

MAX WEBER: CIÊNCIA DA CULTURA E HISTÓRIA

Astor Antônio Diehl

E-mail: astor@upf.br

Universidade de Passo Fundo

Texto recebido em / Text submitted on: 18/09/2016

Texto aprovado em / Text approved on: 25/11/2016

Resumo

O debate envolvendo Ciência da Cultura e História atualmente está vinculado às mais diferentes áreas da sociologia do conhecimento, das ciências cognitivas, da psicologia e da educação, para referir apenas algumas, e elas pretendem compreender e participar de matrizes sociais, cujos parâmetros temáticos e teóricos esclarecem os eixos formadores das expectativas no horizonte cultural e as possibilidades de estudos nessa nova ecologia de ideias modernas. Nesse sentido, o objetivo é entender os processos da cultura contemporânea como sendo constituídos de processos generativos imersos na história sociocultural e de uma subjetividade transversal no reconhecimento dos novos processos emergentes. Sendo assim, enveredamos para a tentativa de entender como o conceito de ciência da cultura está explicitado em Max Weber, especialmente, com a História e como esta relação está relacionada no mundo da vida e nos processos de modernização. Esta relação possibilita enfatizar uma rede de vínculos com a ciência e com a racionalidade no processo de constituição cultural da História do tempo presente na América Latina.

Palavras-chave: Max Weber; Max Weber e a História; Teoria da História; Cultura histórica; Cultura historiográfica.

MAX WEBER: SCIENCE OF CULTURE AND HISTORY

Astor Antonio Diehl

Email: astor@upf.br

University of Passo Fundo

Summary

The debate involving science of culture and history is currently tied for the most different fields of Sociology of knowledge, cognitive sciences, psychology and education, to name just a few, and they wish to understand and participate in social matrices, whose thematic and theoretical parameters account for the trainers of the expectations on the horizon and the possibilities of cultural studies in the new ecology of modern ideas. In this sense, the objective is to understand the processes of contemporary culture as being made up of generative processes immersed in cultural history and subjectivity in cross recognition of new processes. Therefore, travel to attempt to understand how the concept of culture is explained in Max Weber, especially with the story and how this relationship is related in the world of life and in the process of modernization. This relationship allows you to emphasize a network of links to science and rationality in the process of cultural Constitution in the history of the present tense in Latin America.

Keywords: Max Weber; Max Weber and the story; Theory of history; Historical culture; Historical culture.

Aspectos Iniciais

Seja como façamos a pergunta assim ou assado, discutir o tema da cultura a partir da obra de Max Weber parece ser uma tarefa posta a partir dos anos da década de 1980, especialmente, se levarmos em consideração a larga recepção sob este prisma que este autor vem recebendo nas mais diversas áreas do conhecimento (ANTÔNIO e GLASSMAN, 1985; WEISS, 1989; GNEUSS e KOCKA, 1988; SOUZA, 2000). Este é o contexto de profundas mudanças nas ciências humanas e nas releituras da obra de Max Weber. Porém, apenas a consciência deste aspecto não basta. É preciso avançar para uma topoanálise da ciência da cultura em Max Weber e é este o objetivo principal deste texto.

Se eu não estiver demasiadamente equivocado, consigo perceber um momento de superação da fase de crítica pura e simples feita aos princípios metodológicos e a história cultural da modernidade a partir de Weber. A poeira e a fumaça das escaramuças estão lentamente cedendo e dando lugar para posturas mais dialógicas. Esta percepção é possível de ser apreendida pela constante busca de sentidos e

significados de renovadas representações historiográficas e culturais do passado no momento presente.

Talvez seja possível até mesmo falar em uma agenda positiva – com o perdão da expressão desgastada – para as ciências humanas através da atribuição de sentido renovado, pois as ciências humanas, e especialmente a História, tiveram e ainda tem a difícil tarefa de olhar para o passado sem perder de vista o presente, bem como ter a consciência que o presente amplia os horizontes e perspectivas da compreensão do passado. É exatamente nesta via dupla que encontramos as possibilidades de sentido da história cultural.

Está correta a afirmação de Philippe J. Bernard quando escreve sobre as perversões da utopia moderna, mas é também lá que se podem criar as chances de restabelecer as funções da ciência da cultura e da liberdade. E é o próprio autor que afirma ser esta crítica um apelo para a mudança, cuja eficiência estaria relacionada à nossa melhor compreensão das perversões que deformam o produto de nossos atos: a aspiração à liberdade e a sua realização plena acarretam um risco de desespero pessoal, um risco político de corrupção, um risco de recriar entre os homens as divisões, as quais se queria abolir (BERNARD, 2000).

Esta tarefa é difícil e pesada, pois ela envolve uma infinidade de pressupostos das mais variadas instâncias juntamente com uma infinidade de olhares que, de certa forma, passa a ser veiculada como saturação cultural na *Spätzeit* (MOSEK, 1999, 33-54). Nessa perspectiva, o século XX foi emblemático e ainda pode oferecer muitos exemplos. Tal compreensão poderia facilmente levar a nossa resignação frente às funções do conhecimento no mundo cotidiano em que tudo já teria sido dito. Não deixa de ser um drama que Weber já apresentara com outras palavras em sua época. Frente ao desespero cultural e ao contínuo desencantamento o que levaria então alguém a lutar toda a sua vida por alguma coisa que de antemão já sabe que jamais encontrará. Parece-me que exatamente aí reside a possibilidade das recombinações de sentidos e significados culturais.

O debate envolvendo Ciência da Cultura e História atualmente está vinculado às mais diferentes áreas do conhecimento, para referir e elas enfatizam compreender e

participar de matrizes sociais, cujos parâmetros e perspectivas podem esclarecer os eixos formadores das expectativas no horizonte cultural e as possibilidades de estudos nessa nova ecologia de ideias, cujo objetivo é entender os processos da cultura contemporânea como sendo constituídos de processos gerais imersos na história sócio-cultural e de uma subjetividade transversal no reconhecimento dos processos emergentes na experiência cotidiana.

Outro exemplo dessa tendência está relacionado ao campo dos estudos organizacionais, onde cultura e subjetividade exercem cada vez mais os pontos de contato com debates sobre a exclusão, gênero, raça e etnicidade na genealogia das análises e na construção de formas e práticas sociais e técnicas do ordenamento burocrático organizacional.

Para outras áreas do conhecimento estas tendências poderiam ser ampliadas o que não é o caso aqui. Nosso interesse é apenas chamar atenção para o fato de que, ao contrário destas áreas de conhecimento, na ciência histórica os temas vinculados à subjetividade ainda são poucos estudados. Quando não aparecem como um substrato negativo e um obstáculo para a produção de conhecimentos sobre o passado. Isso ocorre apesar da consciência de que o passado é uma construção de representações alicerçadas em sistemas de referências, os quais são também criados e legitimados pela heurística.

Sendo assim, enveredamos para a tentativa de entender como o conceito de ciência da cultura está explicitado, especialmente, como História, bem como enfatizar como este vínculo está relacionado no mundo da vida e nos processos de conquista da modernidade.

Esta relação possibilita enfatizar uma rede de vínculos com a ciência e com a racionalidade no processo de constituição cultural da História do tempo presente na América Latina.

Nesta perspectiva, pretende-se ir além da crítica contemporânea à epistemologia racionalista e a crítica às narrativas totalizantes, sem, no entanto, desconhecer que elas existem e que exercem funções legitimadoras nos mais diversos campos de estudos. Isso significaria que teríamos apenas a busca, a polifonia e não

mais a certeza absoluta. Com este sentido atribuído, queremos fazer um esforço de ir ao encontro de uma cultura da mudança não apenas social, mas também na configuração da Ciência da Cultura com a História.

1. Uma Ciência da Cultura

Em Max Weber podemos ler que a realidade irracional da vida e o seu conteúdo de significações possíveis são inesgotáveis, e também a configuração concreta das relações valorativas mantém-se flutuantes, submetida às variações do futuro da cultura humana (COHN, 1986, p. 126). As delimitações do nosso interesse aqui se vinculam ao conceito de cultura como sendo esta uma espécie de meta¹discurso do conjunto de experiências de um dado momento histórico.

Por outro lado vimos que o conceito de cultura está vinculado em sua dinâmica aos processos de modernização bastante peculiares. Assim, a questão de fundo no debate gira em torno das experiências passadas, as quais alimentavam um ideário de futuro. Ou seja, em outras palavras, a busca de um destino, o qual aumenta significativamente não só a complexidade da questão, mas, sobretudo, por que o destino – a modernidade - passa a ser também um problema, especialmente pelos custos culturais no mundo das experiências. Então isto significa dizer que na pesquisa torna-se relevante reconstituir aqueles elementos que foram institucionalizados através de práticas organizacionais e pelo processo de rotinização (WEISS, 1989).

Portanto, nos parece ser possível apenas reconstituir elementos da experiência que passaram por tais práticas pelas suas características heurísticas, tornando-se assim pontos referenciais da cultura. Em tese, só seria possível expressar o fenômeno cultura através da experiência e isso passa por aquilo que é especificamente cultural da cultura.

¹ São várias obras, das quais destacamos SOUZA, Jessé de (org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora da UnB, 1999; COELHO, Maria Francisca Pinheiro; BANDEIRA, Lourdes; MENEZES, Marilde Loiola de (orgs.). *Política, ciência e cultura em Max Weber*. Brasília: editora da UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000; SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: editora da UnB, 2000; SOUZA, Jessé (org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: editora da UnB, 2000.

Esta especificidade da cultura pode ser compreendida a partir de três possibilidades.

A primeira possibilidade de compreensão é a segmentação da cultura em um fenômeno setorial da cultura, o qual se deixa apreender como um regulador da conduta de vida, contendo funções opcionais de motivação e normatização de ações que servem de lastro para tomar posição no mundo, dando a esse mundo um sentido.

A segunda possibilidade é aquela que se refere ao fator de aproximação do fenômeno cultura a partir de certos valores que vão historicamente desaparecendo pelo processo de racionalização, os quais formam os entulhos culturais da memória e da tradição como uma espécie de reserva técnica do presente.

E, finalmente, a terceira possibilidade é aquela que busca identificar as potencialidades de libertação dos homens de sua experiência petrificada na vida cotidiana.

Neste sentido, a cultura como texto da experiência somente se deixa compreender quando forem levados em conta os processos peculiares de modernização através das idéias de futuro que se tinha no passado contido na própria experiência do mundo da vida, no qual esta se torna uma referência para a constituição de sentido.

Na estrutura de configuração da referência do sentido, a cultura assume basicamente três funções genéricas: de motivação de interesses, de orientação temporal e de regulamentação de ações (DIEHL, 2004, 81-108).

Vejamos agora como estas três possibilidades se apresentam culturalmente em termos conceituais:

- a) *cultura* é o processo de generalização de motivos, de ações e de representações de perspectivas de futuro no sentido de propiciar possibilidades de orientação tanto para objetivos individuais bem como coletivos de ação;
- b) *cultura* é a soma de ações orientadas em modelos de explicação da experiência, integrando os aspectos pertinentes à multiplicidade e à heterogeneidade da conduta de vida nas relações sociais;

c) *cultura* é a representação exemplar de critérios éticos e políticos de regulamentação de experiências que, por sua vez, sedimentam e estabilizam a construção de modelos legítimos e normativos da práxis social.

Essas três funções conceituais, como potencialidades para a configuração da referência de sentido cultural através da experiência, podem ser diferenciadas e desdobradas em um número extraordinário de funções específicas. Em tese pode-se enumerar algumas destas funções:

a) cultura possui funções de *motivação* e de perspectiva *utópica* no sentido de sua capacidade para orientar a conduta de vida, respaldada na extra cotidianidade e nos critérios impossíveis de ação, considerando-se, também, princípios utópicos. Nesta perspectiva, a cultura torna-se, no sistema social, um esforço relevante das práticas sociais, pois toda experiência histórica confirma que o possível não seria alcançado se no mundo das experiências não se clamasse pelo impossível. Cultura subsidia, então, a práxis social como força de persuasão, como resistência à incerteza e como motivação de ações capazes de alcançar o horizonte de perspectivas de futuro. Estes elementos representam uma força social impulsionadora de grande amplitude se, evidentemente, articulados e tomados como pontos de consideração para determinadas ações. Por meio da cultura, a história será encarada como a permanente mudança em direção a um futuro, porém um futuro em aberto e muito mais como uma possibilidade do que um objetivo definido. Weber considera este aspecto quando discute o mundo primitivo como sendo unitário, porém num processo de fragmentação (WEBER, vol. I, p. 254). Com isso, cultura se torna um fator essencialmente dinamizador do desenvolvimento da sociedade, como se ela fosse um 'marca-passo', para usarmos uma expressão de Habermas;

b) cultura possui funções de *orientação* no sentido de sua capacidade de influenciar decisões numa variedade diferenciada de estruturas, como por exemplo na economia, na política, nas relações sociais e na própria cultura, com vistas a uma mudança social, direcionando, então, suas possibilidades de desenvolvimentos. Como sistema direcionado nos critérios de sentido, sendo

estes o último referencial da ação, a cultura constrói os trilhos sobre configurações, os quais resultam e se completam na dinâmica dos processos de racionalização (WEBER, vol. 1, 1988, p 252 e 265);

- c) cultura possui funções de *satisfação* no sentido de sua capacidade para a coordenação de princípios vinculados à diferentes interesses. Interesses operacionalizados existem somente como sucessos orientados enquanto formas de satisfação de impulsos momentâneos e, portanto, quando inseridos no nível da satisfação imediata de expectativas da conduta de vida (WEBER, 1988, vol. I, p. 205. Essas funções não trazem estabilidade e constância ao interior do sistema, mas são necessárias para que direcionem – sob a longa duração temporal diria Ferdinand Braudel - nos processos históricos de modernização e, de forma intencional, para que se assegure a sua continuidade. Neste processo de se direcionar e de assegurar estabelece-se uma dialética numa espécie de teoria da respiração longa, a qual está ancorada na existência de uma forma persuasiva culturalmente orientada;
- d) cultura possui funções *disciplinadoras* no sentido de sua capacidade para a regulamentação e metodização da conduta de vida sob a perspectiva de princípios ‘espirituais’ e de maximização de ações². Este aspecto teve significação especial para a conduta de vida burguesa e tornou-se em certa medida um processo histórico universal-ocidental. Tal referencial é uma espécie de poder disciplinar terrorizante da ética vocacional do protestantismo ascético. Em consequência desse processo surgiu historicamente àquele *homo typus* que transformou o trabalho e a vocação na sua essência em uma pedra angular de identidade e em um imperdível *habitus* de permanência (WEBER, 1988, vol. I, p. 63 e 205);
- e) cultura possui funções de *recrutamento* e de *estratificação* no sentido de sua capacidade de tornar grupos sociais e sociedades dependentes de formas de

² Para as noções intelectualização e racionalização ver *RS I*, p. 33-34; conduta de vida metódica está em *RS I*, p. 540 e de regulamentação da vida em *RS I*, p. 237, 257, 241 e 557.

produção e de mentalidades econômicas³, as quais, pela incorporação de tais estruturas de pensamento, seriam decisivas para o sucesso ou para o fracasso desses grupos e sociedades;

- f) cultura possui funções de *legitimidade* no sentido de sua capacidade de assegurar a conduta de vida e a práxis política como justificativas normalizadoras de ações. Por outro lado, as configurações culturais estão em condições de remover obstáculos tradicionais dessas mesmas ações. Elas aliviam a ação humana de escrúpulos mentais de limitação, mesmo que sejam asseguradas por referenciais legais, ou seja, elas podem sancionar os parâmetros de decisões. Nesse sentido, e para além deste, a cultura histórica assegura, na práxis social, política e teórica, os critérios de legitimação em torno dos quais podem agrupar-se, então, novos modelos de identidade, de hierarquias e de solidariedades, podendo estes ser socializados⁴. Essas funções produzem ordenações legítimas, sob as quais – e somente então – completam uma conjugação de interesses antagônicos sob a base do reconhecimento recíproco, ou elas podem ainda fundamentar o exercício do próprio poder político. Essa qualificação cultural, ou melhor, desqualificação de costumes e comportamentos sociais reconhecidos, é uma prerrogativa essencial do sucesso histórico de formas de vida social em conflito e ainda permite que se avance sobre as possibilidades de realização de pluralismos concorrentes do homem cultural (WEBER, 1988, vol. I, p. 235).
- g) Cultura possui funções de *integração* no sentido de sua capacidade para a regulamentação da privacidade e para a construção de sentimentos intersubjetivos. Neste aspecto está situado o pianíssimo dos menores círculos da vida, especialmente quando do estabelecimento das relações entre gerações e códigos sexuais, que passam a exercer influência sobre os mecanismos do

³ Para um estudo comparativo entre as posturas de Weber e Marx ver ANTONIO, Robert J.; GLASSMAN, Robert M. (ed.). *A Weber-Marx Dialogue*. University of Kansas: 1985 e GERTZ, René E. (org.). *Max Weber & Karl Marx*. São Paulo: editora Hucitec, 1994.

⁴ Weber desenvolve essa questão em dois pontos distintos: uma vez sob a perspectiva das “qualidades de vida” em *RS I*, p. 113 e no segundo ponto na perspectiva dos “três tipos de dominação”, em *RS I*, p. 267 e segs.

amor e da solidariedade familiar interna. Esta influência ocorre desde que sejam acoplados às forças de persuasão cultural da intersubjetividade e de interesses de satisfação, podendo absorver com sucesso a tarefa da socialização de indivíduos em determinadas relações sociais (WEBER, 1988, vol. I, p. 541).

- h) Cultura possui, finalmente, funções de *significação* no sentido de sua capacidade para (re) elaborar experiências contingenciais. Ela é, de certo modo, uma forma de reação antropológica ancorada no homem, pois se baseia no histórico ou na experiência frugal da vida pessoal. Uma das tarefas essenciais, mas não a única, consiste em dar uma explicação religioso-racional do consensual (in)significado da morte como a mais forte ponderação de sentido da cultura, como sendo um instrumento que dá sentido à própria vida⁵.

Estas funções específicas da cultura, apreciadas a partir das motivações e posturas de Max Weber, adquirem sentido heurístico se forem perspectivadas dentro da experiência dos processos de modernização, os quais são os parâmetros de configuração da modernidade e do horizonte da racionalidade.

2. Max Weber e a experiência dos modernos

A perspectiva de Weber sobre cultura está presente, em seus aspectos fundamentais, na sua *Sociologia das Religiões*. No exemplo e na transferência das religiões universais, Weber constrói uma possibilidade histórico-universal⁶. O ponto de partida de Weber é: quais foram os fundamentos específicos da cultura, trazidos ao horizonte da (auto) realização histórica, os quais seriam questionados na sua contemporaneidade em relação a uma tendência à desvalorização da cultura, processo

⁵ Para a questão do sentido da morte, vista a partir do lastro cultural, ver *RS I*, p. 548 e 570. A questão da morte relacionada com a indiferença, foi discutida em DIEHL, Astor Antônio. *A cultura historiográfica nos anos 80*. Porto Alegre: Evangraf, 1993, cap. 2.4. Para este aspecto ver também NOBRE, Renarde Freire. Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber. In: *Tempo Social*; Revista de Sociologia da USP. Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. V.12, n. 2, nov. de 2000, p. 85-108.

⁶ Sobre a perspectiva histórico-universal, ver o primeiro capítulo “Max Weber e a ciência histórica” em DIEHL, Astor Antônio (1996). Op. Cit. Neste texto procuramos recuperar o debate de Weber para a constituição da história como disciplina com plausibilidade científica.

resultante, por sua vez, da memorização através da racionalização?(WEBER, 1988, vol. I 1988, p. 548). Neste sentido, Weber chama a atenção para uma ameaça fundamental à cultura no processo de racionalização da sociedade. Em outras palavras, haveria aí expressa uma luta do *typus perito* contra o *velho* homem da cultura⁷.

Weber analisa tal aspecto de forma diferenciada das demais posturas teórico-metodológicas e com isso absorve, por intermédio da tradição de Nietzsche, a suspeita do niilismo na crítica da cultura burguesa, que estiliza o sentido e a perda de liberdade do homem, percebido como sendo um estigma incontornável da conduta de vida moderna. A pergunta fatal de Weber é a seguinte: libertação do que e para quê? (Ver WEBER. 1988, vol. I, p. 252).

Weber resume na *Sociologia das Religiões* sua teoria da modernização de tal forma, que o ponto de referência constitutivo do desenvolvimento, da época moderna, seria uma *racionalização para uma conduta de vida* irracional (WEBER, 1988, vol. I, p. 265)⁸. Essa irracionalidade se dimensiona e se nivela, para Weber, numa por assim dizer existência pós-cultural do homem moderno. A consciência de contemporaneidade do desaparecimento de bases da cultura conduz Weber à tese da *perda do sentido e da liberdade* na conduta de vida, assentada no rastro da racionalidade social. Esta é uma clara referência à pergunta sobre a libertação do que e para quê.

O esvaziamento de sentido é apreendido pelo autor como a consequência resultante da corrosão dos lastros culturais e dos valores racionais da conduta de vida em decorrência das motivações utilitaristas da universalização e em decorrência dos tipos de ações racional-formais e instrumentais, fato que exorcizou a ética do protestantismo ascético⁹.

As ações motivadas culturalmente não mais se submetem à racionalidade formal e a prática cotidiana da época não consegue mais completar o significado do outro lado

⁷ Essa preocupação do próprio Weber percorre sua obra. Outros argumentos sobre esta tese estão em PEUKERT, Detlev J. K. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989. p. 83-91. As consequências da modernização podem ser acompanhadas em DIGGINS, John Patrick. *Max Weber: a política e o espírito da tragédia*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

⁸ A discussão sobre os diferentes significados do racionalismo pode ser acompanhada em *RS I*, p. 265 em diante e sua relação com o carisma está em *RS I*, p. 242 e 564.

⁹ Este aspecto perpassa toda a *Ética protestante e o espírito do capitalismo* como ponto de referência da racionalização cotidiana.

de si mesmo; esses vetores não foram um fim em si mesmo. Eles foram – o que eles pareciam ser na sua estruturação racional – e isso era o suficiente.

Segundo Weber a postura prática e cotidiana burguesa de sua época ficou devendo uma resposta satisfatória à questão sobre o sentido de sua própria experiência, pois esta poderia ter sido dada unicamente pelo presente, que fora o ponto referencial da cultura perdida¹⁰. A perda da liberdade é, contrariamente, o retraimento da cultura e do espírito humano de dentro do lado soterrado pelo desenvolvimento da sociedade, ou seja, a resposta somente poderia ser dada por intermédio dos custos sociais e culturais da própria modernização.

Nesta perspectiva, as teorizações e metodizações do período em questão não tinham condições heurísticas e interpretativas para perceberem tais custos culturais, uma vez que estas estão exatamente assentadas sobre os princípios positivistas que são os elementos de sustentação e legitimação da modernização progressista e linear. Para Weber, somente a perda de cultura, como regulador da conduta de vida, tornou possível o surgimento do sistema econômico e burocrático, o que ele denominou de *geronnener Geist* (sic).

A modernização implica, para Weber, a tendência à perda do sentido e da significação da cultura, o que é, em outras palavras, a perda do poder de orientação temporal da conduta de vida no processo histórico, quando ocorre a instrumentalização da sociedade burguesa e o Estado burocrático moderno, cujo surgimento contém a particularização da identidade humana. Este aspecto representa *a definitiva despedida do tempo cheio de humanidade* em favor da entrada em cena do sujeito da modernidade, cuja completa inexistência de cultura – de humanidade – para Weber era evidente: o perito moderno (WEBER, 1988, vol. I, p. 544).

De forma individual, Weber deixa explícito que a perda do sentido e da liberdade, levando-se em conta a experiência da contemporaneidade do autor, seria documentada pelo niilismo da cultura burguesa, a qual se fez demonstrar de maneira bastante evidente nas ações sobre diferentes níveis de pensamentos, tais como:

¹⁰ Discutido, por exemplo, no próprio sentido da vida, ver RS I, p. 569. Faltou-se uma resposta à prática burguesa por ela mesma, isto não significa que em tempos pontuais houvesse críticas e mesmo respostas. A crítica pode ser buscada em Nietzsche quando se refere ao progresso, a técnica ou mesmo aos intelectuais. Uma resposta, por outro lado, pode ser interpretada a partir dos estudos de Freud quanto à questão da culpa.

- a) o nível econômico como uma introjeção utilitária dos critérios de sentido na racionalização econômica. Weber constata uma inexistência de sentido na conduta do homem econômico moderno, que se situava na renúncia de uma exegese cultural e se fundamentava na justificação da mentalidade produtiva e do trabalho. Portanto, configurava-se aí a mentalidade do ganho na sociedade burguesa (WEBER, 1988, vol. I, p. 544). A força cultural da vocação ética protestante, aquela que se impôs ao terror ascético da vida interior, no sentido de salvação da vida exterior, é dominada. Sobre essa base de valores racionais, Weber ensaia e explica o trabalho como o caminho da salvação e meio de segurança individual do perdão perante Deus. Essa perspectiva estava, de uma vez por todas, esgotada¹¹. Modernização é para Weber uma cadeia completa da relação fim-meio entre trabalho e cultura, uma sustentação do processo de libertação do sofrimento – da paixão – para a condução ao (auto) fim autônomo e desse desenvolvimento resulta a *jaula de ferro da submissão*. No momento em que o ascetismo começa a transformar o mundo, as coisas desse mesmo mundo ganham, gradativamente, poder sobre os homens como nunca antes na história (WEBER, 1988, vol. I, p. 252). O capitalismo moderno, vitorioso em todo caso, não precisou mais se apoiar em fundamentos mecânicos. As mentalidades do trabalho e empresarial do capitalismo já consolidado foram para Weber somente uma imagem enfraquecida de antigos poderes culturais orientadores das relações humanas com a natureza, ocorrendo isso da mesma forma com a auto produção material sob a base racional-econômica da conduta de vida (WEBER, 1988, vol. I, p. 204). A mentalidade do trabalho é, agora, um fantasma de antigos conteúdos de crenças religiosas. E fantasmas possuem uma característica: se forem observados com cuidado, eles se dissolvem no nada, ou seja, dissolvem-se no niilismo da cultura unilateralmente racionalizada e fundamentalmente econômica (WEBER, 1988, vol. I, p. 262);
- b) sob o nível econômico, Weber verificou a perda de significação cultural na conduta de vida burguesa através da constatação factual da burocratização

¹¹ Este ponto está vinculado diretamente ao processo de desencantamento do aspecto mágico da religião, ver em *RS I*, p. 95, 262 e 263.

universal. A racionalidade meramente formal de dominação política – no sentido da burocratização – consiste, para Weber, no conseqüente desacoplamento da subjetividade e na domesticação da capacidade de legitimação da cultura dentro do discurso do poder nas formas de dominação legal-formal (Cf. COHN, p. 128-141). Por essa razão sua tese tem um caráter de conflito fundamental entre a racionalização política e a liberdade humana. Burocratização é a diminuição da dominação política em todos os campos normativos de decisão e de verdades em favor da pura técnica social por meio da administração. Em outros termos é a transformação de ações da comunidade, culturalmente regulada, em ações da sociedade racional e formal. A burocratização no seu desenvolvimento está, em sentido específico, sob o princípio de uma ética específica. E é exatamente esse o elemento específico no desenvolvimento do capitalismo, no qual reside também o seu caráter de desumanizar cada vez mais; significa a expulsão do amor, do ódio, e de todos os outros elementos sensíveis e puramente pessoais, sobretudo dos elementos irracionais da burocracia e esfera política (WEBER, 1988, vol. I, p. 546);

- c) sob o nível social, Weber interpreta o surgimento da sociedade burguesa como sendo a gênese de um 'mundo dominação', sem fraternidade, no qual internamente a coordenação normativa das relações intersubjetivas seria invertida na direção da integração de princípios racionais e formais de conduta da vida. A partir deste momento a ética da fraternidade se torna impossível (WEBER, 1988, vol. I, p. 544). A experiência, especificamente contemporânea, de motivos culturais, de explicação e de normas sociais de agir, quase independentes da realidade socioeconômica-política, é radicalizada por Weber na tese de uma incapacidade intersubjetiva sobre outros, senão com base em critérios racionais e formais. A luta será no campo do paradigma de toda a experiência social uma vez que não é possível eliminar esta mesma luta de toda experiência cultural. Com isso podem-se transformar os seus meios, os seus objetivos, as suas linhas fundamentais e seus agentes inclusive podem mudar, mas ela não poderá ser jamais eliminada totalmente. Nesta mesma perspectiva

de pensamento, a paz significa o deslocamento das formas de luta ou a alternância dos métodos ou, finalmente, a mudança das causas iniciais e nada mais. De fato na época de Weber eram exatamente essas as idéias culturais que definham, as quais, no passado, foram tomadas como reguladoras espirituais como modelos de explicação e – verdadeiros – como motivos dessa mesma luta social. Para Weber, isto de forma alguma atende às chances de contentamento da prática de vida moderna. A luta como força de impulsão não pode ser mais dirigida em nome de valores culturais; ela aumenta somente sua perda de sentido. Na perda das motivações culturais de antagonismos especialmente contemporâneos e de conflitos efetiva-se, ao invés disso, uma fraternidade racionalizada e instrumental nas relações sociais (WEBER, 1988, vol. I, p. 544). Weber via um efeito subjacente essencial na reorganização racional-formal da intersubjetividade do processo de individualização estrutural do sujeito: uma espécie de solidão estaria presente historicamente na constituição da subjetividade moderna sob a base da ética vocacional protestante. Esta é a tese da individualização do indivíduo (WEBER, 1988, vol. I, p. 93), pois ela se inclinava a uma tendência internalizada da solidão do próprio indivíduo. Essa constituição da solidão dos homens é de certa forma, o preço a ser pago pela sua autonomia e é o lado inverso da objetivação na constituição da personalidade. A variante da modernização, fomentada no espírito capitalista, deixa para trás, de forma completa, os agentes sociais dessa ética como personalidades solitárias internalizadas, pois seus esforços, por acreditarem na salvação da alma e da consciência, são – sob a eliminação das instâncias sociais intermediárias – operacionalizáveis por meio do trabalho. No interior da racionalização protestante das relações dos homens com Deus brota a tendência para a irracionalidade, tanto nas relações dos próprios homens entre si, quanto na relação destes com a natureza na medida em que isso evolui para objetivos instrumentalizáveis e para conseqüentes desencantamentos de seus próprios interesses de salvação (WEBER, 1988, vol. 1, p. 95). Eles se tornam meios estratégicos daqueles sujeitos que mantêm a luta pela procura do *reino*

de Deus. A secularização – como perda dos fundamentos religiosos das subjetividades de personalidades protestantes – reforça para Weber o problema da solidão do sujeito moderno quando este, primeiramente, perde o valor significativamente racional e o motivo pertinente do processo moderno de autonomização e de internalização. Weber responde a esse processo de crise internalizado com o *habitus* do desespero controlado, com o ter que *suportar* heroicamente o desencantamento absoluto, no qual a solidão deve ser *aguentada* como o estigma da humanidade, estigma como o destino de uma época a ser vivida, mas sem profetas (WEBER, 1988, vol. I, p. 540-542)¹². Parece que Weber teve plena consciência da tragédia dessa humanidade moderna e a enfrentou com a estratégia de perceber que ela seria empurrada à realização de um tipo de conduta, na qual ela mesma impossibilitaria a formação de uma subjetividade autônoma, vista como o pilar da cultura transferida do passado. Se observarmos esse processo a partir do presente, ficam para trás apenas canudos ocos daquelas personalidades inicialmente internalizadas: o reino dos peritos racionais apenas pode servi-lo, se renunciar à subjetividade (WEBER, 1988, vol. I p. 204);

- d) sob o nível cultural, finalmente, Weber apreende a perda do sentido cultural na conduta de vida burguesa com o crescente cientificismo e intelectualismo da moderna civilização, cuja tendência é o processo de introjeção da disciplina e da metodização dos meios de produção, dos sentidos e das significações da esfera cultural (WEBER, 1988, vol. I, p. 548 e 564). Para Weber, a modernidade consolidada atribui à ciência um papel fundamental na orientação do conhecimento cognitivo – reino dos peritos -, deixando de lado a cultura como explicação dos significados racionais da existência humana na irracionalidade, que classificaria, além disso, como um fenômeno superestrutural, sem grande importância histórica. Os fenômenos constitutivos da ciência serão estranhos e contrários aos princípios de sentido. Portanto, também esses princípios são,

¹² Discutimos o aspecto da indiferença ante a modernidade, no capítulo 2.4, denominado Da crise do irracionalismo da razão, in: DIEHL, Astor Antônio. *A cultura historiográfica nos anos 80*. Porto Alegre: Evangraf, 1993. p. 42-56.

por assim dizer, incompetentes para darem uma resposta sobre a questão do significado dos problemas culturais contemporâneos. Não apenas por isso, mas exatamente por que essa auto renúncia científica pode, no sentido weberiano, servir como força de impulsão racional do desenvolvimento da sociedade, pois ela possibilita a diferenciação de um sistema livre de valores no domínio do mundo e reproduz, assim, as condições dos modernos em torno do princípio da apropriação da subjetividade, em consequência, do homem automatizado. É exatamente nesse sentido que a ciência seria idêntica aos interesses da técnica – como se a vida, as coisas frugais e também a ação humana fossem dominados por meio do cálculo matemático¹³.

3. A libertação (do que e para quê) e a redefinição do horizonte da racionalidade

Na fragmentação das potencialidades culturais na religião Weber encarou como é sabido, tais consequências para a regulamentação da ação internalizada sob a autoridade dos pontos de vista do mundo exteriorizado. Essas potencialidades específicas consistem na orientação da conduta de vida (WEBER, 1988, vol. I, p. 267). O conceito de cultura em Weber fundamenta-se em uma antropologia que compreende o homem como sendo transcendental sob a coação da auto transcendência. Cultura, neste sentido, define então primeiramente as condições sobre as possibilidades do ser homem como sendo a base de sua finitude.

A intenção de Weber é seguramente a de que as possibilidades transcendentais do homem – ligadas às origens da religião, cuja qualidade é alcançada na tensão estrutural entre o mundo real e a perspectiva utópica, entre ser e dever, entre cotidiano empírico e transcendência cultural – passe para o nível da racionalização da cultura. Mas, esse processo não transcorre sem enormes cultos de sentido e de liberdade; daí ser necessária uma redenção da herança religiosa da cultura internalizada para escapar dessa tensão interna (WEBER, 1988, vol. I, p, 545). Isso

¹³ Mesmo assim, no texto ‘Objetividade do conhecimento nas ciências sociais’, Weber deixa transparecer uma chance apesar da incerteza do futuro.

ocorre no contexto específico da diferenciação moderna e nas esferas autônomas de valores.

O processo de modernização da cultura é entendido por Weber como mundificação do que era anteriormente transcendente, mas que ao mesmo tempo a cultura deva permanecer cultura, como uma necessária transcendência do mundo, cuja herança vem da religião¹⁴.

A promessa de salvação do homem ante ao sofrimento e os paradoxos de sua vida renovam, por outro lado, as complexas redes de condições possíveis da cultura na conduta da vida cotidiana. A cultura moderna fica assim inserida numa atualização da antiga representação metafísica do homem para a vida e isso se verifica sob o terreno dos modernos elementos secularizados. Esses elementos apresentam-se, por assim dizer, como restos tardios das representações de Deus em um mundo já estranho a Deus.

Portanto, na cultura cotidiana rotinizada e racionalizada articula-se uma consciência de outro aspecto, de um resto (de esperança) de sentido, que se realiza ou ainda poderá vir a realizar-se. Mediante ao desencantamento, o processo de modernização universal irreversível tornar-se-á para Weber uma cultura renovada e sem chances para o homem se, e somente então, no contexto da diferenciada e automatizada esfera de valores da moderna conduta de vida, se mantiver assegurada uma contrafacticidade cultural.

Por essa razão, o tema central das preocupações de Max Weber não é somente o racionalismo moderno na dominação do mundo, como argumenta Schluchter¹⁵, mas também a cultura de um racionalismo da transcendência do mundo e, sobretudo, das condições iniciais de ser homem.

Se a eventual sentimentalidade das velhas camadas sociais européias contidas na obra de Weber não irritar suficientemente para que abandonemos sua própria obra

¹⁴ Apesar da moderna forma de racionalização empurrar a religião para o irracional, esta não pode ser eliminada totalmente conforme *RS I*, p. 253.

¹⁵ Para uma análise do conceito racionalismo moderno ocidental, ver SCHLUCHTER, Wolfgang. Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung: die okzidentale Sonderentwicklung. In: IDEM (org.). *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988. p. 11-118. O significado de racionalismo para Weber está em *RS I*. p. 265 e seguintes.

na discussão atual, então – isso transparece em Weber através de sua insistência na necessária função transcendental e existencial da cultura – poder-se-ia questionar sobre as manifestações profanas de conduta de vida. Esse aspecto pode ser apreendido através de seis componentes diferenciados, mas estritamente ligados pelos seus conteúdos implícitos na *Sociologia das Religiões*:

- a) no setor econômico, Weber detecta algo como que uma ética econômica no sentido de um regulador cultural de reprodução material e humana, que contém um potencial que supera a realidade. Esta é uma relação entre a religião e vida na esfera da economia (WEBER, 1988, vol. I, p. 265). Éticas econômicas formulam critérios de sentido e de legitimação da relação humana com a natureza; elas também justificam na satisfação econômica as necessidades naturais humanas e representam, concomitantemente, pontos básicos de valores racionais sobre o como os processos de produção deveriam ser apropriadamente organizados para manterem-se numa práxis de sentido completo. Esses componentes são formas de um conhecimento cultural, cujos processos de apropriação da natureza, operacionalizados por meio da ação humana, mostram-se como um acontecimento da legitimação de necessidades, da qual pode surgir a crença de que esses se executem no interior do econômico e nos interesses cegos orientados na ação cotidiana do sujeito. O componente que aponta para além do aspecto imediatista e utilitarista da satisfação de necessidade material não consegue legitimação somente no futuro com base nos balanços anuais de crescimento econômico¹⁶. Em contrapartida, éticas econômicas também estão colocadas em oposição frontal à tarefa de definir os critérios culturais e de fundamentá-los normativamente. Estes critérios fixam e motivam a relação econômica dos homens ou destes com a natureza, bem com o objeto de sua satisfação e interesses materiais. Não é por causalidade que Weber reconstrói o processo de socialização da cultura ocidental, tomando como

¹⁶ Toda a dinâmica do utilitarismo histórico-econômico já está intrínseco na obra *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, ver RS I, p. 254.

referencial o método da história universal, cujo objetivo é estudar a transformação da ética econômica em sentido para os impulsos práticos da ação econômica. Por isso, o preenchimento da vocação não pode ser colocado em direção direta com os mais altos valores espirituais da própria cultura, mas, sim, como a agonia das inspirações puramente utilitaristas;

- b) no setor político, Weber apreende a articulação de critérios de legitimação da dominação como uma espécie de transcendência cultural do cotidiano político¹⁷. No seu estudo sobre a *Legitimidade da Dominação* é deixado de lado à lógica instrumentalizada do dia-a-dia na medida em que a dominação está ancorada nas capacidades de reconhecimento dos atingidos e dos perplexos (Conf. MERGUIOR, 1990, p. 115-151). Weber percebia essa competência cultural especialmente no tipo de dominação carismática, qual seja a de trazer à tona aquilo que pode ir além de si mesmo. Aqui, a política será a arte do impossível na medida em que são tomadas práticas enraizadas do cotidiano como recurso aos novos princípios de fundamentação da dominação, deixando fluir expectativas utópicas e espaços de possibilidades para dentro das ideias de legitimidade regulativa para então servir de orientação no horizonte político do presente. Weber trouxe isso à expressão quando se referiu a esse conhecimento como aquela força fáctica de uma cultura no espaço político. Não menos certo é o fato de que o possível somente foi atingido porque se procurou ir além do possível, ou seja, pretendendo-se o impossível¹⁸. Afinal, essa não é a única consequência verdadeira da ética de adaptação ao possível a exemplo da moral burocrática do confucionismo, que é certamente mais ou menos prestigiada nas suas qualidades específicas;

¹⁷ Essas considerações não podem ser lidas de forma linear, especialmente quando for tratada a questão do poder carismático. Ver os 'Três tipos puros de dominação'.

¹⁸ Foi exatamente com este aspecto que surgiram as interpretações que aproximariam Weber dos regimes autoritários, como do nazismo. Uma discussão mais ampla está em MOMMSEN, W. *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. 2. edição. Frankfurt: Suhrkamp, 1982; KOCKA, J. *Kontroversen über Max Weber*. In: *Neue Politische Literatur*, 21(1976), p. 281-301; PEUKERT, op. cit., p. 55-91.

c) o mais tardar com o romantismo eleva-se para a rubrica cultural o amor como paixão, como sofrimento das formas de autonomia caracteristicamente burguesas do sujeito racionalizado (WEBER, 1988, vol. I, p. 556-559).. No método compreensivo do significado da cultura do amor, percebe-se uma leitura, na qual, com base no princípio da autonomia historicamente consolidado, transparecem os lampejos de uma intersubjetividade conciliadora do homem moderno (WEBER, 1988, vol. I, p. 556). As observações de Weber sobre a questão na *Sociologia das Religiões* estão colocadas na continuidade das considerações anteriores. Ele discute o amor como um modelo cultural de transcendência da própria autonomia uma vez que a questão gira em torno da importância de características da cotidianidade externa, o que Weber examina no exemplo da racionalização do erótico (WEBER, 1988, vol. I, p. 559 e segs.). Weber compreende o erótico, primeiramente, como uma sublimação do homem e sua sexualidade corporal em consideração à cultura (WEBER, 1988, vol. I, p. 559-560 e 562). O momento especificamente cultural do amor erótico, no sentido da libertação intramundana do racional, realiza-se justamente no processo de compreensão corporal do sujeito, ou seja, o utópico como sendo a possibilidade de uma completa conciliação do homem com o outro. Nesse caso, o outro é visto como o existencial necessário de sua existência (WEBER, 1988, vol. I, p. 556 e segs.). O amor como a existência do outro será tornado condição da possibilidade de existência do meu eu e, exatamente nisso, o amor é uma potencialidade de reconhecimento universal, que explode e supera a lógica cotidiana da operacionalização técnico-racional. Para Weber, é o erótico – valor racional crescente sem significação - o elemento de abolição da alienação por meio de uma limitação do sujeito autonomizado. Nele se cruzam os vácuos deixados por uma personalidade – em processo de separação – em favor da unidade da vida. O amor pode ser entendido, na obra de Weber, como um acontecimento de liberdade, um fator de abolição

dos obstáculos comunicativos dos processos de constituição da modernidade;

- d) na estética burguesa existe uma tradição crítica que possui seu fio condutor de Schiller até Adorno, na qual a arte é compreendida e fundamentada como um fenômeno essencial da cultura, com base em sua própria força frente à contrafactividade. Nessa já tradicional crítica da estética burguesa, podemos também inserir as posições de Weber (WEBER, 1988, vol. I, p. 554 e seg.), para quem, a capacidade especificamente cultural da arte consiste naquilo que é a instância forte de contraposição à realidade cotidiana formalmente racionalizada. Porém, a arte pode cumprir a função de solucionar os problemas das necessidades humanas pendentes na libertação do sofrimento, sentido em que tomaria a si a tarefa de libertação do mundo interior, do cotidiano e, sobretudo, da crescente pressão exercida pelo racionalismo teórico e prático. O especificamente cultural da arte está expresso, para Weber, nos princípios das relações contraditórias com a realidade social e, por isso, ela pode deixar transparecer nas suas representações estéticas uma mimeses do fracasso. Este princípio cultural da arte existe somente até o momento em que esta consegue explicar sua capacidade de propor transcendência contra factual. Exatamente nesse ponto, ela deixa em aberto, de forma produtiva, o espaço entre o ser e o dever. Somente aqui ela possibilita que o sofrimento seja experimentado na realidade e na aparente produção estético-utópica; aqui ela consegue experimentar a promessa da conciliação entre o homem e a realidade. Na capacidade de distanciamento entre a arte e a realidade configura-se, pela primeira vez, a possibilidade do exercício da crítica. Neste aspecto, Weber e Adorno aproximam-se na teoria estética, pois a arte significa a *lembrança do sofrimento acumulado*, o que quer dizer, eleva-la ao nível da possibilidade de

conciliação dos homens quando estes precisarem transcender os paradoxos de sua própria vida¹⁹;

- e) Weber interpreta a irracionalidade estrutural da experiência de vida humana como a força impulsionadora do desenvolvimento cultural. Com a experiência mais elementar e na irracionalidade, Weber apreende, neste aspecto, a específica experiência contingencial da morte: a finitude. O desenvolvimento histórico universal da cultura, que Weber analisa no exemplo das religiões universais (WEBER, 1988, vol. I p. 549), deixa-se reconstruir exatamente no método implícito do processo de racionalização, numa espécie de teodiceia da morte (WEBER, 1988, vol. I, p. 548-549). Weber compreende esta capacidade humana no fato deste poder (e precisar) confrontar-se com um ser finito como na própria hora do nascimento de sua auto transcendência. A consciência de ser mortal recebe, exatamente neste ponto, o caráter de uma condição evolucionária do desenvolvimento cultural, o que se tornará, de certa forma, uma condição de possibilidade da própria cultura. A morte é uma exigência para a constituição do sentido, fundamentada na cultura como aquela disposição de o homem querer morrer confrontado com o perdão das representações de significados culturais. Cultura é para Weber certamente a capacidade especificamente humana de colocar a morte na fileira dos mais significativos acontecimentos da vida. Também, a moderna conduta de vida não pode se esquivar desta, a não ser que esteja disposta a pagar o preço da insignificância cultural da morte, resultante da falta de sentido e de significação da própria vida e, conseqüentemente, da contingência irracional de ser-no-mundo e, nesse caso, quando não tiver mais possibilidade de transcendência cultural;
- f) existe, finalmente, em função da problemática cultural moderna da conduta, uma contribuição específica da ciência e do seu fundamentado intelectualismo para a manutenção de condições existenciais? Vista a

¹⁹ ADORNO, J. *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*. Tübingen: 1933 e *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Stuttgart: 1956. Para uma visão mais ampla da questão na Escola de Frankfurt, ver JAY, Martin. *Dialektische Phantasie*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1981. p. 209-259.

questão com base na *ciência como vocação* e – como não poderia ser diferente – tomando a ciência – nesse caso, de forma conseqüente e como essencialmente estranha a Deus, então ela funciona como negação de todas as possibilidades de transcendência – como desencantado poder da moderna conduta de vida. No artigo sobre a *Objetividade*, Weber argumenta contra a categorização da ciência, mostrando uma eminente capacidade tendencial intrínseca da *ciência da cultura* (WEBER, 1988, vol. I, p. 31). Esta possui a tarefa, que não pode ser substituída, de uma apropriação hermenêutica no tratamento da cultura e das representações de significado. Nessa disposição hermenêutica específica perpetua-se o conhecimento por intermédio da ciência empírica. Também em função do questionamento da cultura, no sentido de capacidades e disposições, a ciência possibilitaria tomar-se uma posição consciente ante o mundo: ela seria, nesse caso, a chance de tornar-se parte integrante da comunidade cultural, ou seja, o mundo moderno seria colocado como destino e como problema. Neste sentido, o conceito de cultura bem como aquilo que é específico da cultura pode contribuir no debate e nas questões da história cultural do presente.

Aspectos finais

Entre as formas mais sublimes do conhecimento está aquela que possibilita conectar passado-presente através dos sentidos e significações culturais. Neste processo, a História pode revelar a condição humana àquilo que ela tem de mais fascinante e de mais temeroso. Nesta perspectiva, a noção experiência subjetiva assume condição especial nos estudos históricos. Não basta apenas a consciência daquilo que está mudando e que fora condenado às trevas pela astúcia da razão histórica moderna; de que estamos vivendo num tempo de experiências multiculturais, multi temporais e de interesses pluri orientados em termos historiográficos, os quais nos podem deixar perplexos frente aos nossos desgastados modelos explicativos.

O momento parece ser de revigoração cultural, de inserção hermenêutica e do fenomenológico na compreensão do passado e, neste sentido, rompe-se com o exclusivismo de uma verdade científica. Temos somente encontros e buscas. Fato que por si só já pode gerar alguns problemas de repercussões teórico-metodológicos.

Recentemente, Hans-Ulrich Wehler caracterizou o pensamento histórico, da virada deste século, a partir da nova história cultural como tendo ele um déficit teórico-estrutural e como sendo uma tendência carregada de abstinência política. Em outras palavras podemos dizer que estamos vivendo uma ressaca historiográfica. Enquanto isso, outros autores como François Dosse, Jörn Rüsen ou Josep Fontana estão buscando resignificar exatamente os sentidos do conhecimento histórico lá onde ele está sendo criticado como irracional.

É bem verdade que, em tese, podemos afirmar que estamos assistindo uma luta encarniçada entre as noções de espaço x tempo, a qual precisa sem dúvida de uma toponálise diferenciada. O espaço antropológico está cada vez mais presente na experiência reconstituída em detrimento do tempo. E, neste caso, a função do espaço é a de reter o tempo comprimido ou mesmo imobilizado.

No afirmar de Gaston Bachelard, o teatro do passado é a memória, onde o calendário do tempo só poderia ser estabelecido em seu processo produtor de imagens. Assim sendo, o espaço garante para a noção de experiência um locus especial no debate historiográfico numa espécie de revanche da experiência antropológica sobre a estrutura e do local da cultura sobre a explicação. Está claro que a descrição densa da experiência enfatiza, de forma extraordinária, as formulações discursivas no passado sem a dinâmica do tempo, porém projetadas na atualidade como uma espécie de ciência do texto.

Esta rápida caracterização da cultura historiográfica é uma marca cultural contemporânea identificada aqui como modernidade tardia. É certo que tais movimentos possuem ampla receptividade na disciplina e pensamento históricos e nem poderia ser diferente. Por outro lado, já entendemos que o conhecimento do passado como meio de redenção do homem no futuro produziu monstros terríveis e o século XX é exemplar. Talvez o passado só exista mesmo apenas como experiência,

como imaginação e como afetividade presentista, cujas leituras são aquelas que nos remetem para o seu fundamento metodológico *do como é possível de ser reconstituído* (DIEHL, 2015) o sentido clandestino.

Nesta perspectiva, entendemos que este é o momento ou tempo de experiências que podem possibilitar a problematização do presente pelo passado no sentido de reconstituirmos *as ideias de futuro no passado* e, sobretudo, compreendê-las como os argumentos para *uma cultura da mudança* (DIEHL, 2015). Nesta orientação, a história como texto representativo das experiências humanas somente se deixa explicar e compreender a partir de três funções específicas. Vejamos:

- a) História como o processo de generalizações de motivos, de ações e de representações de perspectivas de futuro no sentido de orientações dos objetivos individuais e coletivos para o futuro agir;
- b) História é a soma de ações orientadas em modelos de explicação da experiência, integrando os aspectos pertinentes à multiplicidade, à heterogeneidade da conduta de vida e às relações sociais;
- c) História é a representação exemplar de critérios de regulamentação de experiências que, por sua vez, sedimentam e estabilizam a construção de modelos legítimos e normativos da práxis social.

Estas três possibilidades, como potencialidades da experiência histórica, podem agora ser diferenciadas em um número extraordinário de funções específicas da cultura propriamente dita, dentre as quais podemos destacar as de motivação, de orientação, de satisfação, de disciplinação, de recrutamento e estratificação, de legitimação, de integração e, finalmente, de significação.

Metodologicamente, estas funções envolvem um amplo espectro de leituras das experiências. Pois bem, onde podemos perceber o envolvimento da experiência? Podemos perceber o envolvimento não apenas na materialidade da experiência, mas sim em estruturas de representação tais como: na lembrança, na memória, na tradição, no simbólico, no imaginário, no psicológico, no local da cultura e, no caso da historiografia, em textos como resultados da racionalização e estetização das experiências.

De outra forma, não é desprezível que a situação mostre que a saturação de perspectivas seja concebida como a condição maior de produção de sentidos. De forma que os custos da modernização seletiva não seriam mais percebidos como obstáculos metodológicos, mas sim como recursos, como matéria-prima para sua (re)utilização através dos esforços da metanarrativa, da metaficção ou ainda da intertextualidade.

Portanto, o tempo das experiências presentes, percebidas através da fascinação histórica da cultura da subjetividade e envolvida tanto pela estética como pelas funções do conhecimento histórico, é um campo fértil, mas traz consigo alguns desafios, tais como:

- a analogia entre a reconstrução da biografia e a interpretação crítica através dela de estruturas simbólicas;
- a ciência não desempenharia mais seu papel de motor do pensamento, pois esta função estaria ocupada pela política; a história com plausibilidade científica não pode ter mais a função de propor identidades, pois a historiografia é o resultado de racionalizações metodológicas;
- a história para poder dar conta desta busca de significações sobre experiências precisa ampliar seus lastros de conteúdos.

Tais desafios orientariam as possibilidades de reconstituição do passado, primeiramente, tal como deveria ter sido. Esta perspectiva traz consigo o sentido de uma leitura de significado romântico de como queríamos que fosse. Entretanto, nós já compreendemos que esse passado nunca existiu nessa forma a não ser na afetividade mais subjetiva. Portanto, resta-nos a leitura do passado que nos remete para o sentido metodológico do *como é possível de ser reconstituído*.

Ficam, para o(a) historiador(a) de hoje, os desafios impostos pela economia política dos significados ante aquilo que Walter Benjamin referia sobre o conceito de história: *o que chamamos de progresso é esta tempestade*.

Por outro lado, fica a consciência de que aquilo denominado como conhecimento histórico está situado entre o fascínio da estética e o temor de suas respectivas

funções no contexto de crise da razão, quando não de sua demissão entre os critérios de plausibilidade.

Estas são algumas das razões pelas quais utilizamos a noção cultura historiográfica. Torna-se necessário então que tal noção tipológica precisa ser construída em debate permanente com o seu objeto de estudos. Isto, no sentido metodológico, pode excitar o problema que normalmente aparece com o uso de modelos. Dito de forma mais evidente, isto quer dizer da facilidade de cairmos na vala do reducionismo ou ficarmos presos nos picos do relativismo.

Assim, o conteúdo perspectivado nas matrizes, forma, simultaneamente, os elementos constituidores da metodologia com a sua respectiva aplicabilidade. A utilização das matrizes e suas respectivas funções, em seu conjunto, estão exatamente no fato delas conjugarem, por um lado, a ampliação do horizonte analítico do que seja seu objeto e, por outro, disciplinar as concepções interpretativas dentro dos parâmetros de plausibilidade do conhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTONIO, Robert J.; GASSMAN, Robert M. (ed.). *A Weber-Marx Dialogue*. University of Kansas: 1985.
- BERNARD, Philippe J. *Perversões da utopia moderna*. Bauru: Edusc, 2000, p. 224-225.
- COELHO, Maria Francisca Pinheiro e outros (orgs.). *Política, ciência e cultura em Max Weber*. Brasília: UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- COHN, Gabriel (org.). *Weber*. 3. edição. São Paulo: Ática, 1986.
- DIEHL, Astor Antônio. *A cultura historiográfica nos anos 80*. 2. Edição. Passo Fundo: UPF editora, 2004.
- DIEHL, Astor Antônio. *Ideias de futuro no passado*. Passo Fundo: Berthier, 2015.
- DIEHL, Astor Antônio. *Max Weber e a história*. 2. Edição. Passo Fundo: Editora da UPF, 2004.
- DIEHL, Astor Antônio. *Para uma teoria e cultura historiográfica*. Passo Fundo: Berthier, 2015.
- GERTZ, René E. (org.). *Max Weber & Karl Marx*. São Paulo: editora Hucitec, 1994.
- JAY, Martin. *Dialektische Phantasie*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1981.
- KOCKA, J. Kontroversen über Max Weber. In: *Neue Politische Literatur*, 21(1976), p. 281-301.
- KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EDUERJ:Contraponto, 1999.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1990.

- MOMMSEN, W. *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. 2. edição. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- MOSER, Walter. Spätzeit. In: MIRANDA, Wander Melo (org.). *Narrativas da modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica: 1999, p. 33-54.
- PEUKERT, Detlev J. K. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- SOUZA, Jessé (org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000.
- SOUZA, Jessé (org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, 2000.
- WEBER, Max. A 'objetividade' do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (org.). *Weber*. 3. Edição. São Paulo: editora Ática, 1986. p. 126.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. 9. edição. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988 (vol. II, 7. Edição, 1988 e vol. III, 8.edição, 1988).
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C Mohr, 1988.
- WEISS, Johannes (org.). *Max Weber Heute*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.