

ENS A I O

PROJETO OU DESTINO?

*Notas sobre a lógica do
protagonismo histórico em
Weber, Sombart e Elias*

NORMA CÔRTEZ

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
ncortes.ufrj@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8873-8637

Originalmente apresentado no Colóquio *Razão e História: do século XVII ao século XXI*¹, este ensaio é produto de uma disciplina de livre escolha oferecida, em 2022, para o curso de História e Laboratório PROCULT² do Instituto de História da UFRJ. A disciplina consistia apenas em exercícios de leitura integral para interpretação das seguintes obras: *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (1907), de Max Weber; *Amor, luxo e capitalismo* (1913), de Werner Sombart; e *O processo civilizador vols. I e II* (1939), de Norbert Elias.³ No entanto, em virtude de toda sorte de contratemplos — contraí COVID, houve paralisações discentes, jogos da Copa do Mundo, antecipação do recesso Natalino, intempéries climáticas, interdições prediais etc. — não conseguimos concluir todas as leituras.⁴ E foi por essas razões, para amenizar o meu desapontamento, que resolvi rascunhar estas breves notas. Elas se destinam aos estudantes que, durante os dois semestres letivos de 2022, fizeram junto comigo a maravilhosa travessia pelos escritos de Weber, Sombart e Elias, e visam dar um arremate mais decente aos nossos debates sobre o problema do protagonismo histórico, reunindo algumas observações que continuam desalinhadas, mas poderiam ter norteado e concluído nossas aulas.

Para sermos exatos, **os próprios reis não podiam prever, nem seus adversários nessa luta, a nova instituição que gerariam. Na verdade, não tinham a menor intenção de “aumentar seu poder fiscal”.** A princípio, eles e seus representantes queriam simplesmente extrair tanto dinheiro quanto possível de seu domínio, numa ocasião após outra, e as tarefas e despesas que tornavam necessárias essas medidas eram sempre bem específicas e imediatas. **Nenhum homem isolado criou impostos ou o monopólio de tributação. Nenhum indivíduo, ou série de indivíduos, durante todo o século em que essa instituição lentamente se formou, trabalhou para alcançar esse objetivo seguindo um plano deliberado. A tributação, como aliás todas as demais instituições, constituiu produto do entrelaçamento social.** Surgiu — como que de um paralelograma de forças — dos conflitos de vários grupos e interesses sociais, até que, cedo ou tarde, o instrumento que fora desenvolvido nas constantes provas de força se tornou bem conhecido das partes interessadas e foi transformado, deliberadamente, em organização ou instituição. Dessa maneira, em combinação com a gradual transformação da sociedade e a mudança nas relações de poder dentro dela, as ajudas ocasionais a senhores de Estados ou territórios, cobradas para custear campanhas específicas, resgate, dotes a filhas ou dotação aos filhos, acabaram por assumir o caráter de pagamentos habituais (Elias 1990, 176, grifos meus).

Neste trecho de *O processo civilizador*, Elias resume o acidentado enredamento factual que resultou na institucionalização do monopólio da tributação e, com efeito, também indica o núcleo do problema envolvido na lógica do protagonismo

¹ Colóquio *Razão e História: do século XVII ao século XXI*. Universidade Federal de Goiás, 16-18 de outubro de 2023.

² Laboratório de ensino, pesquisa e divulgação dos estudos históricos do Programa de Teoria, Historiografia e História da Cultura (PROCULT). Disponível em: <https://www.pr2.ufrj.br/laboratorios/cfch>.

³ Leitura integral das edições traduzidas das seguintes obras: *Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*, *Luxus und Kapitalismus* e *Über den Prozeß der Zivilisation*.

⁴ Nossos estudos se distribuíram assim: Weber e Sombart no primeiro semestre de 2022; e no segundo, a leitura integral dos dois volumes de *O processo civilizador*. Superados os percalços do primeiro semestre, quando contrai COVID, tudo parecia correr relativamente bem (concluímos todo o primeiro volume e boa parte do segundo volume do livro de Elias) até que, em fins de novembro, houve uma sucessão de novos empecilhos que impediram a continuação e a boa conclusão das aulas.

histórico. Por razões imediatas e circunstanciais, os suseranos ampliaram as suas receitas, mas, ao fazê-lo colocavam em marcha um lento e impremeditado encadeamento de ações, que acabavam por consolidar hábitos, conformar costumes, fortalecendo as estruturas administrativas da centralização política e, no limite, consequentemente, contribuía para a constituição do Estado-nação. Antes, essa mesma problemática — que aqui, em Elias, descreve um sinuoso, longo e detalhado arco de casualidades, eis o processo civilizatório —, também já havia aparecido com matizes distintos tanto em Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, quanto em *Amor, luxo e capitalismo*, do Sombart. Porque em todas essas obras encontramos variadas fórmulas acerca dos **efeitos perversos da ação** — situação em que os resultados dos feitos humanos (os acontecimentos históricos) encerram uma lógica causal avessa às intenções dos indivíduos e à consciência dos agentes.

Como Kant⁵ já havia afirmado e, em seguida, foi secundado por Hegel⁶ para anos depois ser novamente repetido por Marx, no *18 Brumário*: “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”.

Se nesse imbróglio também estão envolvidos os problemas da alienação, i.é., a incongruência entre identidade e (auto)consciência⁷, nos três autores que tratamos, a questão foi enfrentada sob outra visada. Porque antes de apenas indicar os graus de ingenuidade ou irreflexão dos agentes históricos, Weber, Sombart e Elias mobilizaram seus respectivos e diferentes recursos analíticos para compreender os *leitmotiven* propulsores da ação. Quer dizer, eles partiram dos horizontes de percepção e construção da realidade dos próprios protagonistas do e no passado (o chamado contexto histórico) visando analisar o conjunto de crenças, valores, práticas e/ou forças sociais que, historicamente, à época e nos limites daquelas visões de mundo, exibiam-se como causas eficientes e exortações subjetivas capazes de justificar e orientar a ação/o comportamento humano⁸.

⁵ “Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização” (Kant 2003, 53).

⁶ “[...] na história universal e mediante as ações dos homens surge algo mais do que o que eles se propõem e alcançam, do que eles imediatamente sabem e querem. Os homens realizam o seu interesse; mas suscita-se assim ainda algo mais, algo que reside no interior do que eles fazem, mas que não jazia na sua consciência e na sua intenção” (Hegel 2013, 82).

⁷ A obra de E.P. Thompson sobre a história do processo de formação da classe operária pode ser compreendida nessa chave.

⁸ Aqui se encerra uma lição para os historiadores, uma vez que a narrativa histórica consiste justamente em concatenar e estabelecer vínculos entre as intenções das ações e consequências alcançadas pelos agentes históricos. Nos debates teóricos da disciplina História tal formulação aparece expressamente sob a pena de Humboldt em *Sobre a tarefa do historiador* (Cf.: Martins 2010).

Penso que estamos lidando com três universos diferentes⁹. À luz das teorias de Marx¹⁰ e irmanados pelos debates sobre a gênese do capitalismo, da modernidade ou da sociedade burguesa (usem o complemento que quiserem), em cada um dos livros que examinamos encontram-se diversos recursos teóricos e literários, com protagonistas, ambiências históricas e características sociais distintas e bastante singulares. Ascese em Weber; dissipação em Sombart (Villas Boas 2001; Barbosa 2009); e em Elias, um mundo agônico que, agitando-se pelas rivalidades do convívio, treme sobre o paradoxo da chamada sociabilidade insociável¹¹.

Pode-se dizer que o universo weberiano está habitado por uma criatura assombrada. Sozinho e isolado, tal indivíduo curva-se¹² diante de um Criador

⁹ Tal percepção só é possível na medida em que renunciamos à busca da verdade (compreendida como mero espelhamento), ou seja, para os nossos propósitos pouco importa qual dessas obras têm o verdadeiro, o melhor ou o mais fidedigno relato da história do capitalismo. Nossos estudos compreendem tais obras como esforços intelectuais e formalizações/construtos teóricos discursivos que, mesmo não sendo ficcionais, encerram um universo próprio habitado por protagonistas, antagonistas e figurantes, que têm enredos narrativos, arcos lógicos e argumentativos, expedientes de persuasão e comprovação, recursos retóricos, inclinações teóricas, cenários e ambiências imersivos, figuras de linguagem etc.

¹⁰ “Mas o pecado original age em toda parte. Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista e o aumento da acumulação e da riqueza, o capitalista deixa de ser mera encarnação do capital. Ele sente uma “comoção humana” por seu próprio Adão e se civiliza ao ponto de ridicularizar a paixão pela ascese como preconceito do entesourador arcaico. Enquanto o capitalista clássico estigmatizava o consumo individual como pecado contra sua função e como uma “abstinência” da acumulação, o capitalista moderno está em condições de conceber a acumulação como “renúncia” ao seu impulso de fruição. “Vivem-lhe duas almas, ahl, no seio, querem trilhar em tudo opostas sendas. Nos primórdios da história do modo de produção capitalista, e todo neófito capitalista percorre individualmente esse estágio histórico, o impulso de enriquecimento e a avareza predominam como paixões absolutas. Entretanto, o progresso da produção capitalista não cria apenas um mundo de desfrutes. Ele abre, com a especulação e o sistema de crédito, milhares de fontes de enriquecimento repentino. A certa altura do desenvolvimento, o “desventurado” capitalista deve praticar, até mesmo como uma necessidade do negócio, um determinado grau convencional de esbanjamento, que é, ao mesmo tempo, ostentação de riqueza e, por isso, meio de crédito. O luxo entra nos custos de representação do capital. Além disso, o capitalista não enriquece como o fazia o entesourador, em proporção ao seu trabalho e não-consumo [*Nichtkonsum*] pessoais, mas quando sua força de trabalho alheia e obriga o trabalhador a renunciar a todos os desfrutes da vida. Por isso, embora o esbanjamento do capitalista não tenha jamais o caráter de *bona fide* [boa-fé] do esbanjamento do pródigo senhor feudal, nele subjazendo, antes, a mais sórdida avareza e o cálculo mais angustioso, sua prodigalidade aumenta, contudo, a par de sua acumulação, sem que uma tenha de prejudicar a outra. Com isso, ao mesmo tempo se desenvolve, no coração do capitalista, um conflito fáustico entre os impulsos da acumulação e do desfrute” (Marx 2023, 667).

¹¹ A propósito: “A insociável sociabilidade é o meio que faz com que os homens não fiquem restritos às suas pretensões egoístas ou em uma perfeita concórdia, mas proporciona-lhes sair de seu estado de rudeza, em vista de seu fim como natureza racional. A vaidade, a inveja e o desejo de ter e de dominar: [...] *sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos.* Essa conduta é uma das condições para o homem elevar-se a um valor mais alto do que os animais, impelindo-o a uma tensão renovada das forças e a um maior desenvolvimento das disposições naturais” (Carvalho 2010).

¹² “Senhor, não me castigues na tua ira, nem me disciplines no teu furor. Misericórdia, Senhor, pois vou desfalecendo! Cura-me, Senhor, pois os meus ossos tremem: todo o meu ser estremece. Até quando, Senhor, até quando?” (Salmo 6: 1-3).

magnífico, mas inclemente e vingativo¹³. E uma vez que tal protagonista desconhece os sinais da graça (seria uma alma perdida?), entrega-se obstinadamente aos afazeres laborais implorando pelas certezas da salvação. Essa conduta gerou riquezas, mas os proveitos do seu trabalho duro foram usufruídos parcimoniosamente e sob estreita frugalidade. Com efeito, apesar de as razões religiosas da sobriedade ascética nada terem a ver com a esfera econômica do mundo burguês, ao fim e ao cabo, tal comportamento e suas visões de mundo valorizaram a faina do trabalho e a dedicação aos negócios (eis a negação do ócio), promoveram acumulação patrimonial e enriquecimento, pavimentando o caminho para a ascendência do “espírito” capitalista — sem querer cometer anacronismo e só para facilitar a nossa vida, onde se lê “espírito”, entenda-se cultura.

Weber descreveu todo esse enredamento num belo ensaio sociológico que “apenas” delineou as características ideal-típicas dos seus protagonistas históricos. Porque a despeito de sua imensa erudição, seus argumentos são esquemáticos, ou melhor, seus esforços compreensivos são formais e descreveram tão-somente os principais traços ideais e tipificados da ação, do comportamento e da causalidade social¹⁴.

Quase uma década depois da publicação de *A ética protestante*, já nos umbrais da 1ª Guerra (1913), Sombart lançou *Luxo e capitalismo*¹⁵. Ao fazê-lo, ele reiterava sua desaprovação das teses weberianas acerca das origens causais da modernidade, dando sequência à sua quadrilogia de estudos sobre o capitalismo (Sombart 1911a; 1911b; 1913a; 1913b). Herdeiro intelectual de Schmoller¹⁶, que iniciara as polêmicas metódicas (*Methodenstreit*) entre a escola histórica e a chamada escola austríaca de economia¹⁷, Sombart analisou a sociedade moderna a partir de dados empíricos e

¹³ Ver: Deuteronômio 29: 24-28.

¹⁴ Sobre Max Weber há extensa literatura. Dentre muitos outros, ver: Ringer 2004. Para uma introdução, vale assistir às entrevistas de Gabriel Cohn disponíveis no canal Youtube da Univesp. https://youtu.be/XeXtOpE1jWs?si=D_Xcjb9-vGt2w-T e <https://youtu.be/S4wcbAum40I?si=AIWkuf2qHQJi8mI>.

¹⁵ Cf. dados bibliográficos em: Nogueira 2004. Sobre a 1ª Guerra e a inteligência alemã, ver: Zuin 2001; Grimmer-Solem 2022.

¹⁶ Schmoller (1838-1917), fundador e líder destacado da nova escola histórica alemã e na Universidade de Berlim, tornou-se a figura dominante do pensamento e da academia econômica germânica na última parte do século XIX. Estudou ciência política, economia, história e administração civil na Universidade de Tübingen, formando-se como Staatswissenschaften, e foi professor de Economia Política nas universidades de Halle (1864-1872), Strasbourg (1872-1882) e Berlim (1882-1913). Foi editor das *Jahrbuch für Gesetzgebung Verwaltung, und Volkswirtschaft*, prestigioso anuário de legislação, administração e economia também conhecido como o *Schmoller Jahrbuch*. Criticou as teorias Clássicas e Neoclássicas, rejeitando seu universalismo e desafiando os postulados da Escola Austríaca de Carl Menger (1841-1921). Figura exemplar do chamado socialismo de cátedra, criou a teoria das etapas da evolução econômica: economia de aldeia, de cidade, territorial, nacional e mundial. Também teve um forte envolvimento político. Formou a *Verein für Sozialpolitik* (1872), Sociedade para Política Social, um grupo de economistas muito conservadores que apoiavam um tipo de nexos corporativista entre trabalho-indústria-estado, em franca oposição aos liberais, socialistas e marxistas. Os liberais não aceitavam tais ideias em favor da intervenção estatal e os rotularam de Kathedersozialisten ou Socialistas de Cátedra. Entre suas mais importantes publicações encontram-se: *Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre* (1898), *Grundriss der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, 2 volumes (1900-1904) e *Die soziale Frage* (1918). Dados disponíveis em <https://biografias.netsaber.com.br/biografia-2308/biografia-de-gustav-von-schmoller>.

¹⁷ Sobre as polemicas metódicas (*Methodenstreit*) e a chamada Escola Austríaca cf. Sandroni 1999, 130; Hekman 1990; Patiño 2019; Feijó 2021; Soto 2010. Também recomendo assistir à

estatísticos extraídos da longuíssima duração, mesclando a compreensão acerca da gênese histórica do capitalismo com as percepções da heterodoxia liberal, que salientavam os benefícios envolvidos nos traços competitivos e caóticos do mercado. Embora não admitisse a existência de uma mão invisível, que “espontaneamente” teria o condão de ordenar o mundo dos homens, sua explicação recaía sobre as paixões e os interesses (leia-se a ética) do *homo economicus*. Com efeito, bem distante da visada marxista, sua análise privilegiava a **compreensão da lógica volitiva e decisória do indivíduo** (depois, para Schumpeter, o empresário), desprezando as transformações estruturais / sociais geradas pelas revoluções dos meios de produção e trabalho que, segundo as teses de Marx, propiciaram a emergência da ordem burguesa.

Com farta documentação de fontes primárias e estatísticas, a narrativa sombartiana regressava à aurora do mundo moderno, séculos XV e XVI, indicando que a força geradora do capitalismo (e da riqueza) residia nos apetites de consumo de produtos de luxo e na circulação de mercadorias supérfluas e suntuosas¹⁸. Foi no mercado, no mundo das trocas e das rivalidades comerciais, onde Sombart encontrou as razões eficientes para a formação da modernidade.

Deus está completamente ausente de *Luxo e capitalismo*. Portanto, ao contrário do assombro religioso — que em Weber justificava a contrição e os rigores ascéticos —, no universo sombartiano reina a esbórnica da ostentação desenfreada, os requintes afeminados do mundo cortesão, a extravagância do consumo faustoso, os ânimos perdulários da luxúria. Marcado pela *hybris*¹⁹, o protagonista dessa história era um esbanjador, cuja volúpia aquisitiva atendia aos caprichos frívolos das “preferidas da corte” — o consumo suntuoso de sedas, joias, perfumes, porcelanas, especiarias etc.²⁰ E, assim, a despeito mesmo da sua imprudência e despreocupação, sua prodigalidade estimulava e fazia girar a “roda da fortuna”.

Como se pode observar, semelhante às formulações de Weber, aqui a lógica do protagonismo histórico também encerra uma incongruência entre as intenções e os efeitos das ações. Contudo, se n’*A ética protestante* tal discrepância se resolve quase que acidentalmente²¹ — já que os motivos para a austeridade, ou seja, o desassossego

videoconferência do Prof. Dr. André Roncaglia: *Neoliberalismo e a Escola Austríaca de Economia: uma introdução*. Disponível em: <https://youtu.be/VfcuhhJvc3I?si=q7bKCE1v0I7X4dVi>.

¹⁸ No Brasil, as teses weberianas de ascese e capitalismo não parecem fazer muito sentido. Desconfio que as ideias de Sombart são mais adequadas ao entendimento da sociedade brasileira. As teorias sombartianas apresentam um amálgama entre os impactos caóticos (mas benéficos) do livre mercado, exclusão social (o consumo é mesmo para poucos) e soluções antirracionais (carismáticas/autoritárias) da vida política. Ademais, também estou convencida que essa imagética está presente na obra de Gilberto Freyre.

¹⁹ Entre Apolo e Dionísio, Sombart preferiu o último. Convém assinalar que as ideias de Nietzsche são gritantes em suas obras.

²⁰ Vale a pena observar que este é o rol de mercadorias transacionadas na rota da seda. Quer dizer, embora o foco da análise sombartiana seja o Ocidente, as características históricas que ele destaca para compor seu objeto de interpretação pertencem ao imaginário literário (Marco Polo) ou filosófico (Montesquieu) acerca do Oriente. A propósito, cf.: Frankopan 2019; Sweeney 2023; Said 2007.

²¹ A dinâmica do protagonismo histórico é a mesma: queriam X, mas alcançaram Y. Porém, no universo weberiano, o capitalismo é uma espécie de efeito não desejado, um filho bastardo, da ascese religiosa; ao passo que, em Sombart, ele é um filho legítimo — de resto, o herdeiro pródigo — da dissipação e da luxúria. Comparando-os alegoricamente e a partir dos pecados capitais, pode-se dizer que o ascetismo religioso descrito em Weber seria a avareza enquanto o comportamento do protagonista sombartiano seria a luxúria. Teoricamente, sob o ponto de vista weberiano, apesar de o

pelas incertezas da predestinação, salvação e ingresso no reino dos céus, eram completamente estanhos às razões do mundo econômico —, o “herói”²² de *Luxo e capitalismo* desconhece qualquer metafísica, sendo um homem ordinário, mero agente do mercado. Trata-se de um consumidor ocioso e imprevidente, que “vive da mão para a boca”, i.é, ele não passa de um esbanjador que despreza toda preocupação futural neste ou mesmo no outro mundo. E não obstante, apesar de seus valores e atitudes estarem orientados exclusiva e tão-somente à satisfação imediata dos seus prazeres exuberantes, era exatamente isso que fazia movimentar a cadeia de produção de mercadorias e circulação de bens de luxo. Portanto, e eis a máxima mandevilleana de *A fábula das abelhas*, tais efeitos econômicos virtuosos (públicos) foram patrocinados justamente pelos seus vícios mundanos, privados e egoístas.

Vejam bem: o modo de os indivíduos/agentes históricos desconsiderarem ou planejarem o futuro, ou seja, como estabelecem expectativas futuras, será um marcador civilizatório importante para Elias²³ — voltarei a isso em outra ocasião. Antes, preciso assinalar os seguintes pontos. O primeiro refere-se à semelhança entre Sombart e Marx no tocante à violência (leia-se: desrazão) contida na gênese do capitalismo, i. e., nos processos de expropriação da chamada acumulação primitiva de capital; e o segundo ponto, por sua vez, sublinha o fato de a tese sombartiana sobre o comportamento cortesão antecipar e reaparecer nas obras do Elias, notadamente em *A sociedade de corte* e nas primeiras partes de *O processo civilizador*. Em verdade, Elias cumpriu uma agenda de pesquisas cujos traços fundamentais já haviam sido delineados na obra de Sombart. Roger Chartier (2011, 11, grifo meu) assinalou esse ponto com muita propriedade escrevendo que, além das teorias de Weber, “Elias pensa também **com e contra** Werner Sombart — do qual retoma a intuição quanto à importância política e cultural das cortes, mas critica a interpretação fragmentária de sua constituição”.

capitalismo não ser o resultado da ação racional, ele deriva de um tipo de ação intencional orientada para os valores, ou seja, para o mundo da razão prática (a ética religiosa); ao passo que em Sombart trata-se de uma ordem social cujo fundamento repousa sobre a desrazão, pois é regida pela força de Pólemo, o deus do conflito, da disputa, da competição e da guerra.

²² A ideia de herói não é estranha à imagética sombartiana. Em 1915, Sombart publicou *Händler und Helden: patriotische Besinnungen* [Comerciantes e heróis: reflexões patrióticas], obra dividida em três partes, “Comerciantes Ingleses”, “Heroísmo Alemão” e “A Missão do Povo Alemão”, nas quais enalteceu as virtudes heroicas do povo alemão em oposição à vulgaridade do negociista. Esse panfleto encontra-se na íntegra no portal *Internet Archive*, disponível em: <https://archive.org/details/hndlerundhelde00sombuoft/page/4/mode/2up>.

²³ Elias postula (1993, 234) “um processo histórico de racionalização” e isso desafia a naturalidade do *homo sapiens*. Afinal, a crescente habilidade para calcular as consequências de seus próprios atos foi um dos efeitos impremeditados do sinuoso processo civilizatório. E, portanto, a inteligência capaz de prever e concatenar meios e fins — uma razão instrumental ou prudencial — não consiste num fenômeno já dado espontânea ou naturalmente. Elias desenvolve esse ponto em vários trechos do livro, dentre os quais destaco os seguintes: “Desde o começo da mocidade, o indivíduo é treinado no autocontrole e no espírito de previsão de resultados dos seus atos, de que precisará para desempenhar funções adultas” (Elias 1993, 202). “A reflexão continua, a capacidade de previsão, o cálculo, o autocontrole, a regulação precisa e organizada das próprias emoções, o conhecimento do terreno, humano e não-humano, onde agia o indivíduo, tornaram-se pré-condições cada vez mais indispensáveis para o sucesso social” | “[...] à medida que aumentam a série de ações e o número de pessoas de quem dependem o indivíduo e seus atos, torna-se mais firme o ato de prever consequências a longo prazo. E na mesma proporção em que mudam o comportamento e a estrutura da personalidade do indivíduo, muda também a sua maneira de encarar os demais” (Elias 1993, 226-227).

Quanto ao primeiro ponto que mencionei, convém regressar a *O capital*. Lá, Marx afirmou que o processo de concentração de riquezas da chamada acumulação primitiva deu-se ao arrepio da lei, notabilizando-se pela selvageria de expropriações ilegais, pelos assaltos da pirataria, pela rapinagem colonial, pela brutalidade do tráfico de escravos etc. A ferocidade dessa conquista reaparece no universo sombartiano — e esse é um aspecto importante, já que tal avidez se distingue completamente da passividade descrita pelos sentimentos de terror e temor religiosos descritos por Weber. Porque apesar de estar edulcorada pela docilização e feminização dos hábitos, a opulência do consumo dos bens de luxo não é mais do que voracidade cega e exibicionista. Sabemos que essa sofreguidão por reconhecimento, distinção e prestígio é completamente explicável pelas dinâmicas sociais (Atenção 1: aqui ingressamos no universo eliasiano igualmente marcado por competição e apetites de domínio), contudo, não se pode esquecer que tanto no âmago desse comportamento frívolo quanto nas manifestações dos seus trejeitos e afetações se ergue a sombra da inautenticidade, superficialidade e artificialidade do mundo burguês (Atenção 2: ecos longínquos do conceito de fetiche da mercadoria). Sombart foi um crítico severo da modernidade²⁴. Com desconcertante mordacidade, sua história é ferina e nos leva a acreditar que o aburguesamento da sociedade trouxe desordem e desonra ao mundo dos homens, arruinando a dignidade dos valores guerreiros, a hombridade e a virilidade dos tempos de outrora — e isso quer dizer que, para ele, a modernidade é sinônimo da mediocrização, feminização, degeneração e abastardamento da cultura (Atenção 3: aqui também se vê a presença de Nietzsche).

Muito bem: voltamos ao *O processo civilizador*. Nele, comparado aos outros livros, há um notável adensamento nas formulações acerca do protagonismo histórico. Porque diferente dos dois outros autores — cujas teorias histórico-sociológicas, com maior ou menor intensidade, bordejaram o individualismo metodológico —, no universo eliasiano não existe um agente histórico preciso e individualizado.

Sim! É verdade: Ele também descreveu comportamentos, valores e dinâmicas sociais de uma unidade identitária, a saber: as elites não eclesásticas do Ocidente²⁵. Mas o foco de sua análise não recaiu exatamente sobre o estado de consciência desses agentes. E, ao invés de explorar os propósitos da ação dos indivíduos — salvação em Weber; prazer em Sombart —, em *O processo civilizador* a ação dá-se por meio da narrativa de um longo arco de eventos históricos em que os protagonistas, a despeito das suas intenções, mas em virtude dos constrangimentos impostos pelo estreitamento do convívio social, enredam-se em arranjos sociais

²⁴ Essa afirmação é quase um truismo. Afinal, todos esses autores são críticos da modernidade. Todavia, suas respectivas análises não só dão expressão a colorações ideológicas distintas, e até mesmo antagônicas, como também encerram diferentes visadas intelectuais com protocolos e esforços teóricos específicos. Sobre a aversão da intelectualidade universitária alemã diante da chamada “revolução das massas” (Ortega y Gasset), quer dizer, rejeição àquilo que, segundo Mannheim, chama-se processo de democratização fundamental (participação política + inclusão social das massas). Ver: Ringer 2001.

²⁵ A sociogênese eliasiana descreve uma história do Ocidente. Mas vale salientar que o Ocidente é apenas o palco do processo civilizatório; não uma personagem histórica. Quer dizer, o mundo e a cultura ocidental são apenas o continente cujo conteúdo é descrito minuciosamente, numa narrativa densa e diacronicamente sinuosa que atravessa por várias épocas históricas, além de uma miríade de atores com suas distintas circunstâncias.

(configurações) que, embora jamais tenham sido planejados, tanto têm força civilizatória quanto dão origem a estruturas institucionais impremeditadas²⁶.

Sobre esse aspecto, o belíssimo capítulo em que ele descreve a antítese entre *Kultur* e *Zivilisation* é exemplar. Porque longe de a primeira noção exprimir um *ethos* ou a “alma” da cultura alemã, que nesse caso se notabilizaria pela sublime preocupação com a *Bildung* e seus processos individuais e intransferíveis de formação sentimental, intelectual e moral — e isso em oposição ao caráter inautêntico e superficial da civilização (francesa) —, o que em verdade se encerra nessa antítese são dois contextos históricos cujos diferentes arranjos sociais & institucionais — de um lado, a centralização na corte; e de outro, a dispersão nas universidades alemãs — resultaram em distintas configurações com regimes de interação, pertencimento, inclusão ou exclusão (social e política) das suas respectivas *intelligentsias*²⁷. Portanto, **o que a autoimagem da ideia de *Bildung* traduz (e mascara) é a menoridade e o despreparo político da inteligência alemã**²⁸, os mandarins de Fritz Ringer, que por estarem marginalizados das esferas de poder e mando — quer dizer, insulados em suas cátedras e excluídos da ação política concreta — são *outsiders* que dedicaram todas as suas energias criativas para o inefável mundo do espírito.

“Nos trabalhos da jovem geração do *Göttinger Hain* surgem manifestações de violento ódio a príncipes, cortes, aristocratas, afrancesadores, à imoralidade das cortes e à frigidez intelectual. E por toda parte, entre os jovens da classe média, identificamos sonhos vagos de uma nova Alemanha unida, de uma vida ‘natural’ — ‘natural’ em contraste com a vida ‘antinatural’ da sociedade de corte —, e frequentemente um irresistível deleite com sua própria exuberância de sentimentos. **Pensamentos, sentimentos — mas nada que pudesse, em qualquer sentido culminar em ação política concreta.** A estrutura desta sociedade absolutista de pequenos Estados não proporcionava uma abertura para ela. Elementos burgueses adquiriram autoconfiança, mas o

²⁶ Existe volumosa literatura sobre Norbert Elias (1897-1990). A Fundação Norbert Elias mantém e atualiza um extenso rol de indicações bibliográficas, cf. <http://norbert-elias.com/>. Para uma primeira aproximação, ver: Leão; Landini 2022. Também recomendo assistir aos vídeos do *Curso livre de Teoria Sociológica Clássica* oferecido por Bart Van Heerikhuizen (Universidade de Amsterdã), disponível em: <https://youtube.com/playlist?list=PL-3HudRe2UvBio8O14Nfn4g2XzqVZw3V8&si=moBpZt2aPhiCdCiW>.

²⁷ A dicotomia entre a cultura alemã *versus* as visões de mundo vigentes nas sociedades francesa ou americana é recorrente na geração de Weber e Sombart, mas em *O processo civilizador*, ao invés de naturalizar essa autopercepção germânica, Elias mobiliza a sociologia do conhecimento e dos intelectuais de Karl Mannheim para compreender a historicidade desses ideais. Sobre os vínculos entre Mannheim e Elias, ver: Elias 2001.

²⁸ Digo, menoridade no sentido kantiano. Portanto, longe de ser uma virtude intelectual moral, a ideia de *Bildung* expressa uma autoconsciência da *intelligentsia* alemã em que se encerram as matrizes do seu despreparo, inapetência e inabilidade para a ação na esfera pública e na vida política. Afinal, o convívio no espaço público envolve educação e cultivo de habilidades para bem persuadir, o respeito à alteridade, a capacidade dialogar e construir consensos a partir do contraditório etc. Nas páginas finais do segundo volume, Elias retorna ao ponto, esclarecendo: “Faltou também na Alemanha, por muito tempo, uma função específica que em alguns outros países, sobretudo na Inglaterra, realçou nas classes nobres e burguesas um espírito de previsão comum e um padrão análogo de autocontrole bastante desenvolvido [...]. Na Alemanha, esse controle das paixões conservou-se muito dependente de um forte poder central e externo. [...] Mostramos no início deste estudo que essa situação levou, logo no começo da ascensão da burguesia, a um tipo muito específico de **autoimagem: a uma abstenção de tudo o que tinha a ver com a administração dos monopólios de poder**, e a um cultivo da vida interior e uma exaltação das realizações espirituais e culturais a um lugar especial na tábua de valores” (Elias 1993, 262, grifos meus).

arcabouço dos Estados absolutistas permaneceu inabalado. Os elementos burgueses foram excluídos de toda e qualquer atividade. Na melhor das hipóteses, podiam ‘pensar e escrever’ independentemente, mas não agir da mesma forma. **Nessa situação, a literatura torna-se o escoadouro mais importante**” (Elias 1990, 36, grifos meus).

Se eu falasse “sociologuês”, o idioma dos sociólogos, diria o seguinte: entre a agência e a estrutura (social), Elias prefere ambos. Porque em *O processo civilizador* a polaridade indivíduo *versus* sociedade foi dissolvida por meio de uma densa narrativa histórica, que vai descrevendo (com perdão do gerundismo...) uma longa e vagarosa travessia de interações e metamorfoses societais. Teoricamente, Elias encontrou a melhor formulação para essa questão no *A sociedade dos indivíduos*, publicado tardiamente. Mas em meados de 1939, a disjuntiva agência *versus* estrutura e/ou indivíduo *versus* sociedade se resolveu por meio desse espessamento da narrativa histórica que prolongou o *continuum* temporal. Quer dizer, foi a narratividade do processo histórico como uma trama factual e um extenso arco sequencial de acontecimentos (triviais), que se prolongam e têm efeitos transformadores (mas imprevisíveis) sobre várias gerações, o que permitiu a Elias postular uma nova percepção de protagonismo e indivíduo.

Explico-me.

Diferente de Sombart, que mobilizou fonte históricas e dados estatísticos instrumentalmente, quer dizer, apenas visando comprovar suas teses com os recursos da demonstração empírica, Elias recorreu a uma variada pletora de fontes primárias a partir das quais ergueu um longo e tortuoso arco narrativo. Ele reuniu um farto material de pesquisa — na verdade, um conjunto insólito de fontes literárias, dados históricos factuais, informações anedóticas etc. — para, num regresso ao passado (século XVI), atravessar vagarosamente por fenômenos empíricos completamente triviais e prosaicos até chegar à atualidade e, simultaneamente, examinar os temas históricos mais sublimes e imateriais.

Sinceramente, isso é impressionante! Porque entre os primeiro e segundo volumes de *O processo civilizador* há um salto surpreendente, que vai da micro à macro análise sócio-histórica, exigindo do leitor algum esforço para bem ajustar o foco interpretativo. Afinal, desde as minuciosas e enjoativamente repetidas descrições acerca dos costumes à mesa, o uso das facas, sobre a educação infantil, o controle da flatulência ou das outras funções corporais — assuntos que, vamos combinar, são absolutamente corriqueiros e ordinários —, até alcançar a análise histórico-sociológica da dialética que antagonizou forças centrífugas *versus* centrípetas do mundo feudal há um imenso abismo temático, cuja concatenação vai sendo construída lenta e repetidamente, passando por breves e insistentes resumos, para, no fim, se consolidar quando o autor finalmente apresenta sua teoria do processo civilizador.

Mas antes de chegar a essa síntese teórica — e atenção: isso não apenas significa que, em sua obra, a reflexão teórica dá-se *a posteriori*, i. e., só após a compreensão do mundo da vida ordinária, como também nos leva a compreender que o Estado é criatura da interação da/na sociedade civil —, a narrativa eliasiana atravessa pela sucessiva e contínua mutação societal em que as elites não eclesiásticas, a despeito dos seus propósitos declarados ou conscientes, passam por ininterruptos processos de conversão. Porque se antes foram guerreiros, na sociedade de corte, tornaram-se cortesãos; depois, viraram burgueses capitalistas; e, finalmente, se transformaram em meros contribuintes em uma sociedade de massas.

Elias nos apresenta o desenrolar das micro transformações comportamentais e dos costumes, as rivalidades por prestígio e domínio, a acidentada dinâmica pendular de sístoles e diástoles que oscilavam entre fragmentação e centralização no processo de feudalização, as vicissitudes da lentíssima consolidação e rotinização do monopólio da tributação e da violência e, por fim, a centralização, unificação e formação do Estado-nacional.

Toda essa série de acontecimentos, que consiste numa detalhada exposição histórica dos sucessivos entrelaçamentos e arranjos sociais, **dissolveu a polarização dada pelas seguintes disjuntivas: razão/desrazão; intenção/acaso; virtude/fortuna; projeto/destino.** Porque se nas obras seminais de Weber e Sombart a gênese do capitalismo havia sido explicada numa chave que, ao identificar determinado protagonista simultaneamente estabelecia um nexos causal regido pela dissociação entre intenções *vs* efeitos das ações, em *O processo civilizador* o problema foi parar na micro factualidade de um longo processo cultural e histórico. Elias minimizou o âmbito das paixões & interesses (a consciência) dos agentes, pois nem a contrição moral do puritanismo nem o oba-oba da luxúria foram os impulsos para a ação ou a razão eficiente do processo civilizatório. Nas palavras dele:

“A coisa aconteceu, de maneira geral, sem planejamento algum, mas nem por isso sem um tipo específico de ordem. [...] Ainda assim, embora não fosse planejada e intencional, essa transformação não constituiu mera sequência de mudanças caóticas e não-estruturadas. O que aqui se coloca no tocante ao processo civilizador nada mais é do que o problema geral da mudança histórica. Tomada como um todo, essa mudança não foi ‘racionalmente’ planejada, mas tampouco se reduziu ao aparecimento e desaparecimento aleatórios de modelos desordenados. Como teria sido isso possível? [...] O estudo precedente [...] tentou dar uma resposta a essas perguntas. E ela é muito simples: planos e ações, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas constantemente se entrelaçam de modo amistoso ou hostil. *Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem sui generis, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem*²⁹. É essa ordem de impulsos e anelos humanos

²⁹ Posto em itálico pelo próprio autor, esse trecho contém uma longa nota (129), que a edição brasileira lamentavelmente deixou nas páginas finais, com importantes esclarecimentos sobre o conceito eliasiano de indivíduo. Vale a citação: “**As metas, planos e ações de indivíduos isolados constantemente se entrelaçam umas com as outras. Esse entrelaçamento que, além do mais, prossegue sem cessar de uma geração a outra, não é em si planejado. Não pode ser compreendido em termos dos planos e intenções individuais, nem em termos que, embora não diretamente propositais, são modelados de acordo com modos teleológicos de pensamento.** Estamos interessados aqui em processos, compulsões e regularidades de tipo relativamente autônomo. Assim, por exemplo, uma situação em que muitas pessoas estabelecem para si mesmas uma meta idêntica, querendo a mesma gleba de terra, o mesmo mercado ou a mesma posição social, dá origem a algo que nenhuma delas tencionou fazer ou planejou, especificamente, a um dado social: um relacionamento competitivo com regularidades peculiares. **Dessa maneira, não é de um plano comum de muitas pessoas, mas como algo não-planejado, emergindo da convergência e colisão dos planos de muitas delas, que surge uma crescente divisão de funções.** O mesmo se aplica à integração de áreas cada vez maiores, sob a forma de Estados, e numerosos outros processos sócio-históricos. Só a conscientização da autonomia relativa dos planos e ações individuais que se entrelaçam, da maneira como o indivíduo é ligado pela vida social a outros, permite uma compreensão mais profunda do próprio fato da individualidade. **A coexistência de pessoas, o emaranhamento de suas intenções e planos, os laços com que se prendem**

entrelaçados, essa ordem social, que determina o curso da mudança histórica, e que subjaz ao processo civilizador. [...] **A civilização não é ‘razoável’ nem ‘racional’, como também não é ‘irracional’. É posta em movimento cegamente e mantida em movimento pela dinâmica autônoma de uma rede de relacionamentos, por mudanças específicas na maneira como as pessoas se veem obrigadas a conviver**” (Elias 1993, 193-195, grifos meus).

Caso não narrasse o desenvolvimento de entrelaçamentos impremeditados, mas fosse uma investida intelectual de cariz puramente teórico, hipotético e filosófico (tal como aparece nas obras que marcaram o debate contratualista em Hobbes, Rousseau ou Kant, por exemplo), *O processo civilizador* descreveria a passagem da barbárie à civilização. Ou, o que dá no mesmo, descreveria como o *status naturalis* tornou-se estado social — processo em que, para usar linguagem weberiana, a força da brutalidade cede ao reconhecimento da autoridade, uma inflexão em que as energias furiosas da vingança recuam e, nesse movimento, com a docilização da convivialidade, também se consolida a aceitação de um novo regime de domínio e mando em que a centralização e a violência passam a ser monopólios do Leviatã.

Elias foi um participante tardio desse debate sobre a formação do Estado. Embora, sob o aspecto teórico, tal questão já estivesse bem caduca — afinal, o problema da passagem da barbárie à civilização fora resolvido desde a emergência da racionalidade sociológica (Cf. Côrtes 2022) —, a experiência das duas grandes guerras reacendeu e atualizou os termos dessa velha questão.

Lamentavelmente, a edição brasileira suprimiu tal informação, mas é preciso sublinhar com muita ênfase que *O processo civilizador* começa e acaba com esta citação a Holbach: “*A civilização... ainda não está terminada*”. E, portanto, desde a epígrafe até a última frase, todas as páginas do livro, com todo o seu conteúdo argumentativo, repousam sob “a compreensão de que nós mesmos nos encontramos no meio desses altos e baixos do processo civilizador e suas crises, e não no seu fim, coloca na devida perspectiva o problema da civilização” (Elias 1993, 210).

Não quero insinuar que a publicação tenha sido mero reflexo do contexto histórico, mas não posso desconsiderar a evidência de que nela se expressam os impasses de uma Europa contorcida pelas guerras e as reflexões de um intelectual (que, além do mais, era de origem judaica) surpreendido, quicá atônito, pelo ululante fracasso das utopias racionalistas de liberdade, prosperidade e paz perpétua.

É claro que Elias não era voz isolada. Compartilhando das mesmas suspeições de *O processo civilizador* (1939), outras importantes obras já haviam sido publicadas e também ergueram duras críticas contra a cultura e a inteligência do mundo ocidental. Para mencionar só algumas, vale lembrar de *A decadência do Ocidente* (1918) de Oswald Spengler; *A crise do espírito* (1919) de Paul Valéry; *O mal-estar na civilização* (1930) de Sigmund Freud; *A rebelião das massas* (1930) de José Ortega y Gasset; *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (1935) de Edmund Husserl; *Nas*

mutuamente, tudo isso, muito longe de destruir a individualidade, proporciona o meio no qual ela pode desenvolver-se. Estabelece os limites do indivíduo, mas, ao mesmo tempo, lhe dá maior ou menor raio de ação. O tecido social, nesse sentido, forma o substrato a partir do qual e para dentro do qual o indivíduo gira constantemente e tece suas finalidades na vida. Esse tecido e o curso real de sua mudança como um todo, porém, não são obra da intenção nem do planejamento de ninguém” (Elias 1993, 288, grifos meus).

sombras do amanhã (1935) e *Homo Ludens* (1938) de Johan Huizinga, entre muitas outras.

Inscrito nesse contexto intelectual, *O processo civilizador* respondia às principais inquietações envolvidas naquilo que E. Husserl chamara de “crise da consciência europeia”. Contudo, repito: Elias deslocou os termos do debate, saindo do reino da (filosofia da) consciência para **compreender a minuciosa dinâmica dos (des)caminhos civilizatórios do Ocidente**.

Nas últimas páginas da “Introdução” à edição inglesa de 1968, que marcou uma reviravolta tardia na fortuna crítica do livro, Elias propôs uma metáfora que o aproximava de Huizinga — cuja antropologia filosófica predicou que o homem é um ser lúdico —, e escreveu:

“A imagem do homem como ‘personalidade fechada’ é substituída aqui pela de ‘personalidade aberta’, que possui um maior ou menor grau (mas nunca absoluto ou total) de autonomia face a de outras pessoas e que, na realidade, durante toda a vida é fundamentalmente orientada para outras pessoas e dependente delas. A **rede de interdependências** entre os seres humanos é o que os liga. Elas formam um nexo do que aqui é chamado de configuração, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes. [...] O que temos em mente com o **conceito de configuração** pode ser convenientemente explicado com referência às danças de salão. Elas são, na verdade, o exemplo mais simples que poderíamos escolher. Pensemos na mazurca, no minueto, na *polonaise*, no tango, ou no rock’n’roll. A imagem de configurações móveis de pessoas interdependentes na pista de dança talvez torne mais fácil imaginar Estados, cidades, famílias, e também sistemas capitalistas, comunistas e feudais como configurações. **Usando este conceito, podemos eliminar as antíteses, chegando finalmente a valores e ideais diferentes, implicados hoje no uso das palavras ‘indivíduo’ e ‘sociedade’.** Certamente, podemos falar na dança em termos gerais, mas ninguém imaginará como uma estrutura fora do indivíduo ou como mera abstração. As mesmas configurações podem certamente ser dançadas por diferentes pessoas, mas sem uma pluralidade de indivíduos reciprocamente orientados e dependentes, não há dança. Tal como todas as demais configurações sociais, a da dança é relativamente independente dos indivíduos específicos que a formam aqui e agora, mas não de indivíduos como tais. Seria absurdo dizer que as danças são construções mentais [...]” (Elias 1993, 250, grifos meus).

Tal como o conceito de jogo em Huizinga, que “harmonizou os princípios da liberdade e o da ordem, dissolvendo os polos dessa clássica oposição”³⁰, para

³⁰ “O (conceito de) jogo harmoniza os princípios da liberdade e o da ordem, dissolvendo os polos dessa clássica oposição. Porque não obstante seja pura gratuidade, durante o seu exercício, o jogo também instala regras, disciplina, sanções — e mais toda a sorte de preceitos cujo poder de lei é voluntário e docilmente consentido. O jogo, portanto, consiste no fenômeno da ação e convivência humanas que melhor realiza e manifesta a nossa ideia de autonomia. Trata-se de uma esfera livre, ou seja, sem razões utilitárias, cuja ordem é autodeterminada. Porque apesar de as suas normas e seus princípios organizativos serem firmes e imperativos, não se impõem por uma autoridade coercitiva exógena e sim em virtude da própria dinâmica das *performances* e dos lances em jogo. Fenômeno híbrido — meio natureza; meio invenção (entenda-se: é cultura) — o jogo é uma espécie de “elo perdido” que oferece solução conceitual para as querelas teóricas sobre a gênese da vida civilizada. Em verdade, ele preenche com espessura histórica o chamado processo civilizador — processo que descreve uma miríade de transformações impremeditadas e ocorridas na longa passagem da selvageria à civilização (ou se preferirem: do estado de natureza ao estado social; da barbárie anárquica à determinação moral e jurídica). E, entretanto, ao contrário de todas as filosofias da história que

Elias, a metáfora da dança também resolvia embaraços teóricos semelhantes. Como num bailado, o processo civilizatório era o resultado de ações contingentes, cujo ziguezaguear nem descrevia a fatalidade de um destino caótico, selvagem e incompreensível; nem tampouco consistia numa história teleológica presidida por uma meta pré-concebida e controlada pela razão. Ademais, com essa metáfora também se eliminava qualquer perspectiva idealista, que insinuasse uma filosofia da história. Afinal, dançar consiste em gestos físicos e ações concretas. Trata-se de um exercício interativo que conjumina e concilia expectativas comportamentais mútuas e recíprocas. E muito embora possa vir a envolver algum grau de adequação a um padrão pré-determinado — definitivamente, foxtrote não é valsa —, suas manifestações em variadas *performances* exibem-se e evoluem numa dinâmica de gestos livres e criativos.

Portanto, para Norbert Elias, a marcha do processo civilizatório desenrolou-se casual e fortuitamente, tal como se fosse um bailado conflituoso formado aleatória e impremeditadamente pelos passos improvisados de muitos dançarinos.

Creio que já reunimos elementos minimamente necessários para concluir estas notas. Sugiro a breve comparação que se segue: N^o *A ética protestante*, o protagonista weberiano agiu movido por seus valores e os efeitos não intencionais dessa conduta revelaram-se inesperados — o ascetismo resultou em riqueza e capitalismo. Da mesma forma, o herói sombartiano movia-se sob a lógica dos efeitos perversos, ou seja, seus vícios privados promoveram virtudes públicas ou, o que dá no mesmo: egoísmo e desrazão (*hybris*) geraram riqueza e capitalismo. Ao passo que o dispositivo da argumentação de Elias, i.e., o arco narrativo de *O processo civilizador* enredou seus protagonistas numa teia de convivialidade e constrangimentos relacionais — eis as configurações. Completamente imprevisível, esse entrelaçamento histórico e social também os obrigou a modelar e docilizar seus comportamentos, transformando-os em novos agentes. Com efeito, **os protagonistas eliasianos estão no registro da voz média³¹. Quer dizer, eles**

insistiram em compreender tal processo civilizador como a marcha evolutiva do progresso humano, o jogo, em virtude de suas características intrínsecas (leia-se: o acaso), interdita qualquer percepção teleológica da ordem temporal e da causação histórica. Consequentemente, tanto recusa as concepções de mundo marcadas pelo determinismo do racionalismo voluntarista (quando a ordem é um construto artificial derivado das vontades irmanadas num hipotético contrato social ou num consenso plebiscitário, eleitoral) quanto também rejeita as concepções opostas, que entregam a regência dos negócios humanos à pura espontaneidade natural (quando a “mão invisível” preside a economia e/ou a sociedade).

Em outras palavras, com Huizinga, o jogo passa a ser o fenômeno / o conceito que ultrapassa as perplexidades envolvidas no dilema intencionalidade da consciência *versus* consequências da ação — dilema que, *in extremis*, remete ao enredamento satânico da tragédia — e explica que o protagonismo histórico obedece a uma complexa sequência de performances cuja lógica causal é imanente, indeterminada e imprevisível. Resultado da luta e dos conflitos humanos — eis seu caráter agônico —, a ordem instaurada pelo jogo repele qualquer explicação metafísica ou sobre-humana. Porque ela nem está sujeita à mera fatalidade, caso em que seria vítima de fúrias transcendentais (tanto as da fortuna quanto as da determinação), nem está aprisionada numa incoerência absurda e aleatória, situação em que escaparia a qualquer pretensão de inteligibilidade. Para além desses extremos, o jogo compreende a complexa tessitura da realidade histórica em que se mesclam os projetos e os improvisos da ação humana” (Cf. Côrtes 2012).

³¹ A despeito de o português não possuir a voz média como categoria gramatical — pois suas funções são expressas reflexivamente —, “a voz média é um rico recurso [...] que permite expressar (e perceber, e pensar...) situações de realidade que não se enquadram bem como puramente ativas nem como puramente passivas. Isto é, há ações que são protagonizadas por mim, mas que, na

são os agentes (ativos) e, simultaneamente, também são o alvo (passivo e impremeditado) de suas próprias ações. Eles fizeram & foram feitos pela trama acontecimental da narrativa histórica. Porque tanto mudaram o mundo circundante quanto, sem querer, transformaram a si próprios.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Claudionor G. Origem do capitalismo: uma comparação entre as abordagens de Max Weber e Werner Sombart. *Portal de Periódicos Eletrônicos da UFSM*, 2009. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/231143712.pdf>.
- BRISOLARA, Oscar Luiz; TASSO, Rossana Dutra. As relações sujeito–predicado–objeto na voz média. In: *Anais do 8º Encontro do CELSUL* (CD ROM). Pelotas: EDUCAT, 2008.
- CARVALHO, A. B. *A Filosofia da educação kantiana: educar para a liberdade*. São Paulo: Unesp, 2010. Disponível em: <https://acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/128/3/01d07t03.pdf>.
- CÔRTEZ, Norma. Cultura e ludicidade em José Ortega y Gasset e Johan Huizinga. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 173, n. 456, jul./set. 2012, p. 253-266.
- CÔRTEZ, Norma. *A barbárie é aqui*. 2022. Disponível em: https://www.academia.edu/83640110/N_CORTES_A_barbarie_%C3%A9_aqui_2022
- CHARTIER, Roger. Prefácio. In: ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador (vol. 1): uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador (vol. 2): formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FEIJÓ, Ricardo Luís C. *Economia e filosofia na escola austríaca*. São Paulo: Amazon eBook Kindle, 2021.
- FRANKOPAN, Peter. *O coração do mundo*. São Paulo: Editora Planeta, 2019.
- GRIMMER-SOLEM, Erik. Sombart, Werner. In: DANIEL, Ute et al. (ed.). *1914-1918-online: International Encyclopedia of the First World War*. Berlin: Freie Universität Berlin, 26 out. 2022. Disponível em: https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/sombart_werner.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na história*. Lisboa: Edições 70, 2013.
- HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LAUAND, Jean. Voz média — Paulinho, Martinho e Pagodinho: sambas dialogam com a filosofia e teologia clássicas. In: *International Studies - Coepta*, n. 34-35, jan.-ago. 2020.
- LEÃO, Andréa B.; LANDINI, Tatiana S. *10 lições sobre Norbert Elias*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

realidade, não o são em grau predominante: há tal influência do exterior e de outros fatores que não posso propriamente dizer que são plenamente minhas. O eu — como na clássica sentença de Ortega — estende-se à circunstância: *Yo soy yo y mi circunstancia*” (Lauand 2020). Em outras palavras, “o homem transforma, modifica o mundo no mesmo instante em que transforma a si próprio: eis o princípio intrínseco à compreensão da voz média” (Brisolara; Tasso 2008).

- MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). *A história pensada*. São Paulo: Contexto, 2010.
- MARX, Karl. *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo Editorial, 2023.
- NOGUEIRA, António V. *Werner Sombart (1863-1941): apontamento biobibliográfico*. In: *Análise Social*, vol. XXXVIII (169), 2004, p. 1125-1151.
- PATÍÑO, Alejandro T. *La Escuela Histórica alemana y el ‘Debate del Método’*. In: *Denarius: revista de Economía y Administración*, n. 37, jul.-dez. 2019, p. 83-104.
- RINGER, Fritz. *Max Weber: an intellectual biography*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Edusp, 2001.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANDRONI, Paulo (Org.). *Controvérsia do método*. In: *Novíssimo Dicionário de Economia*. São Paulo: Editora Best Seller, 1999.
- SOMBART, Werner. *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911.
- SOMBART, Werner. *Der moderne Kapitalismus: Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911-1916.
- SOMBART, Werner. *Krieg und Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1913a.
- SOMBART, Werner. *Luxus und Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1913b.
- SOTO, Jesús H. *A Escola Austriaca*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.
- SWEENEY, N. M. *O Ocidente*. São Paulo: Zahar, 2023.
- VILLAS BOAS, Gláucia. *Ascese e prazer: Weber vs. Sombart*. *Lua Nova*, n. 52, 2001.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ZUIN, João Carlos Soares. *Crise da modernidade no início do século XX*. In: *Estudos de Sociologia*, Araraquara: UNESP, ano 6, n. 11, 2001, p. 67-90.

Projeto ou Destino?

Notas sobre a Lógica do Protagonismo Histórico em Weber, Sombart e Elias

Artigo recebido em 20/08/2025 • Aceito em 20/08/2025

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado