o que existe é um caos de fatos com os quais o indivíduo racional tem que lidar. Daí a presença constante do irracional, dos “demônios”, que levam, ao fim, a entender as perguntas de paradoxo que Weber sempre dirige à esta realidade. O que se apreende das proposições teóricas de Weber é que para se entender o mundo, não basta entender a racionalidade, tem-se que entender a irracionalidade junto.

Para dar conta de tal realidade Weber formulou o conceito de tipo ideal. O tipo ideal, categoria analítica que visa dar conta intelectualmente da realidade, traz a idéia de que, diante do acontecer incomensurável, ele poderia escorar alguma coisa desta realidade. Weber é um crítico da ciência positiva e nomotética, e sublinha que não há conteúdos de cultura definidos por lei. O tipo ideal que o cientista constrói não é, nem pode ser, uma cópia da realidade, nem um seu exemplo, mas uma possibilidade cognitiva movida por um *interesse*, porém nunca por um juízo de valor. O tipo ideal, portanto, não está na arena da racionalidade ou da irracionalidade. Enquanto conceito limite, “pára” entre as mesmas.

A religião e a política em Weber: ética e racionalidade

A religião, para Weber, é a esfera que sempre tentou dar conta da irracionalidade no mundo. A religião tem que encontrar uma base de racionalidade. A esfera da política é homóloga neste sentido (como enfim, todas as demais), pois o problema da racionalidade no mundo também está na raiz da política como vocação. A política se submete a um grande desafio entre o caos e a racionalidade: tem que lidar com a imprevisibilidade, com o acaso, com o choque de concepções do mundo opostas. Na “Política como Vocação”, Weber mostra inquietantes paradoxos: boas ações não produzem necessariamente bons resultados políticos; há uma tensão constante na relação entre meios e fins. O político que age segundo uma ética da *convicção* não pode estabelecer nenhum cálculo entre meios e fins, e se exime das conseqüências. O máximo que se pode conseguir em política, portanto, é a *responsabilidade*. E o que é a responsabilidade na política? É a ação que leva em conta os elementos irracionais. O político opera com o instrumento político da violência. Isto faz com que suas escolhas se dêem sobre a pressão intensa dos paradoxos. Weber mostra como na política o acaso e o livre arbítrio estão juntos. O político que consegue ser o de responsabilidade é aquele que já passou pela ética protestante, já internalizou os seus princípios e que vai decidir individualmente.

Se a ética da responsabilidade coloca em perigo a “salvação da alma”, na ética absoluta não existe responsabilidade pelas conseqüências. E não foi a “descrença moderna” que colocou o problema da ética política. A religião sempre teve que lidar proximamente com o problema dos “demônios no mundo”. Agora, o político motivado pela ética da convicção não pode evitar a violência e as forças demoníacas. Resumindo, no domínio da política a racionalidade não é possível.

Ademais, para qualquer circunstância, tanto a racionalidade absoluta quanto a racionalidade instrumental se baseiam, ambas, em elementos subjetivos, que são irracionais. Segundo as palavras de Weber: “as grandes várias formas de levar uma vida racional e metódica têm sido caracterizadas por proposições irracionais, que têm sido aceitas simplesmente como dadas e que têm sido incorporadas por estas formas de vida” (*apud* Tambiah, 1984:323). Com a ética protestante, a racionalidade é secularizada, e de alguma forma esta ética levaria ao seu máximo a tentativa de racionalismo. E isto teve conseqüências universalizantes no mundo moderno.

Causalidade e racionalidade em Weber e Durkheim

A ética da responsabilidade dá conta da idéia de causalidade em política. A idéia de causalidade em Weber está dentro da problemática da racionalidade, ou na tensão entre caos e ordem.

A idéia de causalidade em Durkheim coloca-se no contexto da teoria do conhecimento. A causalidade está ligada à idéia de força social, que é o que confere poder. Lembremos que a sociedade, para este autor, “não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças atuantes”. Estas forças estão nas idéias e nos atos, e a idéia de força eficaz/poder, explica a de causalidade. A fé e os ritos assim concebidos - como o

momento e o lugar (tempo/espço) do gerar da força moral - têm existência constante na sociedade, são “eternos”. Para Durkheim a autoridade moral é o veículo da racionalidade.

A sociedade criativa em Durkheim

No esquema durkheimiano a sociedade, enquanto conceito, é o todo. A sociedade, portanto, há que se constituir com base numa visão de universo, i. é, há que pressupor uma cosmologia. Tampouco as crenças podem existir fragmentadas, as crenças se articulam em coesão. Isto implica na asserção da anterioridade da sociedade sobre o indivíduo, no primado do conceito sobre a percepção, do coletivo sobre o individual, do externo sobre o interno.

Segundo as palavras de Durkheim “os interesses religiosos não são senão a forma simbólica de interesses sociais e morais”. Mas a religião não é apenas a síntese da própria sociedade, senão o motor da ação. Pois é a religião que vem a dar o retrato mais completo daquilo que Durkheim chamou de o “espetáculo da sociedade”: a sociedade se faz e *se refaz* continuamente no ato que tem solidarizados crenças e ritos. Diferentemente das leituras comumente feitas de Durkheim, está presente em sua obra a idéia da ação gerando a representação. É sua a afirmação de que “quem crê pode mais”. O crente está interessado em viver melhor, a crença não existe apenas para ser pensada, mas para fazer agir. A sociedade pressupõe a coesão, mas para que haja a coesão ela (a sociedade) precisa ser eficaz. Dito de outra forma, pode-se ler a noção de moral não como cimento, amálgama, obrigação, desde que se mantenha a idéia de “*espetáculo da sociedade*” -- este refazer constante que é da sua própria natureza. Esta leitura desloca a noção corrente da “efervescência” social, enquanto força reativa, para uma noção de efervescência criativa, ou seja, a sociedade não impede a criação.

Para Durkheim a sociedade não é o caos, ou não pode existir enquanto caos. Nem o impuro, nem o profano são o caos. O profano se torna caos se a ele não se acrescenta o sagrado, mas o sagrado se lhe acrescenta necessariamente. Durkheim sublinha que “as taras e imperfeições da sociedade real, injusta”, também estão representadas, na religião, como satã no cristianismo (464). Os deuses são a projeção da sociedade. Isto é uma forma de racionalidade.

Durkheim nos faz perceber que o caos existe nos momentos de “mediocridade moral”, que há de ser resolvida por uma nova efervescência. A política cabe neste esquema em atos de celebração coletiva, momento no qual se percebe a ação estimulante da sociedade: “todos os partidos, políticos, econômicos, confessionais, preocupam-se em realizar periodicamente reuniões em que seus adeptos possam renovar a sua fé, manifestando-a em comum” (1996:215). O homem que fala à multidão tem sua força aumentada por meio do grupo ao qual se dirige e que nele reconhece as suas aspirações. É a política como celebração, ou como espetáculo.

Ao falar da esgotamento dos ideais da Revolução Francesa, Durkheim afirma que, assim como estes foram uma vez exaltados e transformados em coisas sagradas,

outros virão a ser aclamados pela sociedade (1996). O movimento criativo é inesgotável. Ambos os autores percebem o desencantamento do mundo moderno. Durkheim é otimista em prever, não o que resultará de suas mazelas, o que, no seu dizer, não é essencial. Mas em supor que a sociedade se renova com novas sínteses morais. Nas fases de transição e de mediocridade moral, há a necessidade do entusiasmo, que virá de aspirações presentes. Pois, segundo Durkheim, “é da própria vida, e não de um passado morto, que pode sair um culto vivo” (1996:473) e, ademais, “não há evangelhos que sejam imortais e a sociedade sempre pode conceber novos deles” (idem: 474).

Para Weber seria a criatividade individual? Pois contra a ordem institucionalizada se insurge o líder carismático, que irá estabelecer uma ruptura e reorientar as ações de seus seguidores. A idéia de carisma em Weber, a predisposição anti-institucional do carisma que instaura um senso de utopia, constitui-se num sinal contra a inexorabilidade ao desencantamento deste mundo moderno, pois há a sua intromissão mesmo na ordem burocrática.

Mana e carisma

Durkheim faz menção à figura genérica do político consagrado, ou dos homens investidos em altas funções sociais, os quais assim o são porque têm *mana*, i.é, o poder que a sociedade lhe confere: “Na Melanésia e na Polinésia, por exemplo, diz-se de um homem influente que ele tem *mana*, e é a esse *mana* que atribuem a sua influência” (1996:219). Muito embora este poder, na visão durkheimiana, funde-se na opinião, que lhe precede (ao poder), há aqui uma homologia possível com o líder carismático weberiano (mesmo que o carisma tenha um valor neutro em sua origem, e se constitua como uma qualidade individual). Revertendo, para Durkheim, o *carisma* (lembre-se bem que o carisma é definido por Weber (1991:158-159) como uma “qualidade pessoal” que, no entanto, só importa enquanto e porque é uma qualidade *reconhecida* pelos seguidores do líder) seria um carisma social. A idéia de carisma se torna paralela à idéia de *mana*.

A política em Weber e Durkheim: o específico e o universal

Como pode entrar, então, a política neste esquema durkheimiano? Qual o sentido de política e poder político para Weber e Durkheim?

Em Durkheim a política é uma categoria e, sendo assim, não pode este esquema unir política e poder político, como o faz Weber. Em Durkheim há a idéia da universalidade das formas sociais. O poder político para Durkheim é mais uma expressão das forças coletivas que garantem a moral social. Tampouco o poder político é para Durkheim - e o é para Weber - uma individualidade histórica. Para Weber, o poder político se constrói na ação, e é histórico.

Em termos durkheimianos existiriam, portanto, formas elementares da política?

É de autoria de Durkheim a comparação entre o totem e a bandeira enquanto emblemas, ou seja, a comparação entre o clã e a nação. Se assim o é, a nação estaria equiparada à religião, assim como o clã, que é a sociedade, que é religião. Entre outras há uma afirmação de Durkheim que aqui nos importa por reforçar esta idéia da homologia entre nação e religião, que é a seguinte: “que diferença essencial há entre uma assembléia de cristãos celebrando as principais datas da vida de Cristo... e uma reunião de cidadãos que comemoram a instituição de um novo código moral ou algum acontecimento importante da vida nacional (1996:473).

Com isto, Durkheim dá elementos para a proposição posterior que irá desenvolver Dumont acerca da substituição da Igreja pelo Estado. Creio que podemos dizer que, se para Durkheim a política não existe enquanto um dos termos, ou categoria, da tríade do seu esquema, é em Dumont que vamos encontrar desenvolvida a idéia de política em termos durkheimianos. Trazer Dumont a esta discussão é igualmente interessante pelo fato deste autor, representante importante da linhagem durkheimiana, ser também um tributário de Weber. As perguntas de Weber e Dumont se conectam num ponto relevante: ambos se perguntam sobre o Ocidente. Weber quer saber sobre a racionalidade, Dumont sobre o individualismo, os dois constituindo-se em fenômenos que “emblemizam” o mundo moderno (interligados, sem dúvida). Dentro da tradição durkheimiana, Dumont é aquele que se coloca o mais próximo de abordar uma individualidade histórica (problema weberiano). Mas o método é ainda durkheimiano.

Dumont olha para momentos históricos e para o que chamou de “configurações”, pressupondo estas uma hierarquia de valores que é universal. Segundo sua perspectiva, houve um momento no Ocidente em que a política passou a existir como domínio autônomo, separado. Tal fato caracteriza uma configuração específica (tal como outras possíveis, como na Índia a política, por sua vez, está englobada pela religião). Para Weber, a indiferença mútua entre religião e política se estabelece no momento em que ambas são completamente racionalizadas, o que aconteceu no mundo moderno. Segundo Dumont, depois de Calvino, a Igreja, que englobava o Estado, desapareceu como instituição holista. A Igreja passa a ser separada do Estado e este passa a ser mais holista para o indivíduo no mundo. Para Dumont a “nação é a sociedade global composta de indivíduos”. A preocupação com o todo é marcante e há que ser percebido no mundo fragmentado.

Para Dumont, Calvino é um indivíduo quase emblemático; para Weber, ele é um indivíduo único, personagem da história. Saber quem é o indivíduo que age e a que grupo pertence é uma preocupação central em Weber e não o é em Durkheim. Saber o grupo a que pertence o líder dono do carisma é importante em Weber porque ele (o líder) age de acordo com o seu grupo. Weber ataca de frente a questão de quem são as pessoas que carregam uma crença e que são responsáveis por sua formulação e por as fazer espalhar. Estes são indivíduos históricos. Não há, nos termos de Weber, uma “realidade primordial do cosmos”, a realidade tem caráter individual, como afirma, “a cultura é plena de significado na sua peculiaridade”. O mesmo se dá com a história, no sentido de que ela não se repete. Weber centra-se na singularidade, nos casos específicos. Durkheim ocupa-se de uma horizontalidade das práticas humanas.

Durkheim pensa em termos universais, colocando a religião como encompassando os diferentes domínios da sociedade, de qualquer uma. O universal é o pressuposto. Weber parte do específico - a sociedade ocidental. O universal não é antecipado, mas as coisas da sociedade ocidental, conclui este último autor, tendem a se universalizar.

Ritos e crenças em Durkheim e Weber

Uma maneira de entender crucialmente a diferença da idéia de política em Weber e Durkheim está no tratamento que ambos dão às conexões entre ritos e crenças. Durkheim insiste com ênfase na junção entre eles. Isto faz com que as coisas sejam entendidas de forma vinculada, inclusive os diversos domínios, como a magia, a religião e a ciência. A junção entre crenças e ritos faz com que, no esquema durkheimiano, magia, religião e ciência não venham a ser escalonados em estágios evolutivos, como o fez Frazer. A sociedade se constitui, como um gerar de forças morais no rito. A força social (*mana*) e a crença nesta força está na base dos três domínios. Weber separa dogma (crenças) de práticas (ritos). A crença vai entrar no mundo e vai provocar certas ações. Uma ação não corresponde à dogmas unívocos, e há o cálculo entre fins e meios. Por este procedimento, cria-se um espaço para o acaso e para o caos (o que não é possível em Durkheim). Por este caminho, em Weber a política se estabelece mais próxima ao âmbito das práticas, e a ciência, ao da crença. Pois, como ressalta na “Ciência como Vocação”, o professor não pode ser um *demagogo*.

A vinculação ou separação entre ritos e crenças tem conseqüências na maneira em que os dois autores pensam a magia. A magia em Weber é vista como um resquício, algo ultrapassado. É vista, à maneira protestante, como algo que está dentro da religião que o protestantismo quis reformar. Para Weber, magia e religião são obstáculos à racionalidade ocidental. A religião (e a magia) poderiam, ademais, gerar outro tipo de racionalidade. Para Durkheim, por pensar como acoplados ritos e crenças, não há diferença de *status* entre os domínios. Eles não estão sujeitos a critérios de falsidade. A magia para este autor é também um espetáculo social, porque tem relevância social em um contexto, e tem eficácia que é, em suma, social, e a causação se explica por esta via. Para Weber, dentro da situação histórica, a magia já foi superada. Já que a eficácia para este autor coincide com a racionalidade, a magia está fora. Weber está interessado na causalidade que possa ser verificável. Para ele, a magia é totalmente irracional, ou seja, não apresenta nem mesmo tensão entre o racional e o irracional.

A magia em Durkheim e a política em Weber

Aqui estamos falando destes domínios no que tange a sua positividade teórica para ambos os autores. A intenção é prosseguir a comparação usando a *magia* em Durkheim e a *política* em Weber enquanto problemas teóricos. Eles se assemelham em termos de serem *locus* privilegiado para experimentar cada uma destas teorias. Ou melhor, a magia em Durkheim e a política em Weber são categorias onde resplandece a inteireza da teoria de cada um. Por quê?

Como vimos, a política é o lugar onde mais radicalmente se expressam os paradoxos weberianos, as disjunções e soluções entre ética e ação. Tanto religião, ciência e política têm que dar conta da irracionalidade no mundo. Já sabemos que foi “a experiência da irracionalidade do mundo a força motriz do desenvolvimento de todas as religiões” (1998:116). No caso da ciência, esta é fruto de um mundo desencantado, que já perdeu as ilusões de encontrar a verdade, Deus, ou mesmo a felicidade; enfim, já não pode nem justificar “cientificamente” a importância da ciência. A irracionalidade permanece, ainda, na ciência como vocação. Contudo, a ciência seria capaz de encontrar o que Weber chama de *clareza*.

Se a religião e a ciência podem disciplinar de alguma forma o irracional, ainda que este sempre as continue assombrando, a política não. A tensão entre convicção e prática, entre ética e conduta, entre meios e fins é muito mais inexorável.

A magia, para Durkheim, também é o lugar de maior desafio sociológico dentro de seu esquema. A magia não se encaixa perfeitamente no social. A magia tem crença e tem rito, mas não tem *igreja*, ela é individual. Tem *mana*, que a explica em parte, mas é “força vaga”, que não se adere a nenhum clã específico; ela se apresenta aos homens em sua natureza genérica. A questão do indivíduo que está na magia é tratada através da idéia de categoria, pois a sociedade está no mago. Isto faz com que a magia funcione, mesmo sendo individual. Tudo isto torna a categoria magia perturbadora, quase que anômala, rica, enfim, um lugar de teste da teoria. A magia dá conta, na teoria, do que não estava resolvido.

A religião e a ciência: mana e vocação

Já aludimos para o fato de que há um paralelo possível entre *mana* e *carisma*. *Mana* e *carisma* são poderes religiosos. A idéia de vocação também é de origem religiosa. Assim como a idéia de *mana* está presente na magia, na religião e na ciência para Durkheim, a idéia de vocação (enquanto uma idéia do “fantasma” da irracionalidade) está presente na religião, na ciência e na política para Weber.

O que tentamos fazer aqui foi colocar cada um destes dois grandes teóricos sob a mira do olhar do outro. Neste sentido, parece que foi possível traçar analogias entre vários aspectos de suas proposições. Eles são muito diferentes. Entretanto, não se pode falar que um é o completo avesso do outro. Isto fica claro nas passagens muito durkheimianas de Weber, na ligação entre grupos e representações, ainda que o contrário não seja tão visível. Com relação à política, nos termos de Weber ela não poderia existir em Durkheim. Trouxemos Dumont que, neste aspecto, uniu de alguma forma os dois autores.

Tanto Durkheim quanto Weber falaram acerca do mundo moderno fragmentado e buscaram explicar este mundo. Existiria, a partir deste ponto comum, uma tradução possível entre os mesmos? Parece que sim, muito claramente a partir do lugar que ocupam na sociedade: são cientistas (sociais). Parece ser ponto compartilhado entre os dois a idéia de que a ciência da opinião não pode fazer opinião.

Em ambos há a derivação da ciência da religião. Weber, centrado na particularidade histórica, vê a ciência saindo do protestantismo (Tambiah, 1990). Durkheim, com seu interesse lógico, vê a homologia de objetivos entre ciência e religião. Durkheim diria que a racionalidade é um valor no mundo moderno, valor no sentido da força social, moral, que se libera em determinado momento e se alastra. Mas, alerta, a ciência é eficaz porque se crê nela. Em outras palavras, a eficácia da ciência não seria suficiente como amálgama social, pois a ciência precisa de fé. A ciência não pode gerar teorias “destinadas a fazer viver”. Para ser um amálgama, a ciência teria que tornar-se religião. Weber disse “que a crença no valor da verdade científica é produto de determinadas culturas, e não um dado da natureza” (1992).

Durkheim afirmou que “assim que a autoridade da ciência é estabelecida, cumpre-se levá-la em conta” (1996:478), referindo-se à posição da religião no mundo moderno. Weber disse que o mundo da racionalização, do desencantamento, banuiu da vida pública os valores sublimes, transcendentais. Durkheim viu a instauração (histórica) de uma rivalidade entre ciência e religião, apostando na religião. Para Weber esta rivalidade tem um senão sutil, já que a *vocação* (elemento irracional, religioso) está tanto numa como noutra.

Bibliografia

- BENDIX, R. “Max Weber’s Sociology of Religion”, in: *Max Weber: An Intellectual Portrait*, University of California Press, 1977. p.257-281.
- DUMONT, L. “Introdução”, “Gênese I” e “Gênese II”, in: *Ensaio sobre o Individualismo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1992. p.13-109.
- _____. *Homo Hierarchicus*, São Paulo, EDUSP, 1992.
- DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- TAMBIAH, S. “The Sources of Charismatic Leadership: Max Weber revisited”, in: *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge University Press, 1984. p.321-347.
- _____. *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, 1990.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1967.
- _____. *Ciência e Política: Duas Vocações*, São Paulo, Cultrix, 1998.
- _____. “La ‘Objetividade’ Cognoscitiva de la Ciencia Social y de la Política Social” (1904), in: *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973. p.39-101.
- _____. *Economia e Sociedade*. Brasília, Editora UnB, 1991. Cap. III: Os Tipos de Dominação.

Anexo

História da Antropologia: Tópicos Especiais (335363)

A tradição weberiana na antropologia

Prof. Mariza G.S. Peirano

1/98

PROPOSTA DO CURSO

A história teórica da antropologia privilegia a descendência dos autores contemporâneos aos clássicos Durkheim e Mauss. São eles considerados os precursores por excelência da visão teórico-relativista da antropologia. Contudo, um exame mais minucioso da teoria antropológica aponta para a existência de um diálogo menos explícito com outro dos clássicos do pensamento sociológico do século XIX: trata-se de Max Weber.

O curso aqui proposto tem como objetivo recuperar este diálogo quase sigiloso na obra de quatro autores contemporâneos: Clifford Geertz, Louis Dumont, Stanley Tambiah e Norbert Elias. Espera-se que o exame dos trabalhos destes autores abra novos caminhos para o estudo da sociedade contemporânea de uma perspectiva antropológica, focalizando a interdependência entre o micro-etnográfico e a macro-sociologia.

Os autores escolhidos são poucos, de modo a permitir um aprofundamento das questões teóricas. A partir das leituras selecionadas, o tema central do curso focaliza a relação entre os domínios da política e da cosmologia, a partir de uma visão histórica. Como decorrência da obra de Weber e da sua influência nos autores selecionados, quatro tradições (culturais) serão examinadas: islamismo, hinduísmo, budismo e cristianismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Max Weber

a. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.*

Tenbruck, T.A.

1980 - The problems of thematic unity in the works of Max Weber. *The British Journal of Sociology* 31: 313-51.

Schluchter, W.

1989 - *Rationalism, religion, and domination. A Weberian perspective.* University of California Press.

b. *Metodologia das ciências sociais*.

c. *Economy and society* (Roth, Guenther and Wittich, eds., vol. 1, parte 1, capítulo 3, 'The types of legitimate domination'; vol. 1, parte 2, capítulo 6, 'Religious groups (The sociology of religion)').

Schluchter, W.

1979 - *Max Weber's vision of history. Ethics and methods*. University of California Press.

1984 - *The rise of western rationalism. Max Weber's developmental history*. University of California Press.

2. Clifford Geertz

1960 - *The Religion of Java*. Glencoe: Free Press.

1963 - *Peddlers and Princes*. University of Chicago Press.

1968 - *Islam Observed; Religious Development in Morocco and Indonesia*. The University of Chicago Press.

1972 - Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia. In *Asia* 27 p. 62-84.

1980 - *Negara. The Theatre State in Nineteenth-century Bali*. Princeton University Press.

Handler, Richard

1991 - An interview with Clifford Geertz. In *Current Anthropology*: 603-613.

3. Louis Dumont

1980 [1966] - *Homo Hierarchicus*. Chicago University Press.

1976 - *From Mandeville to Marx* [Homo Aequalis]. The Chicago University Press.

1985 - *O individualismo* (Gênese I e II). Rocco.

1992 - *Homo Aequalis II* [A Ideologia Alemã].

Madan, T.N. 1992 - Introduction. In T.N. Madan (ed.) *Religion in India*. Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology. Delhi: Oxford University Press, p. 1-22.

4. Stanley Tambiah

- 1976 - *World Conquerer and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge University Press.
- 1973 - Buddhism and this-worldly activity. In *Modern Asian Studies*, vol. 7 n.1: 1-20.
- 1990 - *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge University Press.
- 1992 - *Buddhism betrayed?* University of Chicago Press.

5. Norbert Elias

- 1978 [1939] - *The Civilizing Process* (inclusive Introdução à edição de 1968). Urizen Books, NY.
- 1991 - *Mozart. Sociologie d'un génie*. Éditions du Seuil.
- Ranum, Orest
1984 - On 'The Court Society'. In *Theory and Society* vol. 13 n.2: 880-2 [sobre Elias & Weber].
- Fontaine, Stanislas
1978 - The Civilizing Process Revisited: Interview with Norbert Elias. In *Theory and Society* vol. 5: 243-53.
- Aya, Rod
1978 - Norbert Elias and 'The Civilizing Process'. In *Theory and Society* vol. 5: 219-228.
- Blok, Anton
1974 - *The Mafia of a Sicilian Village. A study of violent peasant entrepreneurs*. Harper Torchbooks.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

254. BOSKOVIK, Aleksandar. What's in a Name? Feminist Discourses in the Republic of Slovenia. 1999.
255. PEIRANO, Mariza G.S. A Alteridade em Contexto: A Antropologia como Ciência Social no Brasil. 1999.
256. CARVALHO, José Jorge de. Afro-Brazilian Music and Rituals. Part 1. From Traditional Genres to the Beginnings of Samba. 1999.
257. SEGATO, Rita Laura. El Vacío y su Frontera: La Búsqueda del Otro Lado en dos Textos Argentinos. 1999.
258. LITTLE, Paul E. Political Ecology as Ethnography: The Case of Ecuador's Aguarico River Basin. 1999.
259. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Republican Rights and Nationalism: Collective Identities and Citizenship in Brazil and Quebec. 1999.
260. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Rhetoric, Resentment and the Demands for Recognition in Quebec. 1999.
261. CARVALHO, José Jorge de. O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. 1999.
262. BOSKOVIC, Aleksandar. Virtual Balkans: Imagined Boundaries, Hyperreality and Playing Rooms. 1999.
263. PEIRANO, Mariza G.S. (Org.). Leituras de Weber. Textos de Luis Ferreira, Marcia Sprandell e Mônica Pechincha. 1999.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 æ Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264