

artigo

Nietzsche e Weber: diálogos entre o cientista e o legislador

1

Ranieri Ribas¹ – UFPI

1. INTRODUÇÃO

“Depois de, durante muito tempo, ter eu tentado associar à palavra “filósofo” um determinado conceito, descobri finalmente, que há duas espécies (de filósofos): 1) aqueles que procuram comprovar um qualquer facto relevante; 2) aqueles que são legisladores das avaliações. Os primeiros procuram apossar-se do mundo existente ou passado, ao reduzirem a sinais todas as ocorrências: o seu propósito é tornar compreensível, ponderável, claro, manobrável – estão ao serviço do encargo humano de utilizar todas as coisas em seu proveito. Os segundos, porém, ordenam e dizem: assim deve ser! E, antes de tudo, determinam o que seja utilidade, o que seja benefício do homem; são eles quem decide sobre o trabalho preparatório dos homens de ciência, mas o saber é-lhes tão-só um meio ao serviço do criar” (F.Nietzsche - O Legislador do Futuro)

Desde a década de 1980, sobretudo após a publicação de um artigo de Wilhelm Hennis intitulado *Die Spuren Nietzsche im Werke Max Webers* (“Os Vestígios de Nietzsche na obra de Max Weber”), os estudos weberianos tem sido objeto de uma reviravolta quanto à perspectiva investigativa que os orienta, perspectiva esta predominantemente germânica e anglofílica, tradicionalmente denominada pela academia de *Weber Forschung*. Tal perspectiva se assenta em duas orientações que marcaram os estudos da obra de Max Weber desde sua morte. A primeira orientação se desdobra com

1 Professor da UFPI e doutorando em Ciência Política pelo IUPERJ. E-mail: ranieriribas@yahoo.com.br

a edição e publicação de *Economia e Sociedade* por Marianne Weber, edição esta que, à revelia do caráter inacabado e assistemático do livro, situou-o como pedra angular para definição do conceito de racionalidade em Weber². Por esta razão, Edith Weiller assinalou que a biografia de Marianne Weber ao caracterizar o autor como um “campeão dos valores burgueses e cristãos, em oposição a Nietzsche e Marx”, abriu caminho para interpretações enviesadas, sobretudo durante o período posterior a Segunda Guerra. Neste aspecto, György Lukács fora o primeiro a acusar Weber de ser o pensador por excelência da ideologia imperialista Alemã do período guilhermino³. Para Lukács, a sociologia de Weber guardaria íntima relação com o agnosticismo neokantiano, resvalando para certo irracionalismo da *Lebensphilosophie* expressa na clara influência de Dilthey.

A segunda orientação da *Weber Forschung* fora dada pela tradução, edição e publicação de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* nos Estados Unidos da América por Talcott Parsons. Sabe-se que Parsons extraiu um excerto introdutório de *Ensaio de Sociologia da Religião* e o colocou como introdução à *Ética Protestante*. Mais do que um dado filológico, este recorte textual acabou por obscurecer o propósito de Weber quanto a investigar, no quadro de uma sociologia comparada das religiões, o processo de racionalização e desmágicação do ocidente segundo seus caracteres mais singulares⁴.

2 Veja-se neste aspecto o artigo de Stephen Kalberg, para quem a tipologia da racionalidade weberiana pode ser desvelada através de um exame dos livros *Economia e Sociedade* e *Ensaio de Sociologia da Religião*. Kalberg identifica aí quatro modelos (tipos ideais) implícitos de racionalidade, a saber, racionalidade formal, substantiva, prática e teórica. Cf. *Os tipos de racionalidade de Max Weber: As pedras angulares fundamentais para análise dos processos de racionalização da História*.

3 Lukács, ao definir a preeminência do pensamento marxiano em relação a Weber, o faz pelo argumento segundo o qual a perspectiva da totalidade não está neste como estaria naquele. Weber filia-se a um vício de época, o vício da especialização, e como tal, sua sociologia, a revelia de sua erudição em variados temas que vão da música, religião à economia, não fora capaz de constituir uma visão holística do mundo. Esta acusação é absolutamente equivocada, uma vez que o tema da racionalidade ante o politeísmo de valores fora o fio de Ariadne de toda obra de Weber. Ademais, a demanda intelectual por uma visão total dos fenômenos humanos nos parece um resquício da história das idéias, que aliás, tem seu início na década de 1920 com a publicação das obras completas de Dilthey, o arauto de uma das filosofias do irracionalismo (segundo Lukács), a filosofia da vida. Cf. György Lukács, *The Destruction of the Reason*.

4 Vale assinalar que o trabalho de Jacob Peter Mayer, *Max Weber e a Política Alemã* fora o primeiro a romper com a herança da leitura parsoniana.

A ruptura com a *Weber Forschung* inicia-se com o texto de Hennis e suas quatro teses fundamentais quanto as afinidades substantivas e metodológicas entre Weber e Nietzsche, afinidades estas que se traduzem em um conjunto de associações, similaridades e diagnósticos do Ocidente moderno. A “morte de Deus” *versus* “O desencantamento do mundo”, o fundamento psicológico e cultural dos fenômenos humanos, a origem dos tipos ideais, entre outros, são alguns dos tópicos que aproximam ambos os autores. Hennis chega a afirmar que o perfil cristão-burguês esposado por Marianne fora a tônica da recepção do autor no mundo anglo-saxão. Neste período de recepção inicial, a aproximação de Weber com o conspurcado autor da *Genealogia da Moral* poderia ser um desserviço para a difusão e promoção de sua sociologia. Somente a partir dos anos 1960 com Eugène Fleischmann e Wommsen, e nos anos 1980 com autores como o próprio Hennis e Edith Willer, e mais recentemente Rafael Gomes Filipe, esta aproximação pôde ser realizada⁵.

Tradicionalmente, a denominada *Weber Forschung* distingue-se em três correntes interpretativas da sociologia das religiões: i) a primeira corrente, mais tradicional, tem um cunho antievolucionista. Nela se incluem os trabalhos de Reinhardt Bendix, Günther Roth e Johannes Winckelmann; ii) a segunda corrente, denominada evolucionista, concentra-se no inovador trabalho de Friedrich Tenbruck. Para Tenbruck, a obra de Weber deve ser lida como um monumental trabalho de investigação sobre a evolução das grandes culturas mundiais, e como tal, Weber nos propôs, em última instância, uma teoria da formação e desenvolvimento das principais culturas mundiais. Tenbruck identifica na obra de Weber uma seqüência necessária de etapas de desenvolvimento cultural na qual o conceito de idéia tem precedência lógica e histórica sobre a noção de interesses e sobre as instituições; iii) a terceira corrente, denominada neo-evolucionista, é encabeçada pelo já reconhecido trabalho de Wolfgang Schluchter. Para Schluchter, Weber não pretendia desenvolver uma teoria geral sobre todas as grandes civilizações, pelo contrário, seu foco resumia-se tão-somente em identificar a peculiaridade das culturas ocidentais capitalistas pela via de uma sociologia histórico-cultural comparada na qual o fenômeno religioso seria de suma importância. Esta comparação se constituiria não num programa máximo e exaustivo de

5 No Brasil destaca-se o trabalho de Renarde Freire Nobre e Antônio Flávio Pierucci.

investigação das grandes civilizações, mas num “programa mínimo” cujo epicentro seria a busca da singularidade do desenvolvimento ocidental. Tal desenvolvimento, segundo Schluchter, não se daria, como propunha o evolucionismo de Tenbruck, segundo uma dinâmica de desenvolvimento de caráter necessário, mas segundo uma lógica de desenvolvimento (*Entwicklungslogik*) contingente. Schluchter quer assim evitar o vício evolucionista de imputar à história weberiana uma seqüência necessária de etapas a partir de um critério hierárquico-normativo. Pelo contrário, o intérprete quer devolver a Weber o caráter contingente de suas cadeias causais na leitura dos acontecimentos históricos, sobretudo pela distinção entre estrutura de desenvolvimento e conteúdo histórico-cultural. As estruturas de desenvolvimento podem almejar um caráter universal, nomotético, os conteúdos, porém, não o podem porque são eventos singulares em culturas singulares.

Durante o período em que Weber escreve seus *Ensaio sobre Sociologia da Religião* a sociologia alemã dedicava-se a combater a crença difusa no ideário otimista da noção de “progresso”, sobretudo na crença de um progresso enquanto lei natural da emancipação humana pela razão. Autores como Troeltsch, Simmel e o próprio Weber empenhavam-se em demonstrar que a racionalidade ocidental compreendida como produto da inteligência humana pelos entusiastas do progresso, fora produto de condições históricas não-rationais, combinações de escolhas e eventos históricos imprevisíveis. Nesta lógica, a realidade social seria constituída por ações individuais dotadas de sentido, e não por leis gerais autônomas em relação à ação humana.

Muitos autores têm acusado Weber de se restringir a uma visão unilateral das civilizações, vistas sempre da perspectiva do olhar Ocidental eurocêntrico. De acordo com esta crítica, o conceito weberiano de *racionalidade instrumental* seria o ponto nevrálgico de identificação das sociedades capitalistas modernas e a explicação de outras religiões (vale dizer, outras concepções de mundo) estaria a serviço da explicação última das origens calvinistas do espírito capitalista. Ou seja, a tipificação ideal e a explanação minuciosa da dinâmica psicológica das religiões (judaísmo

antigo⁶, confucionismo, hinduísmo, islamismo, cristianismo e budismo⁷) seria a preparação científica para demonstração de sua tese fundamental, qual seja, a de que a racionalidade instrumental-teleológica, oposta a racionalidade orientada por valores, seria o elemento característico das sociedades capitalistas ocidentais.⁸ Por essa razão, autores como Jean Pierre Grossein falam em “eurocentrismo metodológico”⁹ na sociologia das religiões de Weber. Ou ainda, Catherine Colliot-Thélène refira-se a um “etnocentrismo metodologicamente fundado”¹⁰.

Esta crítica, embora correta, seria intelectualmente imprudente porque filiaría Weber a certa concepção iluminista que opõe ciência e religião; como se obscurantismo místico fosse superado tão-somente nas sociedades modernas na qual a ação teleológica, científica e amoral fora posta a serviço das instituições capitalistas e em favor de uma racionalidade legal-burocrática.¹¹ Sabemos, contudo, que o conceito weberiano de racionalização opõe-se radicalmente ao conceito iluminista tradicional tendo

6 O judaísmo antigo, embora não tenha se tornado uma religião de massa é tratado por Weber como uma religião fundacional, essencial para compreensão das cinco religiões, sobretudo o cristianismo temporão e o islamismo.

7 Weber assinala em seu *Ensaio de Sociologia da Religião* que deverá concentrar-se em cinco religiões, isto é , “aqueles cinco sistemas religiosos ou religiosamente determinados de regulamentação da vida que agruparam em torno de si multidões especialmente numerosas de adeptos: as éticas religiosas confuciana, hindu, budista, cristã e Islâmica”.

8 Alguns autores tem identificado esta visão como oriunda da *Dialética do Esclarecimento* de Horkheimer e Adorno (Cf. Leonardo Avritzer). Porém, considero esta uma leitura superficial dos frankfurtianos que, neste livro, rompem com uma visão iluminista do mito enquanto princípio de organização do mundo.

9 Cf. Jean Pierre Grossein *apud* Gomes Filipe. p.221.

10 Catherine Colliot-Thélène. *Max Weber e a História*. p. 80-89.

11 Na tradição da *Weber Forschung* é bastante citada a passagem em que Weber define seu critério comparativo de contra-investigação (*Kontra-forschung*) na qual um dado tipo ideal (no caso, o tipo ideal do capitalismo contra o qual ele interpreta as demais religiões) assume o papel de modelo a partir do qual se realçam determinados traços para pesquisa: “Esses estudos, portanto, não pretendem ser análises completas de culturas, mesmo que breves. Pelo contrário, eles procuram destacar propositadamente em cada cultura aqueles aspectos nos quais difere e difere da civilização ocidental. Orientam-se, pois, definitivamente para os problemas que parecem importantes para a compreensão da cultura ocidental, deste ponto de vista. Tendo em vista esse objetivo, não parecia possível qualquer outro procedimento. Mas, para evitar mal-entendidos, deve-se dar uma ênfase especial à limitação do citado objetivo.”Max Weber *apud* Jessé Souza. *Patologias da Modernidade – Um diálogo entre Habermas e Weber*.p.52-53.

em vista que, para o autor, ciência e religião, sagrado e secular, têm uma mesma origem.

O propósito deste artigo é, portanto, detectar as afinidades eletivas entre Max Weber e F. Nietzsche no quadro de uma sociologia da religião. Para tanto o texto dividir-se-á em duas partes: 1) a primeira tratará da estrutura geral de análise e distinção das religiões mundiais proposta por Weber, considerando o tema da gênese das religiões a partir da insuficiência da magia primitiva e o caráter desenvolvimental do fenômeno religioso; 2) a segunda tratará dos principais pontos de convergência - substantiva e metodológica - entre as visões de Nietzsche e Weber sobre as religiões e a história. A idéia é demonstrar que Weber foi o autor que mais plenamente elaborou uma explicação científica para o as concepções nietzscheanas da história e da religião.

2. A GÊNESE DAS RELIGIÕES E SEU CARÁTER DESENVOLVIMENTAL

Ao se referir à gênese das religiões, Weber deixa claro que não pretende tratar da “essência” das religiões, senão apenas perquirir os efeitos e condições da ação religiosa no mundo social. É sabido que a originalidade da sociologia compreensiva em relação aos clássicos da teoria social (Marx e Durkheim) reside em seu propósito de situar a perspectiva subjetiva dos atores sociais, o “sentido subjetivamente visado da ação” num dado contexto histórico-social. Como sabemos, Weber promoveu uma perspectiva multidimensional de compreensão da ação na qual estrutura e agência, causas normativas e causas naturais passaram a ser vistas de forma integrada no estudo da ação social. O autor negava a potência ativa de qualquer entidade coletiva, uma vez que só os indivíduos seriam reais e atuantes, isto é, as estruturas sociais só existiriam enquanto forças mentais. Numa palavra, tais estruturas seriam uma “representação que flutua na cabeça dos homens reais”¹², e como tal, estas representações se evidenciariam na simples conduta pessoal de vida de um determinado agente. Portanto, o objeto da sociologia weberiana seria constituído pelos

12 Frédéric Vandenberghe *apud* Gomes Filipe. *Sociologia das Religiões* (Apresentação, p.10).

problemas culturais do homem, e a religião, neste quadro, constituir-se-ia em um tipo de ação social comunitária cuja compreensão só poderia ser alcançada a partir das experiências subjetivas, das representações e dos fins perseguidos pelos indivíduos, isto é, do sentido. Daí que o fenômeno religioso não seria visto como um poder sobrenatural ou ideológico exercido sobre os indivíduos, mas tão-somente uma forma específica de atividade social.

Esta visão do fenômeno religioso se coaduna, por exemplo, ao conceito do que sejam “idéias” no quadro da sociologia weberiana. Segundo Friedrich Tenbruck, Weber designa por “idéias” aquelas “concepções que ganharam validade suprapessoal e em que são articulados aspectos fundamentais da relação humana com o mundo. Num sentido amplo, as idéias seriam, sobretudo, as concepções que devem a sua existência à necessidade e ao esforço de uma interpretação coerente do mundo por parte dos fundadores de religiões, profetas e intelectuais”¹³. O conceito monoteísta de um deus supraterrâneo, por exemplo, se constitui numa idéia cujas conseqüências no decurso da história foram imprevistas. O mesmo valeria para a idéia de um Deus punidor ou recompensador conforme a obediência do fiel aos mandamentos divinos, a idéia de predestinação puritana ou mesmo a idéia - própria do judaísmo antigo - segundo a qual o homem seria um instrumento de Deus no mundo.

Toda religião, é, nesta lógica, uma forma específica de atividade social, a qual partindo de uma idéia específica, pode gerar disciplina no comportamento dos indivíduos conforme a qualidade da formação religiosa destes, ou mesmo, conforme o estrato social a que estes venham a pertencer. A utilização da história das religiões como fonte de sentido visa, assim, ilustrar e demonstrar a forma como as idéias se tornaram forças atuantes e eficazes na história. Weber, afirma que “são os interesses (materiais e ideais) e não as idéias que governam diretamente a ação dos homens. Todavia, as “imagens de mundo”, que foram criadas por meio de “idéias”, determinaram muitas vezes, como agulheiros, as vias no interior das quais a dinâmica dos interesses impulsionou a ação”¹⁴.

13 Cf. Gomes Filipe. *Sociologia das Religiões* (Apresentação, p.17).

14 Weber *apud* Gomes Filipe. p.17.

Segundo Weber, cada idéia tem uma lógica que lhe é intrínseca e, uma vez massificada e incorporada por uma determinada comunidade, tal idéia pode ou não vir a desenvolver um conjunto de conseqüências racionais que a elevam a uma dimensão histórica universal. Cada idéia, para usarmos uma analogia nietzscheana, desenvolve sua própria genealogia, ramificando-se multilinearmente na história. Os múltiplos caminhos de racionalização originados por uma idéia podem, portanto, ter pleno desenvolvimento ao alcançar estádios ulteriores ou, pelo contrário, serem interrompidos pelas circunstâncias históricas.

Em resumo, a sociologia das religiões de Weber parte do princípio de que a racionalização religiosa não se resume a intervenções na imagem cognitiva do mundo ou na formulação de sistemas éticos. Tal racionalização se funda na percepção de que o homem produz, ele próprio, culturalmente, sua realidade. Neste aspecto Weber se aproxima da premissa do *rerum factum* de Vico e da simetria real-racional de Hegel, contudo, distanciando-se das hipóstases universalistas que tanto marcaram as idéias desses pensadores. Isso remete-nos ao problema desenvolvimental em Weber.

O conceito de desenvolvimento (*Entwicklung*) na obra de Weber assume um lugar central no conjunto de suas análises das religiões mundiais a partir do momento em que o autor percebeu em seu estudo as correlações entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Assim como a ação econômica capitalista depende da difusão em massa da conduta metódica puritana, outras ordens culturais modernas também são condicionadas pela conduta religiosa. Toda motivação subjetiva que move a ação social, e, portanto, a conduta individual, é co-determinada por uma cosmovisão religiosa. Como enfatiza Gomes Filipe, “Esta perspectiva, que Weber abriu, reclama, porém, um exercício de história comparada das religiões de alcance universal, pois de outro modo não seria possível demonstrar que as religiões seriam responsáveis, em interação com outros fatores, por divergentes interpretações do sentido da ação humana”¹⁵.

Foi Friedrich Tenbruck quem primeiro chamou a atenção para o problema desenvolvimental na sociologia das religiões de Weber. Segundo Tenbruck, o debate acerca da origem e desenvolvimento das religiões

15 Gomes Filipe, op.cit. p.15.

durante o século XIX dividia-se em dois flancos: i) a escola extremista que interpretava a religião como o “pecado original cognitivo da humanidade”, sendo assim ela um “poder oposto à racionalidade” e à própria realidade, as quais só poderiam ser alcançadas pela abordagem científica do mundo¹⁶; ii) os gradualistas, que “viam na religião um precursor do conhecimento e da racionalidade”¹⁷, isto é, identificavam no caráter metafísico e transcendente das doutrinas religiosas uma aproximação à racionalidade.

Estas duas escolas mensuravam a racionalidade pela aproximação menor ou maior ao modelo científico, e como tais, elas eram similares. Weber, contudo, percebeu que a religião se desenvolvia segundo uma dinâmica própria a qual não poderia ser apreendida com vistas a um parâmetro científico. Ao investigar o impacto da religião em áreas nas quais o fenômeno religioso é habitualmente desconsiderado, Weber percebeu que a força-motriz para o desenvolvimento das religiões é o problema da teodicéia, isto é, o problema da experiência da irracionalidade do mundo. Por esta razão, como assinala Gomes Filipe, “os constrangimentos racionais que se impõem à religião resultam da necessidade sentida de dar uma resposta racional ao problema da teodicéia, e os estádios da evolução religiosa são as formulações, sempre mais explícitas desse problema e das respectivas soluções”. Tais soluções como o dualismo persa, a doutrina indiana do *karma*, o pecado original, a predestinação puritana e o Deus *absconditus* são, portanto, respostas às demandas racionais que surgem diante da experiência da irracionalidade, do mal e da injustiça.

O problema da teodicéia, portanto, surge à medida que as religiões se tornam autônomas, tendo em vista que o sofrimento causado pela experiência da irracionalidade do mundo era visto até então de forma negativa, como podemos perceber nas festividades de comunidades arcaicas. Ali, os doentes e sofrendores eram tidos como pessoas legitimamente punidas pelos deuses, o que as tornava desprezíveis e indesejáveis. Somente os bem-quinhoodos em saúde e poder eram bem-vistos porque estes eram agraciados pela boa-vontade dos deuses. Esta seria, portanto a *teodicéia da felicidade* que caracterizava este estágio das religiões.

16 Gomes Filipe. op.cit.16.

17 Idem. p.16.

Isto começa a mudar quando a instituição do procedimento de cura das almas deixa de ser um rito coletivo e passa a ser um rito individual, orientado pela idéia de culpa do agente. A cura da alma seria um rito realizado por um especialista (o profeta ou mistagogo), a quem cabia conciliar os interesses sacerdotais e as necessidades da plebe. O fato é que a esperança de redenção dos indivíduos em desgraça produziu uma *teodicéia do sofrimento* que veio a se opor àquelas *teodicéias da felicidade*. O sofrimento adquire aí um novo significado, ele é agora uma promessa de felicidade futura, e não uma evidência da condenação imposta pelos deuses.¹⁸

Segundo a perspectiva neo-evolucionista de Schluchter, a lógica do desenvolvimento das culturas religiosas obedece à progressão das concepções de mundo e suas estruturas de consciência correspondentes. Weber tipifica e caracteriza uma concepção primeva de mundo mágico-monista, passando em uma segunda etapa para uma concepção teocêntrico-dualista até a moderna concepção do imanente dualismo. Jessé Souza, seguindo esta linha evolutiva lógico-desenvolvimental de Schluchter, dividiu estas três concepções como uma seqüência que vai do “Mito à Teodicéia” e da “Teodicéia à Antropodicéia”.¹⁹

O ponto de partida da sociologia das religiões de Weber é demarcado a partir do momento em que as religiões primitivas se desintegraram, e com elas a solidariedade tribal, permitindo a assunção histórica do pluralismo de cultos. Em sua origem, as religiões nascem da tentativa das cosmovisões de mundo, assistemáticas e irracionais, em organizar cognitivamente o mundo natural em seu aspecto mágico e moral. A magia, ao contrário dos sistemas religiosos, é incapaz de justificar de modo sistemático a distribuição das fortunas individuais. Segundo um dos principais autores da *Weber Forschung*, Wolfgang Schluchter, “a magia normalmente representa o pólo (mais) irracional e a religião, o pólo (mais) racionalizado”. A magia seria, assim, o principal obstáculo a ser superado pelas práticas religiosas no processo de racionalização da vida econômica. Weber assinala que o judaísmo legou ao

18 Desenvolveremos melhor esta argüição no segundo tópico do artigo.

19 Jessé Souza. *Patologias da Modernidade- Um diálogo entre Habermas e Weber*. pp. 51-75.

cristianismo uma hostilidade a magia, e tal aversão fora plenamente realizada pelo puritanismo asceta.²⁰

As concepções mágicas ou pré-rationais de mundo caracterizam-se por atribuir um sentido monista à relação entre coisas e signos: este seria o mundo do “naturalismo pré-animista” no qual a questão do “sentido do mundo” ainda não emergiu. Neste mundo, os objetos mais cotidianos aos agentes são os únicos que povoam o mundo da cognição mágica. Como assinala Jessé Souza, “o naturalismo pré-animista baseia-se na crença de que criaturas determinam e influenciam o comportamento de coisas ou pessoas habitadas pelo carisma”²¹. O estágio seguinte a esta concepção, de uma perspectiva do desenvolvimento lógico, seria a passagem de uma percepção pré-animista para uma animista, isto é, uma percepção que já distingue entre a idéia da entidade sobrenatural e os objetos concretos, agora tidos como cousas possuídas ou habitadas. Esta segunda etapa da concepção mágica de mundo é logicamente sucedida por uma terceira, a qual se realiza na passagem de uma percepção naturalista para uma percepção simbolista. O simbolismo implica numa crescente abstração dos poderes sobrenaturais porque ele prescinde de qualquer relação com objetos concretos, tornando impessoais as representações dos objetos sagrados. Souza, utilizando o argumento de Godfrey Lienhardt, neste aspecto, enfatiza o papel decisivo do simbolismo na autonomização do conceito em concepções mágicas de mundo: “O simbolismo propicia ao sujeito, pela primeira vez, uma forma de controle sobre o objeto da experiência através de um ato de conhecimento, levando a que se supere a relação naturalista do homem em relação ao seu meio por força da autonomização do conceito em relação à coisa”²².

A concepção monista de mundo aí se define pela a ausência de distância entre as divindades e os homens. Embora haja na concepção

20 A recusa da magia pelo judaísmo antigo advém do fato de os israelitas terem se deparado em Canaã (a terra prometida aos Hebreus) com a magia do deus da agricultura, Baal, ao passo em que Javé era o deus dos vulcões. A inimizade entre os sacerdotes de Javé e Baal gerou um conflito que se encerrou com a vitória de Javé. Vencido, a magia da fertilidade dos sacerdotes de Baal ficou desacreditada.

21 Jessé Souza, *idem*. p.56.

22 Jessé Souza, *idem*. p.57.

simbolista uma clara distinção entre a coisa e o conceito, não há, em contrapartida, uma definição entre o que seria da esfera do ser e do “dever ser” (*Sein und Sollen*), tendo em vista que tal distinção só será possível nas religiões de caráter dualista, geralmente mediadas pela idéia de salvação. Essas religiões de caráter dualista representam, em termos de uma lógica de desenvolvimento, como quer Schluchter, um passo evolutivo à frente das concepções mágico-monistas-naturalistas. Tais concepções dualistas diferem a esfera da transcendência da esfera empírica, e, por essa razão, concedem ao mundo religioso (transcendental) uma autonomia e uma eficácia própria. Nesta lógica, o nível transcendente passa a ser mais importante que o nível mundano, uma vez que este último se constitui no mundo da transitoriedade: à medida que a imagem de deus se torna mais abstrata e universal, amplia-se a distância na relação homem-deus e mais autônoma se torna a esfera religiosa. Weber demonstra que, todas as religiões de salvação, sejam ocidentais ou orientais, tem por fundamento uma concepção dualista de mundo, embora com conseqüências distintas.

O problema da teodicéia teria por corolário a demanda por uma justificação racional do infortúnio humano bem como a exigência por um domínio cognitivo do mundo natural. Segundo Weber, tais demandas deram origem a três instituições teológicas, as quais permitem a distinção entre as religiões por ele perquiridas: 1) a invenção de um *mundo supramundano*; 2) as *técnicas de salvação* (as quais podem ser classificadas em mística, contemplativa ou ascética); 3) o *significado do mundo*, o qual distingue as religiões entre o papel ativo ou passivo da presença dos indivíduos no mundo e no seu destino²³.

Neste aspecto, o advento das religiões de salvação ética e o monoteísmo conduziram as religiões difusoras dessas idéias a um nível de racionalização religiosa historicamente incomparável tendo em vista que o problema da teodicéia ganha a partir daí uma forma explícita e totalizante. O monoteísmo homogeneiza a autoridade e unifica a vontade divina de forma

23 As religiões orientais, por exemplo, ao explicarem o mundo no qual o infortúnio ocorre como um evento impessoal e imanente, favoreceram a contemplação mística e, por conseguinte, as formas de adaptação ao mundo. A indagação acerca do sentido do mundo, neste aspecto, segundo Weber, só é possível pela cisão entre o *mundo exterior* e o *mundo interior* e tal cisão daria origem a idéia da teodicéia, que implica na separação entre as idéias de mérito e destino.

que o galardão da salvação se transforma numa missão ou tarefa cujos procedimentos são uniformes e definidos. Como sabemos, em uma ordem religiosa politeísta as esferas de competência são múltiplas e, por isso, a tarefa de servir ao poderes distintos dos deuses é racionalmente inviável. Não há acordo possível entre Apolo e Afrodite. Como assinala Gomes Filipe:

Com o conceito das religiões de salvação éticas, acelera-se o “tempo” da racionalização, ocorrendo cedo uma bifurcação da maior importância: a que conduz a uma concepção do mundo liberta da salvação pelo recurso à magia e segundo a qual o homem é um instrumento de Deus; por outro lado, a que visa a união com o divino na contemplação mística e que faz do homem um “vaso” ou receptáculo de Deus. Se a primeira via foi iniciada pelo judaísmo, a segunda é própria da Índia, tendo ambos produzido soluções racionalmente conseqüentes do problema da teodicéia; em última análise, com o protestantismo, a crença na predestinação, e, por outro lado, a religião intelectualista hindu do *karma*.²⁴

Tais instituições teológicas dizem respeito tão-somente ao aspecto racional intelectual das religiões. Porém, o processo de racionalização do mundo pela ação religiosa só pode ser levado a cabo pelo disciplinamento da conduta dos religiosos, sobretudo os religiosos dos estratos sacerdotais superiores. Segundo Weber, as religiões cujos sacerdotes são intelectuais, como o catolicismo romano, “tendem a conceber a relação entre Deus, o ser e o mundo em termos de um processo intelectual de salvação”²⁵. À fuga intelectual do mundo, típica das religiões regidas por intelectuais, contrapõe-se as religiões cujos pastores são plebeus, caracterizando-se por uma racionalização prática que se funda numa ação no mundo, ao invés de uma fuga dele.

Para Weber, portanto, a natureza dos bens religiosos supremos que os fiéis se propõem alcançar varia de acordo com o caráter da camada social que constituirá o principal representante (*Träger*) da religião investigada:

24 Gomes Filipe. p.19.

25 Weber *apud* Avritzer. p.59.

Nobreza guerreira, camponeses, artesãos e comerciantes, intelectuais letrados manifestavam, naturalmente, tendências diferentes que, bem entendido, estavam longe de só por si determinar de maneira unívoca as características psicológicas da religião, mas que, mesmo assim, exerceram sobre estas uma influência duradoura. E, na ocorrência, a oposição das duas primeiras camadas relativamente às duas últimas foram portadoras de racionalismo: os intelectuais de uma maneira constante, mercadores e artífices, pelo menos, potencialmente. Racionalismo esse que era mais teórico nos primeiros, mais prático nos segundos, e que, mesmo revestindo as formas mais diversas, exerceu, constantemente, uma influência maior sobre a atitude religiosa.²⁶

Para Weber, cada camada social assimila e age diferencialmente aos mandamentos teológicos de uma dada doutrina. Esta distinção, de caráter vertical, ocorre porque há uma qualificação religiosa desigual entre os fiéis, tendo cada indivíduo uma aptidão distinta para aceder aos bens de salvação supremos²⁷. Por esta razão, importa à sociologia weberiana a conduta das castas sacerdotais e não o conjunto das doutrinas com a qual tais castas se orientam. Weber, seguindo a mesma premissa da concreção em detrimento da idéia abstrata ou das representações coletivas, descrê da continuidade regular e infalível entre doutrina religiosa e ação no mundo. O autor prefere analisar os efeitos práticos das religiões enquanto “sistemas de regulamentação da vida”, investigando a conduta de vida quotidiana das massas. Os fundamentos dogmáticos que compõem os grandes sistemas religiosos não asseguram a continuidade e regularidade das ações do rebanho. Daí que, para Weber, interessa a uma sociologia compreensiva tão-somente os caracteres da doutrina teológica que efetivamente produzem “incitamentos práticos à ação”. Hennis resumiu bem esta opção pela efetividade real da ação na sociologia weberiana ao afirmar que “o que interessa a Weber é a determinação da conduta de vida através do deus (ou

26 Weber *apud* Gomes Filipe. *Sociologia das Religiões* (Apresentação).p.11.

27 Conforme assinala Gomes Filipe, a desigualdade de qualificação religiosa é para Weber um “fato da experiência” que “determina, desde logo, a instalação de um duplo regime de acção religiosa: uma “religiosidade de virtuosos” e uma “religiosidade de massas”, o que tem muito a ver com a distinção operada por Nietzsche entre “*sportsmen* da santidade” e o “rebanho”. Cf. Gomes Filipe. *idem*. p.12.

do “demônio”) que, na vida cotidiana, mais poderosamente influencia os interesses dos seres humanos, é a maneira como as representações religiosas determinam a conduta de vida”²⁸. A seleção de traços religiosos mais relevantes é determinada sobremaneira pela conduta de vida prática dos fiéis, e como tal, os tratados teológicos são relativamente dispensáveis. A coerência entre a dogmática religiosa e o comportamento do rebanho é, para Weber, uma exceção, e não a regra.

A capacidade de cada religião em disciplinar o rebanho, para além dos muros do mosteiro, é para o autor, o traço distintivo do protestantismo. Somente a ética protestante foi capaz de racionalizar horizontalmente seus fiéis, combinando disciplina individual (ascese) e intervenção ativa no mundo:

Um dos componentes fundamentais do espírito do capitalismo moderno e não apenas desse, mas de toda a cultura moderna – conduta racional baseada na idéia de vocação – nasceu na ascese cristã [...] O puritano queria tornar-se um profissional e todos nós tivemos de segui-lo. Pois, quando o ascetismo foi levado para fora do mosteiro e transferido para a moderna vida profissional, passando a influenciar a moralidade secular, fê-lo contribuindo poderosamente para a moderna ordem econômica e técnica [...] que atualmente determina de maneira violenta o estilo de vida de todo indivíduo nascido sob esse sistema.²⁹

Como se pode deduzir deste excerto, importa a Weber investigar a forma como o espírito capitalista sintetizado pela doutrina do “time is Money” de Benjamin Franklin, mais do que uma técnica, pode se tornar em uma ética de vida. O profissional, nesta lógica, seria um sacerdote secular. Franklin, ao fazer apelo a uma ética da vocação, dá a Weber um excelente subsídio para que este investigue as origens religiosas do conceito, demonstrando que tal ética vocacional se funda em uma atitude em relação ao trabalho segundo os imperativos do dever e da obrigação moral. Por essa razão, argúi Weber, o espírito do capitalismo não deve ser confundido como a busca inescrupulosa

28 Wilhelm Hennis. Op.cit.

29 Weber *apud* Avritzer. p.61.

pelo lucro, pelo contrário, tal espírito se revela na disciplina do ganho segundo uma conduta profissional do dever. Este tipo de comportamento asceta, isto é, profissional, vê o trabalho como um fim em si, e, historicamente, se constituiu na antítese de um outro tipo de espírito capitalista, este de caráter naturalista, exemplificado pelos flibusteiros, aventureiros e pilhadores.

Como sabemos, o distanciamento entre Deus e o homem assume maior magnitude no velho testamento e na doutrina da salvação calvinista. O dogma mais característico do calvinismo é a doutrina da predestinação, a qual reza que somente alguns homens são escolhidos por Deus para a vida eterna, sendo inacessível ao indivíduo saber quais motivos Deus teria para fazer suas escolhas. Esta doutrina atinge o ponto máximo de distanciamento entre o homem e Deus, o que, segundo Weber, potencializou a experiência humana da solidão. Não obstante tal distância entre Deus e o homem, o calvinismo eliminou toda mediação mágica ou sacramental na relação entre ambos. O fiel, deixado a si mesmo, decide sua salvação pela obediência humilde aos mandamentos divinos, porém, o que conta no julgamento divino não é o conjunto das ações isoladas do indivíduo, mas a condução da sua vida como um todo. Em lugar de uma concepção de salvação que se vale do acúmulo de boas ações isoladas, tem-se agora uma concepção soterológica de que a vida deve ser guiada a partir de um princípio único e superior aos demais, qual seja, o princípio segundo o qual, sendo o homem um instrumento de Deus, a vida terrena deve valer apenas como um meio para a maximização da glória divina na terra. Todas as paixões, interesses, sentimentos e inclinações do fiel devem estar submetidas a este princípio, o que, segundo Jessé Souza, tornou o protestantismo ascético uma “gigantesca tentativa de racionalizar toda a condução da vida sob um único valor”³⁰.

Em decorrência da abismal distância entre deus e o homem, o indivíduo isolado e inseguro por conta da incerteza quanto a sua salvação ante o julgamento divino, busca algum sinal de conforto. Dessa busca surge a doutrina da certeza da salvação (*Bewährungsgedanke*), a qual confere um significado sagrado ao trabalho intramundano ao interpretá-lo como um meio para o aumento da glória de Deus na terra. Esta re-significação do trabalho concede ao fiel a segurança de que sua conduta é um fruto direto da ação

30 Jessé Souza. Op.cit. p.66.

divina (*gottgewiekt*), o que lhe dá a certeza da salvação. A ascese intramundana, diferentemente da ascese monástica medieval e sua fuga do mundo, canalizou toda a força psicológica da busca pelo galardão religioso em motivação para o trabalho segundo os critérios de desempenho, eficiência e regularidade na conduta de vida³¹.

O espírito do capitalismo, guiado por esta ascese religiosa, não se limita a colonização das esferas do trabalho e da economia, pelo contrário, ele recria o mundo e a vida porque origina uma nova racionalidade que se espalha por todas as áreas da atividade humana. Wolfgang Schluchter, por exemplo, afirma que o significado cultural da ética protestante para a modernidade ocidental deve ser visto não na forma de um *espírito do capitalismo*, mas na forma de um *espírito da reificação*. Esta reificação da vida, segundo Weber, decorre do caráter não-fraternal do caminho da salvação (*Heilsweg*) no protestantismo ascético. Esta não-fraternalidade se acentua com a permanente suspeição de divinização do outro nas relações humanas, o que, para a doutrina calvinista seria uma “suspeita de idolatria da carne”. A doutrina calvinista condena, neste aspecto, “qualquer relação puramente emocional – isto é, não motivada racionalmente – baseada em uma relação pessoal de um homem com outro”³², quer dizer, a amizade e o amor entre pessoas não deve exceder os limites postos pela razão e nem pode ser maior que o amor por Deus.

Estamos aqui a um passo do processo de desencantamento do mundo. A subordinação de todos os valores em relação ao serviço de Deus, o isolamento individual e a busca pelo sucesso através do trabalho ascético resultam em tipo de conduta de vida que, na busca pela salvação, age não em direção a uma fuga do mundo, mas, pelo contrário, vale-se de uma *dominação do mundo*. Esta ética da dominação do mundo, originada no seio de uma concepção religiosa – o protestantismo ascético intramundano de caráter teocêntrico e dualista - tende a se tornar absoluta e autônoma, isto é, secular, uma vez que o tipo de racionalidade que ela engendra se volta para as tarefas terrenas do fiel: disciplina, sucesso e trabalho.

31 Cf. Max Weber. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

32 Cf. *idem*. p.104.

Weber distingue, portanto, duas atitudes próprias ao mundo desencantado: a ação amoral (ética de responsabilidade), voltada exclusivamente para o sucesso, e a ação combinada entre convicção ética e fins (ética de convicção). Os indivíduos que vivem segundo a ética de responsabilidade e renunciam a qualquer fundamentação moral para suas ações são, segundo Weber, os *últimos homens* (de onde percebemos a influência de Nietzsche) e promovem uma dominação inconsciente do mundo. Este comportamento, oriundo de uma concepção dualista de mundo com vistas à salvação, é, agora, no mundo desencantado, uma concepção imanente, desvinculada de motivações religiosas.³³

Podemos, a partir desta linha desenvolvimental, dizer que o diagnóstico da modernidade na obra de Weber se desdobra em dois componentes. O primeiro se dedica à análise e descrição do processo de racionalização ocidental. Tal processo, segundo Wolfgang Schluchter articula-se em três dimensões: i) a dimensão de uma *racionalização técnico-científica*, fundada na difusão da capacidade de domínio da natureza e do mundo pelo cálculo; ii) a dimensão de uma *racionalização metafísico-ética*, a qual atua na reelaboração sistemática de relações de sentido e conhecimento que determinam o papel do homem no mundo social e natural; iii) a dimensão da *racionalização prática*, caracterizada pelo entrelaçamento entre a ética asceta do protestantismo e o *habitus* capitalista, gerando uma conduta de vida metódica.

O segundo componente do diagnóstico weberiano da modernidade diz respeito a situação do homem e do conhecimento em crescente racionalização. À medida que o processo de racionalização se desarticula da ética religiosa e se torna um processo global, ele incorre no *desencantamento do mundo* onde o sentido da vida é dado pelo próprio homem em absoluto. Antônio Flávio Pierucci refere-se, neste aspecto, à “fluidificação do conceito” de desencantamento do mundo, “sua polissemização *ad libitum*”³⁴. Pierucci

33 Wolfgang Schluchter argumenta que, o processo de desencantamento do mundo decorrente da falência das cosmovisões religiosas, ao gerar um tipo de comportamento imanente, não foi capaz de eliminar o problema do dualismo nas sociedades ocidentais modernas. Segundo ele, Weber acreditava que a concepção de mundo moderna continua dualista porque ainda persiste em seu bojo o confronto entre o mundo da causalidade natural e o mundo da causalidade ética.

34 Antônio Flávio Pierucci. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. p.215.

adverte que o conceito tem apenas dois conteúdos semânticos: ora refere-se ao desencantamento do mundo pela religião, ora refere-se ao desencantamento (desmágicação) pela ciência. O importante, no que diz respeito ao seu caráter desenvolvimental, é que este conceito não tem envergadura universal, uma vez que remete a um processo histórico singular, pelo que se configura em “um conceito idiográfico”, “não-nomotético”.³⁵

A especificidade do racionalismo ocidental reside, portanto, na ascese intramundana, um fenômeno cuja origem é religiosa, mas que adentra a ética secular das intuições sociais, sobretudo entre as sociedades predominantemente protestantes. A combinação de ação no mundo (em contraposição a contemplação ou a fuga do mundo), disciplinamento metódico do comportamento e massificação da conduta disciplinada possibilitou que as religiões protestantes resolvessem o dilema entre a ética e a racionalidade teleológica³⁶.

35 Idem. p. 67-68.

36 Rafael Gomes Filipe enfatiza que Weber assimilou o tipo ideal do cristão em Nietzsche. Todavia, o autor pouco se refere ao tipo ideal do protestante esposado por Weber. Neste particular, é perceptível a ênfase dada pelo autor quanto a invenção do eu-moral asceta na ética protestante. Este *eu* se distinguiria do eu-moral, por exemplo da tradição agostiniana, uma vez que aí Weber se aproxima de Kierkegaard na *ética do poder ser si mesmo*, isto é, na ética da autenticidade do *self*, um modelo normativo capaz de estabelecer a conexão entre convicção e ação moral. A moral, responsável pela imposição dos parâmetros de julgamento do *self* — dividido entre o *eu que julga* e o *eu que se autoprojeta na vivência mundana* — não pode converter em prática os julgamentos e sanções morais que o indivíduo se auto-impõe uma vez que esta mesma moral não pode impulsionar a vontade do sujeito cognoscente mediante *apenas* bons argumentos. Uma consciência moral robusta pode ser traduzida em ação e em conduta de vida somente na medida em que esteja imersa numa autocompreensão religiosa. Kierkegaard, nesta lógica, resolve o problema da ação moral através da inserção religiosa do indivíduo, cuja conduta de vida seria estabilizada no instante em que este assumisse um terceiro nível de responsabilidade, para além dos níveis do *eu para consigo* ou do *eu para com o mundo*: numa palavra, o indivíduo deve ser responsável, em última instância, perante Deus. Assim, o indivíduo ético é, não apenas redator de si mesmo, mas co-partícipe responsável pelo estado de coisas no mundo, uma vez que tudo que é estabelecido pela sua liberdade pertence essencialmente a ele, por mais ocasional que isto possa parecer. O indivíduo, segundo este raciocínio, não se resume a um objeto que se autoprojeta numa dada ambiência, ele deve assumir responsabilidade sobre o estado de mundo que, aparentemente, lhe é exterior. O terceiro nível de responsabilidade seria, portanto, o mecanismo ético capaz de traduzir convicções em ação, julgamentos morais em sanção prática. Em outras palavras, o ideal de autenticidade do *self* em Kierkegaard está encoraçado no horizonte da Salvação e na presença de Deus. O eu-autêntico torna-se evidente quando o indivíduo, exposto a reificação de

3. AFINIDADES ELETIVAS: O INCAUTO DIÁLOGO ENTRE NIETZSCHE E WEBER

“Questão maior: onde, até agora, medrou, com mais excelência a “planta” homem. Para lhe responder, torna-se necessário o estudo comparativo da história” [F.Nietzsche].

Quando o jovem Max Weber, em 1891, defendeu sua dissertação de doutoramento sobre “A Importância da história agrária de Roma para os Direitos Público e Privado” (*Die Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats – und Privatrecht*), ele sustentou a tese original de que a causa principal da decadência do Império Romano fora o recuo pacifista do Império, uma vez que esta transformação desencadeou a escassez de mão-de-obra escrava, solapando as bases econômicas sobre a quais se assentava a Roma antiga. Esta tese, ainda hoje polêmica, trazia em seu bojo um argumento tipicamente nietzscheano acerca da necessidade cultural e civilizacional da escravatura como instituição que possibilita o ócio criativo de uma aristocracia intelectual.

A influência de Nietzsche na obra de Max Weber, contudo, fora, até pouco tempo atrás, um assunto interdito, desprezado, e como tal, ocultava uma riqueza a ser descoberta. Tanto o jovem Weber, quanto o maduro dos

sua individualidade e de sua liberdade pela vida hedonista e indisciplinada, distancia sua consciência moral em relação a si mesmo, distinguindo o “eu-autêntico” em face do “outro absoluto”, isto é, distinguindo o “eu” auto-projetado por um impulso livre e volitivo em face do “eu” heterônomo, corrompido pelos impulsos hedonistas do mundo. Entretanto, esta consciência moral que torna transparente ao indivíduo seu eu-autêntico, só pode ser acionada pelo Desespero, ou seja, pela percepção consciente da ausência de uma relação existencial de base. Para Kierkegaard, o Desespero em querer ser si mesmo, para ter êxito em sua finalidade, depende do reconhecimento solipsista de que a fonte de tal Desespero não está nas circunstâncias, mas nos próprios movimentos de fuga. Nesta lógica, o ideal de autenticidade do *self* em Kierkegaard depende da identificação do Outro absoluto pela consciência moral, entendendo este Outro como a diferença absoluta em relação ao eu-autêntico. A autenticidade do *self* estaria assim amparada na evidência do Outro absoluto e na responsabilidade perante Deus, agente sancionador da Salvação. Como assinala Kierkegaard, Deus é inefável aos predicados finitos humanos, ao passo em que o Outro absoluto é indefinível uma vez que “a inteligência não é capaz de imaginar a diferença absoluta”. Estas duas entidades metafísicas, portanto, não estão linguisticamente disponíveis, e, no entanto, é a partir delas que se erguerão os pilares da autenticidade do indivíduo.

Esta digressão a Kierkegaard como referência a Weber, é assunto para outro artigo.

Ensaio de Sociologia da Religião indicam claras afinidades eletivas com o pensamento nietzscheano sobre o ocidente e a modernidade. A aproximação entre o filósofo e o cientista social, entretanto, só fora definitivamente analisada em um artigo de Wilhelm Hennis, já em plenos anos 1980, quando este apresentou-nos quatro teses cabais, quais sejam:

1. Weber admite incontrovertidamente o diagnóstico epocal nietzscheano da “Morte de Deus”³⁷. Para Hennis, fora Weber o autor que melhor extraiu conseqüências científicas do diagnóstico de Nietzsche quanto ao niilismo e a falência das cosmovisões religiosas;
2. O tipo ideal do cristianismo esposado por Weber é por excelência nietzscheano. Como assinala Gomes Filipe: “A estilização ideal típica do cristianismo como religião acomista do amor e da fraternidade, tal como se exprime no Sermão da Montanha, religião essa que entra necessariamente em conflito com todas as outras ordens de vida do “mundo” – dos laços familiares ao erotismo, da economia à política e à guerra, da estética ao pensamento especulativo e à ciência -, traduz uma clara e forte influência de Nietzsche”³⁸;
3. O problema histórico-universal de Weber quanto ao processo de racionalização do ocidente funda-se em uma leitura realista do mundo, a denominada “ciência da realidade”, a qual remete-nos a crítica nietzscheana dos ideais. Para ambos, o mundo como se nos apresenta é superior ontologicamente a qualquer idealização que sobre ele se lance;
4. Para ambos, a História se caracteriza pela sua tragicidade, assim como a política.

³⁷ Importante enfatizarmos que a aproximação apressada e superficial entre os diagnósticos da “Morte de Deus” [*Tod des Gottes*] e do “Desencantamento do Mundo” [*Entzauberung der Welt*] seria um equívoco. Nobre foi quem melhor percebeu tal associação assinalando que “as idéias do “desencantamento do mundo” e da “morte de Deus” são rigorosamente antagônicas, uma vez que a gênese da primeira pressupõe, precisamente, o nascimento e a edificação das religiões monoteístas, notadamente o judaísmo e o puritanismo, nas quais se vê a presença de uma sistemática teológica e uma rotinização de condutas autoconscientes calcadas nas máximas de um “dever ser”, em franca oposição às superstições, à pragmática e à excelência das ações extracotidianas (ritos) típicas das religiosidades mágicas”. Cf. Renarde Freire Nobre. *Weber e o Desencantamento do Mundo – Uma interlocução com o pensamento de Nietzsche*.

³⁸ Rafael Gomes Filipo. *De Nietzsche a Weber – Hermenêutica de uma Afinidade Eletiva*. p.27.

Em verdade, estas quatro teses sinópticas encontravam-se em um estádio *quod erat demonstrandum*, isto é, eram teses à espera de demonstração, o que não poderia ser realizado no espaço exíguo de um artigo. Fato é que outros autores como Lawrence A. Scaff, David Owen, Detlev Peukert e Rafael Gomes Filipe lançaram mão da tarefa transformando aquelas quatro teses iniciais em múltiplas abordagens e investigações acerca das afinidades eletivas relativas à metodologia e ao conteúdo filosófico-sociológico do pensamento de ambos os autores. Para os propósitos módicos deste artigo, concentraremos-nos em seis teses que exemplificam a proximidade entre Nietzsche e Weber para os fins de um entendimento razoável da sociologia das religiões exposta na primeira parte.

O primeiro ponto de aproximação entre ambos incide na premissa da precedência da ação na sociologia compreensiva de Weber. Este, como sabemos, sempre concedera privilégio ao agente, para além da pregnância das estruturas nas quais o ator se insere. Por esta razão, o próprio Weber negava ser sua investigação científica do mundo social uma ciência da sociedade, preferindo conter sua atenção no sentido que os agentes atribuem às suas ações. Quando lançamos o olhar para a sociologia das religiões de Weber, percebemos ali uma preocupação fundamentalmente qualitativa com o ser humano, isto é, percebemos que ali se encerra uma dada antropologia “genético-caracterológica” (segundo o próprio Weber) que busca entender o destino do homem. O próprio autor, quando jovem, qualificava a economia política de “ciência do homem” (*Wissenschaft vom Menschen*), o que levou Hennis a se interrogar “qual poderia ser então, o interesse cultural de uma ciência do homem, a não ser o destino do homem enquanto homem?”³⁹

Fato é que, esta precedência da ação humana como ação criativa construtora do mundo fora a tônica de toda a filosofia da ação em Nietzsche, sobretudo naquilo que o autor da *Genealogia da Moral* buscava na obra de Jacob Burckhardt, a idéia do gênio criador figurada na imagem do artista renascentista. Nietzsche recusava a idéia de essência porque para ele “não existe nenhum “ser” por trás do fazer [...] a ação é tudo”.

Um segundo ponto de aproximação entre Nietzsche e Weber incide sobre a problemática da origem das religiões. Conforme descrito na primeira

39 Hennis *apud* Gomes Filipe. op.cit. p.213.

parte deste artigo, para Weber, a ação religiosa mágica, em seus primórdios, orientava-se para a vida terrena definindo-se por seu caráter monista, isto é, pela unidade da relação entre o ser divino e os objetos do mundo. Este é, por assim dizer, o caráter *não-simbólico* das manifestações religiosas pré-racionais, ou seja, das manifestações mágicas. Nietzsche, ao referir-se as noções de *puro e impuro*, também assim define as manifestações mágicas assinalando que “os conceitos da humanidade mais antiga eram todos eles, de maneira para nós, quase inimaginável, entendidos num sentido tosco, rude, material, estreito e, sobretudo, *não-simbólico*”. Este caráter não-simbólico, denominado por Vico como *idade mitopoética*, demarca em ambos os autores o marco zero de origem das religiões, a magia.

O terceiro ponto de aproximação diz respeito à distinção fundamental operada por Weber entre uma religiosidade de virtuosos e uma religiosidade de massas. Esta preocupação com a qualidade da crença remonta à diferenciação nietzscheana entre o “*sportsman* da santidade” e o “rebanho”, isto é, entre uma religiosidade qualitativamente superior, da casta sacerdotal reflexiva e disciplinada, e uma religiosidade sem fundamento ou rigor, quase autômata. Como vimos, esta distinção entre os estratos religiosos e sua distinta qualificação cultural será fundamental para a compreensão da conduta de vida, disciplinada, porém encarcerada nos mosteiros, num primeiro momento, e, difusa na ação das religiões ascetas protestantes (segundo momento).

O quarto ponto de aproximação incide sobre a problemática da história genealógica nietzscheana, a qual se contrapõe a uma concepção teleológica dos acontecimentos históricos. A história teleológica, herdeira da tradição iluminista, segundo Nietzsche, funda-se em duas premissas fundamentais: a premissa da generalização universalista que distingue o transcorrer da história humana em categorias dadas pela pura razão, atribuindo aos agentes sentidos que lhe são alheios, e a premissa da teleologia histórica necessária a qual promove a passagem de uma categoria taxonômico-temporal para outra que lhe sucede. Esta concepção de história racionalista fora combatida por Nietzsche porque ela teria por corolário a eliminação total da contingência e da ignorância no desenvolvimento dos eventos históricos. Contraposta a essa narrativa iluminista, fundada em uma teleologia progressiva, Nietzsche propõe uma história genealógica na qual os tipos históricos seriam agentes da contingência, e cujas ações se desdobrariam em caminhos insondáveis.

Enquanto a teleologia histórica se preocupa com os eventos grandiosos, a história genealógica deve buscar o insondável, a minúcia.

É conhecida a diferenciação apontada por Foucault entre os conceitos de Origem (*Ursprung*) e Proveniência (*Herkunft*) na *Genealogia da Moral*. Ao genealogista interessa apenas a proveniência, uma vez que a procura da origem pressupõe a possibilidade de identificar o valor originário de algo como se tal tivesse o atributo de revestir sua essência semântica e substancial contra as perturbações e lutas da história. A busca pela origem, todavia, não resiste a um confronto com a história efetiva, tendo em vista que esta se define simultaneamente como interpretação das lutas e como luta das interpretações. Para Nietzsche há:

Em qualquer espécie de investigação histórica, [...] um princípio muito importante – que foi adquirido com grande esforço, mas que devia tornar-se uma aquisição verdadeiramente definitiva [...] -, segundo o qual a causa da formação de uma dada coisa se distingue *toto coelo* da respectiva utilidade final, ou seja, da utilização efetiva que dela se faz e da ordenação que lhe é dada dentro de um sistema de fins; segundo o qual, uma coisa existente surgida por um processo qualquer, é mais tarde ou mais cedo reinterpretada em perspectiva diferente por um força que sobre ela vem exercer o seu domínio e dar-lhe uma nova utilidade, modificando-a e adaptando-a; segundo o qual, ainda, todos os acontecimentos do mundo orgânico pertencem ao âmbito da *subjugação*, da *dominação*, e que toda dominação e subjugação, por seu turno, constitui uma re-interpretação, um processo de adaptação no qual o sentido e a finalidade prévios são necessariamente obscurecidos, quando não extintos por inteiro⁴⁰

Clara é a recepção que Weber concedeu a esta idéia de genealogia, tendo em vista que sua narrativa histórica privilegia os elementos contingentes, aleatórios e até paradoxais dos agentes e dos acontecimentos. A recusa do essencialismo histórico na sociologia das religiões é talvez a marca mais

40 F.Nietzsche. *Genealogia da Moral*. Apud Gomes Filipe, p. 224.

profunda da herança nietzscheana em Weber. Para ele, a contingência causal não pode ser obnubilada pelo desejo de controle dos fatos, isto é, os esquemas adotados não devem ter a pretensão de abarcar “a infinita variedade da realidade histórica”.

Para Weber, os desdobramentos causais infinitos e imprevisíveis não podem ser retidos em tipologias metafísicas das religiões, sobretudo por que cada religião é um singular concreto, um “indivíduo histórico”: “Nem este nem qualquer outro ponto de vista permitem inserir as grandes religiões, simplesmente, numa série de tipos, dos quais cada um significaria um novo grau em relação ao outro. Todas elas são indivíduos históricos da mais alta complexidade, e, tomadas em conjunto, esgotam apenas uma fração das combinações possíveis que poderiam ser imaginadas a partir dos muitos numerosos fatores que entram em linha de conta na sua formação”⁴¹.

O quinto ponto de aproximação entre os autores reside no uso dos tipos ideais, que em Nietzsche são denominados tipos históricos. Em Weber, como sabemos, os tipos-ideais são conceitos racionais cuja definição substantiva se vale de valores, implicando tal valoração numa *utopia do singular efetivamente real*. Os tipos ideais são, portanto, modelos contra os quais o cientista social mede tendências e realiza comparações que dão inteligibilidade aos fenômenos concretos. Na economia de seu projeto sociológico, Weber prescinde da busca de uma essência da religião, e, na ausência desta ontologia, os tipos ocupam os espaços lacunares. “Se não há essência da religião, haverá apenas tipos”⁴².

Gomes Filipe menciona um livro pioneiro de Helmut Schoeck (*Nietzsches Philosophie des Menschlichen*, 1948) que aborda em um de seus capítulos a influência de Nietzsche na formulação dos tipos ideais de Weber. Em Nietzsche os tipos históricos são desenhados segundo certos caracteres psicológicos marcantes, como personagens históricos: a figura do sacerdote cristão frágil, venal, impotente, preso ao conforto doméstico, monástico, afeminado e ressentido da sua pequenez se contrapõe a serenojovialidade do aristocrata, este, contrariamente, viril, dado a vida mundana e aos prazeres do intelecto, altaneiro. Já em Weber os tipos são construções do

41 Max Weber. *apud* Gomes Filipe, p.223.

42 Gomes Filipe. *idem*. p.228.

intelecto puro: o capitalismo, a burocracia, a religião cristã, etc. Gomes Filipe, resume o argumento de Schoeck quando este compara os dois modos similares de elaborar tipos ideais em Nietzsche e Weber:

Weber, como cientista, quer aproximar-se da realidade concreta com seu tipo ideal. Todo o trabalho metodológico está estritamente relacionado com a possibilidade e os meios do conhecimento científico-cultural, ao mesmo tempo em que o peso da história efetiva é determinante na constituição do objeto de investigação. Nietzsche, pelo contrário, ignora aquela realidade, sempre tão inquieta para o historiador, pois os seus tipos reivindicam uma universalidade filosófica. O tipo ideal de Weber tem de servir de mediano entre “teoria” e “história”, domínios estes que, para Nietzsche, não tem a mesma importância.⁴³

O tipo ideal weberiano, portanto, funde uma pluralidade de fenômenos em um único conceito que produz, similarmente, uma imagem mental unitária. A diferença que em Nietzsche o tipo histórico é por vezes autônomo em relação à história, porém, refém em relação à personalidade e à filosofia de vida do autor. A validade destes tipos históricos, ocasionalmente pode resultar do “reflexo de fogos-fátuos da realidade na consciência axiológica de Nietzsche”⁴⁴, mas esta seria a exceção, não a regra.

Finalmente, o sexto ponto de aproximação entre as reflexões de Nietzsche e Weber revolve à problemática das teodicéias. Weber, como já referido, distingue entre as teodicéias da felicidade e as teodicéias do sofrimento. As teodicéias se definem como a necessidade humana em encontrar, contra todas as evidências contrárias, um sentido que se sobreponha às tensões inconciliáveis entre os homens, e ofereça uma resposta racional capaz de apaziguar e explicar as injustiças do mundo, isto é, uma resposta que explique o descompasso entre mérito e destino. Numa palavra, as teodicéias aspiram confortar os homens quanto à experiência da irracionalidade no mundo.

43 Gomes Filipe. *idem.* p.231.

44 Gomes Filipe. *idem.* p.230.

As teodicéias da felicidade precedem histórica e logicamente as teodicéias do sofrimento. É o próprio Weber quem descreve as teodicéias da felicidade na seguinte passagem:

A atitude original face ao sofrimento tomou forma, por ocasião das festas religiosas da comunidade, sobretudo na maneira de tratar os indivíduos atingidos pela doença ou por outras desgraças persistentes. Aquele que o sofrimento, o luto, a doença ou outras desgraças afligiam duradouramente estava, consoante a natureza do seu mal, ou possuído por um demônio, ou era vítima da cólera de um deus, a quem ofendera. Tolerá-lo no seu seio poderia acarretar prejuízos para a comunidade de culto. Em todo caso, essa pessoa não estava autorizada a participar nas refeições culturais e nos sacrifícios, pois a sua presença desagradava aos deuses e podia desencadear a sua cólera. As refeições sacrificiais estavam reservadas aos felizes [...] Ao tratar assim o sofrimento como sintoma do ódio divino e de uma culpa secreta, a religião vinha ao encontro, no plano psicológico, de uma necessidade muito geral. O homem feliz raramente se contenta com a posse da sua felicidade; sente, além disso, a necessidade de ter direito a ela. Quer também estar convencido de que “merece” a sua felicidade, e sobretudo de que a merece em comparação com outros. E quer, portanto, poder igualmente acreditar que o menos afortunado, ao não possuir a mesma felicidade, só tem o que merece. A felicidade quer ser “legítima”. Se entendermos pela expressão geral de “felicidade” todos os bens que constituem a honra, o poder, a posse e o prazer, teremos aí a fórmula mais geral do serviço de legitimação que a religião devia prestar aos interesses exteriores e interiores de todos os dominantes, possidentes, vencedores, saudáveis, e, numa palavra, de todos os felizes: a teodicéia da felicidade.⁴⁵

Nietzsche refere-se a esta teodicéia da felicidade na *Genealogia da Moral* quando argúi que o juízo sobre o “bom” e o “mal” nasce no seio das classes nobres, os aristocratas, os poderosos, homens de espírito superior. Estes julgam boas suas ações e seus costumes em oposição a tudo que

45 Weber *apud* Gomes Filipe. p. 241-242.

fosse plebeu, reles, vulgar. A partir deste *pathos da distância* engendrou-se o juízo sobre quem são os bons, os fortes, serenojoviais, saudáveis, em contraposição aos fracos, vulgares e ressentidos da sua impotência. Esta definição, segundo Nietzsche, de natureza helênica - fundada na moral homérica da *arethé* – fora a moralidade dos mais fortes entre os antigos. Segundo tal moralidade, o mundo é, e deve ser, domínio dos mais fortes, isto é, dos homens de *excelência* e ação.

Esta seria, portanto, a descrição nietzscheana da teodicéia da felicidade. Segundo Nietzsche, porém, esta moralidade aretaica dos mais fortes fora, ao longo dos dois últimos milênios, objeto de uma imperscrutável inversão levada a cabo pela ética judaico-cristã. Nesta ética, movida pelo ressentimento e pela impotência, o mundo passa a ser dos mais fracos, porque nela “é mais fácil um camelo passar pelo olho da agulha do que um rico ascender ao reino dos céus”. Movidos pelo ressentimento reativo, a inveja e o ardil peçonhento, os cristãos inverteram os nobres valores aristocratas, criando uma “moral do rebanho”, nascida no seio do mundo sacerdotal e tornada difusa entre a plebe ignara. Esta inversão configura, portanto, a ascensão de uma moral plebéia, a denominada “revolta dos escravos”, democrática, igualitária e re-ativa, em contraposição a uma moral aristocrática, nobre, estamental, ativa. Ao invés da lei do mais forte, prevaleceria a lei da compaixão cristã. Na era moderna, a ascensão desta moral escrava se degenerou na imposição de uma série de valores igualitários como o feminismo, a democracia, o igualitarismo e a ascensão dos burgueses e rastaquêras.

Esta inversão movida pelo ressentimento, segundo Nietzsche, configurou o que Weber denominou de teodicéia do sofrimento. Embora Weber reconheça a legitimidade desta teoria da inversão dos valores pelo ressentimento judaico-cristão-plebeu, ele não vê evidências históricas que concedam validade universal para este acontecimento. Esta inversão, segundo o autor, além de não ter caráter universal não pode ser explicada de maneira monocausal, isto é, como resultante exclusiva de um ressentimento histórico. Weber resume esta objeção a Nietzsche quando assinala que:

A partir da teoria do “ressentimento”, dada a conhecer pelo ensaio brilhante de Nietzsche e que foi apenas retomada com talento por alguns psicólogos, poderia

deduzir-se uma dependência de classe perfeitamente universal, de certa maneira abstrata, da ética religiosa. Se a transfiguração ética da compaixão e da fraternidade foi uma “revolta de escravos” por parte dos desfavorecidos, quer pela própria natureza, quer pelas perspectivas oferecidas pelo destino, e se, portando, a ética do “dever” foi produto de sentimentos de vingança “recalcados”, porque impotentes, [...] por feliz em si que tenha sido a descoberta da significação psicológica do ressentimento, nem por isso se impões menos uma grande prudência na avaliação do seu alcance socioético.⁴⁶

Apesar desse rechaço, a problemática da teodicéia do sofrimento na obra de Max Weber sempre esteve matizada pelo tema do ressentimento, o qual, envolto a outros fatores causais, e considerando a singularidade de cada religião (sobremaneira o cristianismo e o judaísmo), adquiriu poder explicativo na atribuição de sentido quando da passagem de religiões politeístas para monoteístas.

4. CONCLUSÃO

Não se pretendeu aqui surpreender a fortuna crítica weberiana em seu estado da arte. Nosso propósito resumiu-se tão-somente em apresentar uma leitura sinóptica da sociologia das religiões de Weber segundo seus temas centrais: desenvolvimento (magia/religião), racionalização e desencantamento do mundo. Para tanto, a comparação com Nietzsche nos pareceu profícua e esclarecedora quanto a alguns desses pontos, sobretudo porque a leitura comparativa com o autor da *Genealogia da Moral* nos surpreende com novos elementos que estavam ocultos ante as já tradicionais comparações entre as obras de Weber e Marx (veja-se, por exemplo o clássico livro de Karl Löwith), Weber e Simmel, ou mesmo, Weber e Durkheim.

As interpretações comparativas entre Nietzsche e Weber, todavia, sejam as de Hennis, Fleischmann, Weiller ou Gomes Filipe,

46 Weber *apud* Gomes Filipe. p. 245.

são aproximações assistemáticas que se valem muito de uma exegese livre acerca de fragmentos, excertos e pensamentos similares entre os dois autores. Não há nesta pequena fortuna crítica de comparação uma leitura sistemática, segundo uma teoria da exegese comparativa. Mesmo a profícua e exaustiva exegese de Gomes Filipe carece de uma clareza metodológica quanto à definição do procedimento de leitura, seleção e comparação entre os textos. As associações são muitas vezes aleatórias e visam tão-somente reforçar, a todo custo, a hipótese da influência de Nietzsche sobre Weber. Não há, porém, clareza acerca de uma teoria da Influência (talvez Harold Bloom pudesse nos ajudar aqui) ou da recepção (Jauss), seja ela contextual ou na leitura de um autor por outro. Sobremaneira, não há uma definição robusta acerca do padrão hermenêutico do qual se vale Filipe (ou mesmo Hennis) para comparar excertos de Nietzsche aos de Weber (Não há qualquer referência a Gadamer ou Auerbach neste aspecto; Filipe se contenta com uma definição de *hermenêutica aberta* de Dilthey). Podemos afirmar, portanto, que há espaço para a coleta e sistematização desses múltiplos fragmentos símiles já arrolados pela fortuna crítica, concedendo a eles uma interpretação mais rigorosa conforme uma ou mais orientações da teoria hermenêutica. Espera-se que este déficit teórico-metodológico de interpretação padronizada seja resolvido em breve.

Não obstante esta objeção, a sociologia das religiões de Max Weber parece-nos renovada ao a compararmos com o pensamento nietzscheano, o que acentua sua preocupação com o caráter contingente das causalidades históricas. Espera-se que novas perspectivas surjam ainda, como, por exemplo, comparações entre Weber e Gabriel Tarde, Sombard ou Kierkgaard, como propus em breve nota.

REFERÊNCIAS

AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia*. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

BAEHR, Peter. Max Weber as a critic of Bismarck. *Archives Européennes de Sociologie*, n.29, 1988, p.149-164.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília: UnB, 1986.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber e a História*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ELIAESON, Sven. *Constitucional Caesarism: Weber's politics in their German context*.

TURNER, Stephen (org). *The Cambridge companion to Weber*. Cambridge: University Press, 2000, p.131-148.

GOMES FILIPE, Rafael. *De Nietzsche a Weber*. Hermenêutica de uma afinidade eletiva. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

GYDDENS, Anthony. *Política e sociologia no pensamento de Max Weber*. Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento clássico e contemporâneo. São Paulo: UNESP, 1998, p. 25-72.

HENNIS, Wilhelm. *La problématique de Max Weber*. PUF: Paris, 1996.

KALBERG, Stephen. "Os tipos de racionalidade em Max Weber: As pedras angulares fundamentais para análise dos processos de racionalização da história. (Mimeo).

LÖWITH, KARL. *Max Weber e Karl Marx*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MAYER, Jacob Peter. *Max Weber e a política alemã: um estudo de sociologia política*. Brasília: UnB, 1985.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo, Cia da Letras, 2001.

NOBRE, Renarde Freire. Weber e o Desencantamento do Mundo: Uma Interlocução com o Pensamento de Nietzsche. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 49, nº 3, 2006, p. 511 - 536.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche*. Biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SOUZA, Jessé. *Patologias da Modernidade – Um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.

TRAGTEMBERG, Maurício. *Burocracia e ideologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. Lisboa, Relógio D'água, 2006 [seleção de textos e apresentação de Rafael Gomes Filipe].

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. 3 ed. Brasília: Unb, 1994 (vol.01).

_____. *Estudos políticos: Rússia (1905 e 1917)*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

_____. *Ensayos sobre Sociología de la religión* (vols. I, II e III). Buenos Aires: Col. Del Valle; Bogotá: Taurus, 2001.



dEsEnrEdoS

ano I - **número dois**
setembro outubro 2009
ISSN 2175 3903

editores

Adriano Lobão Aragão
Wanderson Lima

design e programação visual

Adriano Lobão Aragão

conselho editorial

Adriano Lobão Aragão
Alfredo Werney Lima Torres
Carlange Lobão de Castro
Cleber Ranieri Ribas de Almeida
Herasmo Braga de Oliveira Brito
José Wanderson Lima Torres
Newton de Oliveira Lima
Roselany de Holanda Duarte
Sebastião Edson Macedo

imagem desta edição

Gabriel Archanjo

contatos

lobaoaragao@gmail.com
wandersonortorres@hotmail.com

As opiniões, fundamentações teóricas e adequação vocabular são de exclusiva responsabilidade dos respectivos autores.

galeria

Gabriel Archanjo

entrevista

Luiz Costa Lima

poesia

Alfredo Fressia / Demétrios Galvão
Florianos Martins / Manoel Ricardo de Lima
Rodrigo Petronio / Virginia Boechat

prosa de ficção

Bruno Medina / Cícero Burity
Wellington Soares / Zuenir Ventura

tradução

Ezra Pound, por Dirceu Villa
Lee Harwood, por Sebastião Edson Macedo
Konstantino Kavafi, por Sebastião Edson Macedo
Santa Teresa d'Ávila, por Wanderson Lima

ensaio

Alexandre Matias – Cultura do Remix
Camilo Rocha – Pra que serve um crítico musical
Cláudia Lage – As pessoas, os escritores
Daniel Piza – Existe público, sim
Florianos Martins – A poesia de José Santiago Naud
José Saramago – Uma certa inocência
Maiara Gouveia – Do limite, o salto
Miguel Sanches Neto – Herói primitivo
Nelson Pereira dos Santos – O que aprendi

Paulo Nassar – O (en)canto dos blogs
Ruy Castro – Chico Buarque falou por nós

bloco de notas

Adriano Lobão Aragão / Wanderson Lima

resenha

Alexandre Marques – Charles Taylor e a genealogia da espiritualidade moderna

Artigo científico

Articulação entre melodia e prosódia na canção popular brasileira: uma análise de "Retrato em Preto e Branco" - Alfredo Werney
A paixão do clérigo Frollo como fator determinante para a violência: um estudo comparativo entre o livro O corcunda de Notre-Dame e o filme de William Dieterle - Antonia Pereira de Souza
Juventude e fanzine: a cartografia de uma prática subversiva - Demétrios Galvão
A ironia militante de Murilo Rubião - Herasmo Braga de Oliveira Brito
Há uma primavera em cada vida - a fugacidade do tempo em Florbela Espanca - Lígia Mychelle de Melo Silva
Gustav Radbruch e a fundamentação de uma teoria racionalista dos direitos humanos - Newton de Oliveira Lima
Nietzsche e Weber: diálogos entre o cientista e o legislador - Ranieri Ribas
O slogan: persuasão e fim da experiência - Roselany Duarte