



Universidade Federal de Sergipe

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**  
**NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**OBSERVAÇÕES EM TORNO DA RELAÇÃO MODERNIDADE E EDUCAÇÃO**  
**EM MAX WEBER**

**NÉVITON FELIPE DA SILVA**

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)**

**2018**



Universidade Federal de Sergipe

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**  
**NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**OBSERVAÇÕES EM TORNO DA RELAÇÃO MODERNIDADE E EDUCAÇÃO  
EM MAX WEBER**

**NÉVITON FELIPE DA SILVA**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Educação da Universidade Federal de Sergipe como  
requisito parcial para a obtenção do título de Doutor  
em Educação.**

**Orientador: Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos**

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)**

**2018**

# HOMENAGEM

Para Amanda, Maytê e Heitor. Com amor.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus pelo dom da vida. Conseguir viver nesses tempos difíceis do nosso mundo moderno como diria Max Weber é, sobretudo, um ato de coragem. Obrigado Senhor pela oportunidade de poder transpor mais uma etapa da minha vida profissional.

Agradeço aos meus pais (Nelson e Nadir) que, mesmo por muitas vezes, não entendendo os reais motivos desse meu propósito e as razões que me levaram a optar por esta caminhada, nunca deixaram de me demonstrar amor e cumplicidade em nenhum momento da minha vida. Amo vocês do fundo do meu coração. Vocês também merecem.

À minha esposa Amanda, companheira de todas as horas. Nesses últimos tempos, de horas muito mais difíceis para ela do que para mim. Sempre com uma palavra de carinho e conforto nos momentos mais delicados, nos quais os diversos questionamentos vêm à tona do porquê de tantas escolhas. Você sempre foi a voz firme e sábia em não me deixar esmorecer. Obrigado por tudo. Sem você, eu não teria chegado até aqui. Amo você.

Aos meus pequenos anjos (Maytê e Heitor), razão maior da minha existência que num simples gesto de amor e carinho, já me fez valer a pena todo o sacrifício de lutar todos os dias pela vida. Que na espontaneidade da sua inocência me faz refletir o quanto precisamos de tão pouco para sermos verdadeiramente felizes. Amos vocês meus danadinhos.

Aos meus irmãos queridos (Nelsinho e Nely) pelo amor, pela amizade e pela presença sempre positiva na minha vida. Nada vai abalar o meu sentimento por vocês. Mesmo que a distância e o silêncio às vezes nos separem, a vida nos deu esse presente de sermos irmãos e acredito que isso não seja fruto do acaso. Vocês sempre serão uma parte essencial da minha felicidade.

Aos meus queridos sobrinhos João Felipe, Maria Eduarda e Hellen. Sei que vocês ainda são muito novos para entender o que foi essa caminhada para o seu tio, mas um simples sorriso nas nossas raras brincadeiras, já era algo de extremamente positivo para a retomada da minha confiança. Um beijo do tio para vocês.

Aos meus poucos e bons amigos que fiz nesta vida (Crystian, Fábio, Paulo e Rodrigo). Amigos estimados de todas as horas boas e ruins. Quantas coisas boas e ruins já vivemos. Amigos do desafio da alma, amigos das brincadeiras, amigos da dureza do

cotidiano, amigos da calma, amigos do bom sentimento que se traduz num gesto tão simples, mas ao mesmo tempo tão nobre que é o de amor pelo próximo. Sinto-me realmente feliz quando estou ao lado de vocês.

Ao Professor Edmilson Menezes dos Santos, pela confiança e paciência em mim depositadas ao aceitar-me como seu orientando no Núcleo de Pós-graduação em Educação da UFS. Por ter aceitado o meu projeto e, sobretudo, por ter acreditado na força do meu objeto de pesquisa apesar de todos os percalços nesses longos quatro anos. Os meus sinceros e eternos agradecimentos.

Ao professor Everaldo Vanderlei de Oliveira. A nossa relação foi uma das mais gratas surpresas que tive nesses últimos tempos. O lado acadêmico é importante, mas jamais vou esquecer das nossas longas e boas conversas, dos seus conselhos ao tentar acalmar o meu quase constante desespero nessa empreitada. A sua palavra nas horas certas sempre me guiou por entre os caminhos mais tortuosos desse Doutorado. Homens como o senhor me fazem acreditar que as pessoas de bem e íntegras ainda existem e estão sempre por perto para nos ajudar quando for preciso. Obrigado por tudo, meu caro.

À Professora Anamaria Gonçalves Bueno de Freitas (PPGED/UFS) que me ajudou a construir o início desse sonho lá pelos anos de 2007. Você também é uma parte significativa dessa nova etapa cumprida.

À minha querida amiga, Profa. Vera Maria dos Santos, os meus sinceros agradecimentos pelos seus oportunos e preciosos conselhos nas horas mais improváveis. Um grande abraço do seu amigo.

Aos meus diletos professores do Curso de Educação Física/UFS, José Tarcísio Grunnenvaldt, José Américo Santos Menezes, Sérgio Dorenski Dantas Ribeiro e Hamílcar Dantas Silveira Júnior, que lá pelos idos do começo deste século, talvez tenham sido alguns dos poucos a acreditar no meu potencial como um futuro docente, a acreditar que é possível apostar naqueles que necessitam de uma real orientação para descobrir o seu verdadeiro caminho. Minha gratidão por vocês será imensa e sempre devedora.

Aos poucos e estimados colegas que fiz ao longo desses quatro anos no Curso de Doutorado do PPGED/UFS (Analice, Kátia, Josineide, Cristiane, Ricardo e Rosimeire). Para além das discussões acadêmicas, vocês sempre foram um reduto de boas conversas, descontraindo em muitos momentos um ambiente por vezes carregado de tensão. É uma pena que a estrada da vida tenha nos separado e que os nossos encontros

sejam cada vez mais raros. Sempre estarei torcendo por vocês de onde quer que eu esteja.

E a todos aqueles que acreditam no seu sonho. A todos aqueles que acreditam que a Educação ainda é a maior riqueza que herdamos dos nossos pais e a maior herança que podemos deixar para os nossos filhos.

## **EPÍGRAFE**

Aprendamos a lição! Nada se fez até agora com base apenas no fervor e na espera. É preciso agir de outro modo, entregar-se ao trabalho e responder às exigências de cada dia – tanto no campo da vida comum, como no campo da vocação. Esse trabalho será simples e fácil, se cada qual encontrar e obedecer ao demônio que tece as teias de sua vida.

(WEBER, 2011, p. 64)

## RESUMO

O presente trabalho tem como propósito reconstruir a análise que Max Weber direciona à modernidade, tendo como princípio norteador dessa formulação crítica o problema da educação. No que concerne ao seu objetivo geral, este tem como intuito elaborar uma investigação teórica a partir dos elementos sócio históricos e culturais apontados pelo projeto educacional moderno, sob a ótica weberiana. Quanto ao seu objetivo específico, este visa buscar, dentre os vários pressupostos e mudanças assumidos pelo viés da modernidade, uma definição mais ou menos articulada, segundo o intelectual alemão, do papel da educação nesse período com base nas prerrogativas do seu próprio estatuto. A hipótese inicial do trabalho encontra-se, então, assim formulada: Há no pensamento weberiano acerca da modernidade um espaço para a educação, de forma a viabilizar um entendimento mais ampliado do diagnóstico estabelecido pelo autor para aquele período. Partindo desse elemento central, buscamos trilhar um caminho viável para o desenvolvimento da matriz teórica do trabalho. Dito isto, percebemos que a aproximação ao tema enseja a possibilidade de algumas perguntas-problema, a saber: há um nexo de proximidade a ser explorado entre a obra de Max Weber e alguns aspectos relacionados ao campo da educação? Partindo dessa presunção, de que forma se estabeleceu o processo de inserção da educação na modernidade sob a ótica educativa? Há em Max Weber uma teoria da educação? A metodologia do trabalho deu-se a partir do estudo e análise crítica com destaque para as principais obras do autor (Ensaio de Sociologia, Ciência e Política: duas vocações, A gênese do capitalismo moderno, Sobre a Universidade) e de seus comentadores, tendo em vista a construção de uma interpretação lógica em resposta às perguntas que foram acima articuladas. No primeiro capítulo, buscamos traçar um quadro histórico-conceitual sobre as primeiras impressões do autor acerca do mundo e sua relação com a modernidade. No segundo capítulo, discutimos a conturbada relação entre educação, religião e Estado moderno. No terceiro e último capítulo, procuramos estabelecer uma conexão entre educação, capitalismo, modernidade e ciência inseridos no mundo do trabalho. Os resultados apontam para a configuração, em Weber, de um espaço reservado à educação distinguível claramente na sua compreensão sobre a modernidade.

**Palavras-chave:** Educação, Estado, Max Weber, Modernidade, Religião.



## **ABSTRACT**

The purpose of this paper is to reconstruct the analysis that Max Weber addresses to modernity, having as guiding principle of this critical formulation the problem of education. With regard to its general objective, it aims to elaborate a theoretical investigation based on the socio-historical and cultural elements pointed out by the modern educational project, from the Weberian point of view. As to its specific objective, it aims to seek, among the various assumptions and changes assumed by the bias of modernity, a more or less articulated definition, according to the German intellectual, of the role of education in this period based on the prerogatives of its own statute. The initial hypothesis of the work is thus formulated: There is in Weberian thought about modernity a space for education, in order to enable a broader understanding of the diagnosis established by the author for that period. Starting from this central element, we seek to work out a viable path for the development of the theoretical matrix of work. Having said that, we see that the approach to the subject gives rise to the possibility of some problem-questions, namely: is there a nexus of proximity to be explored between Max Weber's work and some aspects related to the field of education? Starting from this presumption, in what way was the process of insertion of modernity established under the educational perspective? The methodology of the work was based on the study and critical analysis with emphasis on the main works of the author (*Essays on Sociology, Science and Politics: two vocations, The genesis of modern capitalism, On the University*) and its commentators, having in order to construct a logical interpretation in response to the questions that were articulated above. In the first chapter, we sought to draw a conceptual-historical picture of the author's first impressions of the world and its relation to modernity. In the second chapter, we discuss the troubled relationship between education, religion, and the modern state. In the third chapter and last chapter, we try to establish a connection between education, capitalism, modernity and science in the world of work. The results point to the configuration in Weber of a space reserved for education clearly distinguishable in its understanding of modernity.

**KEY WORDS:** Education, Max Weber, Modernity, State, Religion.

## RESUMEN

El presente trabajo tiene como propósito reconstruir el análisis que Max Weber dirige a la modernidad, teniendo como principio orientador de esa formulación crítica el problema de la educación. En lo que concierne a su objetivo general, éste tiene como objetivo elaborar una investigación teórica a partir de los elementos socio históricos y culturales apuntados por el proyecto educativo moderno, bajo la óptica weberiana. En cuanto a su objetivo específico, éste pretende buscar, entre los diversos supuestos y cambios asumidos por el sesgo de la modernidad, una definición más o menos articulada, según el intelectual alemán, del papel de la educación en ese período con base en las prerrogativas de su propio estatuto. La hipótesis inicial del trabajo se encuentra entonces formulada: Hay en el pensamiento weberiano acerca de la modernidad un espacio para la educación, de forma a viabilizar un entendimiento más ampliado del diagnóstico establecido por el autor para aquel período. A partir de ese elemento central, buscamos recorrer un camino viable para el desarrollo de la matriz teórica del trabajo. Dicho esto, percibimos que la aproximación al tema plantea la posibilidad de algunas preguntas-problema, a saber: ¿hay un nexo de proximidad a ser explorado entre la obra de Max Weber y algunos aspectos relacionados al campo de la educación? Partiendo de esa presunción, ¿de qué forma se estableció el proceso de inserción de la modernidad bajo la óptica educativa? La metodología del trabajo se dio a partir del estudio y análisis crítico con destaque para las principales obras del autor (Ensayos de Sociología, Ciencia y Política: dos vocaciones, La génesis del capitalismo moderno, Sobre la Universidad) y de sus comentadores, en vista de la construcción de una interpretación lógica en respuesta a las preguntas anteriormente citadas. En el primer capítulo, buscamos trazar un cuadro histórico-conceptual sobre las primeras impresiones del autor acerca del mundo y su relación con la modernidad. En el segundo capítulo, discutimos la conturbada relación entre educación, religión y Estado moderno. En el tercer capítulo y último capítulo, buscamos establecer una conexión entre educación, capitalismo, modernidad y ciencia insertados en el mundo del trabajo. Los resultados apuntan a la configuración, en Weber, de un espacio reservado a la educación distinguible claramente en su comprensión sobre la modernidad.

**PALABRAS CLAVE:** Educación, Max Weber, Estado, Modernidad, Religión.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2 A MODERNIDADE COMO ANTAGONISMO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE</b> .....	34
2.1 A MODERNIDADE E O SURGIMENTO DE UMA NOVA CIÊNCIA.....	41
2.2 A EDUCAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM O ESTADO MODERNO.....	50
2.3 EDUCAÇÃO E TRABALHO E A FORMULAÇÃO DE UMA NOVA CRENÇA RELIGIOSA .....	57
<b>3 EDUCAÇÃO, RELIGIÃO E MODERNIDADE: UM UNIVERSO REPLETO DE TENSÕES NO PENSAMENTO WEBERIANO</b> .....	64
3.1 AS CONFISSÕES RELIGIOSAS E O PROJETO DO HOMEM MODERNO EM WEBER .....	69
3.2 O PROBLEMA DA RELIGIÃO EM MAX WEBER E SUA BUSCA POR UMA ESTRUTURAÇÃO RACIONAL.....	80
3.3 O EMBATE ENTRE A RELIGIÃO E AS ESFERAS DA VIDA NA CONCEPÇÃO WEBERIANA .....	87
<b>4 O “ESPÍRITO” DO CAPITALISMO E A MODERNIDADE EM MAX WEBER</b> .....	95
4.1 A VOCAÇÃO COMO UM PRESSUPOSTO DA PROFISSÃO .....	101
4.2 A LIBERDADE COMO UM PRINCÍPIO DA SUBJETIVIDADE.....	105
4.3 MODERNIDADE E CIÊNCIA: O PROBLEMA DA UNIVERSIDADE ALEMÃ .....	110
<b>CONCLUSÃO</b> .....	115
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	118

## 1 – INTRODUÇÃO

Nas primeiras páginas do seu célebre ensaio intitulado: *Sociologia das Religiões* (2010), Max Weber aponta o processo de racionalização do Ocidente como um momento singular na história da humanidade. Esse traço de racionalização, segundo o nosso autor, tem seu início quando há um processo de transição do conceito de Estado na Antiguidade para a concretização em torno do seu sentido mais hodierno ao formar as bases do que, posteriormente, seria definido como o capitalismo no seu caráter mais prático. Essa característica é, nas suas palavras, própria do Ocidente. “O Estado, no sentido racional, somente existiu no Ocidente”. (WEBER, 2006, p. 89). O autor é enfático quando aponta que:

Somente o Ocidente conhece um Estado no sentido moderno, com constituição instituída, funcionários especializados e direito de cidadania; inícios desse tipo de Estado na Antiguidade e no Oriente com essa organização não chegaram a seu desenvolvimento pleno. (WEBER, 2006, p. 60).

Ao questionar-se sobre a origem e desenvolvimento do capitalismo no Ocidente – mais precisamente na modernidade - é preciso atentar-se à diversidade com que se empreendeu todo o processo de criação das formas econômicas na Antiguidade e na Idade Média. Os fatores dessa ordem econômica para Max Weber (2006) representaram a síntese primeva de uma transposição material e espiritual a ser estabelecida entre os mundos antigo e moderno que aqui serão apresentados. A maneira como isto se caracterizou em períodos tão antagônicos e distintos da história, dá-nos uma dimensão mais próxima desse sistema no seu significado mais atual e com a racionalidade que tanto o correlaciona.

Embora encontremos capitalismo em diversas formas em todos os períodos da história, a cobertura das necessidades cotidianas por meios capitalistas é peculiar apenas ao Ocidente, e ali também isso é a realidade normal apenas desde a segunda metade do século XIX. (WEBER, 2006, p. 15).

Entretanto, para compreendermos o que levou o autor a chegar a esse tipo de conclusão, mostra-se necessário fazermos uma análise mais elaborada acerca do conteúdo dessa assertiva e percebermos que não há nada de fortuito ou contingencial

nessa constatação. A afirmação inserida nesse postulado nos faz começar a refletir, em certo propósito, a respeito das diversas possibilidades que nos serão apresentadas como consequência das mudanças que foram resultantes desse período histórico, dentre elas, particularmente em nosso caso, as que foram operadas especialmente no campo da educação.

Como resposta à formulação deste novo cenário que agora se apresenta, teremos a partir do período moderno, o mundo sendo conduzido sob a chancela do paradigma de uma nova razão a ser estabelecida e com a certeza de um horizonte repleto de grandes perspectivas. Essas mudanças assumirão uma espécie de protagonismo sociocultural, não só no Ocidente como anuncia Weber, mas no mundo de uma maneira geral. Ao mesmo tempo em que pleiteia a sua escolha por um caminho sem precedentes na história da humanidade, trata-se de um novo estágio de desenvolvimento do conhecimento calcado pelo viés da racionalização. Há um conjunto de perguntas que esse novo mundo necessitará responder. A empresa racional moderna e sua consequente burocratização representada pela figura do Estado passam também a encabeçar esse novo ciclo de mudanças.

O que Max Weber descreveu do ponto de vista da racionalização não foi apenas a profanação da *cultura* ocidental, mas, sobretudo, o desenvolvimento das *sociedades* modernas. As novas estruturas sociais são caracterizadas pela diferenciação daqueles dois sistemas, funcionalmente interligados, que se cristalizaram em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado. Weber entende esse processo como a institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional com respeito a fins. (HABERMAS, 2000, p. 04).

Para Weber (2010), é ponto pacífico em sua discussão no que se refere ao conhecimento e ao domínio da razão como sendo os dois grandes problemas da história universal, posto que, “em nenhum ambiente fora da civilização europeia, nem o desenvolvimento científico, nem o artístico, nem o político, nem o econômico seguiram a mesma via de racionalidade que é própria do ocidente”. (WEBER, 2010, p. 09). Havia, segundo as palavras do próprio autor, manifestações expressamente voltadas para o campo da ciência em outros lugares do mundo como Índia e China, mas não com as características e peculiaridades racionais com que se nutriram no mundo ocidental. Numa passagem emblemática daquela que foi uma das suas grandes obras, *A gênese do capitalismo moderno* (2006), Max Weber nos afirma de maneira categórica que:

Além disso, é somente o Ocidente que possui uma ciência no sentido hodierno da palavra: teologia, filosofia, reflexão sobre os últimos problemas da vida eram conhecidas também na China e na Índia, talvez até numa profundidade como nunca conhecida na Europa, mas ciência racional e, com isso, também técnica racional, permaneceram desconhecidas àquelas culturas. (WEBER, 2006, p. 60-61).

A mesma convicção do autor estende-se também para o campo religioso que, sob a sua análise, pode e deve ser pensado e elaborado também sob o aspecto da racionalidade. O supramundano como algo inerente e relacionado às necessidades do espírito em seus aspectos mais restritos pode passar por um processo de reformulação do seu próprio sentido ao subordinar-se ao mundo racional. Para Weber (2006), a religião não só interfere e se posiciona através dos homens frente aos problemas de ordem econômico-sociais, mas a ausência ou não desse componente em nossa natureza pode-se fazer relevante em relação aos desafios que ora se apresentam à obra humana. A forma como o seu significado é refletido, torna-a responsável pela formação de uma determinada crença ou sinônimo de alienação como contraposição aos grandes momentos de crise da história.

Ao contrário do que propunha Edward Said no seu clássico: *Orientalismo* (2007), no qual a religião, dentre outras características, é uma marca indelével na constituição daquilo que passou a ser classificado de “mundo oriental”, os países desse outro lado do globo sempre representaram – e essa não é apenas uma afirmação contida no silogismo weberiano, mas uma ideia que se perpetuou ao longo do tempo - algo pitoresco, exótico, pejorativo, caricaturado e, muitas vezes, mal compreendido para os povos estranhos a essa civilização. Há em Max Weber (2010), contrariamente a Edward Said, a formação de uma espécie de ocidentalismo em que a ciência, diferentemente do aspecto religioso reproduzido no Oriente, transforma-se numa máxima de determinação social nos países ocidentais. O que a princípio afasta o Ocidente do Oriente na análise weberiana para além do aspecto religiosa é a forma como se conduziu o processo de desenvolvimento da ciência. Mesmo pautada por uma certa relação de tensão, a religião termina por conduzir à sua maneira as outras esferas da vida social ao ser encampada nesse contexto como uma forma de rejeição ao racionalismo e aos cânones da razão. Ao afirmar que a ciência produzida nesses países do Oriente – sobretudo Índia e China - não têm as mesmas características com que foram sistematizadas no Ocidente e, portanto, desprovida de qualquer de validade metodológica, Weber acaba por formalizar o hiato histórico que sempre pautou a relação controversa entre essas duas culturas tão

distintas, como bem o próprio autor afirma. Para Weber (2006), há no mundo ocidental a elaboração de uma religião racional.

Finalmente, a cultura ocidental distingue-se de qualquer outra, ainda, pela existência de seres humanos com um *ethos* racional da condução de vida. Magia e religião encontramos em toda parte. Porém, um fundamento religioso da condução da vida, que, em sua consequência, havia de desembocar num racionalismo específico, é peculiar apenas ao Ocidente. (WEBER, 2006, p. 61).

Com a ciência sendo posta cada vez mais em evidência, há em ascensão uma espécie de auto percepção da modernidade cultivada pelo autor na afirmação anterior. Trata-se, na verdade, de uma interpretação lógica e particular do mundo real, ou seja, trata-se de uma maneira estrita de leitura (pensar e agir) desse próprio mundo. Isso é algo que para Weber, pelo menos num momento inicial, apenas foi compreendido pelos ocidentais. O mesmo ainda segue afirmando que seja na arte, na cultura, na educação, no trabalho, na pintura, na música, na arquitetura, na economia, na política e, principalmente, no campo da ciência, nada se aproxima da forma como o conhecimento foi concebido, elaborado, desenvolvido, instituído e disseminado a partir desse hemisfério, em especial. Entender o complexo funcionamento dessas questões, em que pese a tese lançada pelo autor, permite:

A reconstrução da interpretação weberiana da passagem da sociedade tradicional à moderna com o escopo de, por um lado, possibilitar a percepção da ambivalência específica do racionalismo, de modo a permitir o acesso tanto ao diagnóstico à terapia da época weberiana e, por outro lado, permitir o embasamento à crítica de uma dada recepção, por vezes, unilateral, feita a esse autor. (SOUZA, 1997, p. 51).

Ao escrever a tese que deu origem ao livro: *Patologias da Modernidade* (1997), o sociólogo brasileiro Jessé Souza defende a teoria de que essa ideia precisa de ciência, por vezes única, que se construiu ao longo do tempo a respeito deste tema na vida Max Weber, tornou-se o ponto de partida em busca de uma definição mais clara da transformação da sociedade tradicional em torno do real significado do mundo moderno que nesse instante se apresentou e, por que não dizer, se consolidou em cima de suas próprias contradições teóricas. A ciência é com toda a certeza um dos pilares que se estabelece na história de humanidade como um elemento de transição entre o antigo e o moderno.

De acordo com esta afirmação, a modernidade tornou-se algo somente possível, graças à maneira como o processo de racionalização desenvolveu-se no Ocidente e, de maneira única, no que comumente costumava-se chamar continente europeu moderno, estendendo-se num segundo momento até os Estados Unidos da América como a maior descoberta e expressão do colonialismo inglês. “As conquistas coloniais dos Estados europeus renderam o efeito, em todos eles, de uma gigantesca acumulação de riquezas em todo o continente”. (WEBER, 2006, p. 40). Talvez a experiência americana foi a que mais tenha compreendido a modernidade e os efeitos da racionalização em sua síntese mais abrangente.

É nesse lócus específico da modernidade que o processo de evolução da humanidade e ruptura com o passado e seu tempo inicia-se, referindo-se à unicidade desse período como matriz cultural singular e berço do racionalismo ocidental. É daí que surge o termo cunhado por Weber (2004) quando se refere a esse rompimento histórico como a “cisão dos mundos”, ou seja, como a demarcação temporal entre o que passou e aquilo que está por vir. A linha divisória entre o passado e o presente passa, segundo a sua análise, pelo crivo da modernidade. O tema da educação será algo que, embora em muitos momentos tenha se apresentado de forma inconstante e transitória, nunca deixou de fazer parte do cenário das preocupações que compunham o universo weberiano. A educação é algo que naturalmente se modifica ao sofrer as consequências desse período histórico. No caso da modernidade, ela exigiu também da educação um processo de transformação.

A busca pela racionalidade residia na formação de uma nova consciência desconectada de qualquer relação com a memória, ou seja, a algo que pertencesse à esfera daquilo que um certo distanciamento encarregou-se de relegar ao espectro do esquecimento. Esse é o lugar que o passado ocupará na modernidade, o lugar do esquecimento. Trata-se de um conceito que ganhou bastante visibilidade e representação com adeptos em praticamente todas as áreas das ciências humanas até boa parte do século XX. As teorias sociais do período tinham suas preocupações voltadas para o futuro e o passado era um mero refluxo do tempo vivido.

Dito isto, o novo converge com a Europa dos tempos modernos, como bem afirmava Hegel (1999). Esse novo era trazido por uma reformulação do espírito e dos sentidos. Há um claro objetivo de se traduzir uma compreensão acerca da ideia de progresso que estava se afirmando daquele momento. Temas como: revolução, autonomia, desenvolvimento, crise, espírito do tempo, ciência e educação estarão



embutidos no cerne dessa discussão. Há um processo de reelaboração do pensamento sendo produzido paralelamente, na medida em que surgem novas descobertas e acontecimentos históricos.

O progresso científico, a partir de Copérnico e, sobretudo, com Kepler, Galileu e Descartes, serviu de fundamento ao otimismo iluminista que afirma a superioridade dos modernos sobre os antigos [...] e a ideia de progresso torna-se o fio condutor que se orienta para o futuro. (LE GOFF, 2003, p. 222).

A educação torna-se também um desses vetores. A educação sob à luz da razão passa a representar um símbolo de superioridade dos modernos perante os antigos. Para Weber (2004), ela será em parte compreendida por uma noção de vocação que se consolida a partir da doutrina da predestinação, ganhando, assim, um novo sentido ao tempo em que passa a traduzir-se como um sinal claro de salvação ou a procura por um caminho de redenção. A religião, e seu sentido abstrato, ainda continua sendo o fiel da balança no universo intramundano, mas agora pautada por um novo tipo de olhar e compreensão acerca das suas próprias fragilidades, abrindo espaço para outras interpretações não tão determinantes quanto os dogmas até bem pouco tempo encarnados pela Igreja Católica e sob a aquiescência do Estado. A educação passa a ser um dos objetivos a serem alcançados pelas mudanças contidas nesse espírito reformador da ordem social das coisas e do mundo com a modernidade.

Essa espécie de racionalismo da dominação do mundo chega ao seu ápice em diversos exemplos na educação, dentre eles, o fato de ela começar a ter um destaque específico graças à influência das novas doutrinas religiosas que passam a partir desse momento a estabelecer uma espécie de imposição sobre a nossa conduta prática de vida moral e na qual o trabalho atribuído pelo sentido vocacional passa a abastecer os valores que se notabilizam pela maneira como são revestidos esse novo olhar sobre a existência humana.

Em: *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo* (2004), Max Weber extrai do alemão o termo *Beruf* como sentido de uma posição na vida ou de um ramo de trabalho definido. Algo que estará predominantemente ligado na sua concepção, aos povos de religião protestante. No caso específico da educação, tendo como pano de fundo o ensino e a elaboração de novos conhecimentos, essas características do termo citadas acima se manifestam também através de outras formas. É possível afirmar que Max Weber:

Ao estudar o processo de racionalização ocorrido no Ocidente, visto por ele como elemento central do que é definido comumente como modernidade, provoca discussões na área da ciência e, correlativamente, na educação, possibilitando ampliarmos o nosso entendimento sobre qual o sentido, o significado e o papel que devemos cumprir em relação ao conhecimento e ao ensino. (CARVALHO, 2004, p. 13).

Ao tentarmos indagar o problema da educação no contexto da modernidade, não podemos deixar de enfatizar a conjuntura e o momento histórico envolvidos no cerne de toda essa problematização. Essa preocupação vai estender-se, como precisamente afirma Carvalho (2005), também ao conhecimento, ao ensino e a forma como estes foram sendo resignificados ao longo do tempo, segundo as perspectivas do que pretendia ser apresentado como o mundo moderno, pois “apenas no Ocidente temos ciência empírica, música racional, imprensa, Estado e, antes de tudo, a forma econômica do capitalismo” (SOUZA, 1997, p. 52). A empresa racional moderna apresenta-se como uma das manifestações mais emblemáticas desse período, no qual a economia é o eixo central dentre os seus principais aspectos, envolvendo as particularidades que engendram uma administração racional.

Capitalismo existe lá onde a cobertura das necessidades de um grupo humano, mediante atividades industriais e comerciais, realiza-se pelo caminho do empreendimento, não importando a necessidade. A empresa capitalista racional, em particular, é uma empresa com cômputo de capitais, ou seja, uma empresa industrial ou comercial que controla sua rentabilidade com o auxílio de cálculos e da contabilidade moderna. (WEBER, 2006, p. 13).

Jürgen Habermas em: *O discurso filosófico da modernidade* (2000), procura traçar um quadro das características da modernidade em suas linhas gerais, tendo como base uma análise conjuntural e ao mesmo tempo crítica acerca do pensamento weberiano. Ao buscar retomar um itinerário próprio e fazer uma espécie de exercício interpretativo, ele acaba por chegar a alguns temas importantes, tais como: o surgimento da modernidade como um combate às tradições e a perda de sua espontaneidade natural; a universalização das normas de ação; a generalização dos valores; o surgimento de novos modelos de socialização e a conseqüente formação de identidades abstratas oriundas de todo esse processo.

O capitalismo, como já afirmado anteriormente, também se apresentou como uma precondição de novo aparato social encampado pela modernidade. Essa abstração a

qual se refere o filósofo frankfurtiano talvez se traduza no deslocamento das novas necessidades e transformações agora impostas ao homem pela vida moderna ao tempo em que o desumaniza em relação às novas questões e desafios que se impõem à sua frente.

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. A teoria da modernização efetua sobre o conceito de “modernidade” uma abstração plena de consequências. (HABERMAS, 2000, p. 05).

Para Habermas (2000), o processo de racionalização atrelado à perda de sentido do mundo destaca-se como o ponto de partida de toda a investigação weberiana. Ao tentar refazer o caminho das relações humanas como o mote de uma das suas principais mudanças, a modernidade, na análise de Habermas (2000), tem como proposta através do pressuposto da racionalização fazer com que o comportamento dos indivíduos seja modificado, tornando-se cada vez mais voltado para a formação de um ser consciente e autônomo no exercício das suas atribuições em resposta à burocratização exercida nas ações sociais promovidas pelo Estado, tendo como consequência o fortalecimento das impessoalidades, resultando-se numa irrevogável ausência da liberdade como seu agente primário.

A tese da perda da liberdade afirma que os espaços de ação individuais, reduzem-se crescentemente no mundo moderno, como consequência da intensa burocratização da sociedade produzida, antes de tudo, pelas esferas da economia e da política. (SOUZA, 1997, pp. 105-106).

Nesse aspecto, a modernidade passa a delegar à existência humana uma busca permanente pela redefinição do seu próprio sentido, como bem afirma Habermas (2000), anteriormente, em consonância com Weber (2006), ou seja, de que forma poderá ser possível conhecer e dominar esse mundo não secular, para além das outras esferas da vida? Essa passa a ser a grande missão da racionalidade. No campo educacional, o único conhecimento válido no mundo é aquele produzido, traduzido e dominado pelos pressupostos da ciência. A educação acaba por traduzir-se como um

campo de conhecimento que encabeça e reproduz o que há como premissa e validado pelo pensamento científico.

Um mundo intelectualizado é um mundo no qual reina a convicção de que tudo o que é e que advém neste mundo está regido pelas leis que a ciência pode conhecer e a técnica científica dominar, em que não há nada, em outras palavras, que não seja previsível. É um mundo sem magia, pois exclui toda intervenção do suprasensível na ordem das coisas naturais e humanas; mas é também, Weber insiste nisso, um mundo desprovido de sentido. (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p. 90).

Weber (2011), também se propõe a explorar alguns pontos da sua teoria como consequências do surgimento da modernidade, a saber: a burocracia, a especialização, a mercantilização, a impessoalidade, a liberdade, os meios de produção, todos eles como sendo frutos da ascensão do capitalismo e seu espírito moderno capitaneado por um modelo de construção racional e que, em sua concepção, vai gerar uma série de problemas de ordem conceitual no que se refere ao rumo que a modernidade pretende tomar no que diz respeito ao campo das relações sociais, ou seja, de que maneira o homem passará a se inserir nesse protocolo de mudanças que lhes serão imputadas. Isto é, este autor se interroga sobre o fato de qual caminho ao certo tomaremos em vista de todo esse processo histórico em curso.

A sociologia weberiana parte de uma crítica a todas as abordagens que tratam as sociedades como unidades quase orgânicas, holistas, e suas “partes” como elementos integrados em um grande “sistema” de estruturas objetivas. Todas as escolas organicistas de pensamento entendem a coletividade maior em que o indivíduo age como uma estrutura definida e a ação e interação social como meras expressões particularistas dessa “totalidade”. (KALBERG, 2010, p. 32).

Se, por um lado, na ótica do sociólogo norte-americano Stephen Kalberg em: *Max Weber: uma introdução* (2010), há uma perspectiva positiva em relação ao mundo e suas possibilidades com o advento do processo de racionalização operado e diluído pela ciência, por outro lado há um conjunto de dúvidas levadas à superfície de como se apresentará esse mesmo mundo a partir das dificuldades reveladas por esse mais novo momento. A religião também será um dos pontos de inflexão a serem elencados e que serão baseados nos motivos para a rejeição desse mundo, correlativamente aos significados que se ancoram ao mesmo tempo à sua própria construção racional.

A tensão entre a religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente por meio do desencantamento do mundo e sua transformação em um movimento causal [...] todo aumento do racionalismo na ciência empírica leva a religião, cada vez mais, do reino racional para o irracional; mas somente hoje a religião se torna o poder supra-humano irracional ou antirracional. (WEBER, 2013, p. 244).

Nos *Ensaio de Sociologia* (2013), Max Weber afirma-nos que a vida que era, até então, algo previsível e imutável, segundo o dogmatismo religioso, perdeu-se na infinitude do progresso científico. Isso por si só já caracteriza esse homem moderno como um ser racional a ocupar um novo mundo e um novo espaço, ao passo em que ele define como prioridade a construção de uma identidade própria desprovida de qualquer regulação doutrinária ou determinação *a priori* constituída e assentada, prioritariamente, na razão prática da sua existência.

O progresso científico não se desloca, necessariamente no homem, na mesma velocidade que o seu progresso moral. Há aqueles que afirmam – e Weber também se apresenta como um deles - que em torno dessa relação construiu-se uma espécie de antítese no caráter da sua proporcionalidade, embora haja nesses temas, juntamente com a arte, a busca por uma pretensa universalidade. A modernidade também ofusca, segundo esse parâmetro, a ascensão de um ser coletivo, plural, em detrimento de aspectos que estão mais voltados no homem para a afirmação das suas individualidades, conduzindo-o cada vez mais ao seu próprio isolamento como o maior expoente da perda de sua própria identidade.

Retomando Le Goff (2003), uma ideia explícita de progresso começa, ainda que de forma incipiente, a ser gestada e a se desenvolver entre o nascimento da imprensa com Gutemberg na segunda metade do século XV e a Revolução Francesa no final do século XVIII, isto é, desde o seu início desenvolve-se como uma proposição de base moderna em todos os seus pressupostos. Boa parte dessa ideia está relacionada ao campo da ciência. Até a chegada do Renascimento, uma concepção da história mantinha-se fixada num tempo cíclico formulado pelo pensamento assentado no mundo grego e em torno de uma concepção particular de vida em que éramos atingidos por fases constantes de progresso, apogeu e decadência, ou seja, estávamos fadados à imutabilidade do eterno retorno. Essa propriedade particular de relação com o tempo perdurou até a chegada do racionalismo moderno.

Até o final do século XVI, a ideia de progresso – que é um conceito eminentemente ocidental – não se manifestou, e o que poderia corresponder à ideia de reação era ocultado por outras noções, especialmente as de decadência ou de eterno retorno. Por outro lado, distinguiram-se e, por vezes, contrapuseram-se duas formas de progresso, primeiro de forma implícita, e, depois, na época moderna, explícita. Com efeito, a ideia de progresso é dupla. Implica, por um lado, um objetivo ou, pelo menos, uma direção, e, por outro, tal finalidade implica um juízo de valor. (LE GOFF, 2003, pp. 236-237).

Pensar a modernidade nesse contexto como algo linear, cumulativo e irreversível, portanto, sob a aura de tais aspectos, era algo imprevisível. Encontramos neste ínterim um ponto de ruptura ao nos depararmos com tais mudanças no que se refere aos conceitos de razão, ciência, civilização e progresso, sem falar nas discussões que abrangem os progressos técnico e moral que, em muitos momentos históricos, caminharam em direções opostas na qual as ideias defendidas por uma perspectiva eram sistematicamente negadas por aqueles que enxergavam a modernidade como um conjunto de efeitos nocivos para a moralidade individual e coletiva. A ideia de ciência como hoje conhecemos é algo que virá a se consolidar lá pela segunda metade do século XIX com as áreas do conhecimento passando definitivamente a serem tratadas como científicas. Há uma necessidade premente e quase que unânime pela descoberta em relação ao que está por vir em todos os campos do conhecimento e pela confiança em torno da expectativa que o novo tempo por si só nos reserva.

A teoria do progresso encontra seu ponto de aplicação natural no domínio do conhecimento e da técnica. A história não se expressa num retorno do mesmo; ela descreve um eixo privilegiado pela acumulação de riquezas adquiridas. O futuro da verdade científica e da eficácia técnica não constitui um repertório de testemunhos simplesmente justapostos, e que se excluem uns aos outros. A história das matemáticas, da física, a história da utilização das energias naturais possui, cada uma, um sentido unitário. As novas aquisições não suprimem as antigas, elas lhes prolongam e lhes arrematam. Uma verdade não cessa de valer como verdade, impõe autoridade universalmente, aguardando ser não desmentida, mas prolongada, generalizada por descobertas ulteriores. (MENEZES, 2013, pp. 182-183).

A cientificação da técnica ou a introdução de novas tecnologias tiveram o intuito de intensificar também a produtividade no mundo do trabalho. A evolução técnica e o progresso das ciências modernas como a própria economia é algo que realmente se intensifica e ganha um status de funcionalidade somente a partir do século XX, embora

o embrião de todas essas ideias já tenha sido implantado com uma certa intensidade há pelos três séculos atrás. A política e a economia são dois capítulos particulares dessa nova fase, mas que não se desprendem em nenhum momento em suas questões mais elementares.

O lucro, nesse contexto, ao representar a esfera econômica passou a estar aliado à produtividade e como um representante legítimo do capitalismo moderno. O que até então era considerado fonte de pecado, imoralidade e autopromoção à custa do nome de Deus passou a ser um importante aliado no fortalecimento das sociedades capitalistas. Um homem vocacionado para o trabalho era um homem espiritualmente virtuoso e comprometido com a sua religião através do legado que era imposto em sua totalidade à sua conduta de vida prática. Essa retidão no comportamento desses novos indivíduos e em que o trabalho passa a ser inserido como o grande porta-voz dessa mudança em todos os seus aspectos nos dá a clareza de que:

A máxima *Deo placere vix potest*, com a qual as buscas capitalistas de ganho haviam sido anteriormente moderadas, é agora suprimida; a busca capitalista de ganho e, de modo mais geral, o trabalho vocacional não são mais considerados religiosamente imorais ou mesmo de caráter moralmente indiferente; eles agora são tidos como moralmente importantes. Essa transformação a partir de dentro não pode ser interpretada como mero produto de acomodação à forma capitalista de economia. (SCHLUCHTER, 2011, p. 320).

Ao nos apresentar: *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber* (2011), o principal intérprete de Max Weber da atualidade, o sociólogo alemão Wolfgang Schluchter, nos diz que ciência e técnica traduzem-se como um dos sintomas da chegada do mundo à modernidade. Isso se reflete de forma latente no vetor educação, na medida em que o surgimento e a manipulação de novas formas de tecnologia acabam por estreitar as relações de caráter e definição conceitual entre esses dois campos do conhecimento e o componente educacional. A educação se destacará mais uma vez, nesse âmbito, por ser um dos espaços que mais irá se desenvolver aos olhos da modernidade.

A indagação acerca do homem especificamente produzido por esse contexto histórico é mais uma dentre os vários aspectos centrais da teoria weberiana. Progredir significa fundir numa única acepção, a evolução do homem no sentido moral/espiritual em conformidade com os sentidos cognitivo e técnico-científico como uma das funções

legitimadoras da dominação. Essa tese, porém, será duramente criticada no decorrer da história, pois ela só passará a ter sentido para os modernos, a partir da sua convicção no poder transformador do progresso, mudança a partir da qual a ciência passa a ser o esteio dessa reforma social e intelectual.

Mais uma vez Jürgen Habermas em *Técnica e ciência como ideologia* (2011), corrobora com a argumentação weberiana ao nos dar um panorama detalhado dessa visão quando propõe que:

A racionalização progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico. Na medida em que a técnica e a ciência pervadem as esferas institucionais da sociedade e transformam assim as próprias instituições, desmoronam-se as antigas legitimações. A secularização e o “desencantamento” das cosmovisões orientadoras da acção, da tradição cultural no seu conjunto, é o reverso de uma “racionalidade” crescente da acção social. (HABERMAS, 2011, pp. 45-46).

Ainda segundo Habermas (2011), a religião, a cultura e o Estado através das instituições tradicionais que o legitimam sofrem um abalo com a invasão promovida pelo advento da ciência e da técnica, passando a reproduzir uma nova racionalidade social. Todos esses elementos são impulsionados pela ciência a promoverem em seus quadros um conjunto de mudanças.

Mas, também podemos assegurar que o progresso e sua relação histórica com esse homem moderno ao mesmo tempo em que passa a ser necessidade e uma parte essencial da sua existência, se revela como algo inatingível na sua compreensão, posto que, jamais o alcançaremos na sua plenitude, ou seja, a ideia de progresso e sua noção calcada em um tipo de desenvolvimento linear e contínuo, faz-nos chegar a conclusão de que este por estar relacionado em curso ao destino da condição humana, jamais será concluído. O progresso, seja ele técnico ou científico, reflete a intangibilidade e ao mesmo tempo a necessidade de se auto afirmar que é peculiar à nossa existência. O conhecimento e sua constante necessidade de evolução através do paradigma da ciência é uma das portas de entrada para esse tipo de assimilação. É algo que estará sempre em construção.

[...] a vida individual do civilizado está imersa no “progresso” e no infinito e, segundo seu sentido imanente, essa vida não deveria ter fim. Com efeito, há sempre possibilidade de novo progresso; nenhum dos



que morrem chega jamais a atingir o pico, pois que o pico se põe no infinito. (WEBER, 2011, p. 36).

Em *Ciência e política: duas vocações* (2011), Max Weber mostra-nos uma nova conduta a ser orientada por uma série de imperativos e valores éticos que ganham em importância e visibilidade social, na medida em que as suas decisões mostram-se a partir desse momento como o resultado de um conjunto inequívoco de operações. Essa nova fase tem o seu ponto culminante com o aparecimento da ciência moderna e as regras do método experimental como consequência do uso da racionalidade. A ciência passa a apresentar neste momento os instrumentos que conferem o uso legítimo em direção à consolidação do seu processo de racionalização. Há também uma ambivalência existente entre o progresso técnico-científico e o progresso moral canonizado pela religião. Discute-se também a participação humana em meio à natureza de objetos tão distintos, mas que ao mesmo passo se complementam na posição de demarcação em busca da formulação de um homem moderno coeso e equilibrado em suas ações.

O conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal. Todo aumento do racionalismo na ciência empírica levou a religião, cada vez mais, do reino racional para o irracional. (WEBER, 1982, p. 401).

Ainda dentre os aspectos atribuídos ao surgimento da modernidade unida a uma racionalidade específica, há uma clara e manifesta relação de tensão desta com o universo da religião, relação na qual tomamos como ponto crucial o rompimento a ser assinalado pelo caráter e significado da imagem de Deus perante os homens e que será tratado no decorrer deste trabalho. Percebemos, então, que há um nítido esvaziamento e inversão de conceitos na dominação clerical-eclesiástica. “O aparecimento dos poderes sobrenaturais – almas, deuses e demônios – na sua relação com os homens possibilita a constituição da esfera ou do campo de ação religioso” (WEBER apud SOUZA, 1998, p. 247). O resultado disso traduz-se na ascensão do capitalismo e do protestantismo e sua ligação a concepções de vida puramente racionalistas voltadas para a virtude como o princípio regulador de um ascetismo prático de fé cristã e da existência como uma modalidade teleológica, ou seja, baseada em critérios que são norteados por uma finalidade.

Educar o homem ao torná-lo um ser autônomo em sua plenitude era um dos vários ideais imputados ao protestantismo e sua afirmação em busca de uma conduta de vida racional. A religião nesses moldes tinha como fim a proposição de outros valores que não os apenas voltados para o campo espiritual e em virtude de suas aspirações somente direcionadas aos aspectos místicos e intramundanos. O propósito era cancelar a esse homem o poder de conceber à sua própria vida um novo direcionamento a partir do qual a compreensão sobre a religião e os caminhos trilhados por essa nova profissão de fé tornavam-se fundamentais no domínio sobre o seu destino e sobre as consequências dessa nova escolha.

A ascese protestante – como toda ascese “racional” – trabalhava com o fim de tornar o ser humano capaz de enunciar afirmativamente e fazer valer, em face dos “afetos”, seus “motivos constantes”, em particular aqueles que ela mesma lhe “inculcava”; - com o fim, portanto, de educá-lo como uma “personalidade”, que tem em vista e como perspectiva, o ideal de vida prático oriundo do protestantismo. (WEBER, 2004, p. 108).

O espírito do capitalismo – notadamente como um estilo de vida - e a ética protestante passam a atuar diretamente no processo de despersonalização e desmistificação da vida religiosa no momento em que atribui um novo sentido de reificação da própria vida, agora administrada pelo paradigma da racionalidade. Essa mudança acaba não se detendo apenas à esfera religiosa, mas, ordinariamente, no hemisfério ocidental, conduzindo todos os aspectos da atividade humana. A modernidade traz em sua gênese núcleos fundadores como o surgimento da empresa racional moderna e do aparelho burocrático do Estado. Discussões essas que serão também retomadas no decorrer do trabalho.

Daí por que a apreensão conceitual definitiva não pode se dar no começo da pesquisa, mas sim no final: noutras palavras, somente no decorrer da discussão se vai descobrir, e este será seu principal resultado, como formular da melhor maneira – isto é, da maneira mais adequada aos pontos de vista que nos interessam – o que entendemos aqui por “espírito” do capitalismo. (WEBER, 2004, pp. 41-42).

Essa racionalização diagnosticada por Max Weber no Ocidente vai inaugurar em chave polêmica, como já afirmado, o nascimento de um novo mundo, de uma nova era, de uma nova cultura, nos quais o princípio da sua reformulação assenta-se a partir desse tempo em critérios que terão por finalidade a formação de um espírito crítico, a

elaboração de uma nova ética religiosa, a autonomia da intelectualidade e a liberdade de pensamento e da razão como suas principais premissas.

Há todo um processo de dessacralização em curso, descontextualizando-se a vida dos seres humanos do paradigma e da associação com o mundo místico. O trabalho como um elemento racional que abriga o conceito de vocação em toda sua gênese em contraponto ao dogmatismo religioso passa a ser o símbolo maior da nossa cultura capitalista contemporânea. “A profissão passa a ser um dever, uma obrigação que o indivíduo deve sentir, e sente, com respeito ao conteúdo da sua atividade “profissional”, seja ela qual for” (WEBER, 2004, p. 47). A educação, conseqüentemente, passou a determinar os critérios na escolha por uma profissão e os caminhos a serem percorridos na busca de um destino profissional. Trata-se de um objeto, que tem dentre as suas tantas funções, a de sedimentar as convicções que antes eram atribuídas a uma confissão religiosa. A religião na sua compreensão atual não mais determina essa condição nos homens.

As “novas religiões” têm uma participação fundamental nessa nova era, na medida em que a eficácia do seu discurso vai de encontro às interpretações e valores impelidos por um ideal de vida supramundano impregnado por um caráter fortemente conservador em seus ideais de salvação e antimaterialista em suas convicções. É na compreensão e reificação desse discurso que:

As interpretações religiosas do mundo e a ética das religiões criadas pelos intelectuais e que pretendem ser racionais estiveram muito sujeitas ao imperativo da coerência. O efeito da razão, especialmente de uma dedução teleológica de postulados práticos, é perceptível sob certos aspectos, e com frequência muito claramente, entre todas as éticas religiosas. (WEBER, 2013, p.227).

Percebemos que o tema da racionalização na modernidade está presente em quase todas as investidas de Max Weber, desde as discussões envolvendo o capitalismo, o poder e a burocracia até as análises mais profundas como os problemas das religiões mundiais. Para Souza (1997), talvez seja Weber um dos únicos autores do seu tempo a ter consciência do quanto é conflitiva, contraditória e paradoxal a situação do homem e seus dilemas inseridos na sociedade moderna. Essa será uma das balizas orientadoras do seu trabalho intelectual em toda a sua vida.

\*\*\*\*\*

Em minha Dissertação de Mestrado intitulada: “Um retrato em preto e branco da Associação Atlética de Sergipe: por entre as sombras do projeto republicano (1925-1949)”<sup>1</sup> há um pequeno, mas proveitoso diálogo com Max Weber acerca de como se desenvolveu o processo de liberdade e autonomia como princípios fundamentais para o exercício da cidadania nos Estados Unidos. O diferencial deste país, segundo o que fora apresentado nos estudos desse intelectual, foi fruto de um conjunto de conquistas oriundas de uma educação baseada num modelo de organização social sólido e de formação dogmática, modelo este no qual a meritocracia transforma-se num paradigma da obrigatoriedade com as associações voluntárias de caráter livre, representando o divisor de águas em torno dessa nova perspectiva democrática.

No entanto, a educação e seu modelo de reprodução traduzido, nesse exemplo, através do projeto inovador de concepção das associações voluntárias, assim como em tantos outros campos do conhecimento, também foi alvo do processo de racionalização, intelectualização e desencantamento do mundo introduzido pela modernidade ou por aquilo que o pensamento weberiano viria, posteriormente, a decretar, como um passo irrevogável do homem em direção ao destino do nosso tempo. Trata-se, nesse caso, de um tipo de afirmação que nos leva a pensar, em certo sentido, nas consequências do que essa mudança definitiva, segundo Weber, traria como condição essencial e indispensável para o futuro da humanidade.

O destino do nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo “desencantamento do mundo” levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes. Tais valores encontraram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas e recíprocas entre indivíduos isolados. (WEBER, 2011, p. 62).

Tudo começa quando ao retornar de uma viagem de trabalho à América do Norte em que proferiu uma Conferência no “Congresso sobre Artes e Ciências” na Universidade de Saint- Louis, estado do Missouri, em 1904, Max Weber chega à conclusão de que “era pelo caminho das associações livres que o indivíduo tinha de provar a sua igualdade com os outros”. (WEBER, 1982, p. 13). As associações voluntárias, para o autor, representavam um passo importante em busca de uma nova

---

<sup>1</sup> Dissertação apresentada no NPGED (Núcleo de Pós-graduação em Educação) da Universidade Federal de Sergipe, sob a orientação do Prof. Dr. Jorge Carvalho do Nascimento, em 2013.

configuração social mais homogênea e mais democrática. Os Estados Unidos inauguram essa nova fase no contexto das novas sociedades modernas.

A reação de Max Weber aos Estados Unidos foi ao mesmo tempo entusiástica e imparcial. Possuía, em proporções consideráveis, a “virtude” que Edward Gibbon atribui ao viajante estudioso no exterior, a “virtude que se aproxima do vício, o temperamento flexível que pode assimilar qualquer tom de sociedade, desde a corte até a cabana; o feliz estado de espírito que pode divertir e ser divertido em todas as companhias e situações”. (GERTH; MILLS, 2013, p. 13).

Embora o meu trabalho anterior tenha sido baseado num modelo de associação voluntária no Brasil, porém, distinto daquilo que Weber presenciara nos Estados Unidos no início do século XX, há uma relação conceitual muito próxima no que se refere aos fatores que foram tomados como primordiais na origem e concepção dessas instituições. Mesmo sendo resultado de culturas muito distintas, as associações voluntárias tanto aqui como lá tiveram seus princípios voltados para a tentativa de uma participação mais efetiva do homem na sociedade. Nesse bojo, a educação era tida como um dos principais elementos dessa inserção. A educação era algo que procurava se diferenciar em ambas as experiências.

É perceptível, segundo a análise de Weber (1982), a relação de afinidade entre essas organizações de caráter social e o projeto educacional proposto pela modernidade. Para o intelectual alemão, o surgimento dessas instituições tratou-se de mais um elemento intrínseco ao processo de desenvolvimento das sociedades modernas que tiveram o início da sua estruturação no último quartel do século XVIII, mais precisamente, na Inglaterra, onde a questão central remete-se decisivamente à intencionalidade com que foi criado esse tipo de agremiação e porque o voluntarismo transformou-se numa alternativa viável com vistas à administração dos problemas do Estado, mudando a conformação e o cenário das realidades político-sociais em alguns países do mundo.

A forma como tudo isso se construiu no continente americano ao longo do século XIX e em boa parte do século XX, somando-se a isso um espectro de cultura que passou a ser produzido como resultado desse novo elemento social representado pelas associações voluntárias significou um passo largo em direção à modernidade. Essa ascensão no aspecto organizativo das classes caracterizou a emergência do homem à condição de ator político e social de si mesmo. Os signos de uma nova configuração hierárquica representada pelo estatuto dessas entidades organizativas deram a esses

indivíduos, não só o poder de autonomia perante as suas decisões, mas também a visibilidade social de que tanto necessitavam.

Não obstante, seria demasiado afirmar que essa transformação atingiu todos os setores da população. Como toda criação do período, as associações voluntárias tinham como enfoque atender ao apelo de uma demanda social específica que já se fazia existente e que - em muitos casos como procuro afirmar no meu estudo anterior sobre o tema - centrava-se em torno do fortalecimento das elites que cada vez mais ganhavam espaço e poder de decisão nas questões sociais mais recorrentes. Sejam elas religiosas, maçônicas, literárias, sociais, artísticas ou esportivas, o princípio associativo era quase sempre pautado pelas mesmas exigências e atribuições. O compromisso além de social era também com a coletividade. Nada se fazia pensando no aspecto da individualidade. As decisões, pelo menos no aspecto teórico, respeitavam a ordem e o bem estar comuns a todos os seus participantes, assim como o direito e a liberdade de ir e vir<sup>2</sup>, mesmo que ainda sob a forte regulação do Estado ao exercer um poder quase que onipresente na sua administração.

Todos os seus componentes, sem exceção, tinham a autonomia necessária para entrar e sair da associação conforme a sua vontade e, se assim o desejassem. Não havia regras formais que imputassem a sua permanência de forma coercitiva. O que se cobrava era uma reputação moral e uma conduta ética ilibada. O bem maior era o exemplo positivo a ser passado para os demais membros da comunidade e para as futuras gerações. A sua participação tornava-se mais efetiva em situações em que o poder público mostrava-se ineficaz e em muitos momentos ausente na resolução dos problemas. Esse, desde sempre, foi o princípio norteador da criação dessas instituições. Esse talvez seja um dos pelos quais estas instituições tiveram tanta visibilidade no decorrer da sua existência.

Essa crença estava fundamentada por um sistema de relações entre governo e sociedades, obedecendo a padrões democráticos nos quais o governo exercia o poder, mas quem governava era o povo por intermédio das associações de classe, agremiações, instituições, sociedades livres, atuando sobre a educação de forma direta e indireta (NASCIMENTO, 2008, p. 205).

---

<sup>2</sup> As associações voluntárias também eram chamadas de associações livres, justamente pelo aspecto da autonomia que os sujeitos tinham em relação à sua entrada e saída nos seus quadros deliberativos e funcionais. Era-lhes facultado como direito maior, o desejo premente da sua escolha individual frente às decisões de caráter coletivo.

Em que pese a força da sua contribuição ao processo de configuração da nossa sociedade sob o ponto de vista de um reposicionamento das nossas organizações formais, este é um tema que ainda está totalmente em aberto, necessitando que um número maior de estudiosos se dediquem às suas questões mais pertinentes, ampliando o olhar para outras leituras e interpretações a serem postas em discussão, pois dentre as várias demandas de pesquisa que comportam um aprofundamento maior sobre essa questão, é essencial que se leve ao conhecimento público a importância histórica que estas associações tiveram ao longo do seu processo de inserção e desenvolvimento na sociedade brasileira, não só no âmbito político, mas também no social e no econômico. No meu trabalho, em especial, o caráter dessa afirmação esteve incondicionalmente incorporado ao projeto republicano de nação que naquele momento histórico era preciso reafirmar em todas as suas esferas.

Esse contato com Weber, então, levou-me a um interesse preciso: a de que relação privilegiada entre associações e sociedade é mediada pela educação. Assim, o estudo weberiano das mediações sociais comportaria um espaço analítico no qual caberia à educação um papel, se não estruturante, ao menos decisivo nessas instituições. Os novos rumos assumidos pela modernidade em vista das mediações poderiam configurar um ponto de partida importante e profícuo quando o tema é a educação.

Partindo desses diversos pontos, o objeto desse trabalho apresenta-se a partir da análise que o intelectual alemão direciona à modernidade, tendo como princípio norteador dessa formulação crítica o problema da educação. O objetivo geral da pesquisa volta-se para a elucidação dos nexos entre os elementos estruturantes do diagnóstico weberiano da modernidade, a saber, religião, Estado, capitalismo e educação.

Quanto ao seu objetivo específico, este visa buscar dentre os vários pressupostos e mudanças assumidos pelo viés da modernidade, uma definição mais ou menos articulada, segundo Max Weber, do papel da educação nesse período com base nas prerrogativas do seu próprio estatuto. A ideia é verificar se é possível, com base no diagnóstico weberiano da modernidade, encontrar um prisma que abarque a educação.

A hipótese inicial do trabalho encontra-se, então, assim formulada: Há no pensamento weberiano acerca da modernidade um espaço para a educação, de forma a viabilizar um entendimento mais ampliado do diagnóstico estabelecido pelo autor para aquele período. Partindo desse elemento central, buscamos trilhar um caminho viável para o desenvolvimento da matriz teórica do trabalho. Será partindo dessa investigação

que buscamos trilhar um caminho viável para esse tipo de indagação e, conseqüentemente, para o desenvolvimento da matriz teórica do trabalho.

Sendo assim, percebemos que nesta primeira aproximação com o tema há a possibilidade de algumas perguntas que funcionam como problemas de investigação a serem perseguidos: há umnexo de proximidade a ser explorado entre a obra de Max Weber e alguns aspectos relacionados ao campo da educação? Partindo dessa presunção, de que forma se estabeleceu o processo de inserção da educação na modernidade sob a visão deste autor? Há em Max Weber uma teoria da educação? Trata-se de questões que, ao contrário, estão longe de serem consideradas arbitrárias, mas será com base nessas indagações que iniciaremos a nossa caminhada, tendo como intuito a realização da nossa pesquisa.

Para esse intento, a metodologia do trabalho deu-se a partir do estudo e análise crítica com destaque para as principais obras do autor sobre o tema (Ensaio de Sociologia, Ciência e Política: duas vocações, A gênese do capitalismo moderno, Sobre a Universidade) e de seus comentadores, tendo em vista a construção de uma interpretação lógica em resposta às perguntas que foram acima articuladas. O interesse que Max Weber confere à educação em seus escritos apresenta-se como o traço fundamental e seletivo dessa empreitada metodológica.

No primeiro capítulo, buscaremos traçar um quadro histórico-conceitual sobre as primeiras impressões de Max Weber acerca do mundo e sua relação sempre conflituosa entre passado e presente, envolvendo a modernidade. Ainda discutiremos o impacto da elaboração de uma nova razão e seus desdobramentos na ciência moderna, na educação e nas incumbências que lhes são impostas pela formação do Estado Moderno e, principalmente, nesse novo mundo agora submisso às vontades da ciência em todos os seus aspectos e quais as implicações dessas mudanças no universo da educação.

No segundo capítulo, discutiremos a conturbada relação entre educação, religião e Estado moderno como algo que apresentou soluções em alguns aspectos, mas que expôs uma série de problemas como toda e qualquer manifestação que representa um movimento de transformação social. Paralelamente a isso, o tema abre-nos a possibilidade para a discussão em torno do surgimento de novas questões como a racionalização e as outras esferas da vida como a política, a economia, a estética, a erótica e a intelectual, não só no que diz respeito aos fatores relacionados à vida prática e o posicionamento do homem que se reflete em forma de resposta ao que se mostra como o novo, mas também no que compete às mudanças de cunho interior que colocam



em evidência a fragilidade de toda uma cultura construída sobre um discurso acerca da existência da espiritualidade humana. Educação e religião na composição de um novo cenário passam a ter as suas escolhas intimamente condicionadas por tensões que se entrecortam.

O terceiro capítulo intenta estabelecer uma conexão entre educação, modernidade, ciência, capitalismo e o surgimento de uma forma de vida baseada no ganho e usufruto do dinheiro ensejado no mundo do trabalho, tendo como resultado o aparecimento no século XIX da empresa capitalista moderna. O “espírito” do capitalismo ao qual se referia Max Weber nada mais é do que a formação de um *ethos*, de uma cultura, ou seja, a designação de um modo de ser calcado por uma disposição intrínseca que anima o espírito de uma coletividade representada por uma associação, empresa, instituição ou qualquer tipo de entidade organizada que tenha ou vise como obtenção maior de suas atividades, o lucro. Em seguida, faremos uma análise do sentido da profissão como vocação em meio à reformulação da crença religiosa ao tempo em tentaremos expor uma breve digressão acerca da liberdade como um princípio da subjetividade e, por fim, discutiremos o problema da universidade alemã sob o binômio modernidade e ciência, a fim de exemplificar uma das faces da reflexão weberiana acerca do ensino e da educação.

As análises críticas que Max Weber destina a qualquer discussão, talvez seja a maior dificuldade encontrada na complexidade em que se opera o seu pensamento sobre todas as polêmicas em que intelectualmente se encontrou envolvido. A dubiedade calculada que por vezes encontramos nas suas afirmações ou na forma não tão esclarecedora em que o mesmo explana as suas convicções, traz-nos grande dificuldade ao mesmo tempo em que nos desafia a tentar elaborar um exercício de argumentação interpretativa acerca do que em muitos momentos revela-se na fala do nosso autor, ou seja, de que ponto de vista ele está partindo? A partir de que certezas encontramos o verdadeiro Max Weber ao longo das batalhas do pensamento que travou por toda a sua vida? Pois, apesar das dificuldades, conseguimos de alguma maneira identificar em todas elas um pensamento ao mesmo tempo esclarecido e articulado nas suas ideias. Estudar Max Weber requer uma espécie de amadurecimento que só as leituras e o tempo irá nos responder. Esperamos, contudo, transpor os limites de alguns dos muitos desafios nas linhas que se seguem.

## **2 – A MODERNIDADE COMO ANTAGONISMO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE**

Max Weber busca revestir todo o seu discurso sobre a modernidade de uma análise crítica condensada por uma série de interrogações e expectativas que estão, sobretudo, baseadas nas suas conjeturas acerca de como e para onde o mundo será conduzido a partir do poder de supremacia de algumas ideias que nos campos científico e intelectual se consolidaram em detrimento de outras. O passado e o presente terão suas representações postas a todo tempo em oposição. Uma dessas ideias a serem aqui discutidas, trata-se do poder do homem em exercer um domínio sobre a sua própria razão. Essa transitoriedade temporal, segundo Weber, transformou-se num emblema da modernidade, pois a necessidade de consolidação que um tempo carregava em si em oposição ao outro terminou por resultar no desenvolvimento de várias áreas do conhecimento, dentre elas, em especial, as que tiveram uma relação direta com o universo da ciência.

De acordo com Cohn (2003, p. 9) – e essa é uma afirmação valiosa –, todo o arcabouço metodológico weberiano seja em que esfera for “está constituído numa sequência de dualidades articuladas em torno de uma que é dominante em toda a sua obra, qual seja: o racional e o não racional no mundo moderno”. Essa característica, ao que nos parece, assumiu uma posição peculiar na vida intelectual do autor na medida em que ambos os aspectos citados acima, terão como objetivo a supremacia de uma corrente de pensamento sobre a outra. Essa disputa pela razão polariza boa parte do contexto no qual se encontra inserida a maioria dos temas nas obras de Max Weber.

Entre os polos dessa dualidade supõe-se que as opções dos agentes deveriam ser inequívocas, no caso puro. Ocorre que, na trajetória intelectual que conduziu à elaboração do seu esquema, Weber viu-se continuamente engajado em polêmicas que envolviam posições fortemente contrastantes. E as soluções por ele propostas no mais das vezes envolviam à primeira vista mais propriamente um compromisso que adesão clara a uma posição e rejeição da outra. (COHN, 2003, p. 09).

É nesse ponto chave, segundo o próprio Gabriel Cohn (2003), que se dá o processo de constituição do pensamento weberiano nos seus pontos mais fundamentais, ou seja, nos pontos nos quais se concentram as suas ideias mais esclarecedoras sobre o tema. Há em Weber, uma disposição imanente ganhando um determinado contorno “a

partir da tensão sempre presente em suas disposições insolúveis” (COHN, 2003, p. 9). São nessas questões conceitualmente intrincadas que se revelam a genialidade do autor no modo como articula e defende as suas argumentações teóricas. Esse foi, desde sempre, um traço marcante da intelectualidade deste autor.

Como ocorre com a maioria dos trabalhos metodológicos de Weber, a vantagem desse tipo de procedimento está em que torna possível encontrar alguns dos fios mais importantes da intrincada teia que o vincula e ao mesmo o consolida como um dos mais importantes pensadores de sua época (COHN, 2003, pp. 115-116).

Esse embate que será promovido desde o seu princípio por uma série de antagonismos em diversas instâncias teóricas será o grande responsável pelo binômio antigo/moderno e a sua estreita relação com a formação histórica do Ocidente, embora como afirma Le Goff (2003), possamos encontrar alguns outros equivalentes em outras civilizações e historiografias que têm no controle da razão o alvo dessa dissensão. As representações simbólicas do passado e do presente ao se apresentarem como as duas principais antíteses dessa confrontação histórica terminam por marcar um ritmo de oposição cultural e econômica em todos os seus aspectos entre os períodos a serem aqui analisados.

Essa espécie de desacoplamento do passado atrelado a uma nova concepção de tempo e vida material percebida através do impacto da racionalidade traduz-se num processo que tem como grande propósito uma deliberada perda de identidade com um período que, segundo os defensores desse projeto histórico-cultural, qualquer tipo de reminiscência ou associação, por menor que seja, a algo que já foi vivido será nociva à dominação desse ideário na certeza provocada pelo tempo presente e na perspectiva do que possa vir a ser no tempo futuro.

A distinção entre passado e presente é um elemento essencial da concepção de tempo [...] Se a ligação com o passado pode admitir novidades e transformações, na maior parte dos casos o sentido da evolução é percebido como resposta à decadência ou declínio (LE GOFF, 2003, p. 217).

O passado é quase sempre visto como sinônimo de decadência e declínio. Segundo o medievalista francês, este é um tempo em que uma significativa maioria remonta ao obscurantismo, à ignorância, à fragilidade intelectual, ao fanatismo religioso e, sobretudo, ao desconhecimento da razão na sua conotação mais fértil e primária. Algo

que não só Weber, mas outros tantos intelectuais vinculados à modernidade apontaram problemas semelhantes em todos os aspectos anteriormente citados. A debilidade de algumas posições contrárias e o desconhecimento teórico de muitos outros autores acabou por transformar, segundo Le Goff (2003), esse conceito difuso e estreito sobre o passado num axioma histórico. Com isso, construiu-se a ideia equivocada de que o passado representa a marca do atraso na existência da humanidade desde os seus tempos mais remotos. A Antiguidade sofreu com essa pecha quando se ergueu sobre si as primeiras manifestações do que viria a ser, posteriormente, chamado de mundo moderno.

No Ocidente, desde os Pais da Igreja, desde o século III, produzem-se acontecimentos intelectuais de extrema importância. Basta citar Santo Agostinho e *A cidade de Deus*, São Bernardo e seu combate heroico pelas cruzadas e contra as heresias, ou o que ele considerava como heresia, o admirável monumento que é Tomás de Aquino e o que se chamou de “primeiro Renascimento” do século XIII. (CHÂTELET, 1994, pp. 51-52).

Não obstante, todas as mudanças que daí serão empreendidas em torno da regulação de um “novo mundo” têm como função precípua um afastamento do passado, não só no seu aspecto temporal, mas, principalmente, ao abrir-se ao campo de novas ideias e à formação de novos conceitos. Weber (2004), ao admitir a transposição dessas linhas temporais como algo irrevogável, linear, que não se repete, também nos lança à reflexão de um mundo estreitamente identificado com uma nova hierarquia que será imposta pela aquisição das funções sociais ao tempo em que passa a relativizar os valores morais mais intrínsecos à condição humana como: ética, respeito, solidariedade e amor ao próximo. Há no caráter da impessoalidade das coisas uma notável perda de sentido do homem em relação à sua própria vida. A impessoalidade dá vida um critério de unicidade e singularidade em suas realizações.

Na visão linear do tempo, é proibida qualquer repetição. Trabalha-se somente com eventos singulares, individuais, não repetíveis, cada um se posicionando num ponto determinado da flecha. Porém, muitos afirmaram que pedaços do passado se representam no presente, dando lugar a renascimento ou a retornos. Na ideia do retorno está implícita a de uma volta ou de uma repetição, de uma não unicidade e não repetibilidade dos eventos, de possíveis uniformidades ou leis do devir (ROSSI, 2010, pp. 129-130).

É a partir do Renascimento que se começa, então, a discutir, ainda que de forma preliminar, um certo pensamento humanista-racionalista com base na experimentação e na pesquisa, o qual, posteriormente, afetaria de maneira significativa a mentalidade intelectual da Europa. Esse movimento de mudança perduraria pelos próximos dois séculos até a chegada dos iluministas no século XVIII e a consolidação do pragmatismo científico. O conhecimento, até então somente especulativo em toda a sua gênese, começa através dos grandes gênios desse segundo período a implantar a experiência como um princípio que se fará cada vez mais presente no centro das grandes descobertas e que mudará de forma definitiva a história da humanidade.

Foi, porém, o Renascimento que elevou a experimentação ao nível de um princípio da pesquisa como tal. Os precursores foram incontestavelmente, os grandes inovadores no domínio da arte: Leonardo da Vinci e seus companheiros e, particularmente, e de maneira característica no domínio da música, os que se dedicaram à experimentação com o cravo, no século XVI. Daí, a experimentação passou para o campo das ciências, devido, sobretudo, a Galileu e alcançou o domínio da teoria, graças a Bacon; foi, a seguir, perfilhada pelas diferentes universidades do continente europeu, de início e, principalmente pelas da Itália e da Holanda, estendendo-se à esfera das ciências exatas. (WEBER, 2011, p. 39).

Para os grandes iluministas franceses da época como Diderot e D'Alembert (2015), existem dois tipos de conhecimentos, quais sejam: os diretos e os refletidos. Os primeiros são aqueles que recebemos imediatamente e que são alheios, portanto, à submissão da nossa vontade, não encontrando nenhum tipo de resistência ou esforço. Os segundos são aqueles que o espírito adquire ao operar os conhecimentos diretos, por vezes unindo-os e combinando-os. O quesito da experiência transita por entre esses dois conceitos, no qual através das nossas sensações devemos o conhecimento dos objetos externos, dentre os quais, o nosso corpo. A razão opera-se a partir do momento em que o homem encontra-se em completa sintonia com os conhecimentos em nós refletidos.

A experimentação racional, já nessa época, passou a conseguir resultados surpreendentes sem os quais a ciência empírica moderna não teria sido possível. Para Weber (2011), ela se apresentava como o meio mais seguro de controlar a experiência. A ciência era vista como o único caminho capaz de conduzir o homem a sua verdadeira natureza. Essa visão, segundo o autor, inicia-se com os gregos, pois estes foram os primeiros a perceberem a importância do conceito no estabelecimento de qualquer formulação teórica que se encaminhasse para uma resolução prática.

Foram os gregos os primeiros a saberem utilizar esse instrumento que permitia prender qualquer pessoa aos grilhões da lógica, de maneira tal que ela não podia se libertar senão reconhecendo ou que nada sabia ou que esta e não aquela afirmação correspondia à verdade, uma verdade eterna que nunca se desvaneceria como se desvanecem a ação e agitação cegas dos homens (WEBER, 2011, p. 38).

A lógica, segundo o princípio socrático, é o primeiro passo na descoberta da verdade ou da prática da virtude. A verdade é o único caminho a ser alcançado em toda proposição científica seja através da alma humana ou em parte pelas ciências da natureza. Ela acabou por se tornar um dos pilares dos ideais iluministas, na medida em que todo o conhecimento por mais especulativo que possa parecer, tem como ponto de partida a descoberta, invenção ou criação de algo que é pautado por um conjunto de operações que têm como premissa uma razoabilidade que é lógica e obedece a um conjunto de regras que serão estabelecidas, posteriormente, pela concepção de um novo método científico.

A primeira parte da ciência do homem é a ciência da alma [...] A descoberta da verdade, que é o objetivo da Lógica, produz a arte de transmiti-la aos outros; assim, o uso que fazemos da Lógica é em parte em nosso proveito, em parte no dos seres semelhantes a nós (DIDEROT; D'ALEMBERT, 2015, pp. 126-127).

Como consequência disso, o Iluminismo iria definitivamente assentar-se como o movimento de uma nova concepção da razão crítica de si mesma e, sobretudo, em busca dos anseios de esclarecimento, autonomia e liberdade em nome do progresso. Há uma confiança na razão e nas ciências como motores desse progresso. Sua noção de desenvolvimento linear e contínuo nos faz chegar à conclusão de que este por estar relacionado em curso ao destino da condição humana, jamais será alcançado em sua plenitude. É algo que estará sempre em projeção. É algo que estará sempre fadado ao desenvolvimento.

O tema do progresso está ligado a uma tomada de consciência da realidade humana como constituindo uma entidade autônoma na perspectiva de um desenvolvimento temporal. Ele compreende alguns traços bastante definidos; o progresso é um processo necessário, contínuo, linear, cumulativo, irreversível, ilimitado (MENEZES, 2013, p. 174).

As artes e as ciências de uma maneira geral ocuparão um espaço de destaque e relevo, na medida em que serão os fios condutores de todo esse processo renovador com

manifestações que agregam em todas as áreas, não só os fatores relacionados às suas capacidades técnicas específicas, mas para além dos princípios de toda uma criação simbólica que carrega em si um elemento maior representado pelas mudanças a serem conduzidas por um novo tempo. Os próximos séculos serão prodigiosos nesse sentido. A ciência será o elemento agregador desse novo período histórico.

Notadamente conhecida como a época da supremacia da razão, o século XVIII, vai servir-se do Iluminismo como a sua maior representação intelectual e como um dos portadores do princípio da liberdade da razão. Esse período apresenta a modernidade em suas bases históricas como a passagem definitiva do homem em seu estágio de minoridade guiado pelas suas aptidões espirituais para a maioria representada pela racionalidade em seus termos práticos nas novas sociedades. Há um processo latente de ruptura com o passado em curso.

A filosofia do iluminismo considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar à parte cada uma das frações. Ela pretende abordar uns e outros com o mesmo equipamento intelectual, aplicar à natureza e à história a mesma espécie de problemática, o mesmo método universal da “razão” (CASSIRER, 1992, p. 270).

Alguns dos principais responsáveis pelas mudanças introduzidas por esse novo tempo histórico se encontravam na Filosofia, a saber: Voltaire, Rousseau, Condorcet D’Alembert, Diderot, entre outros. Fora do ambiente francês, intelectuais como Kant, Hegel, Hume, Locke foram muito importantes no processo de consolidação das ideias iluministas. Embora, seja importante afirmar que nem todos esses autores comungavam das mesmas expectativas e o pensamento era muitas vezes divergente em todos os sentidos, acrescentando-se a isso, o fato de que uma boa parte desses pensadores não teve a sua produção afirmada em sua totalidade no século XVIII.

Talvez a educação seja uma das poucas causas unânimes no controvertido e complexo movimento das *Luzes*. Os intelectuais desse período não têm as mesmas opiniões sobre ela, como fomentá-la ou sobre os resultados dela advindos. Porém, todos, de uma forma ou de outra, envolvem-se com o tema e acreditam que formar o homem é tarefa relevante e urgente (MENEZES, 2000, p. 116).

A educação talvez seja entre tantas vozes dissonantes, a única unanimidade a se afirmar nesse movimento de transição histórica, de uma oposição mais clara e

sistemática entre o passado e o presente. Entre a fé de tradição antiga e a razão de vocação moderna. Seja ela analisada na antiguidade ou no mundo moderno que ora se apresenta, há um espaço direcionado para a educação que se operou nas sociedades, mesmo que em épocas tão distintas como as que expusemos até o presente momento. Talvez a grande diferença entre a antiguidade e a modernidade, na discussão desse objeto, seja o uso de uma razão *a priori* e inequívoca proposta pelos intelectuais renascentistas, consolidando-se de forma irrevogável com os iluministas citados acima no limiar do século XVIII, ou seja, no chamado *Século das Luzes*. Mesmo que a princípio o ideal da razão em sua máxima fosse uma propositura voltada para o campo da ciência, o fato é que todas as áreas, inclusive a educação como parte representativa da cultura, revestiram-se desse ideal para a construção de uma nova civilização no Ocidente. A educação consegue transitar entre a razão e a fé, contexto no qual o conhecimento não é limitado por apenas um tipo de interpretação e, muito menos, se encerra em uma outra ordem.

As influências desses autores foram sendo introduzidas algum tempo depois. Nesse aspecto, a educação apresenta-se como a porta de entrada principal do homem em direção à modernidade e ao progresso. A educação carregava consigo essa obrigatoriedade e a modernidade traduzia-se como a oportunidade para a implantação desse projeto inovador. A educação revela-se no homem na capacidade de se tornar um ser distinto do restante dos outros da sua espécie, a educação o eleva à condição que nenhum outro elemento histórico foi capaz em sua plenitude nem em períodos mais profícuos da humanidade. A educação é o que o diferencia e o liberta das amarras da inferioridade ao tempo em que o projeta em direção à racionalidade.

A educação é, então, o que distingue os homens, sua singularidade quanto seu pertencimento a um grupo constituído, tribo, povo ou nação. A história da humanidade é, então, a de um progresso constante em direção a uma racionalidade aumentada que depende inteiramente da educação que cada geração transmite à seguinte. (CHARLES, 2011, p. 80).

Ao romper com as correntes de pensamento filosóficas, políticas, econômicas e histórico-sociais tradicionais, em grande parte, ainda herdeiras da Idade Média e oriunda da composição em torno da sociedade feudal e calcada no campesinato, nesse momento é postulada ao homem a condição de único ser responsável pelas suas ações. Educar, nesse período, tornou-se uma tarefa essencial, principalmente, no combate às



superstições, à ignorância e à irracionalidade promovida pelo obscurantismo religioso. Trata-se da travessia da educação dos sentidos para uma educação portadora de uma razão prática, objetiva e que induza o ser humano a pensar por si mesmo em busca daquilo que lhe é útil e necessário e com o intuito de que este mesmo homem seja capaz de tomar as suas próprias decisões.

Se educar é fazer a criança passar das sensações à razão, das trevas das percepções à luz racional, é então o aperfeiçoamento do seu espírito pela aquisição de conhecimentos úteis e certos. Assim, é preciso crer que o ser humano é altamente perfectível, ao contrário de outros seres naturais. E esta *perfectibilidade* (a palavra é de Turgot) é demonstrável tanto para o indivíduo como para a espécie. (CHARLES, 2011, p. 79).

Há nessa época toda uma espécie de reformulação conceitual em que pese os novos parâmetros de interpretação de um novo mundo que agora se apresenta e no qual o homem se mostra como testemunha de todo esse processo e ao mesmo tempo como o comportamento mais representativo dessa mudança. Há um novo aspecto a ser exigido como critério da verdade que já não se sustenta mais pela revelação divina e pelo anteparo ideológico revestidos em sua crença e fé religiosa. O século XVIII será conhecido como o Século das Luzes, da razão e da Filosofia, mas também é possível dizer que “nele, o movimento das *Luzes* busca *verdades* e exalta a capacidade de encontrá-las, transmiti-las ou reformulá-las pela educação” (MENEZES, 2000, p. 113).

## **2.1 – A MODERNIDADE E O SURGIMENTO DE UMA NOVA CIÊNCIA**

O advento da ciência moderna, as novas teorias do Direito e a ascensão da cultura atrelada a fatores de ordem estética e moral através da arte foram, em igual medida, fatores determinantes para a caracterização do projeto moderno. Segundo Weber (1982), a ciência instrumental moderna embutida na ciência tradicional e na técnica dominariam todas as esferas da vida social, minimizando os aspectos de significado e sentido e relegando os dilemas prático-morais ao nível das questões meramente técnicas. Porém, se pretende tornar-se autônoma, “a modernidade não pode e não deve querer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade” (KOSELLECK, 2006, p. 97). Os seus

principais atributos em busca dessa diferenciação encontram-se na “clareza e no domínio do entendimento e da razão” (WEBER, 2011, p. 55).

As ciências empíricas modernas, as artes tornadas autônomas e as teorias jurídicas fundamentadas em princípio formaram esferas de valor que possibilitaram processos de aprendizado de problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, segundo suas respectivas legalidades internas (HABERMAS, 2000, pp. 34-35).

O futuro, nessa condição, passa a ser, em sua previsibilidade, o ponto de chegada. Não há mais a necessidade de valores metafísicos e religiosos a orientar as ações humanas. A ruptura com o passado, como já afirmado anteriormente, põe em certa dúvida o futuro da civilização ocidental em sua marcha histórica com destino à modernidade. Essa dúvida, sobretudo, concentra-se naquilo que está por vir. Percebemos o racionalismo da dominação do mundo como consequência da rejeição doutrinária ocidental caminhando, especialmente, para o desencantamento do mundo e a desintegração da concepção de vida metafísico-religiosa. A ciência torna-se a antítese de toda uma crença fundada em torno da dominação do supramundano.

Dessa vez, a ciência do real não é mais uma ciência descritiva; ela se torna explicativa, capaz de desenvolver, graças à matemática, por dedução, por interpolação, isto é, imaginando o que não se vê, ou por extrapolação, isto é, desenvolvendo no âmbito da experiência possível o que é dado na experiência efetiva [...] Nada há que possa escapar à inteligência humana (CHÂTELET, 1994, p. 60).

O que se vê objetivamente agora é a perspectiva em torno da consciência de que estamos diante de um novo tempo histórico, de um novo momento na história da humanidade. É justamente a partir dessa transição conceitual profunda entre o passado e o presente que tenta se inserir a lógica do mundo moderno em projeção ao que se define como o que ainda está por vir, com a expectativa de que se caminha em direção ao melhor.

O processo de racionalização do mundo teria feito brotar as “estruturas de consciência modernas”, onde as imagens metafísico-religiosas do mundo teriam se desmoronado, saído de cena. Essas imagens começaram a sofrer modificações com a própria instauração do cristianismo (CARVALHO, 2005, p. 93).

No que confere à formação de uma nova ética religiosa, esta procurava manter-se atrelada à esfera do particular, à ordem do privado, assumindo juntamente com a racionalização os princípios de um código de conduta moral que passava a se identificar em seus pormenores com algo que era produzido coletivamente e que necessitava da apreciação da sociedade em torno da sua validade, do mesmo modo em que se desfazia as “máximas eclesiásticas e as velhas ilusões” – termo cunhado por Weber - construídas pelo cristianismo. Essa mesma ética como o reconhecimento de um valor universal teve suas raízes assentadas no protestantismo, movimento religioso que tem seu início no século XVI, dando origem às igrejas cristãs dissidentes em contraposição ao catolicismo. A vida passou a ter como propósito a regularidade e não, o arrependimento.

O racionalismo grandioso de uma conduta de vida ética e metódica, que brota de todas as profecias religiosas, destronou o politeísmo [dos antigos, dos gregos], substituindo-o pelo “Único necessário” [o Deus cristão]. [No entanto], frente às realidades da vida, o cristianismo [fez] concessões, [incorporações e reelaborações] que todos nós conhecemos na sua história. Hoje, no [mundo moderno], as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião (WEBER, 1982, p. 175).

Com base nessa afirmação do autor, percebemos que a religião ainda tentou por várias vezes encontrar um fio condutor que validasse a manutenção de uma compreensão última e definitiva sobre a existência humana. No entanto, com o advento da ciência moderna, essa posição cai por terra, tendo em vista a velocidade dos acontecimentos, a refutabilidade a todo e qualquer tipo de conhecimento, o domínio imposto aos recursos da natureza, as técnicas de pesquisas oriundas do método científico e o surgimento de novos princípios educativos, enfim, todas essas características num mundo ainda governado pela magia e pela superstição, um mundo no qual a sua razão primeira ainda se estabelece pelos aspectos de uma história orientada por um critério baseado em sua finitude.

O conceito de racionalidade assume, na obra de Weber, significados diferenciados. A racionalização pode designar a realização metódica de fins e valores em diversos setores e de tipos diferentes, tais como as da sociedade, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, do direito e da administração (GONZALEZ, 2002, p. 74).

Há uma razão que funciona, a princípio, como um poder aglutinador que não apenas direciona e fragmenta o sistema das relações de vida, mas que, em contrapartida, também o reunifica. Estamos diante da possibilidade de reinvenção do homem. “Na

história, por exemplo, ele não mais procura os recursos divinos em seu favor e faz da educação das gerações a nova base do progresso” (MENEZES, 2000, p. 120). Houve um claro otimismo provocado pela modernidade em relação às suas expectativas quanto ao destino do homem. Surge um novo leque de preocupações e interesses materiais acompanhados por necessidades exteriores como: saúde, bem estar, segurança e longevidade. No âmbito intramundano, o que se deseja é a superação da solidão, da doença, do esquecimento, do medo diante da morte e dos novos problemas a serem enfrentados.

Uma vez que o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si. Por isso, faz parte da consciência histórica da modernidade a delimitação entre “o tempo mais recente” e a “época moderna”: o presente como história contemporânea desfruta de uma posição de destaque dentro do horizonte da época moderna (HABERMAS, 2000, p. 11).

Voltando às questões envolvendo a eliminação da magia e da superstição enquanto tábuas de salvação, elas acabaram por se tornar o símbolo da derrocada dessa grande ruptura. Em resposta a isso, Weber se lança mais uma vez a um dos termos da sua sociologia, qual seja: o *desencantamento do mundo*<sup>3</sup> afirma-se como o principal responsável pelo processo de racionalização e intelectualização do homem moderno. No mundo encantado é a magia e não a conduta ética que decide o destino humano. A superstição comporta-se como uma via de resistência da natureza à descoberta da verdade e, portanto, ao desenvolvimento do conhecimento. Por sua vez, um mundo desencantado é aquele em que o homem submete-se única e exclusivamente à sua própria razão, exigindo para si autonomia, consciência e amadurecimento das suas decisões. Rege-se apenas pelo que se constrói a partir da sua consciência e não delegar a terceiros o poder das suas escolhas e definições sobre os problemas do mundo.

A ciência, por sua vez, aparece em meio à diversidade do seu aparato tecnológico como mais um elemento da ideologia racionalista, a qual teve no protestantismo o seu mecanismo de ação principal no mundo material. “O protestantismo representa o grau extremo de desencantamento do mundo”

---

<sup>3</sup>Refere-se a uma espécie de reformulação do sentido da crença espiritual amparada pelo ideal da modernidade e seus pressupostos voltados para o uso da racionalidade, no qual a Europa define-se como o palco dessa grande mudança. A partir desse momento, a ciência surge como a sua maior representação ideológica em resposta a um passado obscuro nos seus aspectos científico, tecnológico e intelectual.

(GONZALEZ, 2002, p. 81). Para D'Alembert e Diderot (2015), a racionalidade surgida com as ciências naturais, não reflete apenas uma mudança de patamar da civilização ocidental, mas é algo inerente ao espírito humano em geral. Segundo os autores, tratava-se muito mais de uma necessidade existencial refletida pela exigência do espírito humano do que propriamente por qualquer tipo de evolução associada à natureza e a virtude do seu tempo.

Falar em “desencantamento” significa já dizer que o mundo se encontrava antes “encantado” de alguma maneira [...] falar em “racionalização” significa dizer que o desencantamento se processa em um sentido determinado: aquele de uma vitória progressiva do “racional” sobre o “mágico” (NOBRE, 2013, p. 286).

O sentido da vida teria o seu fim último reproduzido em si mesmo, o seu derradeiro capítulo se a ciência atendesse a demanda sobre a qual equivocadamente anseiam aqueles que por ela trabalham como os pesquisadores e os cientistas, ou seja, a afirmação da validade de todo o seu conhecimento produzido como algo imutável e definitivo, porém, esquecem-se que a ciência de fato só existe para explicar os fenômenos que o devir da existência humana em todos os seus momentos nos apresentou através do curso da sua própria história. O conhecimento é infinito, enquanto que o espírito humano é finito.

Esse é o vetor que move a humanidade em direção à sua evolução e a ciência acaba sendo uma parte representativa de todo esse processo na medida em que nos exige a cada dia novos conhecimentos que, por consequência, nos levarão a novas descobertas. Na razão em que todo o conhecimento, como afirma Weber (2010), nasceu com a sentença do perecimento, ou seja, para ser ultrapassado a posteriori, é nessa assertiva que se justifica, segundo o intelectual alemão, a participação essencial da ciência no mundo moderno.

A modernidade, tendo a ciência como um dos seus pilares de sustentação, tenta pautar-se em uma série de aspectos que passam a compor o quadro da sua propriedade intelectual, ou seja, tudo aquilo que pressupõe um conjunto de regras embutidas numa determinada lógica e na elaboração de um método baseado no caráter da experiência. Nesse sentido, a ciência moderna tem como mais uma de suas características a sua condição de potência não religiosa movida pelo atributo da perenidade das suas próprias descobertas.

O processo de “desencantamento do mundo” que retirou as condições de validade do mundo mágico-religioso é um dado irreversível no mundo moderno. A tarefa de conferir significado a este mundo é uma tarefa individual e solitária (SOUZA, 1997, p. 116).

Na modernidade, não há mais espaço para o culto ao desconhecido e que, por via de regra, era amparado pelo ceticismo religioso e traduzido pelas questões morais como alicerce da sua conduta e profissão de fé. Trata-se neste momento de um mundo no qual todas as suas interrogações mostram-se tecnicamente discerníveis, amparadas e resultantes de uma razoabilidade prática. As respostas saem da esfera religiosa amparadas no universo mítico, passando a ocupar um patamar que será consagrado pelo caráter da observação e da experiência. Os instrumentos dessa dominação tornam-se o método, o cálculo e a previsibilidade como o seu destino final. O que estivesse aquém dessas máximas era tido como incompatível às concepções baseadas no princípio lógico da racionalidade. Em suma, sob os padrões da modernidade toda ciência é determinada pelo:

[...] princípio de que não podemos confiar em nenhuma fonte de certeza que nos tenha iludido uma vez ou que contenha em si a possibilidade de nos iludir. Medido por esse critério, cumpre-nos rejeitar não só o testemunho da experiência sensível, mas todo o saber que não seja rigorosamente demonstrável, que não seja redutível a axiomas evidentes e à demonstração racional (CASSIRER, 1992, pp. 272-273)

O que nos cabe aqui como grande questionamento é saber se esse novo universo repleto de mudanças e alternativas apresentado pela modernidade será capaz de preencher todas as lacunas encontradas na vastidão de incompatibilidades que permeiam e definem o cerne da natureza humana. Resta-nos compreender se o que propõe a modernidade nos encaminha para o melhor ou até que ponto essas mudanças nos encarcera numa vida ilusória e, em muitos aspectos, como afirmava o próprio Max Weber, numa vida desprovida de sentido nos seus aspectos mais elementares. Conceitos como ordem, caráter da experiência, técnica, cálculo, sistematização do método, probabilidade, entre tantos outros retratados aqui, tomaram uma proporção muito grande nesse novo cenário, posto que, tudo que era contrário a essa lógica era visto com desconfiança no que diz respeito à sua validade científica.

No “trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido [...], pois o que não se submete ao critério da calculabilidade, da

previsibilidade e da utilidade, torna-se suspeito”, anacrônico, não-moderno, perigoso (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21)

Para Adorno e Horkheimer (2006), a história empírica que é, portanto, uma característica da ciência moderna, passa a ser sinônimo de progresso técnico, de evolução precisa no tempo histórico em oposição às manifestações da arte como: a música, o teatro, a pintura, a escultura, a arquitetura e as artes plásticas em geral, cujo seu maior atributo é a progressividade em sua evolução e aperfeiçoamento técnicos. As obras fornecidas pela ciência foram criadas para serem superadas e com um prazo de validade previamente estabelecido pela tessitura do tempo.

A validade do conhecimento científico revela-se como um objeto próprio e intrínseco à sua natureza, apresenta-se como um componente obrigatório e desafiador em prol de novas descobertas. Diferentemente do mundo das artes que não se provoca esse tipo de experiência, o seu caráter e a sua diferenciação na sua criação a conduz a um caminho em direção à posteridade. A ciência só leva a termo o seu próprio sentido quando pode e deve ser superada.

No domínio da ciência, entretanto, todos sabem que a obra construída terá envelhecido dentro de dez, vinte ou cinquenta anos. Qual é, em verdade, o destino, ou melhor, a *significação*, em sentido muito especial, de que está revestido todo trabalho científico, tal como, aliás, todos os outros elementos da civilização sujeitos à mesma lei? É o de que toda obra científica “acabada” não tem outro sentido senão o de fazer surgirem novas “indagações”: ela pede, portanto, que seja “ultrapassada” e envelheça. Quem pretende servir à ciência deve resignar-se a tal destino (WEBER, 2011, p. 33).

Esse se torna também mais um dos pressupostos da modernidade, ou seja, a ciência como uma resposta da racionalidade e da criatividade humanas. O progresso técnico por vezes se apresenta inserido num determinado tempo histórico, mas, posto que, atemporal por excelência. Quanto aos aspectos estéticos, a arte e sua apreciação mostram-se intactas quanto a qualquer tipo de avaliação racional. O que prevalece nesse cenário é o caráter da subjetividade e da sublimação. Há um juízo de valor que é intransponível e, por certo, imperceptível aos critérios de uma avaliação técnica.

Uma obra de arte verdadeiramente “acabada” não será ultrapassada e jamais envelhecerá. Cada um dos que a contemplem apreciará, talvez diversamente, a sua significação, mas nunca poderá alguém dizer de uma obra verdadeiramente “acabada” que ela foi “ultrapassada” por outra verdadeiramente “acabada” (WEBER, 2011, p. 32).

Diferentemente do mundo das ciências, a arte não se provoca a esse tipo de experiência, pois o seu caráter e diferenciação contidas na sua criação a conduz a um caminho em direção à posteridade. A arte, ao contrário da ciência, é a exteriorização do domínio do esquema espaço-tempo, na medida em que a sua compreensão a desobriga de qualquer tipo de contestação por conta do seu princípio gerador. A arte exige de nós seres humanos um entendimento avesso à objetividade científica e a frieza encontrada nos números e na imputabilidade técnica.

Cada “realização” científica levanta novos “problemas” e terá de ser “ultrapassada” e de se tornar obsoleta. Este é o destino – e, de fato, o significado da obra científica, a isso ela se submete e se dedica. Isto a distingue de todas as demais esferas da cultura que também exigem submissão e dedicação (WEBER, 1989, p. 148).

O desencantamento do mundo, ao desconstruir as imagens religiosas como resultado de uma certa diversidade social baseada numa cultura profana, talvez tenha sido o principal aspecto da modernidade, talvez tenha sido a principal mudança prognosticada naquilo que Max Weber chamaria, posteriormente, de cisão dos mundos, talvez tenha sido em sua essência o ponto de partida para a consolidação de um ideal de vida significadamente moderno. Ao romper de vez com o passado e assumir-se no seu sentido mais hodierno, o mundo apresenta-se como uma nova estrutura a lançar-se a partir de um novo ponto de partida. A modernidade será o lócus dessa afirmação.

Ainda segundo Weber (2010), esse conceito citado acima tem sua gênese no rompimento dos pilares que compõem as sociedades como a religião, o mito fundador e a tradição culturalmente construída ao longo do tempo nas sociedades de classes. Ao por em xeque a legitimação dessas estruturas arcaicas de poder, há uma guinada no processo de reorganização dessas sociedades, abrindo-se as portas para aquilo que, posteriormente, viria a ser chamado de a criação do Estado moderno em suas bases mais estreitas.

A economia, a cultura, a ciência e os meios de produção assumiriam os postos outrora ocupados por instâncias subalternas do aparato religioso tradicional. Os agentes da história passam a partir desse processo de ruptura a ser conduzidos por outras estruturas de natureza social. Nesse sentido, a ciência moderna assume uma posição de destaque em contraposição à superstição, à fé e ao obscurantismo religioso que, em síntese, representa e desvinculação total deste mundo com o passado, ao passo que abre



as suas portas às perspectivas em torno de um aparelhamento técnico representado pelas funções que irão compor o quadro administrativo das novas instituições sociais.

Mais do que uma ideia, o desencantamento do mundo foi a constatação da ascensão e predomínio da razão sobre a fragilidade conceitual abrigadas pelo mítico e pela ingenuidade contidas no mundo fantasioso da imaginação. Era a imposição do Ocidente tendo como parâmetro a reestruturação e a reorganização da sociedade segundo os seus próprios cânones. Era o racional operando em todas as suas disposições lógicas e apropriadas.

Os aspectos cosmológicos do pensamento e da cultura ocidentais foram caracterizados pela eliminação da magia (segundo a frase de Schiller ‘o desencantamento do mundo’); a estrutura, a organização formal e a estilística das artes, agora são racionais (PIERUCCI, 2013, p. 29).

Em contrapartida ao que parece, Max Weber (2011) mostra-se bastante preocupado e reticente com outras questões envolvendo um certo universo obscuro em torno da ciência, os problemas que interrogam a sua verdadeira capacidade vocacional e qual o sentido da sua natureza perante o controle e a resolução de todas as crises envolvendo o ser humano e as suas limitações existenciais. “A ciência é atualmente uma vocação “alicerçada” na especialização e posta ao serviço de uma tomada de consciência de nós mesmos e do conhecimento das relações objetivas” (WEBER, 2011, p. 58). Numa visão objetiva do autor, isso nos parece muito mais uma pergunta no seu sentido mais crítico e pessimista do que propriamente uma afirmação.

Qual é afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela divisavam o caminho que conduz ao “ser verdadeiro”, à “verdadeira vocação”? Tolstói dá essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo, ela não tem sentido, pois que não possibilita responder à indagação que realmente nos importa – “Que devemos fazer? Como devemos viver?” de fato, é incontestável que resposta a essa questão não nos é tornada acessível pela ciência. Permanece apenas o problema de saber em que sentido a ciência não nos proporciona resposta alguma e de saber se a ciência poderia ser de alguma utilidade para quem suscite corretamente a indagação (WEBER, 2011, p. 42).

Essas interrogações tratam de algo que ainda permanece presente no pensamento weberiano quando o tema é a educação e a sua relação com a formação do Estado moderno. As implicações que serão expostas nessa discussão também fazem parte do grupo de dualidades articuladas de que sempre se revestiu o discurso do nosso autor

como abordados anteriormente (COHN, 2003). Essa é uma característica que marca quase todas as suas análises teóricas contidas nos temas aos quais se debruçou e com a perspicácia e propriedade intelectual com que sempre pautou a sua vida acadêmica, seja na condição de docente ou de cientista. As polêmicas nas quais se encontrou envolvido sempre foram resultado das suas posições bem demarcadas e, na maioria das vezes, externando um ponto de vista contrário ao consenso de uma época ao defender as suas convicções.

## **2.2 – A EDUCAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM O ESTADO MODERNO**

A educação será nesse contexto um desses novos caminhos a serem percorridos, posto que, sob o viés da racionalidade, ela passa a figurar como sinônimo de autonomia e esclarecimento, mas em contrapartida também como – afirma algumas correntes de pensadores do período – ausência ou, em muitos casos, restrição de uma reflexão crítica e do seu próprio espírito de liberdade por parte dessa configuração social na qual se consolida a presença do Estado Moderno.

A educação em decorrência disso, será uma peça chave na afirmação de um discurso que se pretende hegemônico e que tem como um dos seus objetivos estabelecer novos critérios de relacionamento entre os homens, tendo no poder transmitido às suas instituições o ponto de partida para essas mudanças. Max Weber ao que nos parece mais uma vez, caminha pela trilha da desconfiança quando nos diz que:

O Estado consiste em uma relação de dominação do homem sobre o homem [...] O Estado moderno só pode existir, portanto, sob a condição de que os homens dominados se submetam à autoridade continuamente reivindicada pelos dominadores. Colocam-se em consequência, as indagações seguintes: Em que condições se submetem eles e por quê? Em que justificações internas e em que meios externos se apoiam essa dominação? (WEBER, 2011, pp. 67-68).

Contrariamente a afirmação anterior, Max Weber vislumbra a educação como um contraponto a essa dominação concentrada nas mãos do Estado, isto é, ele percebe a educação como sinônimo de emancipação do homem em busca do seu verdadeiro ideal de vida, e não como uma mera categoria a serviço dessa instituição. Educação que, segundo o seu pensamento, concentra-se na ação de indivíduos e nas suas singularidades, que não despreza a formação dos seus valores e que, sobretudo, atua no

despertar de uma nova consciência isenta de mecanismos e abstrações que o impedem de enxergar a vida por um caminho que não seja pautado por um plano racionalmente burocrático. Mas, em contrapartida a esse otimismo:

Weber também enxerga as contradições envolvidas nesse processo. Para ele, a expansão do Estado (burocracia) e do mercado (capitalismo), ou seja, as grandes forças racionalizadoras da sociedade moderna trazem como consequência a perda de sentido e a perda da liberdade (SELL, 2002, p. 209)

A burocracia como uma das grandes forças racionalizadoras do Estado moderno impõe a todas as esferas sociais e, a educação é uma delas, uma espécie de cerceamento da sua liberdade no seu quesito mais caro, pois é aquele baseado nos princípios da sua racionalidade e da liberdade individual. Essa ausência de liberdade, segundo Weber (2011), implica falta de criatividade, perspicácia, competência e, acima de tudo, o não uso da razão em todas as atividades voltadas ao campo do conhecimento científico.

A burocracia constitui, segundo Weber (2011), um tipo de dominação de caráter racional, em que sua vigência está baseada na crença da legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer o controle na medida do que se endossa e, cada vez mais, situa-se no campo interpessoal entre dominadores e dominados. O mundo moderno também é refém do mundo da burocracia. Burocracia que, na afirmação do autor, é contrária ao exercício da liberdade do pensar, do agir e uma espécie de contrassenso ao espírito democrático. Característica esta que tem como força motriz o controle da gestão do Estado e das demandas e ações sociais que são frutos da própria organização que a esfera pública administra. Para Weber (2011), o Estado Moderno nada mais é do que um ente social sem rosto, sem sentimento e, portanto, desprovido de qualquer pessoalidade em suas ações.

Como são possíveis a liberdade e a democracia, a longo prazo, sob o domínio de um capitalismo altamente desenvolvido? A liberdade e a democracia só são possíveis quando a vontade resoluta de uma nação de não permitir que a governem como carneirinhos surge prematuramente (WEBER, 1982, pp. 90-91).

É a partir dessa argumentação, que fatores atrelados à formação do Estado Moderno como a burocracia, a disciplina, a especialização e a racionalização aliados ao poderio da ciência, porém, segundo o próprio Weber, contrários à liberdade e a

criatividade, serão tratados adiante com mais especificidade e se mostrarão como fundamentais na condução do projeto educacional hegemônico da modernidade. Talvez daí, derive-se um dos primeiros sinais e características emitidos pelo pensamento crítico weberiano acerca do tema em questão.

A burocracia moderna estrutura-se em princípios cujos regulamentos, as normas e as ações humanas são distribuídos de forma fixa como deveres oficiais, isto é, como atribuições oficiais pré-estabelecidas. É elemento central da estrutura organizada burocraticamente a adoção de medidas metódicas, estáveis, em que a autoridade pode usar até de meios coercitivos, físicos, para o cumprimento dos deveres e direitos estabelecidos (CARVALHO, 2004, p. 95).

Os ditames da burocracia moderna não demoram a interferir e a orientar os seus rumos no universo da educação. Representada por ideais de sistematização, organização e racionalização de uma nova cultura em pleno desenvolvimento concebida sob a proteção e amparo do Estado Moderno. Ela concebe o espaço da escola como o local apropriado à fecundação de um ensino especializado que atenda aos interesses e exigências de uma nova ordem, bem como os aspectos para o direcionamento orgânico das suas ações e das suas impessoalidades funcional e objetiva. Há um certo consenso de que “o desenvolvimento e o crescimento da administração burocrática constituem a célula germinativa do estado moderno ocidental” (WEBER, 1998, p. 46). As universidades norte-americanas e alemãs são um bom exemplo quando o assunto é a burocracia como parte comum na administração dos seus quadros acadêmicos. Educação, burocracia e administração formam um tripé capaz de sustentar um modelo coerente e articulado de ensino.

A questão conclusiva a que devemos atentar é a comparação entre as universidades norte-americanas e alemãs quanto a suas relações com a burocracia. Isso é algo que, na Alemanha, toca-nos muito fundo. Por muito tempo, as universidades alemãs – às vezes latentemente, às vezes às claras – têm estado envolvidas no conflito entre as autoridades universitárias tradicionais e a burocracia estatal que está acima delas. Na Alemanha, essa burocracia governamental não é formalmente unitária. O poder universitário está nas mãos de cada um dos estados e difere qualitativamente, em todo o seu caráter, de um para qualquer outro dos estados que administram universidades (WEBER, 1989, pp. 78-79).

Weber (2011) faz uma análise comparativa acerca dos sistemas educacionais universitários na Alemanha e nos Estados Unidos. Ela gravita em torno de inquietações

educacionais bem precisas. Para além da questão burocrática, as posições a respeito da carreira docente nesses dois países de formações sociais tão antagônicas dão o tom das vinculações político-ideológicas de cada um a respeito do que seja um modelo de educação ideal, seguindo os preceitos da modernidade em consonância com um pensamento de ordem racional e que direcionem os homens para ações de caráter positivo no mundo. Essa questão merece um olhar mais do que puramente eclipsado para uma simples análise entre dois modelos de educação distintos, pois o que importa está relacionado ao que de fato fomenta a educação e qual o caminho que ela deverá nos conduzir de forma consciente.

As diferenças se acentuam, principalmente, em modelos de administração e gestão do Estado, no qual a plutocracia e a meritocracia assumem trajetórias contrárias no que se refere à educação no ensino superior e a, conseqüente, carreira de um professor universitário nessas duas estruturas de ensino. Há um claro desnível no que diz respeito ao controle e atuação do Estado no que diz respeito às expectativas que são geradas por ambos os modelos na formação e desenvolvimento da atividade docente.

No sistema universitário alemão, a carreira de um homem de ciência segue um tipo de modelo que se apoia numa carreira pautada por um quadro de incertezas e, sem a menor perspectiva quanto a um futuro de sucesso na profissão, não lhes sendo facultadas as mínimas garantias e as reais possibilidades de se prover os bens necessários à sua sobrevivência e a manutenção de uma vida razoavelmente decente. Em contrapartida, o sistema universitário norte-americano (meritocrático) segue as regras estabelecidas pelo viés burocrático, isto é, regras que se sustentam no sistema capitalista moderno em seus moldes atuais. A mobilidade social aqui é muito mais valorizada quando é reconhecida pelo valor de quem a conquista. O componente intelectual é a máxima a ser exigida e um fator preponderante para aqueles que ascendem ao topo de uma carreira profissional, seja ela no campo da docência ou não.

Esse sistema, nesse caso em especial, trata da carreira docente como a ocupação de postos de trabalhos a serem alcançados de acordo com o grau de oportunidades que serão preenchidas pelos candidatos, acatando o caráter da meritocracia em primeiro plano. Para esse viés, Estado, administração e burocracia terminam por funcionar em perfeita sintonia no desempenho de suas funções.

No sistema universitário alemão, analisado por Max Weber, não há o expediente da remuneração para o aluno, diverso do sistema norte-americano. O fato de exercer uma atividade remunerada acaba levando esse professor a um processo de dependência

e sujeição implantado pelas empresas de cunho capitalista que representam, em sua totalidade, a figura autoritária e sempre presente do Estado. A educação, nesse ponto, assumiria as características de uma grande empresa. Empresa capitalista administrada sob os moldes de uma organização estatal voltada para a eficiência, a rentabilidade e o lucro como exemplos do capitalismo e da burocracia. “A antiga organização universitária tornou-se uma ficção, tanto no que se refere ao espírito, como no que diz respeito à estrutura” (WEBER, 2001, p. 21).

Nos Estados Unidos da América reina, em oposição ao nosso, o sistema burocrático. Desde que inicia a carreira, o jovem cientista recebe um pagamento. Trata-se de um salário que, frequentemente, é apenas igual ao de um trabalhador semiespecializado. Não obstante, o jovem parte de uma situação aparentemente estável, pois recebe ordenado fixo. É de regra, entretanto, que se possa despedi-lo, tal como são afastados os assistentes alemães, quando não correspondem às expectativas. (WEBER, 2011, p. 18).

Ao tempo em que busca conferir validade às afirmações direcionadas ao ensino superior, Weber (2011) também discute de maneira apropriada os pré-requisitos que definem o papel da vocação científica na carreira de um professor universitário. Dentre os aspectos que são fundamentais, o autor é partidário de uma especialização rigorosa, a paixão pelo que se faz como requisito para a inspiração (que só ocorre após um esforço profundo) e a intuição como o resultado final de todo o processo de elaboração de um dado conhecimento científico. Ser professor para Weber (2011) exige uma tomada de consciência de nós mesmos e do conhecimento das relações objetivas entre os homens, antecedendo o sentido da vocação, tornando-se com o passar dos anos algo fundamental na escolha de qualquer profissão. Exige-se a posse de um corpo de conhecimento e o controle de uma técnica, de um método, de uma especialização sobre um tema específico. O autor define a incorporação de todos esses requisitos por parte do professor como o ápice da sua carreira docente.

Só a especialização restrita permitirá que o trabalhador científico experimente por uma vez e, certamente não mais que por uma vez, a satisfação de dizer a si mesmo: desta vez, consegui algo que permanecerá. Em nosso tempo, obra verdadeiramente definitiva e importante é sempre obra de especialista. Consequentemente, todo aquele que se julgue incapaz de, por assim dizer, usar antolhos ou se apegar a ideia de que o destino de sua alma depende de ele formular determinada conjectura e precisamente essa, a tal altura de tal manuscrito, fará melhor em permanecer alheio ao trabalho científico.

Ele jamais sentirá o que se pode chamar a “experiência” viva da ciência. Sem essa embriaguez de que zombam todos os outros que se mantêm afastados da ciência, sem essa paixão, sem essa certeza de que “milhares de anos se escoaram antes de você ter acesso à vida e milhares se escoarão em silêncio” se não for capaz de formular aquela conjectura; sem isso você não possuirá *jamais* a vocação de cientista e melhor será que se dedique a outra atividade. Com efeito, para o homem, enquanto homem, nada tem valor a menos que ele *possa* fazê-lo *com paixão*. (WEBER, 2001, p. 72).

Ao analisar os caminhos que levam à condução de uma formação especializada, Weber (2003) acaba por nos apontar para outras discussões no âmbito educacional. Uma das grandes premissas refere-se ao problema da neutralidade da ciência e o papel assumido pelas avaliações práticas e seus juízos de valor, ou seja, em que consiste a função do professor ao ocupar uma cátedra universitária? Em qual caminho desenvolve-se a sua postura enquanto difusor do conhecimento? Em quais posições assentam-se o seu discurso, em que pese às discussões que são travadas com os seus alunos em sala de aula? Em quais esferas estão calcadas o caráter da sua especificidade? A todas essas interrogações, o autor responde com uma simples afirmação, qual seja: que a probidade intelectual é a única virtude a ser inculcada e exercida pelo professor enquanto homem de ciência. Sob a sua visão, esta é uma linha tênue na carreira de um professor ao confundir assuntos pessoais com análises profissionais concretas.

Aquele que tem a pretensão de que tanto a universidade como ele próprio *em virtude* da sua nomeação como catedrático – ainda desempenha, na atualidade, o papel universal de moldar homens e de propagar doutrinas políticas, éticas, culturais, ou de qualquer outro tipo, adotará um atitude diferente daquele que julga dever afirmar o fato (e suas consequências) de que nas aulas universitárias unicamente se pode exercer uma influência real e valiosa mediante uma formação *especializada* realizada por professores qualificados, e que, por conseguinte, a “probidade intelectual” será a única virtude específica que nos estudantes deve inculcar-se. (WEBER, 2008, p. 77).

Como consequência dessas ações explicitadas por Weber, a educação como toda e qualquer ciência depara-se com o progresso técnico, sendo, portanto, um dos vários resultados do processo de racionalização e intelectualização em curso da humanidade em sua era moderna. Atrelado ao mote da experimentação como característica do método científico, não podemos deixar de relacionar a ciência em seu viés moderno, outras expressões culturais como as artes e as manifestações contidas no universo de suas representações mais populares. Para Weber (2008), não há distinção na

sistematização e objetividade do conhecimento científico, envolvendo outras esferas do saber e as artes na maneira como a atividade racional é concebida e instrumentalizada. Questões elementares que vão desde a elaboração de um método específico de aprendizagem até a organicidade com que esse método é posto em prática sob o ponto de vista de suas atribuições técnicas, pois:

Qualquer ciência da vida cultural humana consiste em predispor a compreensão intelectual para determinadas ideias [...] Tal tarefa não ultrapassa os limites de uma ciência que aspira à ordem racional da realidade empírica, assim como os meios postos de interpretação dos valores intelectuais não são meras induções no sentido habitual do termo (WEBER, 2008, p. 06).

Uma das maiores expressões significativas acerca desse exemplo das artes e sua compreensão intelectual nesse período para Weber foi a música. A invenção e o aperfeiçoamento de instrumentos musicais consolidam-se como uma das maiores contribuições técnicas para a evolução da música moderna. A educação musical para Weber (2008) foi um tema que avançou sensivelmente sob o atributo da modernidade. A condução do seu processo de aprendizagem traz em si uma similaridade que é muito presente no formato da educação tradicional e seus condicionantes de ordem pedagógica, o modo de formar os seus conceitos e a validade destes. Há componentes racionais atuando em todas as fases dos seus intervalos melódicos. Há uma noção de progresso embutida na escalada dos seus meios técnicos.

Por seu lado, esta descoberta técnica deve-se a que, previamente, foi possível dar solução a determinados problemas técnicos e racionais, entre eles a criação da escrita musical racional baseada em notas (sem o que seria inconcebível qualquer composição musical moderna) e, anteriormente, a construção de determinados instrumentos que deviam necessariamente conduzir a uma interpretação harmônica dos intervalos musicais; mas mais importante ainda foi o aparecimento do canto polifônico racional (WEBER, 2008, p. 112).

Com a modernidade, abriu-se um espaço prodigioso para a evolução e o progresso sem precedente em quase todas as áreas. O ambiente das artes foi um dos que mais se beneficiou com o atributo dessa nova condição histórica. O que se explica para a música, em especial neste caso, serve de parâmetro para outras manifestações da cultura. É também um fator diferencial que as artes são precedidas em sua essência



criativa de um valor estético, subjetivando o olhar sobre a sua criação. Embora os componentes empírico e técnico estejam sempre presentes nesse tipo de manifestação, o efeito da causalidade constitui-se precisamente num importante fator a ser estabelecido no desenvolvimento da arte. Seja na música, na pintura, na escultura, na arquitetura ou em qualquer tipo de obra literária.

### **2.3 – EDUCAÇÃO E TRABALHO E A FORMULAÇÃO DE UMA NOVA CRENÇA RELIGIOSA**

A educação tradicional regida pelo catolicismo sempre esteve ligada historicamente a uma indiferença maior pelos bens deste mundo como exigência àqueles que buscavam a salvação pela graça divina (WEBER, 2004). Essa característica, segundo Weber, é o traço fundamental, ou seja, aquele que define de maneira peremptória os ideais de vida consagrados por esta confissão religiosa. Esta máxima será ponto pacífico em todas as suas escolhas e atribuições no futuro, tanto no que refere aos preceitos ascéticos mais elevados quanto ao que diz respeito à educação das novas gerações.

O católico [...] é mais sossegado; dotado de menor impulso aquisitivo, prefere um traçado de vida o mais possível seguro, mesmo que com rendimentos menores, a uma vida arriscada e agitada que eventualmente lhe trouxesse honras e riquezas. Diz por gracejo a voz do povo: ‘bem comer ou bem dormir, há que escolher (WEBER, 2004, p. 34).

No que toca à educação protestante, esta estava em sua gênese totalmente voltada à qualificação e a formação técnica, na qual o ensino visava objetivamente à aquisição e ao preenchimento dos principais postos do mercado de trabalho capitalista. A educação para os adeptos do protestantismo remetia a um destino profissional como percurso final. A explicação desse fenômeno, talvez se encontre na maneira como esses movimentos religiosos se relacionam com os bens materiais e as relações históricas advindas dessas duas concepções.

Essa tendência de uma educação protestante voltada para a formação técnica e, assim inteiramente dirigida para o trabalho, predomina hoje em dia, em que não só as ciências exatas, mas também as humanas tomam um caráter tecnicista e utilitarista, cuja produção e ação acadêmica são construídas no intuito de satisfazer uma demanda

referente ao processo de exploração capitalista (CARVALHO, 2005, pp. 29-30).

E é a partir da dinâmica dessa nova configuração pautada por uma relação de caráter mais técnico e utilitarista das quais se reveste o estatuto da ciência como bem afirma Carvalho (2005), que o homem terá que se adequar às formulações e exigências do mundo moderno. O resultado desse novo enquadramento social proposto pelo mundo capitalista termina por nos questionar acerca do propósito dos valores universais como a honestidade, o perdão, o amor ao próximo, a moral e a ética, até então compreendidos como intransponíveis pelo olhar da teologia antirreformista ancorada na rigidez doutrinária imposta pelo catolicismo. A educação desde sempre terá uma relação muito próxima com a religião.

O catolicismo busca através de algumas mudanças nos seus condicionantes históricos inserir-se no mote dessas transformações citadas acima, na medida em que passa a redimensionar os valores sociais até então indiferentes ao mundo material e agora redirecionados para a formação de uma cultura vocacionada para o mundo do trabalho. Não o capitalismo como um sistema tradicional, mas o capitalismo aportado no aprimoramento do desempenho de uma racionalidade econômica, no desenvolvimento de uma rotina de trabalho na qual todo e qualquer empreendimento passa a ser um negócio potencialmente lucrativo. Está matizada nessa discussão, a formação de uma educação religiosa de orientação familiar em detrimento das escolhas que fazemos e de qual encaminhamento profissional desejamos tomar.

Nesses casos, a relação de causalidade sem dúvida no fato de que a *peculiaridade espiritual inculcada pela educação*, e aqui vale dizer, a direção conferida à educação pela atmosfera religiosa da região de origem e da casa paterna, determinou a escolha da profissão e o subsequente destino profissional (WEBER, 2004, p. 33).

As raízes dogmáticas reciprocamente diferenciadas entre o catolicismo e o protestantismo tem seu ponto nevrálgico na maneira como este último conduz a sua moralidade ascética e como no primeiro, este termo assenta-se como um mero juízo de valor. O trabalho como um bom exemplo dessa nova concepção eclesiástica apresentada pelo protestantismo traz à tona “a ideia da necessidade de uma *comprovação da fé* na vida profissional mundana” (WEBER, 2004, p. 110). Trata-se de uma conformação sistemática racional da vida ética em seu conjunto. Para os valores pregados pelo

catolicismo, o trabalho é mais uma ferramenta como outra qualquer a serviço da formação do bom cristão, nada mais do que isso. É nesse cenário que, mesmo sob o espírito de uma ascese cristã, o trabalho passa ser tratado pelos protestantes a partir do despertar para uma vocação profissional e que, nessa conjuntura, corresponde a uma espécie de inclinação para uma conduta racional linear e organizada.

De fato: essa ideia singular, hoje tão comum e corrente e na verdade tão pouco autoevidente da *profissão como um dever*, de uma obrigação que o indivíduo deve sentir, e sente, com respeito ao conteúdo de sua atividade “profissional”, seja ela qual for, pouco importa se isso aparece à percepção espontânea como pura valorização da força de trabalho ou então de propriedades e bens de um “capital” (WEBER, 2004, p. 47).

A educação econômica passa, então, a partir desse momento a ter uma importância muito grande, pois se encontra aqui frequentemente associada a “um rigoroso espírito de poupança que *calcula* o ganho e seu montante geral, a um severo domínio de si e uma sobriedade que elevam de maneira excepcional a produtividade” (WEBER, 2004, p. 55). A boa administração das finanças seja na condição de operários ou empresários, cria para si mesmo uma educação que separa o lucro dos custos, abrindo a possibilidade para as provisões monetárias e a melhor aplicabilidade do capital a ser investido, criando o termo weberiano de “sujeitos econômicos”. É a partir dessa evidência que podemos notar:

O ser humano em função do ganho como finalidade de vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais. Essa inversão da ordem, por assim dizer, “natural” das coisas, totalmente sem sentido para a sensibilidade ingênua, é tão manifestamente sem reservas um *Leitmotiv* do capitalismo, quanto é estranha a quem não foi tocado por seu bafo. Mas implica ao mesmo tempo uma gama de sensações que tocam de perto certas representações religiosas (WEBER, 2004, pp. 46-47).

Não era a luta contra o ganho, mas sim a favor do emprego racional e utilitário da riqueza, para os fins prósperos do indivíduo e da coletividade. Era esse ponto, o alvo dos grandes embates com o mundo católico. A ascese intramundana instaurou nesse conceito uma nova ordem ao romper com um dos principais entraves da ética tradicionalista. A educação sob os novos parâmetros do protestantismo tem no trabalho profissional um dos elementos da cultura capitalista e um dos principais responsáveis

pela emancipação do indivíduo frente a uma conduta de vida prática. A obtenção da riqueza estava isenta do pecado e passava a ter a partir de agora, à benção de Deus. A empresa capitalista surgia como o grande apanágio dessa transformação histórica.

E se apesar de tudo empregamos aqui a expressão “espírito do capitalismo” [(moderno)]<sup>4</sup> para designar aquela disposição que *nas raias de uma profissão* de forma sistemática ambiciona o ganho e o lucro [legítimo e racional] tal como ilustrado no exemplo de Benjamin Franklin, isso se deve à razão histórica de que aquela disposição encontrou sua forma mais adequada na empresa capitalista [moderna], e a empresa capitalista, por sua vez, encontrou nela sua força motriz espiritual mais adequada (WEBER, 2004, p. 57).

Nesses termos, o capitalismo moderno acaba por se tornar o caminho irreconciliável da separação entre os mundos e suas doutrinas de salvação. Segundo o pensamento weberiano, é a partir do fortalecimento e estabelecimento do capitalismo que se abrem as posições para a imputação das outras esferas em busca de uma elucidação e saber sistematizados no campo das suas especificidades. É pela aplicabilidade e pela repercussão do capitalismo que se tem a primeira noção de auto certificação do poder da modernidade como propõe Habermas (2000).

A educação na medida em que sofre influências da modernidade, torna-se para Weber (2011), um dos principais arquétipos para a implantação e consolidação do seu projeto. Educação que, segundo autor, nos aponta para a liberdade, para a autonomia, para o progresso, para o domínio do racional sobre o irracional, proporcionando uma reflexão isenta de qualquer tipo de fantasia, permitindo que os homens expressem os seus próprios juízos de valor e que não percam na infinitude do conhecimento a sua compreensão geral sobre os fatos.

O fundamento da liberdade da subjetividade é um preceito segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar os seus direitos. A liberdade da subjetividade é para Max Weber (1995) uma das maiores capacidades intrínsecas a nossa existência. Essa capacidade reflete-se como o ponto de partida para o domínio de todos os princípios e valores necessários ao desenvolvimento da racionalidade humana. “Uma boa educação também deve ter esse significado,

---

<sup>4</sup> Como matéria de esclarecimento, esse termo vai sempre traduzir-se em Max Weber como uma referência a empresa racional moderna criada no limiar do século XVIII, distinta de qualquer outra alusão com os seus correlatos no Oriente há três milênios, ou até mesmo em localidades como a Grécia, Roma ou Florença na Idade Média pertencentes à Europa.

preservando, assim, o exercício pleno da sua liberdade” (WEBER, 1995b, p. 370). Faremos uma exposição mais detalhada desse princípio na sociologia weberiana.

Aspectos como o individualismo e a singularidade infinitamente particular de fazer valer as suas aspirações; o direito de crítica como aquilo que deve ser reconhecido por todos, se torne algo legítimo; a autonomia da ação ao nos exigir que queiramos responder pelo que fazemos e, por fim, a formação de um idealismo no qual apreendamos a ideia exata acerca do que somos, são fundamentais para o despertar de uma nova vida e consciência sob o peso da modernidade. Na educação, essas são características nas quais o poder de apropriação por parte da sociedade se mostra ainda mais necessário. “Não só a educação, mas a modernidade como um todo, só se legitima ao obedecer a essas quatro atribuições” (WEBER, 2011, p. 47).

Na modernidade, portanto, a educação, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e arte na sua mais pura e simples representação transformam-se em personificações do princípio da subjetividade. Já a racionalidade sugerida por Max Weber como um atalho para o domínio da ciência era, sobremaneira, orientada para o princípio da objetividade. Objetividade que é o arcabouço da pesquisa empírica, agindo em função de propósitos puramente práticos ou, no sentido mais explorado do termo, em função de objetivos técnicos que orientam as suas atividades em conformidade com as perspectivas que a experiência científica nos oferece.

A partir dessa análise, percebemos que na ciência não há espaço para interpretações, posto que, o seu objeto primário não dá direito à prerrogativa da dúvida. O seu método prático só nos abre à perspectiva da exatidão, da comprovação ao tempo em que a sua constante evolução se alimenta da eterna progressividade das suas próprias descobertas. A ciência nasceu para ser reinventada. A superação é o destino do trabalho científico. Educação e ciência só se aproximam na medida em que a primeira se afasta da religião. O protestantismo foi fundamental nessa ruptura teórica.

Toda realização “científica” suscita sempre novas perguntas: pede para ser ultrapassada. Quem deseja servir tem que resignar-se a tal fato. Não podemos trabalhar sem a esperança de que outros avançarão mais do que nós (WEBER, 1982, p. 164).

Ao tratar a inclinação do sujeito pelo componente do trabalho e pesquisa científicos como a descoberta de uma vocação, Max Weber estende essa noção de particularidade, principalmente, ao campo da educação. É por esse caminho que a educação mais se aproxima da ciência. Ao interpelar essa mesma ciência em seus

estudos, ele a elabora como um trabalho voltado para as disposições interiores do próprio cientista, isto é, como sinônimo de uma rigorosa especialização e como resultado de uma exaustiva experimentação – sem a qual a ciência empírica moderna perderia todo o seu sentido e fundamentação –, mas também como algo que resulta de um grande acúmulo de características, a saber, como: a inspiração, a intuição, a devoção e a paixão pelo que faz.

Haviam tido lugar, por exemplo, experiências fisiológicas na Índia, no interesse da técnica ascética da ioga, assim como experiências matemáticas na antiguidade helênica, visando fins militares e, ainda, experiências na Idade Média, com vistas à exploração de minas [...], porém, sem a experimentação racional, sem o qual a ciência empírica moderna não teria sido possível (WEBER, 2011, p. 39).

A educação como uma ciência, para Max Weber (2011), tem em seu “código genético”, uma relação muito próxima com o curso do progresso. Essa visão, não obstante, não o obriga a abrir mão de uma crítica severa e consistente - como de hábito em todas as questões as quais Max Weber tomava partido – acerca do processo irrefreável de desumanização por parte dessa mesma ciência em detrimento do perfeito funcionamento da engrenagem representada sob a égide do Estado moderno.

Qual a posição possível de se adotar a esse respeito? Tem o “progresso”, como tal, um sentido discernível, que se estende para além da técnica de maneira tal que pôr-se a seu serviço equivaleria a uma vocação penetrada de sentido? É indispensável levantar esse problema [...] Qual o significado da ciência no contexto da vida humana e qual o seu valor? (WEBER, 2011, p. 37).

Depois de todas essas considerações a respeito do tema, Max Weber nos dá algumas indicações importantes de que não há em princípio um ideal educativo universal. Para o intelectual alemão, a educação tem uma tendência a estar muito mais voltada para as exigências da vida real e as especificidades do mundo moderno, adaptando-se aos acontecimentos que se apresentam no seu cotidiano. Trata-se de uma educação eminentemente prática, que trabalha na perspectiva de preencher as deficiências, apresentando-se aos critérios de necessidade que são particulares ao universo de cada ser humano. Só nesse ponto e respeitando essa particularidade, ela poderia atender aos diversos impulsos que nos são todos os dias imputados pela sua própria complexidade.

O autor através do seu pensamento nos inclina a pensar que em um dado momento, ela torna-se compulsoriamente uma exigência do espírito, ela é uma condição elementar de sobrevivência na vida do homem em seus aspectos mais gerais. Há uma tradição educativa que necessita ser ambicionada pelo projeto da modernidade.

### **3 – EDUCAÇÃO, RELIGIÃO E MODERNIDADE: UM UNIVERSO REPLETO DE TENSÕES NO PENSAMENTO WEBERIANO**

Estabelecer uma relação através de um possível diálogo entre educação, religião e modernidade num determinado contexto histórico-social, trata-se de uma questão primordial quando o objetivo é tentar compreender como esses três objetos repletos de particularidades e seus relativismos históricos de todas as ordens, acabam por se entrelaçar em meio à defesa dos seus próprios interesses. Mas, ao mesmo tempo em que se mostram distintos, apresentam-se como possibilidades imanentes às características que representam as suas próprias naturezas. Mesmo que por caminhos antagônicos, são temas que invariavelmente se mostram interligados nas discussões teóricas que consagram uma marca do pensamento weberiano. São elementos que se apoiam em torno de suas próprias complexidades históricas.

Max Weber se viu por diversas vezes diante da complexidade que envolvia a genealogia desses três temas como alguns dos seus dilemas. Temas que por força da sua atividade intelectual, tiveram sempre um papel de relevo no campo das suas linhas de pesquisa juntamente com outras áreas não menos importantes como a sociologia, o direito, a economia e a ideia de uma história universal, construindo-se a partir do Ocidente. A. Religião e a modernidade não deixaram de ser também elementos presentes nas incursões teóricas pelas quais este autor transitou ao longo da vida como cientista.

As influências intelectuais sobre Weber são as mais variadas, desde profundos estudos sobre a história universal, passando pelo direito e economia até a consolidação, na fase madura de sua vida, de uma sofisticada sociologia. De certo modo, esta última ciência foi sedimentada no seu pensamento longo percurso erudito, sendo possível afirmar que originalidade a ele atribuída decorre da capacidade que teve de compreender sistematicamente a sociedade ocidental moderna mediante tal incursão sociológica (ALBINO, 2016, p. 21).

Quanto à educação, embora Weber não tenha escrito nenhum tratado ou obra em que o objeto central fosse a educação, trata-se de um tema que sempre se mostrou presente nas suas análises teóricas. Talvez a única ressalva que se possa fazer é quanto ao protagonismo da educação nas questões em que Weber se dedicou com mais afinco, pois ora ela se mostrava mais próxima e, em outros momentos, se mostrava mais distante no âmbito de uma determinada problematização.



A educação, assim como a religião, apresenta algo que é comum às reflexões sobre a modernidade, ou seja, um elemento de tensão permanente entre si que se caracteriza como o grande ponto de inflexão da civilização ocidental em direção ao seu novo estágio. Ela sempre se caracterizou como um alvo de disputas entre a modernidade e a religião. São pontos de tensão que transitam por um movimento incessante de emancipação, de um lado, e um movimento de conformação do pensamento, por outro. É nesse aspecto que se desloca, segundo Weber (2013), o mundo em busca do seu destino irremediável. A modernidade é a porta de entrada desse destino que se apresenta e se condensa pela busca incessante da razão em contraponto ao mundo místico que se abastece da religião como uma espécie de fuga contemplativa da realidade na qual vivíamos.

Esse movimento de ruptura com o passado nos cobra uma nova postura e anseia por aquilo que poderíamos apontar como a busca por uma mentalidade moderna, na qual a razão assume o controle dessa mudança de paradigma. Tanto a educação como a religião, são elementos que necessitam obrigatoriamente passar por um processo de reelaboração dos seus conceitos e isso acarretará na desconstrução de um sentido que é conservador e tradicionalista por excelência no âmbito das suas conformações.

O que cabe aqui nesse momento é tentar analisar e discutir como isso será possível diante das novas características que essa nova dinâmica da vida moderna procura operar, exigindo uma adaptação de todos os setores que compõem a sociedade de uma maneira geral, dentre os quais a problemática envolvendo educação e a religião em seus aspectos gerais.

“A era moderna pode ser descrita pelas características da racionalização, da secularização e da civilização dos costumes” (BOTO, 2017, p. 29). A sociedade, de certo modo, tinha a intenção de transferir essa necessidade de mudança para o universo da cultura. “Secularização, por outro lado, implica abandono da religião, subtração do *status* religioso, é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela” (GAUCHET, 1985, p. 83).

Um dessas preocupações será a de compreender como e em que circunstâncias deu-se o projeto educacional moderno emergido a partir das mudanças ocorridas nesse tempo histórico. A educação desde cedo será fortemente influenciada, sobretudo, nos seus aspectos teórico-metodológicos, o que resultará na formulação de uma concepção pedagógica cada vez mais alinhada à noção de ciência. Portanto, não será exagero afirmar que a ciência estará presente em todas as mudanças a serem introduzidas nos

campos do conhecimento. “Todo trabalho científico pressupõe sempre a validade das regras da lógica e da metodologia, que constituem os fundamentos gerais de nossa orientação no mundo” (WEBER, 2001, p. 42).

A educação, mediante a essas mudanças e como representação desse novo ideal, passa por um processo de reelaboração da sua função primária, devendo a partir desse novo momento, instruir, formar e educar. Essas funções passam na modernidade a serem resultados da formulação de um processo de ordem pedagógica que estava se concretizando. O compromisso não mais se resumia a passagem dos conteúdos às gerações futuras, mas sim em como transformar esse corpo de conhecimento num processo civilizador que atendesse ao homem em todas as suas necessidades. O corpo e o espírito precisavam ser reeducados. O Ocidente assumirá o controle dessa organização em direção a esta civilização e aos novos itinerários decorrentes das expectativas geradas em torno daquilo que está por vir.

À educação cumpriria criar, produzir, transmitir e reproduzir o padrão cultural e intelectual das pessoas: a cultura reconhecida como clássica ou erudita. Assim sendo, a ação pedagógica contribuiria também para desenvolver a polidez, a elegância e, sobretudo, a familiaridade com as normas dessa civilização do Ocidente que apresentava a si mesma como portadora estrutural do único e inequívoco rumo civilizatório (BOTO, 2017, p. 39).

As instituições escolares como representantes desse novo modelo educacional, muito embora uma parte significativa delas, sob a orientação de uma confissão religiosa, abriam os seus horizontes para uma nova mentalidade que se construía a partir de então sob a chancela do advento da modernidade. As características principais que abastecem o discurso dessa nova mentalidade são a civilização, a racionalização, a secularização, a emancipação, a disciplinarização, a especialização e a institucionalização (CAMBI, 1999). Trata-se de um novo tipo de exigência atrelado à burocracia que se implantava. A educação era um desses espaços a serem ocupados.

As instituições educacionais do continente europeu, especialmente as de instrução superior – as universidades, bem como as academias técnicas, escolas de comércio, ginásios e outras escolas de ensino médio – são dominadas e influenciadas pela necessidade de tipo de “educação” que produz um sistema de exames especiais e a especialização que é, cada vez mais indispensável à burocracia moderna (WEBER, 2013, p. 167-168).

A escola passa a tornar-se o ambiente que sintetiza a busca por uma cisão amparada por um objeto de reflexão que se destaca pela irrupção de um novo pensamento, reduzindo o místico a um mero mecanismo causal. Seja por qual via for, a Idade Moderna inaugura “um ciclo histórico que tem características profundamente diferentes do anterior, em relação ao qual ele opera uma ruptura consciente” (CAMBI, 1999, p. 195). A especialização como um traço característico da burocracia moderna cada vez ganha mais relevo no sistema educacional europeu. O próprio Weber (2011) é um defensor contumaz desse elemento na formação dos futuros docentes na Alemanha e no desenvolvimento das capacidades racional e científica como um todo. Não há ciência sem o pressuposto da especialização.

A afirmação tem sentido não apenas em relação às condições externas do trabalho científico, mas também em relação às disposições interiores do próprio cientista, pois jamais um indivíduo poderá ter a certeza de alcançar qualquer coisa de valor verdadeiro no domínio da ciência, sem possuir uma rigorosa especialização (WEBER, 2011, p. 26).

Essas instituições educacionais ao abrirem o espaço de suas dependências para uma modalidade de ensino com objetivos direcionados para o âmbito da especialização, ao mesmo tempo em que qualifica esse novo homem com vistas a uma nova mudança de patamar em vários aspectos, também o insere nessa sociedade moderna revestido por um conjunto de novas habilidades que o capacita em direção a ocupação de novos postos de trabalho, mudando significativamente as suas expectativas no contexto de uma nova ordem econômica e social em todas as suas vertentes.

Embora essa transformação não tenha ocorrido de súbito, pois revela-se progressivamente desde as primeiras passagens entre o fim da Idade Média e o início do Renascimento ainda nos séculos XVI e XVII, é possível dizer que há uma constante afirmação desse modelo que irá se consolidar com a formação dos modernos estados nacionais erguidos sob a égide do absolutismo em suas organizações políticas, embora ainda seja um período marcado por uma extrema religiosidade.

O desgaste natural do feudo abre espaço para as organizações estatais. Há um cenário no qual protagonizam o desenvolvimento econômico e político das camadas médias representadas pela ascensão dos grandes comerciantes com o mercado abrindo-se ao capitalismo e as suas formas de dominação. O mundo expande-se a passos exponenciais e os negócios em larga escala e a alta captação de recursos financeiros dão

mostras de que há um novo caminho a ser explorado. É uma fase de descoberta das novas rotas comerciais entre as nações e por onde a perspectiva de ganho em diversos setores torna-se o grande objetivo em comum na corrida em busca de um lugar de destaque no bloco das principais potências que agora irão governar o mundo. Essa afirmação só se mostrará factível através de um sistema pautado na exportação e venda de mercadorias em grande dimensão, tornando viável o fortalecimento de uma economia interna pujante e com vistas à possibilidade de auto sustentação dos seus custos e na composição dos seus negócios.

O início da Idade Moderna coincide com a etapa do capitalismo comercial. A vida mercantil projetava-se na época à sua escala global. As descobertas, as navegações e a circulação transnacional de moedas e mercadorias faziam com que o acúmulo de riqueza ocorresse, sobretudo, pela circulação do capital, e não ainda pelos fatores de produção (NOVAIS, 1985, p. 185).

Nesse ínterim, as religiões e as promessas de salvação que cada uma carrega intimamente no seu estatuto espiritual acabam por inculcar nesse novo homem que se projeta em direção à modernidade, uma esperança que no aspecto racional ou não se torna essencial para os rumos que orientam a sua vida e a consolidam num plano espiritual razoavelmente concreto. São aspectos que muito embora intrínsecos às suas escolhas, tanto o caráter místico quanto o mais racional trazem em si características que se assemelham quando o objetivo é compreender qual a melhor maneira de alcançar a salvação perante o mundo em que vivemos e as decisões que em virtude dele passamos a tomar ao largo das nossas vidas.

Quanto mais as religiões tiverem sido verdadeiras religiões da salvação, tanto maior a sua tensão. Isso se segue do significado da salvação e da substância dos ensinamentos proféticos, tão logo eles evoluem para uma ética. A tensão também foi maior, quanto mais racional foi em princípio e quanto mais ela se tenha orientado para valores sagrados *interiores* como meios de salvação (WEBER, 2013, p. 229).

O misticismo representado pelas religiões de salvação é contrário à ação, pois há em evidência na sua genealogia um certo tipo de minimização e perda da importância do componente prático nas suas intervenções. Este acaba por se revelar passivo à vontade da religião, elegendo a natureza divina como a única prerrogativa da salvação. Já o ascetismo em contraste, prova-se, sobretudo, através da sua ação contundente neste

mundo, isto é, alicerça a sua salvação ao optar por um ideal de vida prático consolidado pela ação do trabalho, elemento este no qual a sua salvação apresenta-se completamente potencializada.

O ascetismo ativo opera dentro do mundo; o ascetismo racionalmente ativo, ao dominar o mundo, busca domesticar o que é da criatura e maligno por meio do trabalho em uma vocação “mundana”. Tal ascetismo contrasta radicalmente com o misticismo, se este se inclina para a fuga do mundo [...] o ascetismo deste mundo, pelo contrário, prova-se através da ação. (WEBER, 2013, p. 228).

É substancialmente nas questões relacionadas ao mundo do trabalho que os temas da educação e religião assumem um certo grau de risco e proximidade, mesmo que permeadas por caminhos distintos no que refere aos objetivos pleiteados por esses dois elementos e suas expectativas voltadas pelos diferentes aspectos incorporados ao ser humano pelo caráter da providência divina.

Neste sentido, há uma disputa constante sendo travada no interior dessas duas concepções de pensamento, na qual Deus apesar de ser a figura central e como representante hegemônico em ambos os projetos de vida, passa a ser visto e compreendido de forma completamente diferente em suas definições. A escolha por um tipo de formação educacional alicerçada em um futuro profissional representa, em certo sentido, a primazia de uma confissão religiosa perante a outra. A religião torna-se o ponto de modulação que vai definir as principais características em busca de um sentido para a vida e para o que fazer com ela.

Trata-se do elemento predominante que conduz as escolhas do futuro que está por vir. Juntamente com a educação, elas são peças chave na reorganização de um novo mundo que ora se apresenta a cargo da modernidade. Elas serão parte fundamental na condução de seus projetos e que, todavia, estarão relacionados ao capitalismo e a estruturação das bases da economia moderna.

### **3.1 – AS CONFISSÕES RELIGIOSAS E O PROJETO DO HOMEM MODERNO EM WEBER**

A direção conferida à educação pelo componente religioso para Max Weber será em muitos casos a medida da escolha por um projeto envolvendo o ser humano e seu conjunto de aspirações, tendo como resultado as consequências que serão imputadas,

posteriormente, ao destino profissional e a vocação dos homens como reflexo dessas escolhas. Apesar de não ter escrito uma obra ou tratado específico sobre educação, é possível encontrar em alguns textos do autor um esforço em formular um tipo ideal de educação articulado em torno daquilo que o mesmo elegeu como dominações legítimas (racional, tradicional e carismática).

Cada tipo de educação desenvolve nos alunos uma cultura, uma conduta de vida, ou as qualidades que convêm a um tipo de dominação político-religiosa. Esses elementos dos tipos ideais de educação articulados a uma cultura religiosa exercem um papel importante na formação de sistemas econômicos, notadamente de uma cultura capitalista (FILHO, 2014, p. 540).

Weber, como propõe Carvalho (2004), nos fornece indicações de que algumas de suas obras contribuíram na formulação daquilo que comumente definiu-se como tipologias pedagógicas fomentadas por uma vida moderna na direção de uma objetividade racional e do homem profissional especializado. Alguns textos serão exemplares quanto a esta análise como: *A ciência como vocação* (2011); *O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociológicas e econômicas* (2008); *Os letrados chineses* (2013) e *Sobre a Universidade* (1989). Se as obras não estão apenas limitadas às questões pedagógicas em sua plenitude, ainda é possível identificar alguns sinais claros nessa direção. É possível identificar a formação de um processo de institucionalização da educação moderna sendo gestado sob a ótica do pensamento weberiano.

O que cabe aqui à educação, segundo Weber retrata nesses textos, na medida em que esta se apresenta como agente disseminador de um quadro de mudanças que estão por vir, ela tem justamente a missão de atuar como uma espécie de objeto conciliador dos valores já reconhecidos e aceitos pelo mundo por caminhos que vão além de um idealismo mítico e da imaginação. Para um mundo que se avizinha como ruptura e que tem em seus novos pressupostos teóricos a mecanização, a técnica, a especialização e a previsibilidade imputadas pelo inelutável advento da razão.

Há também para o nosso autor, uma causalidade anexada pelo componente espiritual na determinação desse destino. A religião tem o poder de chancelar e dar um direcionamento, mesmo correndo-se o risco das consequências que serão imputadas por um caminho ou outro a se seguir no futuro. Paralelamente a isso, há uma clara

adaptação da educação religiosa ao capitalismo e, conseqüentemente, àquilo que se convencionou falar como característica própria da sua cultura.

As confissões religiosas, neste exemplo em especial – sejam elas o protestantismo através do puritanismo, do calvinismo ou mesmo o catolicismo – têm expectativas bastante peculiares e ao mesmo tempo antagônicas no que se refere ao tipo de educação e ensino proporcionados aos seus filhos. A inclinação por uma ou outra confissão religiosa, sem dúvida, estava atrelada à escolha em fazer parte de um tipo de estratificação social. São caminhos opostos que dificilmente se encontrarão em qualquer outra circunstância, envolvendo aspectos relacionados à posse de capital.

Para Weber, um importante feito de Lutero na Reforma Protestante foi introduzir a concepção de *vocação*, um chamado divino para buscar um determinado caminho no mundo no qual os deveres impostos por Deus deveriam ser cumpridos [...] Esse foi o primeiro passo em direção ao ascetismo intramundano que viria a caracterizar o calvinismo. Weber pontua que embora a concepção de *vocação* tenha sido estabelecida por Lutero, ela somente teve implicações historicamente relevantes entre os calvinistas e outras seitas influenciadas por Calvino (ARRUDA, 2012, p. 17).

Como abordado de maneira concisa no capítulo anterior, enquanto os católicos buscam uma formação de caráter mais humanista e reduzida para aquisições de cunho mais capitalista, os protestantes – sejam eles puritanos ou calvinistas - anseiam por uma formação superior voltada para o domínio da técnica e controle dos altos postos de trabalho com vistas a ampliar cada vez mais o patrimônio econômico que foi historicamente herdado dos seus antepassados. Isto se explica, posto que, há nesse caso em especial um “caráter predominantemente *protestante* dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão de obra qualificada, notadamente do pessoal de mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas” (WEBER, 2004, p. 29).

O catolicismo como representação maior do mundo cristão é por natureza e síntese histórica, segundo Weber (2004), uma religião de caráter não materialista, na qual a sua crença se define por uma espécie de desinteresse quanto aos bens intramundanos, ao passo que o componente espiritual voltado para as leis divinas está impregnado no cerne de todos os seus princípios vocacionais, ou seja, havia nessa confissão religiosa o pensamento de que “era preciso educar os seus fiéis a uma indiferença maior pelos bens deste mundo” (WEBER, 2004, p. 34). O seu bem maior estava em servir a Deus, tendo como recompensa a promessa da salvação e a fortuna

que se consagra pela vida eterna. “Desde bem cedo foi o conjunto dos necessitados de salvação o destinatário da pregação e da promessa da religião” (WEBER, 2015, p. 15). A formação humanista tratava, então, de um tipo de educação propugnada para a ornamentação de uma cultura letrada na sua forma geral.

Os protestantes tinham uma educação diametralmente oposta à dos católicos, tanto no aspecto qualitativo quanto no aspecto quantitativo, o que favorecia o interesse pelos empreendimentos capitalistas. Enquanto a educação católica estaria voltada para os estudos humanísticos, prevalecia no protestantismo os estudos direcionados para trabalhos técnicos e especializados (CARVALHO, 2005, p. 47).

Remetia-se a um tipo de cultura que se mostrava sedutora, como bem ressalta Boto (2017), pois transitava no entrelaçamento entre a diferenciação pelo nascimento, a boa instrução e a liberdade como frutos de uma vida vivida honestamente em seus princípios mais extremos. Era um tipo de educação que preconizava a sua condição primária em torno da construção de valores sociais distintos e pela concepção de modelos de comportamento exemplar a serem seguidos por aqueles que a escolhiam.

Situava-se como um modelo pedagógico cuja grande finalidade seria, no limite, ornamento da vida pela cultura geral. Pensava-se que, assim, se formaria bem o bom cortesão. A cultura era um adorno usado para marcar a diferença. Tratava-se, portanto, de uma cultura de distinção (BOTO, 2017, p. 40).

O resultado do seu reduzido interesse pelos modos de produção capitalista têm sua explicação assentada numa formação educacional mais conservadora e que, muito por conta de uma escolha de vida previsível e mais elevada espiritualmente, apresentava-se sob aspectos antagônicos se comparada ao mundo protestante e as expectativas que eram geradas no aspecto profissional através das suas escolhas. Ou seja, dizia-se o provérbio à época que enquanto os católicos rezam, os protestantes trabalham. Essa era uma máxima que separava as visões distintas que essas duas manifestações religiosas possuíam em relação a este mundo e as perspectivas que eram geradas por cada uma no que diz respeito a uma busca de sentido para a sua existência.

O católico é mais sossegado; dotado de menor impulso aquisitivo, prefere um traçado de vida o mais possível seguro, mesmo que com rendimentos menores, a uma vida arriscada e agitada que eventualmente lhe trouxesse honras e riquezas.



Diz por gracejo a voz do povo: ‘bem comer ou bem dormir, há que escolher’. No presente caso, o protestante prefere comer bem, enquanto católico quer dormir sossegado (WEBER, 2004, p. 34).

Por natureza, a relação do católico com a sua religião, revela-se, por vezes, comodista em seu comportamento, conduzindo-o a uma espécie de subserviência e resignação em sua profissão de fé. Esse determinismo imaterial por excelência termina por se tornar o maior responsável pelas demandas que se apresentam ao longo de toda a sua vida, gerando uma sensível falta de interesse e perspicácia para os negócios. Traduz-se no seu íntimo por um ser consciente das suas obrigações e dos seus deveres tradicionais, delegando ao supramundano representado pela imagem de Deus, o destino de uma vida ausente de conquistas e desprovida de grandes aspirações na esfera profissional e econômica.

As formas que este “destino” foram evocadas nas últimas páginas de *A ética protestante* onde Weber constatava que, ainda que parecessem esgotadas as fontes religiosas da ética da profissão, o estilo de vida que ela forjou perdura, e que ele inclusive se tornou a regra para as massas das sociedades ocidentais, por causa das obrigações doravante puramente econômicas (COLLIOT-THÉLÈNE, 2016, p. 125).

Do lado católico, o trabalho passa a ser um fardo e não uma conquista com vistas a uma mudança de patamar. De certa maneira, o trabalho aparece como resultado de um crescimento pessoal, no lado religioso protestante. Essa espécie de relação profunda que aproxima Deus da penitência e do arrependimento é algo próprio do catolicismo em sua essência mística, desenvolvendo-se com muito menor intensidade no protestantismo e quase que inexistindo na doutrina calvinista. Esse estado permanente de espiritualidade em comunhão com o sobrenatural é a base de toda crença presente no catolicismo. Segundo Weber, há entre os católicos um certo tipo de estranhamento do mundo, desembocando na consagração de uma cultura extremamente cômoda e resignada quando o assunto é a sua ascensão socioeconômica. Ele delega a Deus os dons supremos da sua existência e do seu destino. Para Weber, essa ‘inconsequência do espírito’, passa ao largo do lado protestante.

Até certo ponto, essa indolência que proclama que tudo se resolve pela fé e pela conformação, confere à natureza humana uma completa falta de sentido, inserindo-a num mundo irracional e pouco desprovido de convicção, no qual a superstição, o misticismo e a ignorância são ferramentas às quais a sua irracionalidade não tem o

poder de despertar a sua consciência para outras direções. A sua existência é encarcerada pela esperança e confiança inabalável na palavra de Deus. Para Weber (2002), esse embate histórico entre católicos e protestantes é criado a partir do estabelecimento de ideias e interesses que têm como objetivo comum a imposição de um conceito de vida sobre o outro. Weber (2004) nos lembra que algumas das cidades mais desenvolvidas financeiramente na Alemanha, seja pelas suas rotas comerciais ou pela sua natureza geográfica, já haviam se convertido ao protestantismo no século XVI. Esse, nas suas palavras, foi um dos efeitos na luta pela sua sobrevivência econômica.

Portanto, “de que” e “para que” o homem desejava e podia ser salvo pela religião (vale dizer, ser redimido ou renascer) dependia da imagem que ele tinha do mundo, a qual era seguramente influenciada pelos interesses da camada dominante na definição do modo de vida religioso (ARRUDA, 2012, p. 25).

Ao propor um novo método que prima por uma condição de vida prática, este exige regularidade e sistematicidade como um todo. O caráter racional aliado à práxis moral revela-se como o fio condutor dessa transformação e desse ideal de vida ascético que tem o domínio de si e dos seus atos como o produto final a caminho da implantação de uma nova vida. De uma vida que coloca as obras à frente de tudo e como a via que intercede pela redenção, como o caminho que suplanta as verdadeiras escolhas e que pavimentam a estrada que nos leva à salvação. “A substância da profecia do mandamento do salvador é dirigir o modo de vida para a busca de um valor sagrado” (WEBER, 2013, p. 229).

Enquanto o lado protestante acusa os católicos pela “indiferença” aos bens deste mundo, estes por seu turno acusam os protestantes pelo seu materialismo exacerbado ao tentar a todo custo secularizar todos os aspectos supramundanos da vida, inclusive sobre a presença e importância de Deus como bem espiritual maior. O capitalismo e suas formas econômicas é um dos pontos centrais dessa divergência religiosa, segundo o que pensam os católicos. O capitalismo propõe um ideal de vida aos católicos que é incompatível com as suas expectativas. Segundo essa confissão religiosa, a riqueza maior está na vida eterna e no amor de Deus sobre todos os homens. Os que defendem o lucro, a bonança e a usura estão cada vez mais distantes do perdão e da misericórdia divina.

Nesse sentido, a ascese cristã como um exercício prático que leva a efetiva realização da virtude, reflete de forma mais latente o ideal de vida protestante no

Ocidente, pois retrata um tipo de conduta de vida que se direciona como um fruto prematuro de concepções de vida puramente racionalistas. O produto do protestantismo ascético é, acima de tudo, uma sistemática conformação de um ideal de vida ético em seu conjunto habitual. Essa ética consagra ao protestantismo o quão profícua é a sua relação com o desencantamento do mundo e com os ideais afeitos ao capitalismo.

A religião e o capitalismo formam um conjunto coerente que, atualizando os “processos de racionalização religiosa em longo prazo”, fornecem a chave do desenvolvimento específico da cultura ocidental: o protestantismo constituiria o desfecho o processo de “desencantamento do mundo” inaugurado pelo judaísmo (GROSSEIN, 2000a, p. 78).

É a partir dessa lógica que a modernidade e seus novos atributos na ciência e na economia passaram a se intensificar de maneira irrevogável. Havia uma lógica capitalista inserindo-se em todos os setores da indústria, desde a produção manufaturada ou industrial até as mãos dos pequenos e grandes consumidores. Trata-se, até então, ainda que modo incipiente, de uma forma capitalista de organização, mesmo que nos seus moldes tradicionais. Tratava-se de mais um exemplo a reforçar ainda mais a tese de incompatibilidade entre esses dois mundos. A ciência econômica moderna que começava a tomar forma na era dos negócios e dando uma nova representação a exposição e ascensão do mundo sob a égide do capitalismo.

Porém, dominando tudo – pela percepção de que uma ciência que trata dos *seres humanos*, como é o caso da ciência econômica, preocupa-se, sobretudo, com as *qualidades dos seres humanos*, criadas pelas já mencionadas condições econômicas e sociais de existência (WEBER, 2014, p. 21).

Há um foco de tensão permanente entre a religião (fraternal) e o mundo e sua repercussão na esfera econômica. Para Weber, o calvinismo era o “viveiro em que floresceu a economia capitalista” (WEBER, 2004, p. 37). Há sinais claros de que a partir desse momento, em especial, essa tensão tenha se tornado mais evidente. “As religiões sublimadas da salvação, porém tiveram relações cada vez mais tensas com as economias racionalizadas” (WEBER, 2013, p. 231).

A religião por si só, não tem o poder de determinar de modo exclusivo uma ética econômica, mas, certamente, uma ética econômica tem uma grande autonomia acerca das atitudes do homem perante o mundo, atitudes estas condicionadas por elementos

religiosos ou mesmo outros elementos de ordem interna. Há um estilo de vida que é fruto de um condicionamento religioso e que tem suas consequências imbricadas na ética econômica que nada mais é do que o resultado dos primeiros passos do capitalismo.

Há um *ethos* por excelência que se notabiliza pelo seu aspecto genuíno em todas as suas etapas. O lucro obedece a um ritmo ainda cadenciado, no qual as possibilidades de ganho são pensadas a partir da provisão e, sobretudo, na divisão do ganho entre os que fazem o uso das suas garantias. O mercado assume o papel do agente responsável pelos interesses aos quais se apegam as diferentes classes e suas expectativas de ascensão social. Nenhuma religião de salvação autêntica, segundo Weber (2013), superou a tensão oriunda de sua religiosidade diante de uma economia racional.

O dinheiro é o elemento mais abstrato e “impessoal” que existe na vida humana. Quanto mais o mundo da economia capitalista moderna segue suas próprias leis imanentes, tanto menos acessível é a qualquer relação imaginável com uma ética religiosa de fraternidade. Quanto mais racional, e, portanto impessoal, se torna o capitalismo, tanto mais ocorre isso (WEBER, 2013, p. 231).

O homem econômico é um ser desprovido de face, pois a sua despersonalização o faz agir de forma objetiva. Portanto, sem ódio, mas também sem amor. É essa a função do estado burocrático que essa figura controversa por si só, representa. Porém, ao mesmo tempo em que a sua presença fortalece esse tipo de aspecto, nele se constrói de maneira ambivalente uma ordem estatal descaracterizada de valores morais em sua essência. Há a elaboração de uma razão pragmática que justifica as ações do Estado por mais contrárias e paradoxais que elas possam parecer.

Nesse contexto, o processo de racionalização encerra um período idílico, inaugurando um programa de acelerada concorrência em busca do lucro desenfreado. Essa mudança acaba por atingir a todos, isto é, desde aqueles que não queriam consumir, mas apenas lucrar, como também aqueles agarrados aos velhos hábitos, posto que, necessitavam se conter para não abrir falência. Esse é o espírito do capitalismo em sua marcha. Espírito que se torna autoimune, criando para si as suas próprias reservas monetárias na medida em que estabelece as suas principais divisas.

O trabalho como consequência desse ideal de vida moderno acaba por representar a saída por um caminho racionalmente construído e balizado pela capacidade empreendida em estabelecer de forma concreta um novo modo de pensar e

agir em consonância com a modernidade. Este é reafirmado, segundo o protestantismo, como um cumprimento dos deveres intramundanos e como um das únicas maneiras de se agradar a Deus. A ideia de vocação no sentido religioso torna-se uma das suas consequências para uma conduta de vida intramundana. Esse pensamento consolida-se através da figura do puritano que devota uma vida ao mundo intramundano, ou seja, ao ideal intramundano como missão.

Como uma religião de virtuosos, o puritanismo renunciou ao universalismo do amor, e rotinizou racionalmente todo o trabalho neste mundo, como um serviço à vontade de Deus e uma comprovação do estado de graça. A vontade de Deus, em seu sentido último, era incompreensível, e não obstante era a única vontade positiva que podia ser conhecida (WEBER, 2013, p. 232).

Embora tenhamos em Lutero apesar de todas as transformações religiosas impostas pela reforma e a conformação de uma ética que se associa ao capitalismo, a vocação ainda se mantém fielmente arraigada ao seu conceito tradicionalista e a força da sua destinação, qual seja, a de que “o indivíduo deve permanecer fundamentalmente na profissão e no estamento em que Deus o colocou e manter sua ambição dentro dos limites dessa posição na vida que lhe foi dada” (WEBER, 2004, p. 77). Trata-se de um conceito de vocação profissional que permaneceu ligado a um passado tradicionalista. É, no entanto, a partir de Calvino que essa mudança de fato, se intensifica e, posteriormente, se aperfeiçoa. A doutrina da *predestinação* ainda é considerada até o presente o grande dogma do calvinismo.

No assunto mais decisivo da vida nos tempos da reforma – a bem aventurança – o ser humano se via relegado a traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda a eternidade. Ninguém podia ajudá-lo. Nenhum pregador: pois somente o eleito é capaz de compreender *spiritualiter* { em espírito} a palavra de Deus. Nenhum sacramento: pois os sacramentos, com certeza ordenados por Deus para o aumento de sua glória e sendo por conseguinte invioláveis, não são, contudo, um meio de obter a graça de Deus, limitando-se apenas a ser, subjetivamente, *externa subsidia* {auxílios externos} da fé. Nenhuma Igreja: pois embora a sentença *extra ecclesiam nulla salus* implique como sentido que quem se afasta da verdadeira Igreja nunca mais pode pertencer aos eleitos de Deus, resta o fato de que também os réprobos fazem parte da Igreja (externa), mais que isso, *devem* fazer parte dela e sujeitar-se à sua disciplina, não para através disso chegar a sua bem aventurança eterna – isso é impossível -, mas porque, para a glória de Deus, eles devem ser além do

mais obrigados pela força a observar os mandamentos. E, por fim, nenhum Deus: pois mesmo Cristo só morreu pelos eleitos, aos quais Deus havia decidido desde a eternidade dedicar sua morte sacrificial (WEBER, 2004, p. 95).

Com os fundamentos religiosos da ascese intramundana, nós temos no calvinismo um dos grandes portadores históricos do protestantismo ascético, pois este foi a “fé em torno da qual se moveram as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII nos países capitalistas mais desenvolvidos – os Países Baixos, a Inglaterra, a França” (WEBER, 2004, p. 90). A doutrina da predestinação revela-se como um dos grandes dogmas do calvinismo e, historicamente, esse dogma se pôs de maneira completamente distinta entre os dois maiores representantes dessa polêmica. Enquanto para Lutero, a predestinação trata-se do misterioso decreto de Deus e a fonte absolutamente única e explicável do seu estado de graça religioso. Para Calvino, a graça de Deus sob o argumento da predestinação é tão imperdível para aqueles a quem foi concedida como inacessível àqueles a quem foi recusada. Muito embora, posteriormente, essas posições tenham deixado de ocupar uma posição central em suas respectivas teses sobre a religião.

A doutrina da predestinação significa que as decisões divinas concernentes à salvação ou condenação dos homens estão estabelecidas desde sempre, e que, desde então, a prática das obras e dos sacramentos (tal como o sacramento da penitência) perde toda a sua significação. É esta convicção que está na origem do “desencantamento” do mundo – ou seja, a eliminação de toda a magia -, desencantamento este que desembocará a médio termo nas formas de secularização contemporânea (BERTEN, 2011, p. 102).

Para Weber (2004), tanto uma doutrina como a outra punham em dúvida o sentido real da vida que era o da bem-aventurança eterna, na medida em que o homem sai compelido a optar por uma condução de vida suprema, ou seja, se por um lado se via obrigado a traçar de forma solitária o seu caminho em busca da eternidade, os sacramentos ordenados por Deus para sua salvação, eram, por conseguinte, invioláveis e impossíveis de serem alcançados apenas pelo estatuto das boas obras. O pensamento de Calvino encontra ressonância aqui em Weber quando este afirma com clareza que:

O grande processo histórico-religioso do *desencantamento* do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e

sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão (WEBER, 2004, p. 96).

O efeito da razão é perceptível, sob certos aspectos, e com frequência muito claramente, em todas as éticas religiosas que são contrárias à negação do mundo, dando a possibilidade de construção deste em torno de um significado racional. O ascetismo trata-se de uma conduta que tem por base uma vocação intramundana que se exprime por meio do trabalho em contraposição ao misticismo que se abastece da religião como uma fuga do mundo, ou seja, como uma fuga contemplativa e singular deste mundo.

A concepção do Deus e criador supramundano teve fundamental importância para a direção ativa e ascética da busca da salvação, não tendo a mesma importância para a busca contemplativa e mística, que tem afinidade interna com a despersonalização e imanência do poder divino (ARRUDA, 2012, p. 30).

O misticismo no mundo é o oposto da ação, pois há nele explicitamente uma espécie de minimização desta própria ação, mostrando-se o tempo todo passiva à vontade da religião e ao que ela espiritualmente nos submete de acordo com as normas e os valores religiosos que nos são estabelecidos desde o nascimento. Isso ocorre na forma como ela elege a natureza divina como uma das nossas únicas prerrogativas da salvação, fazendo-nos esquecer dos ideais e objetivos por conquistar neste mundo.

O homem de então andava preocupado com dogmas aparentemente abstratos numa medida que, por sua vez, só se torna compreensível quando identificamos sua conexão com interesses religiosos práticos [...] E só podemos fazê-lo apresentando as ideias religiosas com a consistência de um “tipo ideal”, que só raramente se deixa encontrar na realidade histórica (WEBER, 2004, pp. 89-90).

Já o ascetismo, em contraste, prova-se também através desta mesma ação neste mundo, mas construindo, ao contrário, a sua salvação por outro caminho ao optar por um ideal de vida prático alicerçado pela vontade do ser humano traduzida pelo seu trabalho, trabalho no qual este vê a sua obra completamente potencializada. “Formulado de modo abstrato, o objetivo racional da religião redentora tem sido assegurar ao que é salvo um estado sagrado, e com isso o hábito que garante a salvação” (WEBER, 2013, p. 29). Com o ascetismo, segundo Weber (2004), o homem por sua queda no estado de

pecado, perdeu por completo toda a crença em qualquer bem espiritual que o levasse à salvação.

A modernidade por fim, termina por acentuar ainda mais, as diferenças existentes entre essas confissões religiosas quando a abordagem concentra-se na relação entre o tipo educação recebida e a visão que cada uma possui acerca do trabalho como fruto desse decreto religioso imputado pelas suas convicções. Como já afirmado, anteriormente, a educação segundo os preceitos ascéticos ou não em sua origem, nos guia e nos ocupa pela peculiaridade espiritual que nos é inculcada, definindo a escolha por uma profissão e, conseqüentemente, o nosso destino profissional.

### **3.2 – O PROBLEMA DA RELIGIÃO EM MAX WEBER E SUA BUSCA POR UMA ESTRUTURAÇÃO RACIONAL**

Qualquer que tenha sido o tipo de análise ou avaliação feita por Max Weber acerca da modernidade e os princípios que se fizeram fundamentais para o seu desenvolvimento no Ocidente, a religião sempre esteve cercada por uma série de polêmicas. Isso, na medida em que sua significação histórica foi através dos tempos uma parte essencial no quadro da existência humana, segundo declara o nosso autor num dos seus grandes ensaios sobre a sociologia das religiões. O irracional encerra-se na religião como um componente que é intrínseco à sua origem formativa, encontrando na razão um forte oponente na disputa pela primazia do conhecimento humano. A modernidade, assim como outros movimentos culturais vinculados a um determinado período histórico da humanidade, também se viu diante dessa problemática. A modernidade como a não religião, como o ápice da razão e como símbolo que demarca uma espécie de esperança de rompimento definitivo do homem com o passado, ainda que isso não aconteça na sua totalidade.

Apesar da presença da racionalização e da intelectualização nos domínios da atividade humana elas não teriam conseguido solapar o império do irracional. Ao contrário, ele teria, inclusive, se reforçado com mais intensidade, pois o homem só conseguiria racionalizar as relações exteriores, dominando-as, controlando-as e avaliando seus alcances e seus efeitos (CARVALHO, 2005, p. 89).

Essa afirmação também se deve em parte ao protagonismo que esse elemento assumiu desde sempre nas decisões e na forma como o ser humano passou a conduzir a



sua vida, seja ela do ponto de vista espiritual, profissional, político, social, econômico e, principalmente, nos aspectos relacionados a uma conduta de vida ética como sendo o primeiro passo deste homem na consolidação de uma estrutura de caráter racional em todas as suas nuances. A grande preocupação de todas elas concentra-se num reordenamento da vida.

Claro que o próprio estilo de vida religiosamente condicionado está profundamente afetado pelos fatores econômicos e políticos que atuam no interior de determinado limites geográficos, políticos, sociais e nacionais. Determinar detalhadamente todos estes condicionamentos seria perder-se em um labirinto de discussões (WEBER, 2015, p. 10).

Todas as religiões, sem exceção, trabalharam suas congregações eclesiásticas sob a perspectiva de angariar o maior número possível de fiéis à sua crença e ao discurso que dela se extraía na força da sua palavra. Essa estratégia serviu como forma de congregação universal seja no cristianismo, no islamismo, no confucionismo, no budismo ou no hinduísmo. O judaísmo, de certa forma, também apresentou condições históricas prévias que foram cruciais para a inteligibilidade que é postulada no cristianismo e no islamismo. Weber se referia a elas como o grupo das religiões mundiais. Iremos tratar delas em seus pormenores e suas características mais peculiares.

É possível afirmar que todas essas religiões foram incorporadas ao processo de evolução moderna produzida pelo Ocidente e que possuíam, indistintamente, uma conexão histórica responsável pela capacidade de formação de uma ética que era baseada na composição dos estratos sociais aos quais estavam vinculados os seus fiéis seguidores. “Além disso, a influência de um estrato determinado nunca é exclusiva. Porém, em geral, sempre são determináveis os estratos cujos estilos de vida tornam-se essenciais para determinadas religiões” (WEBER, 2015, p. 11).

Essa ética, segundo Weber (2015), tinha mesmo que de forma ainda muito difusa e um tanto descaracterizada, um componente de base racional nas suas concepções, ainda que o mote do surgimento dessas organizações religiosas tenha se ocupado em sua organicidade do sofrimento individual por si mesmo e da sua completa salvação.

O sentido que todas impunham à organização da vida tratava-se de um sentido racional, no qual a vertente religiosa e o compromisso voltado para as obrigações contidas no interior das suas normas de conduta desde cedo formaram o conjunto

daqueles necessitados de salvação que encontraram essa certeza na promessa incutida por toda e qualquer religião. “Essa religiosidade baseou-se no mito de um “salvador” e, em consequência, pressupôs, até certo ponto, uma concepção racional do mundo” (WEBER, 2015, pp. 15-16).

Esse se tornou o ponto de convergência de todas essas entidades religiosas, mesmo que o caminho para se chegar ao objetivo final da salvação tenha sido construído de forma antagônica e assentado em oposições e princípios morais divergente em todas elas. Há uma espécie de unidade racional transitando e ao mesmo tempo referendando os princípios éticos que cada um delas tinha como atribuições indissolúveis do seu estatuto espiritual, pois “a regra era que o salvador adquirisse um sentido individual e universal, ao mesmo tempo em que se predisponha a salvar o indivíduo, mas também a todos que recorressem a ele” (WEBER, 2015, p. 16). Para o autor, em nenhuma das ordens religiosas foi suplantada a ausência dessa regulação prática de ordem racional.

O cristianismo começa a sua jornada, de acordo com Weber (2015), como uma doutrina composta por artesãos assalariados e ambulantes em sua maioria. Teve em seus períodos de maior expansão, um contingente predominantemente urbano e, sobretudo, cívico. A cidade ocidental, berço singular entre as cidades do mundo no período moderno, teve no cristianismo o seu quadro mais característico. Para o autor, esse é um sentido peculiar que só se desenvolveu também no Ocidente, bem como as ideias sobre o capitalismo e a ciência nos seus conceitos mais hodiernos.

É possível perceber claramente que as ditas doutrinas da fraternidade e o cristianismo apresentam-se como uma delas, pois têm uma série de limites supramundanos que se opõem naturalmente às ações humanas voltadas para um caráter mais racional e que, todavia, estão impregnados no comportamento e na maneira de agir das organizações sociais seja em que esfera for. Esse estremecimento entre o mundo real das imperfeições naturais do ser humano e o mundo imaginado no seu apogeu cósmico com suas características singulares como o amor, o sofrimento e a misericórdia, sempre foi o elemento de tensão na relação entre o cristianismo e a imposição racional prevista pelos cânones da modernidade. A esfera também econômica é um dos focos dessa tensão. Esse, porém, é um tema que discutiremos mais adiante no decorrer do trabalho.

A religião da fraternidade sempre em antagonismo com as ordens e valores mundanos e este antagonismo ficou pior tanto mais quando mais firmemente se colocou em prática suas exigências. Em geral, a ruptura se aprofundou ao progredir a racionalidade e sublimação dos valores mundanos, em termos de sua própria legalidade (WEBER, 2015, p. 57).

Quanto ao islamismo, essa relação com o mundo racional não se construiu de maneira tão diferente como a que ocorrera no cristianismo. A época das Cruzadas foi o seu período mais abrangente e significativo no que se refere ao domínio de uma certa racionalidade, envolvendo os componentes inseridos nos seus quadros e nas suas ordens religiosas. Uma das diferenças reservava-se a ausência do ascetismo sexual, condição esta que já há muito tempo pertencia aos seus homólogos cristãos. Já na Idade Média, os seus componentes místicos e contemplativos já podiam ser vistos sob o mesmo nível, organização e direção semelhantes às outras religiões como o cristianismo. “As irmandades da pequena burguesia nasceram, de uma forma semelhante aos terciários cristãos, exceto pelo fato de terem eles se desenvolvido muito mais universalmente” (WEBER, 2015, p. 190).

À guisa de informação, o confucionismo tratava-se de uma religião composta por indivíduos que possuíam em sua formação uma educação literária, distinguindo-se do restante das religiões por um racionalismo de caráter secular. “Quem não pertencia a essa camada *culta* não tinha importância. A ética religiosa (ou se o quisermos, irreligiosa) desta camada determinou o modo de vida chinês muito além da própria camada” (WEBER, 2013, p. 188). Aqueles que não identificados como pertencentes a essa espécie de casta intelectual da sociedade da época eram considerados seres humanos de um estrato social inferior e que, raramente, teriam qualquer participação nas decisões mais importantes, não sendo levado em consideração o contexto político-econômico no qual se encontravam inseridos.

No processo histórico são variáveis os estratos essenciais para a configuração da reputação distintiva de uma ética econômica. Além disso, a influência de um estrato determinado nunca é exclusiva. Porém, em geral, sempre são determináveis os estratos cujos estilos de vida tornam-se essenciais para determinadas religiões (WEBER, 2015, p. 10-11).

O budismo surgiu estritamente como uma religião de cunho puramente contemplativo. Os primeiros monges mendicantes talvez sejam os seus mais legítimos representantes. Levavam uma vida nômade em expectativa de permanente migração,

pois não tinham um Estado ou território em que pudessem afirmar a sua posição como prática religiosa. Há aqueles que defendem que o processo da diáspora tem início já com os budistas e não com os judeus.

Embora todos os seus componentes fossem plenos participantes da comunidade religiosa, havia no interior da religião uma estratificação que definia a condição dos seus praticantes entre leigos e não leigos, o que caracterizava ou não a sua situação inferior perante o restante do grupo, sendo considerados meros objetos, e não sujeitos da religiosidade. “Somente eles eram membros integrais da comunidade religiosa; todos os demais continuavam sendo leigos religiosos de valor inferior; objetos da religiosidade, e não sujeitos” (WEBER, 2013, p. 191).

A opção pela renúncia ao mundo material talvez adique-se ao budismo como a sua característica mais marcante dentre todas as religiões. Enquanto o ascetismo prova-se pela ação, o misticismo prova-se pela contemplação. “Para o asceta deste mundo, a conduta do místico é um gozo indolente do eu; para o místico, a conduta do asceta (voltado para o mundo) é uma participação nos processos do mundo, combinada com uma hipocrisia complacente” (WEBER, 2013, p. 228).

O hinduísmo costumava ser classificado como uma casta hereditária formada por literatos cultos. Tinham como função exercer o papel de diretores espirituais, participando de manifestações ritualísticas das pessoas nas suas comunidades. Os brâmanes como o elemento mais representativo dessa tradição religiosa era o grupo responsável por estabelecer um determinado ordenamento social. Há uma unidade racional embutida em todo o seu princípio formador. “Somente os brâmanes, *educados* no Veda, formavam, como portadores da tradição, o estamento religioso plenamente aceito. E só mais tarde um grupo estamental não brâmane, formado de ascetas, surgiu ao lado dos brâmanes e com eles competiu” (WEBER, 2013, p. 190).

Na fase seguinte, conhecida como o período posterior à Idade Média, esta religião passa por um processo de massificação do seu discurso congregador, mudando completamente o perfil dos seus novos seguidores. Aquilo que a princípio era visto como uma pequena sociedade que se distinguia pelo espírito elevado nas suas ações, transformou-se rapidamente em mais uma cópia religiosa que passou a se orientar como todas as outras pelo caminho da redenção. “Mais tarde ainda, durante a Idade Média indiana, o hinduísmo ganhou influência. Representava ele a ardente religiosidade sacramental do salvador, e difundiu-se entre as camadas inferiores com seus mistagogos plebeus” (WEBER, 2013, p. 190). O elemento racional encontrado na sua primeira fase

acabou por se diluir no seu processo de transição para a segunda fase dessa confissão religiosa. O que a princípio funcionava como uma espécie de conselheiros ritualistas e espirituais para os indivíduos e a comunidade, transforma-se num segundo momento numa casta religiosa formada por seguidores fervorosos e, em sua maioria, desprovidos de qualquer capacidade racional.

O judaísmo tornou-se a partir do seu êxodo, a religião de um povo excluído, de um povo sem qualquer raiz ou filiação histórica e que, portanto, não era uma nação. Eram considerados um povo excluído em todos os seus direitos religiosos e sociais. Andavam de cidade em cidade, tentando encontrar uma razão significativa que os identificasse com alguma civilização. “Desde o exílio, o judaísmo foi a religião de um “povo pária” cívico” (WEBER, 2013, p. 191). O Ocidente e, em especial o continente europeu, foi o lugar a partir do qual o processo da diáspora se desenvolveu com maior representatividade e penetração. “Durante a Idade Média o judaísmo ficou sob a liderança de uma camada de intelectuais treinados na literatura e ritual, uma peculiaridade do judaísmo” (WEBER, 2013, p. 190).

Assim como os hindus, o povo judeu também era composto em sua essência desde a Idade Média por estratos intelectuais de formação literária e ritualista em seus maiores quadros, construindo uma característica por vezes singular desta religião. Para o autor, “esse estrato representava uma intelectualidade pequeno burguesa, racionalista e socialmente semiproletária” (WEBER, 2015, p. 12). O capitalismo na sua atividade racional foi algo que despertou muito cedo no seio na comunidade judaica. A propensão para o mundo dos negócios com algumas características do que viria a estar inserido no surgimento da empresa moderna racional, já era algo comum no universo ritualístico e comportamental do povo judeu.

No entanto, o peso da avareza já era algo que recaía sobre os ombros dos judeus desde o seu período mais remoto, provocando uma animosidade quase que imediata nos lugares por onde passavam. O dinheiro para esse povo era sinônimo de trabalho e perseverança. O lucro seja qual fosse a sua perspectiva era tido como um elemento imoral e fonte de pecado para aqueles que enxergavam na religião o caminho para a salvação. Para o tradicionalismo, o dinheiro era fundamental apenas para a satisfação das necessidades, portanto, incompatível com as regras exigidas pelo capitalismo em sua fase mais racional e nas quais os judeus já se encontraram inseridos desde os seus primórdios. Discutiremos esse aspecto mais adiante.

Mais é precisamente isso que, ao homem pré-capitalista, parece tão inconcebível e enigmático, tão sórdido e desprezível. Que alguém possa como fim de seu trabalho na vida exclusivamente a ideia de um dia descer à sepultura carregando enorme peso material em dinheiro e bens parece-lhe explicável tão só como produto de um impulso perverso: a *auri sacra fames* (WEBER, 2004, p. 63).

Diante de todos esses exemplos, é possível afirmar que quanto mais se avançou a racionalização no interior das religiões, mais se pôde perceber o quanto se torna frágil o campo das limitações do supramundano e seus valores sagrados supremos como caminho para a salvação. Ao defrontar-se com esse tipo de constatação, Weber irá apontar para aquilo que, posteriormente, viria a recair historicamente num certo absolutismo religioso. Essa característica como prenuncia o autor, traduz-se na superstição, no obscurantismo, na ignorância e na ausência de uma reflexão crítico-reflexiva a respeito do tema.

“Formulado de modo abstrato, o objetivo geral da religião redentora tem sido assegurar ao que é salvo um estado sagrado, e com isso o hábito que garante a salvação” (WEBER, 2013, p. 229). Essa relação com o mundo exterior é algo incompreensível mesmo para as religiões que tenham uma proximidade com as “coisas mundanas” no seu sentido mais amplo e menos contraditório.

A racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a *autonomia interior e lícita* das esferas individuais, permitindo, com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior (WEBER, 2013, p. 229).

Numa visada que nos remete ao desenvolvimento histórico das religiões propostas por Weber em suas pesquisas, é possível detectar a presença do componente racional em maior ou menor relevância para a formação de uma conduta de vida ética. Essa ética religiosa por vezes se ver influenciada por fatores de ordens sociais, econômicas e políticas, mesmo que, internamente, todas elas tenham em seus estatutos características comuns intrínsecas como a necessidade do sofrimento, do arrependimento, da penitência e da eterna promessa da redenção. Há ainda outros sentimentos que são marcantes como o amor, a felicidade, o infortúnio, o ressentimento, o bem, o mau, formando uma teodiceia sobre o mundo e suas criaturas. Como aponta Weber (1998), há uma interpretação natural dessas características pelas gerações

seguintes, adaptando-se a sua doutrina às necessidades exigidas pelas novas comunidades religiosas. Todas essas religiões passaram ao longo do tempo por momentos de grandes transformações que tiveram uma raiz positiva e originária na estrutura interna dos estratos de menor valor social. Todas as religiões que foram aqui tipificadas tiveram o seu recorte analítico a partir das suas camadas sociais menos privilegiadas. Todavia, o componente racional foi algo sempre presente nos exemplos apontados ao transitar em todas as direções possíveis. Sejam essas castas compostas por grupos de menor ou maior visibilidade social e econômica.

### **3.3 – O EMBATE ENTRE A RELIGIÃO E AS ESFERAS DA VIDA NA CONCEPÇÃO WEBERIANA**

A religião e seus elementos de tensão frente às outras esferas da vida (as quais pretendemos aludir aqui, a saber: a economia, a política, a estética, a erótica e a sexualidade), para Max Weber (2013), em muitos períodos históricos, confrontaram-se com as ordens e valores racionais deste mundo. As religiões proféticas e redentoras apresentaram diversas vezes em seu desenvolvimento histórico, não só um estado agudo, mas de permanente tensão em relação ao mundo e as suas ordens. “Quanto mais as religiões tiverem sido verdadeiras religiões de salvação, tanto maior foi a sua tensão” (WEBER, 2013, p. 229). Essa tensão se acirra quanto mais o componente racional se sobrepõe ao componente religioso e quanto mais ele se volta para os valores sagrados interiores como meios de salvação. Não será exagero afirmar que essas incompatibilidades resultaram em elementos de tensão permanente entre esses campos ao longo da história e que ainda reverberam nos dias atuais, confrontando os mais diversos tipos de interpretações.

Mais uma vez trata-se de um embate que surge na esteira da divergência entre a magia e o racional como imposição de uma forma de pensamento sobre a outra, procurando interferir diretamente nas direções que tomam o mundo e suas novas possibilidades. O caminho que por certo tomará o mundo, segundo o que percebemos por aqueles que aqui se confrontam, estará na potencialidade de por em prática as suas convicções. A religião foi, sem sombra de dúvida, a manifestação histórica que mais apresentou resistência e dificuldades de adaptação às premissas do mundo moderno.

A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque. A divisão tornou habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis (WEBER, 2013, p. 231).

A primazia das riquezas contidas no universo intramundano representada pelos bens materiais do racionalismo econômico e suas variantes, apresenta-se em contraste às riquezas no campo do supramundano e suas virtudes espirituais mais valiosas como a fraternidade, a caridade, a fé, a esperança e a compreensão vistas, segundo a religião, na imperfeição natural de todos os atos cometidos pelos seres humanos. O resultado disso tudo deu vazão a uma nova ordem imputada por valores sociais que representam e legitimam as virtudes que cada elemento – sejam eles no âmbito religioso ou não - procura reproduzir de acordo com as ideias que defende. Seja em que esfera for, o que prevalece em ambas as concepções é a ideia eterna de salvação. O que afasta, no entanto, essas doutrinas religiosas no seu ponto mais crucial é o caminho como cada uma constrói as suas obras nos seus respectivos planos existenciais e como essas escolhas os conduzem no juízo final à misericórdia e ao perdão de Deus. Esse é o ponto de conversão entre dois princípios doutrinários tão distintos.

“A tensão entre a religião fraternal e o mundo foi mais evidente na esfera econômica” (WEBER, 2013, p. 231). O nosso autor compreende como objetivo central que encabeça o projeto das religiões o desejo de estabelecer um sistema de regras de vida condicionado pela sua natureza própria e que isso fosse um fator preponderante no reordenamento de um grupo de pessoas em torno de uma ideia ou moral religiosa.

Ao formar uma espécie de determinação religiosa que mira o seu apostolado para a conversão e a condução de algumas camadas sociais cujos estilos de comportamento e o modo de vida foram decisivos para implantar a marca de uma dada religião em si, há claramente nesse projeto eclesiástico a elaboração de uma ética ou forma de organização econômica, atuando de maneira ambígua na medida em que uma parte significativa da formação desses princípios esteve sempre atrelada ao surgimento de uma boa parte das ordens religiosas. Nós temos os componentes religioso e econômico estabelecendo uma simbiose em suas pretensões. Não se trata de estabelecer aqui uma tipologia sistemática da religião, mas de se levar em conta as lógicas intrínsecas às diversas esferas de atividades da vida. A economia é uma dessas esferas



que sempre se manteve muito próxima da religião. Os momentos de tensão ocorrem quando os interesses se afastam e os objetivos divergem.

A relação entre o conteúdo das crenças religiosas e as formas das atividades econômicas características de uma dada ordem social são muitas vezes indiretas, sofrendo a influência de outras instituições existentes no seio dessa mesma ordem seja ela econômica ou religiosa (GIDDENS, 2011, p. 233).

A religião influencia o comportamento econômico das sociedades na mesma medida em que a economia influencia o comportamento religioso das diversas sociedades. “Por conseguinte, Weber quis provar que as concepções religiosas revelam, efetivamente, determinadas condutas econômicas, uma das causas de transformações econômicas das sociedades” (ARON, 1988, p. 530).

No que toca à religião e à esfera política, as religiões de salvação passaram quase que igualmente pelas mesmas tensões observadas no universo da economia no que se refere às ordens políticas. O aparato estatal sempre esteve muito próximo da religião em que pese a hegemonia e o controle das ordens sociais. Alguns fatores como a burocracia e a racionalização, como elementos oriundos da formação do Estado moderno acirraram ainda mais a tensão entre essas esferas da vida, pois “na política, como na economia, quanto mais racional se tornava a ordem política, tanto mais agudos os problemas dessas tensões se tornavam” (WEBER, 2013, p. 233). O homem racional integrado ao Estado sob o aparato da modernidade irá se encarregar, a partir desse momento, do controle do aparelho judicial, desprezando os ideais de fraternidade contidos no interior das religiões de salvação. Ao propor um novo enquadramento para essas questões como aquilo que Weber viria a chamar, posteriormente, de uma nova modalidade para a punição do mal, o aspecto misericordioso e conciliador da religião cede lugar para a impessoalidade do Estado na administração do seu discurso pragmático.

Nisso, o homem político age exatamente como o homem econômico de uma forma objetiva, “sem preocupação da pessoa”, *sino ira et studio*, sem ódio, e portanto sem amor. Em virtude de sua despersonalização, o Estado burocrático, sob aspectos importantes, é menos acessível à moralização substantiva dos que as ordens patriarcais do passado, por mais que as aparências possam indicar o contrário. As ordens patriarcais do passado baseavam-se nas obrigações pessoais da piedade, e os governantes patriarcais

consideravam o mérito do caso concreto à parte, precisamente “em relação à pessoa” (WEBER, 2013, p. 233).

Ao propor a punição para o mal, - enseja-se um novo ordenamento político nessa ação - esse mesmo Estado monopoliza nas suas atribuições o uso legítimo da violência. No entanto, para Weber (2015), há uma série de problemas a serem refletidos no âmbito dessa relação como, por exemplo, o esvaziamento de uma ética religiosa em detrimento do desconhecimento e da ausência de uma ética política. Esse tipo de experiência torna a violência um dos meios mais coercitivos para se combater o inimigo seja ele em que posição esteja. “Os diferentes aspectos da atividade social (política, econômica) são colocados em relação de proximidade com os modos de dominação” (VINCENT, 2009, p. 77). O Estado moderno com o auxílio da economia e da política torna-se o artífice dessa engrenagem. A violência é apenas mais um dos meios que chancela o uso desse poder em resposta aos que a ele se opõe.

A validade desse comportamento alinha-se às “razões de Estado” como um dos símbolos da criação desse ente regulador e desprovido de qualquer unidade cristã. A frieza e a indiferença dos seus atos tornaram-se as principais características dos sistemas estatais racionais. A política acabou por acentuar a tensão como um elemento desestabilizador dessa relação com a religião.

Frente a tudo isso, o caminho mais limpo e o único honesto, parece ser a eliminação completa da ética no raciocínio político. Quanto mais objetiva e calculista é a política, e quanto mais livre de emoções apaixonadas, de ira e de amor, tanto mais parecerá a uma ética de fraternidade estar ela distante da fraternidade (WEBER, 1995, p. 56).

A esfera estética foi a tipologia social que teve na religião uma das suas grandes inspirações a partir das suas infindáveis possibilidades de criações artísticas e em outros aspectos que envolvem a cultura da arte sacra como a arquitetura, a pintura, a escultura, além de outras manifestações do gênero como a música, a poesia e as artes plásticas. A religião representada pelos seus símbolos e artefatos religiosos desde cedo conseguiu produzir uma relação muito próxima com o universo das artes. “Desde seu início, a religião tem sido uma fonte inesgotável de oportunidades de criação artística, de um lado, e de estilização, pela tradicionalização, pelo outro” (WEBER, 2010, p.49).

O ambiente mágico-religioso retratado pelas grandes obras de artes seja na antiguidade, na Idade Média e ainda chegando com muita representatividade no

Renascimento, foi o responsável pela formalização de um estilo que povoou o Ocidente com suas igrejas, templos e obras arquitetônicas estereotipadas. As grandes obras desse período envolvem a criação de um padrão estético-religioso na arte.

No entanto, como o objetivo desta análise é mostrar a presença de um elemento de tensão sempre constante entre a religião e suas esferas da vida, se faz necessário afirmar que “a sublimação da ética religiosa e a busca da salvação, por um lado, e a evolução da lógica inerente da arte, por outro, tenderam a formar uma relação cada vez mais tensa” (WEBER, 2011, 151).

Havia, para o autor, por parte das religiões de salvação, uma completa desconexão entre a forma e o significado da arte para o mundo cristão. Tratava-se de uma visão distorcida, posto que, não priorizava o sentido e a forma como as obras foram produzidas, dando ênfase apenas ao aspecto formal das imagens sem dar a devida interpretação a valores como a espontaneidade, a inspiração e a magia que é própria do artista e que se refletem desde o primeiro instante no seu ato criativo. Há uma passagem que se desloca em torno de uma avaliação moral para uma avaliação ética e que, todavia, a mentalidade limitada e tradicionalista da religião não consegue ultrapassar ao se deparar com a arte e seu valor estético. A religião não consegue, por consequência, fazer uma análise abstrata que é própria do universo singular da arte, encontrando-se presente em todas as suas manifestações.

Para a ética religiosa da fraternidade, tal como para um rigorismo ético *a priori*, a arte como veículo de efeitos mágicos não só tem pouco valor como é até mesmo suspeita. A sublimação da ética religiosa e a busca da salvação, por um lado, e a evolução da lógica inerente da arte, por outro, tenderam a formar uma relação cada vez mais tensa. Todas as religiões sublimadas da salvação focalizaram apenas o significado, e não a forma, das coisas e atos relevantes para a salvação. As religiões salvadoras desvalorizaram a forma como contingente, como algo da criatura e que a afastava do significado (WEBER, 2013, p. 238).

Como se pretende também a uma função redentora, a arte acaba significando para a religião o seu inimigo irracional, mundano e intransponível. Contrariamente para Weber (2013), “a arte assume a função de uma salvação neste mundo, não importa como isso possa ser interpretado. Proporciona uma *salvação* das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático” (WEBER, 2013, p. 238).

Outro grande problema a ser enfrentado pela religião e que reflete uma crise profunda no interior da sua comunidade espiritual é o amor sexual. O sagrado e o profano caminham muito próximos nessa relação íntima entre o pecado e o não pecado. Enquanto um lado defende um conservadorismo moral e ético atrelado apenas ao sentido da criação, o outro opta pela permissividade que se transfere a esse elemento apenas como um desejo intrínseco à natureza humana. Weber (2013) usa uma justificativa quase que semelhante às outras esferas da vida quando nos alerta que “quanto mais sublimada é a sexualidade, e quanto mais baseada em princípio e, coerente, é a ética da salvação da fraternidade, tanto mais aguda a tensão entre o sexo e a religião” (WEBER, 2013, p. 239).

Essa já era uma preocupação da igreja na antiguidade, ou seja, com a castidade dos seus monges e sacerdotes. A fonte pecaminosa do amor sexual, segundo as doutrinas religiosas, tinha um lado místico composto por fantasmas e deuses e que, como qualquer outra função da vida fora dos desígnios espirituais, era preciso combater. A obediência aos princípios contidos na palavra de Deus era o reverso contra esse desvio de comportamento e sem o qual a graça é algo inimaginável. “A tensão entre religião e sexo foi aumentada pelos fatores evolucionários, de ambos os lados. O lado da sexualidade, a tensão levou da sublimação ao “erotismo”, e com isso a uma esfera cultivada conscientemente e, portanto, não rotinizada” (WEBER, 2013, p. 240). Com base nisso, o autor nos afirma que o sexo ao deixar de ser rotinizado, não mais obedecendo às convenções de uma determinada cultura ou apenas sendo parte dela, passa por um conjunto de transformações de bases naturais e orgânicas que traziam à tona outro sentido para sua utilidade como uma tipologia social que era incompatível com os ideais supramundanos.

Dentro dessa ordem divina, é dado ao homem viver de acordo com as finalidades racionais que ela impõe e somente de acordo com elas: procriar e educar os filhos, e estimular-se mutuamente ao estado de graça. Esse ascetismo racional deve rejeitar a sofisticação do sexo transformado em erotismo, como uma idolatria do pior gênero. Por sua vez, esse ascetismo reúne a sexualidade do camponês transformando-a em uma ordem racional do homem como criatura (WEBER, 2013, p. 243).

Para as religiões de salvação, o componente sexual sempre foi sinônimo de uma promiscuidade primitiva na qual o erotismo era a porta de entrada para o afastamento gradual do naturalismo ingênuo do sexo. Aquilo que era visto apenas como um aspecto

intrínseco à reprodução dos seres humanos transforma-se em um ato de caráter meramente libidinoso. Para a religião, a modernidade foi a responsável pela imposição da mudança desse princípio criador. Por outro lado, para os defensores tal mudança a evolução desse elemento é acompanhada por um viés racional em sua organização e que será considerada uma das marcas do Ocidente em sua investida à modernidade, muito embora essa mudança no seu sentido mais sublime tenha para a religião o seu ponto mais alto na expressão da irracionalidade que o sexo trouxe para a vida em sua forma mais atual.

Não obstante, e na verdade devido a essa elevação, ele o sexo parecia uma abertura para a essência mais irracional, e, portanto, mais real, da vida, em comparação com os mecanismos de racionalização. O grau e a forma pela qual uma ênfase de valor é colocada no erotismo, como tal, variaram enormemente por toda a história (WEBER, 2010, p. 42).

Se é um tema, que para Weber, é caracterizado por um permanente estado de tensão com a religião é a esfera do conhecimento através da formação do homem intelectual. Isso se deu em grande parte devido ao surgimento das ciências naturais e a descoberta da experiência como um método sistematizado de pesquisa em princípios do século XVIII. O postulado ético-religioso de que o mundo é um cosmo governado por Deus como seu maior criador cai por terra diante do conhecimento racional, empírico em que as mudanças são orientadas por um mecanismo de transformação causal.

O desencantamento do mundo foi um bom exemplo do acirramento dessa cisão. “Quanto menos misticismo mágico ou meramente contemplativo, e quanto mais “doutrina” uma religião encerra, tanto maior é a sua necessidade apologética racional” (WEBER, 2006, p. 162). O aumento do racionalismo na ciência e o conseqüente surgimento do protestantismo ascético foram um dos pontos de aproximação e divergência nessa tensão. Ao contrapor visões opostas de “significado do mundo”, as religiões travaram com o conhecimento intelectual uma batalha pela validade e pelo sentido desse conhecimento. O conhecimento religioso defendia-se dos ataques da ciência, movendo-se por uma esfera que era imanente à sua natureza, isto é, de que o mundo não se explicava pelas razões puras e simples do intelecto. Essa nova visão da ciência, não significava para a religião uma percepção concreta do mundo. Para a religião, qualquer visão distanciada de que Deus não é o centro da existência do mundo é um conjunto de imagens difusas dos nossos próprios sentidos e das abstrações vazias do intelecto.

O grande aspecto embutido no cerne dessa discussão e que causa todo o conflito com o mundo em seus diferentes pontos de vista, talvez seja a direção e a forma pela qual a nossa salvação será alcançada, pois racionalmente ou não, esta esperança parece sempre estar sendo cultivada, seja em que lado da história o ser humano se posicione e se contraponha.

Os postulados religiosos podem entrar em conflito com o “mundo” de diferentes pontos de vista, e o ponto de vista em questão é sempre de grande importância para a direção e a forma pelas quais a *salvação* será buscada. Em todos os tempos e lugares, a necessidade de salvação – cultivada conscientemente como a substância da religiosidade – resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida (WEBER, 2013, p. 246).

A esperança na salvação se mantém acesa em ambos os lados com graus variáveis de evidência, resultando numa tentativa de racionalização sistemática na qual a substância maior responde pela preocupação central que é a nossa própria vida. Seja em que aspecto for, as religiões de salvação e as esferas da vida têm como premissa maior a crença de que existe como afirma Weber (2013), uma tensão duradoura entre o mundo e o reino metafísico irracional da salvação e no qual a presença de Deus sob diferentes aspectos é perfeitamente possível em qualquer das situações que foram apresentadas.

#### 4 - O “ESPÍRITO” DO CAPITALISMO E A MODERNIDADE EM MAX WEBER

Para Weber (2011), - como já afirmamos em boa parte do trabalho - o “espírito” do capitalismo é algo tão característico e peculiar ao Ocidente, assim como a sua ideia de ciência e tudo o mais que foi produzido pela modernidade nos seus termos mais atuais. O elemento do trabalho em sua vertente histórica ao por em discussão os princípios da reforma luterana e a sua conseqüente visão em sua era moderna sobre o lucro – assunto ao qual discutiremos ao longo desse capítulo - foi uma das tantas experiências as quais esse período histórico-cultural pode reformular. A valorização do seu conceito nos seus aspectos mais gerais foi responsável por promover uma série de mudanças no seu estatuto sobre o olhar atento do capitalismo moderno. Paralelamente a isso, as suas características mais singulares foram sendo incorporadas à modernidade e aos seus aspectos mais reveladores como: o protagonismo econômico, a criação da empresa capitalista moderna e a concepção de um novo *modus operandi*. Podemos afirmar, então, que o capitalismo:

existe onde quer que se realize a satisfação das necessidades de um grupo humano, com caráter lucrativo e por meio de *empresas*, qualquer que seja a necessidade que se trate. Diremos que, via de regra, uma exploração *racionalmente* capitalista é uma exploração com conta de capital, isto é, uma empresa lucrativa que controla sua rentabilidade na ordem administrativa por meio da contabilidade moderna, estabelecendo um balanço (WEBER, 1980, p. 123).

O capitalismo é um tema que esteve sempre presente nas reflexões e disputas intelectuais mais renhidas desse autor, formando muitas vezes a base dos interesses de pesquisa que alicerçaram a complexidade das interpretações teóricas conferidas à unicidade e a importância do seu pensamento. As discussões oriundas desse tema em questão, por muitas vezes o lançou à luz sobre outros objetos no qual a sua grande capacidade de organização teórica aliada ao seu poder de síntese histórica o fizera de maneira brilhante relacioná-los. A economia foi um dos temas que alicerçou as várias categorias fundamentais para a sociologia compreensiva de Weber. Temas como capitalismo moderno, trabalho e sociedade foram cruciais para a formação de uma teoria econômica. O mais correto seria afirmar que Max Weber se ocupou em produzir uma sociologia econômica e não uma ciência econômica, embora em muitos casos o

mesmo se utilize de conceitos e fundamentos que são próprios da ciência econômica como a noção de gestão e a utilização de bens e serviços em razão da sua utilidade.

Essa designação “espírito do capitalismo”, segundo afirma o próprio Weber (2004), é fruto da elaboração de uma concepção histórica que traduziu-se numa espécie de significação cultural, sendo ao longo do tempo a marca que representou a diferença do mundo ocidental perante o conjunto das outras civilizações. Weber (2004) é enfático quando afirma que o capitalismo em seu ramo moderno é que nos diferencia e nos destaca como ocidentais. É através desse capitalismo e seu espírito reformador que o Ocidente se impõe frente ao tradicionalismo econômico arraigado ao universo de outras culturas. Essa singularidade é o traço que irá balizar toda a sua trajetória como elemento histórico no desenvolvimento da humanidade.

Tal conceito histórico, entretanto, na medida em que por seu conteúdo está relacionado a um fenômeno significativo em sua *peculiaridade* individual, não pode ser definido (vale dizer: “delimitado”) segundo o esquema *genus proximum, differentia specifica*, devendo antes ser gradualmente *composto* a partir de cada um de seus elementos, extraídos da realidade histórica [...] - Isto é, da maneira mais adequada aos pontos de vista que nos interessam – o que entendemos aqui por “espírito do capitalismo” (WEBER, 2004, pp. 41-42).

Assim como Weber (2011) direcionou-se à questão da ciência e sua unicidade no mundo ocidental, também o faz em relação ao capitalismo e suas manifestações em outras culturas, como é o caso da China e da Índia. Falta-lhes, segundo o próprio autor, a formação de um *ethos* que é precisamente peculiar à modalidade de capitalismo que é produzida tanto na Europa Ocidental como na América do Norte. Uma ação guiada pelo cálculo e pela obtenção racional do lucro não foi possível, segundo Weber, nas experiências chinesa e indiana. Essa distinção assume uma maior complexidade quando a discussão envolve o caráter de uma máxima de conduta eticamente coroadada. Essa conduta é acompanhada de um cunho utilitário moral que só foi possível graças aos valores como a honestidade, a pontualidade, a presteza, a frugalidade, virtudes estas que se destacam na formação do homem inculcado pela modernidade.

Weber entende que a forma e o “espírito” do capitalismo, bem como, a inter-relação entre os fenômenos institucionais e socioeconômicos com determinadas ideias e condutas só foram possíveis no Ocidente moderno, qual seja, a racionalidade prático-ética de condução sistemática da vida e de dominação do mundo (HARTMANN, 2014, p. 30).



O lucro nessa ordenação lógica moderna não é visto como sinônimo de ganância, mas sim como o acúmulo de recursos que são gerados a partir de um dado investimento, garantindo um ganho proporcional ou maior em algo que se foi investido. O lucro pela simples exacerbação do gasto é algo condenável e que fere os princípios de uma economia racional. Toda possibilidade de negócio para o capitalismo moderno, seja em maior ou menor escala, gira em torno da sua alta capacidade de produzir mais e de ganhar mais. Todo e qualquer movimentação financeira concentra no capitalismo uma imensa fonte de expectativa para o lucro que é intrínseca à sua própria natureza empreendedora.

O capitalismo, portanto, baseia-se na ação racional que se orienta pela expectativa de ter segundo a utilização de possibilidades de troca, as quais geram rentabilidade pelo planejamento sistemático de recursos. Portanto, não se guia pelo lucro ou ganância da riqueza. Desejo de enriquecer pode ser constatado em quase todo lugar, não necessariamente no capitalismo. Mas, lucro renovado pelo cálculo contábil, seguindo orientações matemáticas e a disciplina para o trabalho (livre), são particularidades do capitalismo ocidental (ALBINO, 2016, p. 73).

É importante frisar que aspectos como a ordenação racional do pensamento, a observação, a experiência, a fundamentação matemática, a previsibilidade do cálculo e a sistematização de um método experimental se enquadraram de maneira crucial nesse processo de controle racional da vida. A partir daí se imputa ao espírito do capitalismo na modernidade o surgimento dos seus entes mais representativos como o Estado moderno e a empresa racional moderna baseada em seus sofisticados mecanismos de controle tecnológicos cada vez mais efetivos da máquina social e de seus indivíduos. Essa dominação ocorre tanto nos sistemas jurídico e econômico pela calculabilidade e predicabilidade como no campo das organizações formais através dos sistemas contábil e burocrático. Tornar um corpo de indivíduos profissionais com as suas ações voltadas para o regular funcionamento de uma estrutura social é o que se traduz como a modernidade em seus dias atuais.

A partir da interpretação das ações dos indivíduos nas esferas sociais, Weber identifica as organizações como configurações burocráticas modernas que contribuem para o desenvolvimento das atividades profissionais. Concebe a profissionalização por meio da institucionalização de salários,

promoções, direitos e deveres profissionais (SCHMITZ, 2014, p. 13).

O racionalismo e a racionalização equilibram todas as questões. A partir daí, Weber elenca alguns pontos que são primordiais nessa relação entre o Estado e a empresa moderna, tais como: a apropriação de todos os bens materiais de produção por parte das empresas lucrativas autônomas, a liberdade de mercado, a técnica racional, o direito racional, o trabalho livre, a comercialização da economia e a especulação.

Embora haja também em Weber ao colocar o tema em questão a preocupação em apontar a importância do sentido causal da religiosidade, do conjunto das ideias e de uma certa interpretação da cultura para a compreensão sistema capitalista, o que realmente importa para a sua visão são os fatores de ordem institucional e econômica que precisam ser levados em conta quando o objetivo é estabelecer uma relação entre os aspectos macrossocial e microssocial envolvidos nessa estrutura em que o capital encontra-se inserido. Sell (2013) define essa argumentação como um dos primeiros passos para o surgimento do que, posteriormente, seria definido como algumas das categorias da sociologia compreensiva weberiana.

Há alguns fatores de ordem secundária no desenvolvimento, mas nem por isso não determinantes como a formação do mercantilismo, novas formas de exploração industrial, vendas de produtos em grande escala e mudanças no contingente populacional. O capitalismo para Weber (1980) nunca foi algo idealizado, mas sim um sistema altamente complexo. Para Schluchter (2011) ao interpretar a obra de Weber quando o tema é o capitalismo moderno, este indica a existência de três elementos a serem perseguidos, quais sejam: a moderna empresa capitalista, a ordem econômica e o já abordado “espírito” do capitalismo.

O capitalismo moderno: primeiro é caracterizado pela busca da lucratividade levada adiante por empresas voltadas para o lucro (*Erwerbsbetriebe*), isto é, por unidades continuamente orientadas para o lucro, ao contrário das unidades familiares ou orçamentárias orientadas para a satisfação das suas próprias necessidades. Tais unidades, aliás, combinam os três fatores de produção: trabalho, o meio material de produção e administração em um estabelecimento, tal como uma oficina ou um escritório (SCHLUCHTER, 2011, p. 267).

Outro ponto importante a ser discutido refere-se ao fato de que Weber (1980) rechaça a tese de que a reforma ou o protestantismo ascético em suas bases tenham dado

origem ou que tenham de alguma maneira influenciado mesmo que de forma isolada o “espírito” do capitalismo ou a criação do sistema capitalista como um todo. Para o autor, sistema e espírito são coisas totalmente distintas quando a discussão se debruça sobre o elemento específico de uma análise. Ainda que sejam objetos históricos contemporâneos, o surgimento desse espírito do capitalismo não encontra em Weber abrigo nas origens da reforma e no protestantismo, pois ele tinha claramente a noção de que as mais importantes manifestações da empresa racional capitalista precediam ao surgimento dessa importante reformulação nos cânones religiosos conduzida pela nova igreja de Lutero. Por outro lado, também é claro que o próprio Weber admite que o tipo de conduta ascética de origem religiosa posto em prática pelo protestantismo foi uma importante mola propulsora para a formação do *ethos* profissional como um traço característico do próprio “espírito” do capitalismo.

Nas suas *Anticríticas*, Weber dirá que “tanto o conceito de ‘capitalismo’ quanto, com maior razão, aquele de ‘espírito’ do capitalismo podem ser ambos construídos somente de forma *abstracta*, como formações de caráter típico-ideal”. Quanto ao primeiro destes tipos, “pelo que concerne ao ‘capitalismo’ mesmo, com isto se pode entender um determinado ‘sistema econômico’ quer dizer, um tipo de comportamento ‘econômico’ no confronto de homens e bens materiais que visa a ‘valorização do capital’” (SELL, 2013, p. 228).

A explanação weberiana contida ainda na centralidade do aspecto religioso do protestantismo ascético e sua relação com o capitalismo moderno não se encontra instalada no dogma da predestinação, mas sim no que move os homens em seu sentido comum que é a crença que todos têm na necessidade de comprovação da sua salvação. É através desse fator que está a potencialidade afirmadora da sua ação no universo intramundano. Para Weber (2004), esta salvação ou este suposto “estado de graça” jamais poderá ser alcançado através de confissões, por meios mágicos ou obras de caráter individual, mas exclusivamente:

Pela *comprovação* em uma conduta de tipo específico, inequivocamente distinta do estilo de vida do homem “natural”. É daí que provém para o indivíduo o *estímulo* ao *controle metódico* de seu estado de graça na condução da vida e, portanto, à sua impregnação pela *ascese*. Esse estilo de vida ascético significava, porém, como vimos, precisamente uma conformação *racional* de toda a existência, orientada pela vontade de Deus. E essa ascese *não* era mais um *opus supererogationis*, mas um feito exigido de todo aquele que quisesse certificar-se de sua bem-aventurança [Essa singular vida dos santos,

cobrada pela religião e distinta da vida “natural”, passava-se – o decisivo é isto – não mais fora do mundo em comunidades monásticas, senão *dentro* do mundo e suas ordens]. Essa *racionalização* da conduta de vida no mundo, mas de olho no Outro Mundo é [o efeito da] *concepção de profissão* no protestantismo ascético (WEBER, 2004, p. 139).

Weber busca também acentuar que o surgimento desse “espírito” do capitalismo como gostava de destacar tinha em seu núcleo central um significado cultural, uma peculiaridade individual e um conceito histórico que não está vinculado de maneira arbitrária a nenhum modelo moderno unilateral, seja ele econômico ou institucional. Até mesmo a religião pode ser um desses caminhos por onde se processa a reformulação do espírito, mas que agora ao assumir uma nova concepção sobre a imagem de Deus, também formula uma nova compreensão sobre este novo mundo. Era um mundo não mais regulado pelas comunidades monásticas, como ele afirma, mas agora um mundo que se estabelecia de acordo com as suas próprias ordens.

A profissão, como destacaremos mais adiante, também será em sua relação com a vocação um dos pontos-chaves para a compreensão das origens religiosas embutidas no “espírito” do capitalismo, não só no aspecto do trabalho como uma atividade sistemática, mas do ponto de vista da organização da vida através dele. A modernidade, assim como em outras esferas sociais impõe ao mundo do trabalho uma espécie de conformação na sua compreensão e na forma como melhor administrá-lo.

Os conceitos de racionalidade e racionalização darão uma nova dinâmica a esse elemento, sendo um dos principais responsáveis pelo processo de transição do capitalismo tradicional para o capitalismo moderno. Essa nova caracterização e regulamentação do trabalho será uma das ferramentas que mais representará o homem e sua inserção definitiva na modernidade. O trabalho para Weber sinaliza, por seu turno, a opção do homem moderno por um caminho de vida racional, por um caminho de vida desencantado em resposta às teses seculares da igreja e seu arcaísmo religioso. Muito embora - e esse será um ponto a ser discutido – as características que o trabalho assume na modernidade irão de encontro aos ideais de liberdade, autonomia e emancipação defendidos por este mesmo autor e que ainda se preserva nos dias atuais. Há por trás desses elementos uma análise valorativa do trabalho ainda por ser feita quando da passagem do seu conceito ascético para o conceito burguês em seu sentido mais hodierno. O próprio tema da liberdade como um princípio da subjetividade em Max

Weber no qual o trabalho apresenta um dos pontos da sua análise será tratado um pouco mais a frente de forma detalhada no desenvolvimento deste capítulo.

#### 4.1 – A VOCAÇÃO COMO UM PRESSUPOSTO DA PROFISSÃO

A vocação como uma prerrogativa da profissão é um dos elementos que referenda essa relação com o “espírito” do capitalismo e a modernidade, pois é pela experiência do trabalho acolhido pela formação de uma carreira profissional que o homem estabelece para si mesmo essa atividade, seja ela qual for, como um dever pouco importando ou não se é considerada como valorização da sua força de trabalho ou como propriedade de bens de capital. Para Weber (2004), essa é a ideia que caracteriza a ética social em torno de uma cultura capitalista em seu significado constitutivo.

Para Lutero, a vocação nada mais é do que a nossa resposta a um chamado, a uma missão dada por Deus, a uma escolha que se consagra espiritualmente na força da sua palavra. Essa expressão ao passo que encontra abrigo entre os povos de origem protestante é rejeitada pelos povos de origem católica na mesma proporção. O termo vocação ganha um sentido e um significado que é produto da reforma luterana. O trabalho em Lutero assume o cumprimento de um dever não só de autorrealização moral, mas também ao estabelecer uma significação religiosa a uma atividade estritamente mundana. Estar apto ao trabalho significa estar apto aos desígnios e a misericórdia de Deus. Trata-se, então, de algo que entre os católicos não se estabelece e que, sobretudo, não os dignifica perante o olhar do sagrado.

Ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em “*praecepta*” e “*concilia*” e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantar a moralidade intramundana, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua “vocação profissional” (WEBER, 2004, p. 72).

Já havia traços dessa valorização do trabalho como bem afirma o próprio Lutero na Antiguidade e na Idade Média, pois “o trabalho mundano, embora querido por Deus, a seu ver pertence ao reino das criaturas, é a base natural indispensável da vida de fé, moralmente indiferente em si mesmo como o comer e o beber” (WEBER, 2004, p. 73).

Segundo o reformador alemão, para aquele que abre mão do trabalho como uma atividade que o distingue dos outros homens, esquiva-se perante os deveres do mundo. A grande obra de Lutero, nesse sentido, é transpor o trabalho como um elemento de caráter intramundano como a única via de agradar a Deus, permanecendo, assim mesmo, fiel à sua própria religiosidade.

Há também com a modernidade – assim como acontece com o capitalismo - uma espécie de concepção do espírito do trabalho, mas que é oposta àquilo que a reforma luterana propunha em seus parâmetros mais elementares. As ideias de Lutero estavam totalmente voltadas para o trabalho como um ideal de virtude moral associado a uma mística religiosa. Para este, o trabalho representava o cumprimento de uma tarefa que era exercida em consonância com as leis de Deus e que se revelava para este homem como mais uma maneira de viver segundo essas próprias leis. Ele fazia parte do rol das suas obrigações diárias, assim como a religião. O trabalho sob as ordens do capitalismo não se coaduna com as ideias que Lutero defendia em sua reforma.

Antes de tudo, é escusado lembrar que não tem cabimento atribuir a Lutero parentesco íntimo com o “espírito capitalista”, seja no sentido que até agora associamos a essa expressão ou de resto em qualquer outro sentido. Os próprios círculos eclesiásticos que hoje costumam com todo o zelo exaltar o “feito” da Reforma em geral não nada amigos do capitalismo, seja lá em que sentido for (WEBER, 2004, p. 74).

Essa característica moderna do capitalismo vai ganhar fôlego e reger-se por uma redução à lógica da vida social, implicando uma reordenação racional da cultura e da sociedade. Podemos afirmar que o luteranismo ou o calvinismo não causam o capitalismo, mas pelo menos fornecem as condições para que ele se estabeleça na forma como nós o conhecemos. Há uma relação entre religião e vida material que é indireta. O trabalho consubstanciado pelas doutrinas da vocação e da profissão irá assumir esse protagonismo na modernidade com outras implicações que serão avessas ao período luterano. Por sua vez, essa mudança no conceito sobre o trabalho contabiliza uma série de problemas da ordem da nossa estrutura social, pois ao racionalizar a sua atividade ao seu extremo - optando por uma concepção mais pragmática – o trabalho como um valor racional pode também transformar-se num tipo de espoliação da espiritualidade pela tecnificação, pela alienação produzida pela rotinização e pela impossibilidade de auto regulação da vida. Para o autor há um distanciamento entre o concreto e o abstrato sobre

a avaliação do trabalho e seus pormenores inseridos numa estrutura social e num tempo histórico marcado por uma série de mudanças como a modernidade. Essa ausência de compreensão acaba por eclipsar as visões e os conceitos que se constroem sobre o trabalho em seus pontos positivos e negativos no mundo moderno.

A orientação metodológica de Weber é de que a realidade não pode ser reduzida a nenhum esquema conceitual. Há duas razões para isso, que ele chamou de *hiatus irracionalis* entre a realidade e o conceito: a realidade é concreta, individual e definida pela singularidade de suas propriedades, enquanto o conceito é necessariamente abstrato e geral; a realidade é infinitamente complexa, tanto quantitativa como qualitativamente, de forma que nenhum conceito pode abarcala (THIRY-CHERQUES, 2009, pp. 898-899).

A racionalidade ao impor regras aos aparelhos burocráticos e estatais imprime às atividades produtivas e seu critério de impessoalidade o reconhecimento de normas, regras e hierarquias quando o objetivo é a regulação da sociedade em seus sistemas jurídico, econômico e administrativo. O trabalho não escapa à regulação e ao controle das organizações institucionais modernas. A burocracia, no entanto, não seria possível no mundo ocidental sem os valores, o pragmatismo e as teorias que conformam o capitalismo moderno. Há um embate histórico sobre o qual já nos debruçamos anteriormente acerca da dominação do conhecimento e os campos da política, da religião, da economia e da ética ao colocar em lados opostos o tradicionalismo e a modernização da vida social. É sempre bom lembrar que nenhum processo de racionalização conseguiu expurgar o não racional na nossa existência apesar da sua afirmação. A religião talvez seja o grande exemplo disso. A educação apresenta-se também como um dos pré-requisitos para o vigor da autoridade burocrática nas sociedades estratificadas. Ela pode ser exemplificada através da aprendizagem quando voltada para a exigência da especialização e da competição com vistas ao desenvolvimento da atividade profissional.

Nas sociedades industriais, os requisitos ocupacionais dependem em grande parte de relações de poder. A educação é um recurso utilizado pelos grupos sociais em sua competição pela riqueza, prestígio e poder. A educação fornece credenciais que servem como moedas para a obtenção de empregos e de meio de seleção cultural (GOMES, 1994, p.77).

O grau de racionalidade é dado pelo distanciamento em relação à lógica social em que se vive. Seu processo mental se ancora sempre na validação do cálculo ou de alguma regra ou princípio. A modernidade ao se apresentar como um ente racional em sua magnitude despreza as individualidades e não se apega aos pormenores engendrados pelos valores culturais de uma classe social em sua especificidade. O entendimento da racionalidade é aquilo que se destina à sua finalidade, ou seja, para aquilo que se põe a serviço de um determinado fim no qual o homem é o agente receptor dessa ação.

A análise que se passa no âmbito das organizações concorda com essa perspectiva. Ao se examinar o trabalho e as formas de administrá-lo, o que se verifica é a coabitação de várias racionalidades que eventualmente buscam a maximização, mas que buscam também o equilíbrio, a estabilidade e a inversão dos sentidos (THIRY-CHERQUES, 2009, p. 900).

Somos indivíduos gestados desde o seu princípio numa determinada ordem econômica de produção. Para Weber (1980), a grande incompatibilidade do trabalho com o mundo racional deriva não só das nossas experiências de vida, mas na maneira como isso interfere e determina as nossas escolhas pessoais. Essas ações por não terem nada de racional se originam de atitudes afetivas, externas e não conscientes. Essa perda de significado decorre das esferas cognitiva, moral e estética do trabalho. O ambiente em que o trabalho se desenvolve a partir da ausência dessas esferas, termina não sendo o espaço ideal para a formação de um ser reflexivo e consciente das suas limitações.

O trabalho sob as vestes do capitalismo moderno representa muito mais do que a ruptura com o projeto reformador luterano e a formação de uma nova crença religiosa que situa a vocação e a profissão como agentes de um novo plano espiritual. O trabalho para Lutero tinha, acima de tudo, a função de atuar como um princípio regulador que deslocava a nossa presença na terra do âmbito supramundano para o intramundano sem perder, no entanto, a sua religiosidade. Para Weber (2004), os valores religiosos protestantes e os econômicos capitalistas apresentaram uma grande sintonia enquanto o trabalho era visto como sinônimo de vocação. Esse homem virtuoso criado sob uma perspectiva de valor ético que reúne o seu dinheiro pelo trabalho e pela poupança e que não se rende aos prazeres mundanos, tendo como premissa maior um controle sempre racional dos negócios sofrerá algumas mudanças com o decorrer do tempo. O grande ponto dessa mudança ocorre quando a racionalização se estende ao domínio dos campos científico e econômico.



Em oposição a isso, o trabalho proposto por essa nova ordem encabeçada pela modernidade é a síntese do que se propõe um novo modelo econômico, seus novos modos de produção, a capacidade de gestão coordenada pela máquina administrativa representada na figura emblemática do Estado e o poder que se concentra nas mãos dessa organização burocrática de sangue frio e rigor matemático ao tempo em que reduz drasticamente a capacidade humana ao caráter da sua impessoalidade e conveniência. Esse controle da vida das pessoas passa ser instrumentalizado pela sociedade moderna através dos seus mais diferentes mecanismos dentre os quais o trabalho se reposiciona como um deles. Para Weber (2004), há um processo de desumanização em curso no qual homens e objetos se confundem, restringindo-o do seu bem mais caro e moderno que é a sua liberdade. Essa perda da liberdade irá afetar o homem, segundo o autor, em todas as suas outras esferas da vida. Dessa maneira resta a dúvida se, ser livre e racional para Max Weber, são ao mesmo tempo fontes de aprisionamento.

#### **4.2 - A LIBERDADE COMO UM PRINCÍPIO DA SUBJETIVIDADE**

Aquilo que nos liberta também pode ser aquilo que ao mesmo tempo nos encarcera. Assim, Weber (2013), defende a tese de que o vazio encontrado no interior da nossa subjetividade transformou o mundo, até então divino, em algo que foi posto e apresentado ao indivíduo sem nenhum tipo de reflexão causal *a priori*, trazendo à tona a discussão sobre o que é de fato ter liberdade se não podemos usufruí-la em sua plenitude. Essa mesma subjetividade foi capaz de controlar todas as manifestações do espírito, pois “o princípio do mundo moderno é, em geral, a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar seu direito” (HEGEL, 1992, p.439).

O princípio do mundo moderno é em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar seu direito. Quando Hegel caracteriza a fisionomia dos *novos tempos* (ou do mundo moderno), elucida a “subjetividade” por meio da “liberdade” e da “reflexão” (HABERMAS, 2000, p. 25).

O mundo desencantado libertou o homem da ignorância e das trevas, transformando-o num sujeito cognoscente e que agora passa a reconhecer a sua própria

natureza pelo estatuto da ciência. O homem abandona a transcendência como um rótulo da antiguidade e agarra-se à imanência como uma marca da modernidade. Esse desencantamento só foi possível ao se divisar o seu processo de cisão em relação à ciência e a sua contrapartida religiosa. Teóricos dessa ordem defendem que o processo histórico-cultural ou histórico-social de desencantamento do mundo apresenta uma dupla face que é tanto religiosa quanto científica (PIERUCCI, 2003). Para Weber (2004), o desencantamento científico é permeado por duas etapas. A primeira configura-se pela forma do pensamento científico do período helênico e a segunda se concretiza com o pensamento científico moderno produzido na renascença. Para o autor esses processos se operaram de forma concomitante e inter-relacionadas e não em etapas sucessivas como se o fim de um fosse exclusivamente pautado pelo início do outro.

Desencantamento [pela ciência] significa que 1) por trás das coisas não existe nenhum poder misterioso e imprevisível e que 2) por consequência, nós podemos dominar todas as coisas, em princípio, pela ciência [calculabilidade] e pela técnica. Mas, qual a significação disso, afinal? [...] Para o homem moderno, estes poderes mágicos e misteriosos não mais existem e estes meios de domínio da realidade são outros: são os meios técnicos e científicos (SELL, 2013, p. 242).

Retomando o tema em questão, autores como Habermas (2000) apontam os acontecimentos históricos da Revolução da Francesa, da Reforma e do Iluminismo como fundamentais para o estabelecimento do princípio da subjetividade. Ela marca um processo de transição entre a antiguidade e o mundo moderno. “Com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós” (HABERMAS, 2000, p. 26). Além da ciência, o Estado, a vida religiosa, a vida moral e a arte são igualmente representações do princípio da subjetividade.

A liberdade aqui discutida se faz subjetiva porque se por um lado torna-se efetiva quando proporciona ao homem a possibilidade de discernir sobre o que é possível ou não fazer, por outro lado também obriga que cada um procure o seu próprio bem-estar em conformação com o bem-estar dos outros. “A grandeza do nosso tempo é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito pela qual este está consigo mesmo” (HEGEL, 1992, p. 329). Mas, ao mesmo tempo em que esse poder da liberdade subjetiva tem em si a capacidade de minar a religião como o poder centralizador por

excelência que por tempo conduziu a nossa vida, este não consegue elevar à razão e somente a razão a condição de um poder unificador em todas as suas virtudes.

Os *conceitos morais* dos tempos modernos são talhados para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos. Fundam-se, por um lado, no direito do indivíduo de discernir como válido o que ele deve fazer; por outro, fundam-se na exigência de que cada um persiga os fins do bem-estar particular em consonância com o bem-estar dos outros (HABERMAS, 2000, p. 27).

Um dessas abreviações do sentido da liberdade e que torna a sua compreensão subjetiva são os acontecimentos desencadeados pelas ações do Estado e seu aparato regulador. É a partir desse controle que o indivíduo é induzido a tomar as suas decisões com base em seu conhecimento subjetivo e numa escala de valores de ordem cultural na quais as consequências das suas ações terminam por fugir do seu controle, passando este a ser orientado por meios e fins que não escolheu e sim por ordenamentos racionais como o capitalismo, a burocracia administrativa e a ciência. Isso torna a escolha por esses valores um dilema quando a premissa maior encontra-se na conquista da liberdade.

Pois em face do exacerbamento da racionalização e da diversidade de valores, como então considerar que suas escolhas valorativas são as “melhores” ou as mais apropriadas e, ainda por cima, impô-las aos outros, se até mesmo as ciências estão incapacitadas e desautorizadas a apontar os valores que devemos seguir? [...] Como exigir que seus valores específicos interfiram no andamento prático e teórico das demais esferas, os como agir de acordo com valores que lhes são estranhos, que, em última análise não fazem parte da sua legalidade? (WEBER, 1993, p. 44).

Essa liberdade tem na sua subjetividade uma espécie de dualismo conflitivo na medida em que o homem se vê diante de situações que envolvem os mundos concreto e abstrato. O primeiro espelhado no cotidiano real caracterizado por sua natureza racional e o segundo enraizado por um conjunto de sentimento e emoções. A vida agora assume um aspecto dinâmico e a liberdade assume um papel relevante a partir do momento em que se adequa a uma nova forma de viver. Os grandes clássicos da teoria social – e Max Weber talvez represente a leitura mais aguda sobre esse tema - defendem a ideia de que o mundo nos dias de hoje ao ser comandado por uma via racional em todos os seus

aspectos perdeu a sua espontaneidade natural, ou seja, a universalização das normas e a generalização dos valores éticos e culturais impostos ao mundo pela modernidade transformou a vida antes limitada a contextos mais estreitos a um leque de opções de maior amplitude, principalmente, no que toca às ações de caráter comunicativo entre os indivíduos.

As relações sociais ganharam um contorno de maior profusão no âmbito da vida cotidiana com a formação de um novo Estado, uma nova economia e a produção de uma nova cultura, mas como salienta o próprio Weber (2004), estas mudanças acabaram produzindo a formação de identidades sociais abstratas, o que gerou o desenvolvimento de um grande processo de individualização entre os homens. Tinha-se a ideia de que as novas leis funcionais do Estado e da economia juntamente com a disseminação de um novo modelo sociocultural em curso representado pelas artes em todas as suas manifestações seriam imunes a qualquer influência pretensamente negativa às noções de liberdade e democracia. Essa liberdade que antes não era um elemento contextualizado para além das necessidades do mundo na antiguidade e seu tradicionalismo religioso, tornou-se uma das grandes conquistas e promessas da modernidade em seu projeto reformador da racionalidade do conhecimento humano.

Finalmente, certas concepções de valores ideais, surgidas de um mundo de ideias religiosas definidas, marcaram a peculiaridade ética e os valores culturais do homem moderno. E o fizeram trabalhando com novas constelações políticas, excepcionais em si com as condições materiais do início do capitalismo. Basta-nos perguntar se qualquer evolução material ou mesmo qualquer evolução do alto capitalismo poderia manter, ou criar novamente, essas condições históricas singulares de liberdade e democracia a fim de conhecer a resposta. Nenhuma sombra de probabilidade fala em favor do fato de que uma “socialização” econômica, como tal, deve abrigar em seu seio o desenvolvimento de personalidades interiormente “livres” ou ideias “altruístas” (WEBER, 1982, p.92).

É, então, a partir dessa premissa que se elabora a seguinte questão. Onde de fato se emprega o termo liberdade na modernidade? Para Habermas (2000), a liberdade assim como outras questões envolvendo a modernidade inserem-se na sua necessidade de auto compreensão e de afirmar-se a si mesma, exemplificando na ruptura com o passado a principal justificativa para a sua legitimidade histórica. Na análise hegeliana a liberdade tem sua subjetividade por meio da reflexão, do individualismo, no direito de

crítica, na autonomia da ação e na concepção de uma própria filosofia idealista, filosofia esta que apreende a ideia que se sabe a si mesma (HEGEL, 1992). Já para Habermas, na medida em que a esfera do saber se separa totalmente da esfera da fé na modernidade, a liberdade da subjetividade, segundo este autor, se exprime de modo autônomo em nossa consciência no que se refere aos conceitos específicos da sua validade.

Coloca-se então a questão de saber se o princípio da subjetividade e a estrutura de consciência de si que lhe é imanente são suficientes como fonte de orientações normativas, se bastam para “fundar” não apenas a ciência, a moral e a arte, de um modo geral, mas ainda estabilizar uma formação histórica que se desligou de todos os compromissos históricos (HABERMAS, 2000, p. 30).

Como já afirmado, anteriormente, há na liberdade da subjetividade a possibilidade de se provocar no homem moderno uma espécie de dualismo conflitivo. Isso passa pelas questões, envolvendo as esferas particulares dos mundos concreto e abstrato de acordo com os níveis de experiências que ambos propõem. Habermas (2000) nos interroga em detrimento desse problema se é possível a partir da subjetividade e da consciência de si, se obter critérios que lhes serão próprios em resposta ao que o mundo moderno que se apresenta e que nos servirá de parâmetro para descobrirmos a melhor maneira de como nos orientarmos nele. Dito isto, é possível enxergar na liberdade da subjetividade uma crítica à modernidade em conflito consigo mesma. O filósofo alemão mais uma vez nos lança a pergunta. “Como é possível construir, partindo do espírito da modernidade, uma forma ideal interna que não se limite a imitar as múltiplas manifestações históricas da modernidade nem lhes seja exterior?” (HABERMAS, 2000, p. 30).

A liberdade subjetiva e da reflexão conseguiu em boa parte pelo princípio da razão ruir os dogmas religiosos, que até então como afirma Habermas (2000), se apresentavam como o poder unificador por excelência. Não obstante, as questões internas – e a consciência é uma dessas questões - em torno dessa liberdade não foram suficientes para impor à religião o poder absoluto da razão. O mesmo autor afirma que o próprio Iluminismo ao indicar o rebaixamento da religião, propondo uma dissociação entre fé e saber não conseguiu estabelecer essa tarefa de uma maneira definitiva por meio de suas próprias forças.

### 4.3 – MODERNIDADE E CIÊNCIA: O PROBLEMA DA UNIVERSIDADE ALEMÃ

No tema que propomos analisar adiante, o que está em discussão não é mais a liberdade em seu sentido subjetivo, mas agora em seu sentido acadêmico nas universidades alemãs. Trata-se de um tipo de liberdade num ambiente mais restrito, porém não menos arbitrário em suas ações e não menos repressivo na forma como controla as suas motivações internas no pensamento weberiano. A atividade docente nesse contexto, em especial, dos seus profissionais acaba sendo limitada em todas as suas atribuições, comprometendo não só a qualidade intelectual dos que professam, bem como relegam à ciência uma posição secundária nos dias atuais. A ciência em seu caráter empírico como um dos elementos cruciais da modernidade encabeça o contexto histórico de mais um tema a fazer parte daquilo que foi definido pelos especialistas do nosso autor como mais um capítulo da sociologia compreensiva weberiana. Pois, a ciência além de ser a responsável pela evolução do nosso quadro tecnológico mundial, também pode ser responsável nesse contexto por ensinar o modo como as pessoas devem se comportar socialmente, ou seja, transformando-as em cidadãos de direito. O que cabe ao indivíduo é definir através da sua consciência ou que tem ou não um valor científico.

Uma ciência empírica não está apta a ensinar a ninguém aquilo que “deve”, mas sim e apenas o que “pode” e – em certas circunstâncias – o que “quer” fazer. É certo que, no campo das nossas ciências, as concepções pessoais do mundo costumam intervir ininterruptamente na argumentação científica, continuamente a confundindo e levando a avaliar de diferentes modos o peso dos argumentos científicos, o que inclusive diminui o resultado na esfera do estabelecimento de relações causais ou incrementa conforme as possibilidades dos ideais pessoais, isto é, a possibilidade de querer algo determinado (WEBER, 1979, p. 17).

Há na ciência um significado que é imanente à sua existência, ou seja, a capacidade de fazer o homem se provar a novas indagações e a novas descobertas. Capacidade esta que a instrumentalização do saber dos tempos modernos talvez não se proponha como método de domínio de um dado conhecimento. Este sentido, ou melhor, esta significação é a necessidade de que se reveste todo e qualquer trabalho científico. A liberdade acadêmica também se manifesta através desse princípio como algo necessário

e que sirva de instrumento pedagógico de iniciação à pesquisa. O trabalho científico está ligado ao curso do progresso. Com essa característica, em especial, o curso do progresso se prolonga ao infinito.

Com efeito, não é, de modo algum, evidente que um fenômeno sujeito à lei do progresso albergue sentido e razão. Por que motivo, então, nos entregamos a uma tarefa que jamais encontra fim e não pode encontra-lo? Assim, se age, responde-se em função de propósitos puramente práticos ou, no sentido mais amplo do termo, em função de objetivos técnicos; em outras palavras, para orientar a atividade prática de conformidade com as perspectivas que a experiência científica nos ofereça (WEBER, 2011, p. 33).

Para Weber (1989), a liberdade acadêmica e a liberdade científica são duas faces da mesma moeda. Não há como dissociar uma da outra e ambas só se manifestam quando estão em consonância com os seus reais objetivos. Do contexto onde Weber se situa, que é a Alemanha recentemente unificada entre as últimas décadas do século XIX e a sua entrada no século XX, essa pretensa liberdade acadêmica não existe sem a influência político-religiosa, expondo a subserviência na maneira como o Estado impõe esse tipo de conduta e intervenção na sua forma de governo. Essas interferências constituem, no entanto, uma interferência na liberdade acadêmica. Essa interferência criou um embate entre o saber acadêmico e o *ethos* burocrático representado na figura do Estado moderno alemão.

O fato é que a suposta liberdade acadêmica está limitada pelo perfilhamento de certas opiniões que são politicamente aceitáveis em círculos da corte e em salões e, além disso, pela manifestação de determinado de conformidade com a opinião eclesiástica ou, pelo menos, um fac-símile disso. A “*liberdade da ciência*” existe, na Alemanha, dentro dos limites da aceitabilidade política e eclesiástica. Fora desses limites, não existe de modo algum. Talvez isso esteja inseparavelmente ligado ao caráter dinástico de nosso sistema de governo (WEBER, 1989, p. 63).

Em não havendo crítica, não há espaço para a ciência se a universidade permanece nos acanhados limites da reprodução. Essa ausência de uma postura mais reflexiva e combativa é algo que o autor irá atacar como um desserviço à educação e um desrespeito à carreira docente. Quando a liberdade intelectual é cerceada, as questões mais importantes a serem discutidas perdem o seu sentido na visão de Weber, posto

que, “todas as opiniões devem ter espaço nas universidades inclusive as mais extremadas” (WEBER, 1989, p. 25). No caso alemão, a liberdade de ciência, de ensino e de estudo é aceita com bons olhos para aqueles que têm um certo ponto de vista ideológico “aceitável” sob a análise e o crivo da Igreja e do Estado. Essa posição corrompida, segundo Weber, por essas instituições, atacam o princípio mais elementar do homem que é a sua liberdade de expressão. Weber (1989) exemplifica essa postura autoritária nos processos de avaliação para a indicação de uma cátedra na Alemanha. Segundo o autor, os critérios usados nesse tipo de avaliação não são equânimes dependendo do tipo de pessoa ou ação que venha a se julgar. Há um componente político inserido por mais simples que seja o teor da argumentação no que se refere a nomeação ou exclusão de uma função docente.

Para que se possa falar seriamente de tal “liberdade”, a primeira condição que obviamente deve ser atendida é a de que tanto a indicação para uma cátedra quanto a permanência nela devem ser decididas pelos mesmos critérios. As atividades que, segundo as leis em vigor, podem constituir-se em fundamentos para a demissão do cargo, por ação judicial ou por uma comissão disciplinar, de quem que seja professor universitário, podem por certo constituir-se também em fundamentos para recusar a esse alguém o direito a habilitar-se (WEBER, 1989, p. 66).

No entanto, para Weber (2011), essa liberdade acadêmica confunde-se e perde o seu completo sentido quando a ciência é usada para objetivos que não aos relacionados ao seu próprio estatuto ao se confundir com fins político-econômicos e ideológicos. Ao expor suas próprias ideias políticas, o homem de ciência deixa de cumprir o seu simples papel, posto que, esse se encerra no desejo e na exigência de ser útil a todos os que estiverem no seu meio através dos seus conhecimentos e na maneira como conduz os seus métodos de trabalho. O que deveria estar voltado estritamente para a ciência é transformado no protótipo de uma empresa capitalista estatal, pois “não podem ser administradas sem instalações, equipamentos e outros recursos em larga escala, e os resultados ali são os mesmos que se vêem onde quer que se estabeleça o tipo capitalista de organização – isto é, a alienação entre o trabalhador e os meios de produção” (WEBER, 1989, p. 137). O que o autor aborda aqui não é o desconhecimento do avanço e as vantagens técnicas que são indiscutíveis acerca da administração das organizações capitalistas de cunho burocrático – e a universidade é uma delas –, mas, segundo ele,



porque perdeu-se o que de mais tradicional a caracterizava que era o seu “espírito” de ciência como um traço essencial da carreira acadêmica.

Há um abismo extraordinariamente grande, no comportamento manifesto e na atitude, entre o diretor de uma grande empresa acadêmica capitalista desse tipo e o catedrático do estilo antigo. Mas não quero estender-me aqui sobre isso. Internamente, tanto quanto externamente, a estrutura da universidade tradicional tornou-se uma ficção (WEBER, 1989, p. 138).

Esse dilema político-ideológico acompanha as universidades alemãs na compreensão de Weber há muito tempo e é algo que, por exemplo, a afasta de outros centros de pesquisa como a França onde questões dessa ordem não tomam um espaço que, por tradição, deve responder às exigências da pesquisa e do ensino por intermédio do conhecimento científico. O objetivo da ciência consiste em formar um espírito bem dotado e formado criticamente em todas as suas potencialidades. Toda formação científica tem como tarefa pedagógica a exposição de problemas de ciência que uma mente mesmo que inexperiente, mas receptiva ao conhecimento tenha a capacidade de compreendê-lo e pensar criticamente sobre ele.

Ora, é também verdade, por outro lado, que dentre todas as tarefas pedagógicas, a mais difícil é a que consiste em expor problemas científicos de maneira tal que um espírito não preparado, mas bem dotado, possa compreendê-lo e formar uma opinião própria – o que, para nós, corresponde ao único êxito decisivo [...] Aquela capacidade depende - para voltar ao nosso tema – de um dom pessoal e de maneira nenhuma se confunde com os conhecimentos de que seja possuidora uma pessoa (WEBER, 2011, p. 25).

A ausência dessa liberdade acadêmica traduz-se também numa redefinição da educação. Esta se volta para o treinamento de indivíduos que se apresentam em condições de assumir funções na administração do Estado e nas empresas em seu modelo de funcionalidade racional. A educação, para Weber, nesse sentido, equivale a um processo no qual os homens – ou determinados tipos de homens – são preparados para exercer as atribuições que as transformações causadas pela racionalização da vida lhes colocaram à disposição. Ao invés de cultivar, se treina o intelecto quando a educação se apresenta de modo sistemático. A liberdade acadêmica proposta por Weber tinha como propósito atacar o Estado que tinha como pretensão consolidar-se em torno

de um direito e de uma burocracia em moldes racionais. Esse prisma da educação se deu em virtude da escolha de uma educação enquanto treinamento especializado, habilitando o indivíduo a desempenhar novas tarefas. Essa educação deixa de ter como meta a “qualidade da posição do homem na vida” que é o sentido próprio da educação para Weber. Isso minimiza uma formação humanística de caráter mais integral, conduzindo este homem apenas pelos caminhos de uma razão meramente instrumental e ineficaz.

## CONCLUSÃO

Defender uma ideia e, sobretudo, justificar os argumentos que condensam essa mesma ideia numa interpretação lógica e concisa, talvez seja um dos maiores desafios ao se escrever uma tese de doutoramento. O risco de se cometer um equívoco de ordem conceitual ou metodológica é algo sempre muito presente no desenvolvimento de qualquer tipo de pesquisa desse porte. E esse risco ganha um contorno ainda maior quando o objeto dessa empreitada é Max Weber. Pois, ao contrário do que ocorre na teoria social, no qual é considerado por muitos, um dos seus cânones, trata-se de um autor pouco conhecido nos estudos sobre educação, visto que, os seus textos dedicados a esta questão, são geralmente desvinculados do seu projeto intelectual e muitas vezes analisados de maneira difusa e sempre procurando uma articulação com os grandes temas presentes nas suas obras.

É ponto pacífico que Weber não se dedicou em sua vida intelectual a um projeto exclusivamente voltado para o campo da educação. O que não impede no nosso caso, em especial, de tentar estabelecer um esforço de compreensão acerca da análise crítica que este empreende a educação e, conseqüentemente, ao papel relevante que ela assume com o surgimento da modernidade. Essa mesma modernidade que trouxe ao mundo uma nova maneira de os homens se relacionarem, mudando a configuração da sociedade em todos os seus substratos. Porém, há alguns autores que se arriscam a afirmar que há, em Weber, a formulação de uma concepção pedagógica de educação no seu pensamento mesmo de que forma intuitiva. Para tanto, desde já, é possível afirmar que o seu pensamento transita em torno de alguns elementos que serão importantes na formulação desse quadro teórico apresentado pela modernidade, a saber: religião, capitalismo, economia, Estado moderno e ciência, pois todos eles contribuíram para essa nova conformação histórica. São elementos que se encontram articulados em seus principais aspectos, exercendo um papel importante na formação de um pensamento histórico-cultural, representando uma influência cada vez maior sobre o indivíduo e a sociedade de uma maneira geral.

A educação, para esse autor, ao tempo em que se apresenta como uma das plataformas de execução do projeto moderno, também é algo que necessita ser obrigatoriamente repensado nesse conjunto de mudanças que irão afetar diretamente os homens em busca de uma racionalidade prático-ética de condução sistemática da vida e, por que não, de dominação do mundo. Trata-se de uma educação que, na opinião do

autor, vai sendo cada vez mais racionalizada e secularizada em oposição aos seus fundamentos religiosos e metafísicos. Os atributos da especialização e da produtividade atuam em oposição aos conteúdos éticos e valorativos. O que se ganha em alguns aspectos, perde-se em outros tão ou mais importantes. Ao levantar esse problema, Weber aponta para a construção de tipos ideais que só uma tipologia da educação seria capaz de classifica-los.

No domínio dos objetivos da educação os dois polos extremos historicamente foram os seguintes: de um lado, o despertar de um carisma (quer se trate de qualidades heroicas ou de dons mágicos); de outro, a transmissão de uma instrução especializada. O primeiro corresponde à estrutura carismática, o segundo à estrutura burocrático-racional (moderna) de dominação. Os dois não estão sem conexão ou transição entre si [...] Entre esses contrários radicais, encontramos os tipos de educação que querem *cultivar* nos alunos um tipo determinado de *conduta de vida*, que ela seja laica ou clerical. Em todos os casos, uma conduta de vida que corresponde a um estatuto (*ständisch*) (WEBER, 2000, p. 177).

Ao detectar esse problema, Weber aponta para uma questão importante sobre o tema, isto é, a de que ao invés de se optar por uma abordagem muitas vezes dicotômica e dualista sobre a educação, o correto seria pensa-la sobre um prisma que envolvesse os pilares de uma análise teórica, crítica e empírica nas suas proposições mais elementares. Para Weber, quando se concebe uma educação que imputa à sociedade de maneira coercitiva um conjunto estabelecido de normas fixas e ordens estatuídas, sejam elas oriundas do Estado ou da religião, estamos diante de uma situação conflitante que afeta o bem maior do homem moderno que é o princípio da sua liberdade. Apesar do processo de racionalização, Weber reitera que a história dos homens ainda se faz pela liberdade, não liberdade como critério da escolha do melhor, mas sim como garantia da possibilidade de assumir o risco para o bem e para o mal. A escolha entre os valores não é racional, racional é a própria liberdade. A ausência dessa liberdade para o intelectual alemão produziu um mundo povoado por um grupo de especialistas desprovidos de um espírito crítico e ao mesmo tempo hedonistas na sua própria razão.

Contudo, podemos por fim, reafirmar a nossa tese de que há no pensamento weberiano acerca da modernidade um espaço para a educação, de forma a viabilizar um entendimento mais ampliado do diagnóstico estabelecido pelo autor para aquele período. Porém, esta educação pensada por Weber, se não reformulada e repensada, está fadada ao fracasso e longe de proporcionar aos seres humanos um leque de conteúdos

que o encaminhem ao exercício da reflexão. Sob os moldes de um aparato apenas institucional, burocrático e racional, este tipo de experiência parece pouco provável. As leituras sobre este tema e as interpretações sobre ele nos fizeram chegar à conclusão de que - como indicamos no início do trabalho - os resultados apontam para a configuração, em Weber, de um espaço reservado à educação distinguível claramente na sua compreensão sobre a modernidade. Dessa forma, esperamos de alguma forma termos alcançado, a partir das reflexões que foram levantadas nessa tese, um proveitoso diálogo envolvendo as principais questões entre Max Weber, a educação e a modernidade.

**REFERÊNCIAS:**

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Tradução: Guido Antônio de Almeida. 2ª ed. [Reimpr]. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação.** Tradução: Wolfgang Leo Maar. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ALBINO, L. **10 lições sobre Weber.** (Coleção 10 lições). Petrópolis – RJ: Vozes, 2016.

ARON, Raymond. **Les étapes de la pensée sociologique.** Paris: Gallimard, 1988.

ARRUDA, Júlia Peixoto de Azevedo. **A modernidade de Max Weber:** abordagens sobre o “processo de racionalização” e seus reflexos no Direito. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica – PUC-SP, 88p, 2012.

BOTO, Carlota. **A liturgia escolar na idade moderna.** Campinas – SP: Papyrus, 2017.

BERTEN, A. **Modernidade e desencantamento.** Nietzsche, Weber e Foucault. Tradução: Marcio Anatole de Sousa Romeiro. São Paulo: Saraiva, 2011.

BRÈHIER, E. **História da Filosofia.** v.1. Tradução: Eduardo Sucupira Filho – São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia.** São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

CARVALHO, Alonso Bezerra de. **Educação e Liberdade em Max Weber.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

\_\_\_\_\_. **Max Weber: modernidade, ciência e educação.** Petrópolis – RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e ação pedagógica em Max Weber.** Marília: Unesp, 1997.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo.** Tradução: Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.

CHARLES, Sébastien. Paideia e Filosofia no Século das Luzes. MENEZES, Edmilson; OLIVEIRA, Everaldo de (Orgs.). **Modernidade filosófica: um projeto, múltiplos caminhos.** São Cristóvão: Editora da UFS, 2011, p. 71-86.

CHÂTELET, F. **Uma história da razão: entrevistas com Émile Noël; prefácio; Jean – Toussaint Desanti; Tradução, Lucy Magalhães; Revisão, Carlos Nelson Coutinho.** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. **Max Weber e a história.** Tradução Eduardo Biavati Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. **A sociologia de Max Weber.** Tradução de Cláudio José do Valle Miranda. Coleção Sociologia: Pontos de Referência. Petrópolis – RJ: Vozes, 2016.

D’ALEMBERT, Jean le Rond; DIDEROT, Denis. **Enciclopédia ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios.** Volume 1. Discurso preliminar e outros textos. Organização Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza; Tradução Fúlvia Moretto, Maria das Graças de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Editora UNESP, 2015.

FILHO, Juarez Lopes de Carvalho. **Religião, educação e economia em Max Weber.** Revista Civitas. Porto Alegre. Vol. 14, nº 3, p. 540-555, set-dez, 2014.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion.** Paris: Galimard, 1985.

GERTH, H. H; MILLS, C.Wright In WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. . Tradução: Waltensir Dutra. Revisão Técnica: Fernando Henrique Cardoso. 5ª ed. [Reimpr]. – Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e moderna teoria social**. Lisboa: Editorial Presença, 2011.

GOMES. Cândido Alberto. **A educação em perspectiva sociológica**. São Paulo: EPU, 1994.

GONZALEZ, Wânia Regina C. **Educação e desencantamento do mundo: contribuições de Max Weber para a Sociologia da Educação**. Rio De Janeiro: Editora Papel Virtual, 2002.

GROSSEIN, Jean-Pierre. **Présentation**. In: Max Weber. **Sociologie des religions**. Gallimard: Paris, 2000a. p. 51-129.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**: Tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa. Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, 2v.

HARTMANN. Fábio C. **A forma e o “espírito” do capitalismo em Max Weber**. Revista de Pós Graduação em Sociologia Política da UFSC. v. 11. pp. 30-44, Jan/Jun, 2014.

HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Tradução: Maria Rodrigues. 2ª ed. Editora da Universidade de Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Apresentação: Henrique Vaz. 2ª ed. Vozes: Petrópolis, 1992. (Coleção Pensamento Humano).



KALBERG, S. **Max Weber**: uma introdução. Tradução Vera Pereira. – Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio/Contratempo, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução: Bernardo Leitão...[et al.]. 5ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

MENEZES, Edmilson. Kant e a Ideia de Educação das Luzes. In: **Educação e Filosofia**, v.14 (27-28), jan./jun. e jul./dez. 2000, p. 113-126.

\_\_\_\_\_. **A ideia moderna de progresso**: propriedade e ambivalência. História e política no pensamento moderno. Organizadores FILHO, Antônio José Pereira; BALIEIRO, Marcos Ribeiro. Porto Alegre: Redes Editora, 2013.

NASCIMENTO, Jorge Carvalho do. **A escola de Baden-Powell**: cultura escoteira, associação voluntária e escotismo de Estado no Brasil. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

NOBRE, M. **Weber**: racionalização e desencantamento do mundo. In\_\_\_\_\_. (Org.). Curso livre de teoria crítica. Campinas: Papyrus, 2008.

NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**. São Paulo: Hucitec, 1985.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP. Programa de Pós-graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. **Secularização em Max Weber**: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 13. Nº 37. Pp. 01-32, 1997.

ROSSI, P. **O passado, a memória, o esquecimento:** seis ensaios da história das ideias. Tradução: Nilson Moulin. – São Paulo: Editora UNESP, 2010. 240 p.

SAID, Edward W. **Orientalismo:** O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Rosaura Eichenberg. - 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHLUCHTER, W. *Acción, orden y cultura: estudios para un programa de investigación em conexión com Max Weber.* Prometeu: Buenos Aires, 2011.

\_\_\_\_\_. **Paradoxos da modernidade:** cultura e conduta na teoria de Max Weber. Tradução Roberto Leal Ferreira. – São Paulo: Editora UNESP, 2011. 384p.

SCHMITZ, Aldo A. **Max Weber e a corrente neweuberiana na sociologia das profissões.** Revista de Pós Graduação em Sociologia Política da UFSC. v. 11. pp. 30-44, Jan/Jun, 2014.

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SOUZA, J. **Patologias da modernidade:** um diálogo entre Habermas e Weber. São Paulo: Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 13, nº 38. São Paulo. Out/1998.

THIRY-CHERQUES, Hermano R. **Max Weber:** o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. Revista de Administração Pública da Fundação Getúlio Vargas – RJ. Ano 43, vol. 4, pp. 897-918, Jul/Ago, 2009.

VINCENT, Guy. **Les types sociologiques d'éducation selon Max Weber.** *Revue Française de Pédagogie*, v. 168, p. 75-82, 2009.

WEBER, Max. **Sobre a teoria das Ciências Sociais**. Lisboa: Presença, 1979.

\_\_\_\_\_. **História geral da economia**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.  
(Coleção os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Tradução: Waltensir Dutra. São Paulo:  
Editora LTC, 1982.

\_\_\_\_\_. **Sobre a universidade: o poder do Estado e a dignidade da profissão acadêmica**. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira: Revisão Técnica Augustin Wernet.  
(Coleção Pensamento e ação; v.1). São Paulo: Cortez, 1989.

\_\_\_\_\_. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1993 (parte 1).

\_\_\_\_\_. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1995b (parte 2).

\_\_\_\_\_. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**.  
Brasília: Editora da Universidade de Brasília, v. I, 1998.

\_\_\_\_\_. **Confucianisme et taoïsme**. Paris: Galimard, 2000.

\_\_\_\_\_. **A psicologia social das religiões mundiais**. *In*: Ensaio de Sociologia.  
Rio de Janeiro: LTC, 2002.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução José  
Marcos Mariani de Macedo. Revisão técnica, edição de texto, glossário e índice  
remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **A gênese do capitalismo moderno**. Organização e comentários Jessé  
Souza. São Paulo: Ática, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a teoria das ciências sociais**. Tradução: Rubens Eduardo  
Frias. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sociologia das religiões.** 1ª ed. São Paulo: Editora Ícone, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ciência e Política:** duas vocações. Prefácio Manoel T. Berlinck. Tradução Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 18ª ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia.** Tradução: Waltensir Dutra. Revisão Técnica: Fernando Henrique Cardoso. 5ª ed. [Reimpr]. – Rio de Janeiro: LTC, 2013.

\_\_\_\_\_. **Escritos políticos.** Editado por Peter Lassman, Ronald Speirs: Tradução: Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. – 1ª ed. – São Paulo; Editora WMF Martins Fontes, 2014. – (Clássicos Cambridge).

\_\_\_\_\_. **Sociologia das religiões.** Tradução: Cláudio J. A. Rodrigues. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 2015. (Coleção Fundamentos da Filosofia).