

determinada densidade material, mas pode ainda, em geral, ser medida pela densidade material (o número de habitantes por unidade de superfície e o grau de desenvolvimento das «vias de comunicação e transmissão»). O autor ressalva que apesar de, em *A Divisão do Trabalho Social*, ter afirmado que a densidade material era a expressão exacta do seu equivalente moral, existem casos em que essa correspondência não existe. É também por relação ao «meio social» que Durkheim pensa ser possível aferir objectivamente o «valor útil» ou a função dos fenómenos sociais, já que aquele «é a condição essencial da existência colectiva» (*id., ibid.*: 132). A introdução do axioma relativo à preponderância dos aspectos morfológicos na vida social, que designaremos doravante de tese morfológica, constituiu uma das razões por que Durkheim foi tão perseguido pelos seus críticos na qualidade de materialista. Ela já constituía a base da explicação em *A Divisão do Trabalho Social*. O desconforto que a utilização desse axioma trouxe ao autor nessa primeira obra é, possivelmente, responsável pelas hesitações na sua apresentação nas *Regras do Método Sociológico* (ver Capítulo 4).

Por último, o autor avança um conjunto de princípios relativos ao que designa de utilização da prova. Indica, em primeiro lugar, que para provar a existência de uma relação de causalidade entre dois fenómenos, se impõe «comparar os casos em que estão simultaneamente presentes ou ausentes, e procurar saber se as variações por eles apresentadas nessas diferentes combinações de circunstâncias testemunham que um depende do outro» (*id., ibid.*: 137). Durkheim designa este método de experimental. Quando é possível a produção artificial dos fenómenos a estudar tratar-se-á de um caso de experimentação propriamente dita; quando essa produção é vedada ao cientista, como acontece na sociologia, o método será designado de experimentação indirecta ou comparativo. Neste método, Durkheim distingue duas variantes, de entre as quais elege o método das variações concomitantes, o qual consiste na observação das variações regulares e concomitantes de dois fenómenos, *i. e.*, na verificação da existência ou não de uma relação regular entre eles. A utilização deste método funda-se no princípio de que «a um mesmo efeito corresponde sempre uma mesma causa» (*id., ibid.*: 140), e obriga a algum cuidado na constituição de séries de variações. Estas podem respeitar a factos de uma única sociedade (ou a várias sociedades de uma mesma espécie) ou a diferentes espécies sociais. Mas o autor estima que «só se pode explicar um facto social de uma certa complexidade se acompanharmos o seu desenvolvimento integral através de todas as espécies sociais» (*id., ibid.*: 148).

Weber: Sociólogo das Sínteses

A sociologia de Weber (*ver caixa — Max Weber: Nota Biográfica*) é, em grande medida, um projecto fragmentado, e o seu esforço metodológico não foge à regra. A maior parte dos ensaios metodológicos, alguns dos quais incompletos, foi agrupada numa edição póstuma em

1922, promovida por Marianne Weber (a viúva) e sob a designação de *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (*Ensaio Reunidos sobre Metodologia Científica*).

Na nossa apresentação dos traços mais marcantes da epistemologia e da metodologia weberianas, aceitamos a tese de, entre outros, Randall Collins (1986); segundo este, a metodologia weberiana, tal como toda a sua produção científica, deve ser entendida à luz daquilo que considera ser a duplicidade da personalidade de Weber e a sua tendência pessoal para resolver os debates e conflitos em que se insere por via de uma síntese capaz de conciliar mesmo as posições mais extremas. Aron (1966: 3) afirma mesmo ser difícil classificar Weber ou a sua sociologia num capítulo particular, dada a sua tendência para a conciliação das várias orientações sociológicas correntes na época. Esta duplicidade de registos na obra de Weber é facilmente visível na sua apresentação da ciência como vocação, onde Weber (1979a: 114–116) não hesita em declarar que esta resulta não só da paixão, mas também do trabalho duro; não só de uma dedicação compulsiva mas também de uma intuição genial. A ambivalência de Weber detecta-se com nitidez nos seus escritos, onde é uma constante a utilização de termos como «talvez», «mais ou menos», «em geral», «em regra» ou «frequentemente, mas não sempre» (Roth, citado por Sica, 1988: 10).

A sociologia de Max Weber é também, como comprovaremos mais adiante, uma tentativa de conciliação entre duas das mais fortes linhas de reflexão sobre o social de finais de Oitocentos: a análise causal positivista e o conceito hermenêutico de compreensão, ao mesmo tempo que se assume como uma reacção ao marxismo.



Max Weber: Nota Biográfica

Karl Emil MAXimilian Weber nasceu em Erfurt, na Alemanha, em 21 de Abril de 1864, no seio de uma família de classe média, sendo o primeiro de oito filhos. O seu pai provinha de uma família de industriais e comerciantes, sendo advogado e parlamentar liberal, primeiro na Câmara de Deputados prussiana e, mais tarde, no *Reichstag* alemão, podendo considerar-se que ocupava uma posição política relativamente importante no *establishment* político. Max Weber sénior, era defensor de uma monarquia forte mas respeitadora dos cidadãos. O pai de Weber era um apreciador dos prazeres terrenos e recusava qualquer dimensão idealista que o obrigasse a sacrifícios ou ao arriscar da sua carreira política. A mãe de Weber,

oriunda de uma família ligada ao ensino, era uma calvinista devota (no que chocava com o marido, que proferia frequentemente comentários algo desdenhosos sobre a religião), prestando-se de forma ascética e mostrando-se preocupada com a hipótese de não uma influência decisiva quer no seu desenvolvimento psicológico quer na evolução da sua carreira intelectual. Uma vez que era impossível copiar em simultâneo o pai e a mãe, Max Weber começou por orientar-se mais para as escolhas do pai, tendo progressivamente evoluído para uma maior aproximação à maneira de viver da mãe. O ambiente familiar marca também o jovem Weber pela presença de uma série de convidados ilustres que visitam frequentemente a casa paterna, e com os quais se estabelecem diálogos profícuos; entre eles contam-se Theodor Mommsen, Treitschke, Dilthey e Sybel.

Durante os seus primeiros anos escolares, Weber foi um dedicado leitor dos clássicos, de obras históricas e filosóficas, nomeadamente Schopenhauer, Kant e Espinosa. Os seus primeiros ensaios são escritos em 1877 e versam questões de história alemã e romana. Antes de ingressar, com 18 anos, na Universidade de Heidelberg, Weber teve ainda tempo de escrever um ensaio sobre as nações indo-europeias e aprender hebraico com nível suficiente para ler o Antigo Testamento no original. Embora intelectualmente precoce, Weber era tímido e pouco hábil socialmente. Este cenário mudou rapidamente, tendo aderido à antiga fraternidade do seu pai (*Allemannia*) e adoptado um modo de vida consentâneo com as expectativas deste. A sua vida social alarga-se, tornando-se um grande bebedor de cerveja nas tertúlias de colegas. Para além do mais, passou a exhibir com orgulho as cicatrizes dos duelos que constituíam a chancela do reconhecimento nas fraternidades. Para além destes pontos em comum com o seu pai, Weber decidiu seguir a mesma carreira — o Direito. Mas, em Heidelberg, afeiçoa-se ao seu primo alto Baumgarten e, através deste, passará a ser influenciado pelo seu tio, Hermann Baumgarten, cujas posições antibismarckianas formarão um contraste nítido com as opiniões de Max Weber pai. A partir deste relacionamento estreito com o seu tio e com o seu primo, Weber mostrar-se-á cada vez mais crítico da amoralidade e do hedonismo do seu pai.

Depois de sair de Heidelberg, Weber cumpriu o serviço militar, tendo em seguida regressado a Berlim e a casa dos seus pais em 1884 para seguir alguns cursos na Universidade local. Aí permaneceu ao longo dos oito anos seguintes, tendo-se doutorado com uma tese sobre empresas comerciais em Itália na Idade Média (1889), que o obrigou a aprender italiano e espanhol. Iniciou seguidamente uma carreira como advogado e professor universitário em Berlim, mas mantendo-se financeiramente dependente do seu pai. Durante este tempo, começaram a sedimentar-se os seus interesses pela economia, pela sociologia e pela história. O final da década de 80 revela uma aproximação aos valores maternos e uma cada vez

maior antipatia pelo pai. Em 1892, e com base numa encomenda da *Verein für Sozialpolitik* (associação fundada por Gustav Schmoller em 1872), à qual tinha aderido em 1888, Weber inicia um trabalho sobre a situação dos trabalhadores agrícolas nas regiões a leste do Elba. Este trabalho valer-lhe-á vastos elogios e possuirá uma importante influência política. Em 1893 morre Hermann Baumgarten e Weber casa com Marianne Schnitger, sobrinha-neta do seu pai, casamento este que se baseará sempre numa relação intelectual, especulando-se mesmo em relação à consumação ou não do mesmo. Um pouco antes do final do século, Weber iniciará uma série de relações extraconjugais. No plano intelectual, a sua vida passou a ser cada vez mais metódica e mais imersa em trabalho, tendo Weber chegado ao ponto de dividir o dia em parcelas destinadas a actividades particulares, com o cuidado de evitar qualquer perda de tempo. Esta compulsão pelo trabalho conduziu-o, em 1896, a uma posição de professor de economia em Heidelberg.

Em 1897, com a carreira de Weber em plena ascensão, o pai morre pouco tempo depois de uma violenta discussão entre os dois. Na sequência deste evento, Weber começa a manifestar os sinais de uma crise nervosa, causada em parte pelo sentimento de culpa pela morte do pai, pela tensão sexual do seu casamento e, provavelmente, por sofrer dos efeitos de uma meningite que havia tido com 2 anos. Incapaz de dormir ou de trabalhar, passou os anos seguintes na mais profunda prostração.

Em 1902 retoma as leituras e os estudos, dedicando-se ao comentário da grande obra do seu amigo Georg Simmel, *A Filosofia do Dinheiro* (publicada em 1900). Regressa à produção escrita com um longo estudo metodológico publicado em três partes entre 1903 e 1906 — *Roscher e Knies e o Problema Lógico da Economia Histórica*. Em 1904, depois de assumir em conjunto com Werner Sombart e Edgar Jaffé a direcção da revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, por si fundada em 1903, Weber publica como primeiro editorial um ensaio sob a designação *Objectividade na Ciência Social*, ensaio esse onde apresenta a sua teoria do tipo-ideal. É nesta mesma revista que será publicada a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, em dois números, em 1904 e 1905.

Em 1905, e na tentativa de seguir os acontecimentos revolucionários na Rússia, Weber aprenderá russo em apenas três meses. Ainda em 1905, publica no *Archiv* um outro ensaio metodológico famoso — *Estudos Críticos na Lógica das Ciências Culturais*, onde aborda as razões que tornam significativas as explicações históricas. As suas capacidades começaram a ser recuperadas, mas só em 1904 voltou às conferências públicas, nos Estados Unidos, onde permanece de Agosto a Dezembro na companhia da sua mulher e de Ernst Troeltsch. Durante estes anos, Weber tentou patrocinar a entrada na universidade a dois dos seus amigos mais chegados e futuras grandes figuras do pensamento sociológico — Georg Simmel e Robert Michels. Ambos foram recusados, o primeiro devido ao anti-semitismo de Dilthey,

Windelband e Rickert, e o segundo pela sua ligação ao SPD (Partido Social-Democrata). A sua casa é, cada vez mais, centro de reunião para uma série de intelectuais do período como Simmel, Sombart, Tönnies, Michels, Windelband, Naumann, Jellinek, Troeltsch, Luckács e Löwenstein (Scaff, 1989: 186–222).

Em 1909, Weber é co-fundador da Associação Alemã de Sociologia e, em conjunto com Ferdinand Tönnies, Georg Simmel e Werner Sombart, este em substituição de Heinrich Herkner, faz parte dos primeiros corpos sociais. Só a partir desta data Weber se assume como sociólogo. Em 1912 abandona a direcção desta associação, devido a diferenças de opinião relativas à questão dos juízos de valor e cansado, segundo as suas palavras, de ser visto como um D. Quixote e um advogado de causas perdidas. Esta polémica relativa aos juízos de valor prolonga-se de 1909 a 1914. Com o início da Grande Guerra, Weber preenche funções na organização de hospitais e evolui na sua posição desde o apoio inicial do esforço de guerra até à condenação da política alemã de anexação dos territórios invadidos. Durante os últimos anos da Guerra, Weber publica parte importante dos seus trabalhos de Sociologia das Religiões, bem como textos preparatórios de uma nova Constituição para a Alemanha. Em 1918 adere ao Partido Democrático, mas não chega a ocupar cargos públicos. Em 1917 e 1919 realiza duas das suas mais famosas conferências — *A Ciência como Vocação* e *A Política como Vocação*. Em 1919 Weber faz parte da delegação de paz alemã enviada a Versalhes. Morre em 14 de Junho de 1920 na sequência de uma pneumonia mal tratada, deixando incompleta a sua grande obra *Economia e Sociedade*. (Sobre Weber, ver Aron, 1991; Käsler, 1988; e Ritzer, 1992.) ■

Do Neokantismo à *Methodenstreit*

Tal como muitos dos cientistas sociais do virar do século, com particular destaque para os germânicos, Weber é um neokantiano, isto é, formula os seus princípios epistemológicos a partir de uma leitura da obra do filósofo de Königsberg, acreditando, como este, que não podemos conhecer mais do que aquilo que resulta da aplicação de categorias ao real.

Saliente-se que alguns dos principais sociólogos do período, nomeadamente Pareto, Durkheim e Weber, assumem explícita ou implicitamente o legado kantiano, ainda que filtrado de uma forma distinta. De qualquer modo, todos eles recusam o absolutismo científico e admitem uma certa relatividade no que respeita à verdade científica (Freund, 1992: 203). Para Weber, como para os demais neokantianos, é forçoso fundar a validade universal do princípio da causalidade, mas abdicando de qualquer veleidade de encontrar um conhecimento perfeito e totalizante (Raynaud, 1987: 40). É neste espírito de fidelidade à perspectiva kantiana, e na rejeição das posições positivistas muito em voga no seu tempo, que Weber recusa tratar o real à maneira de Ranke: *es eigentlich gewesen* (tal como aconteceu), assumindo

que o conhecimento da realidade na sua totalidade e pureza originais é impraticável, seja para o conhecimento vulgar seja para a ciência. No mesmo sentido, nunca poderemos conhecer, com exactidão, aquilo que a história verdadeiramente é, isto é, a sua essência. Uma vez que a história se apresenta como um fluxo interminável de acontecimentos singulares no espaço e no tempo, o cientista social tem sempre de ter o cuidado de procurar seleccionar padrões e esquemas particulares, concentrando-se na sua análise. Weber repetirá até à exaustão que estes padrões são, por seu lado, moldados pelas categorias usadas pelos próprios investigadores, realçando o papel fundamental dos mesmos (e a sua subjectividade) no processo de formação e consolidação do conhecimento científico. O rigor e a objectividade exigem apenas um controlo dessa subjectividade.

(...) em ciência, todos sabemos que o que acabamos de produzir se terá tornado antiquado dentro de dez ou vinte ou cinquenta anos. É esse o destino e o *sentido* do trabalho científico a que este, ao contrário de todos os outros elementos da cultura (...) está submetido e entregue. Toda a «aquisição» científica implica novas «questões» e deve ser superada e deve envelhecer (Weber, 1979a: 119).

Simultaneamente, a reflexão epistemológica de Weber consolida-se em face de uma série de polémicas que se desenvolvem no espaço de língua alemã, nas últimas décadas do século XIX. Uma das principais questões em disputa correspondia ao estatuto, caracterização, importância relativa e grau de autonomia das ciências ditas da cultura (também definidas como sociais, do espírito, históricas ou, ainda, humanas). De um lado da barricada, encontramos aqueles que defendem que, graças ao seu carácter distintivo e *sui generis*, as ciências da cultura não são redutíveis a outras ciências, e, do outro, aqueles que advogam a sua sujeição aos princípios e metodologias das ciências da natureza. O debate desenrola-se, assim, entre um projecto de autonomia e especialização das ciências sociais e um programa de unidade científica promovido pelas ciências de maior rigor que deveriam apontar às restantes o caminho a seguir. A este nível, Weber foi profundamente influenciado pelos trabalhos dos historicistas alemães Wilhelm Dilthey (1833–1911), Wilhelm Windelband (1848–1915) e Heinrich Rickert (1863–1936).

Dilthey tinha construído uma tipologia de classificação das ciências, considerando que a diferença de objecto, nomeadamente com a distinção substantiva entre os reinos da natureza e do espírito, seria o critério a seguir. A realidade autonomizava-se em sectores que visavam cada um uma categoria particular de ciências: as naturais (*Naturwissenschaften*), como a física ou a química, e as do espírito ou culturais (*Geisteswissenschaften*), como a literatura, a história e a ciência social. Se as primeiras ciências possuem leis gerais e estão sujeitas a explicações causais, as segundas lidam com acontecimentos únicos num fluxo histórico de elementos particulares. De alguma forma, poderíamos afirmar que as ciências naturais lidavam com a repetição incessante, e as ciências do espírito abordavam as dife-

renças incontornáveis e inultrapassáveis, não buscando leis gerais, mas a interpretação e a compreensão dos acontecimentos.

Dilthey procede a uma clara divisão de competências entre os dois tipos de ciência, de acordo com um critério simples e onde encontramos ecos de Vico (ver Capítulo 2). Uma vez marcado pelo homem com a sua presença constituiria o campo dos estudos humanos. Por seu lado, as ciências físicas, que se debruçam sobre a natureza, abarcam a realidade que surgiu independentemente da actividade da mente humana. Dentro desta linha de raciocínio, Dilthey formula a sua famosa distinção entre explicação (*Erklären*) e compreensão (*Verstehen*), que servirá de pano de fundo para toda esta querela metodológica e que inspirará o próprio Weber. Explicar um acontecimento significa estabelecer uma causalidade mecânica e directa que elimina qualquer traço de subjectividade da análise. Mas a cultura humana consiste também na categoria da compreensão, ou seja, na interpretação da realidade pelos sujeitos humanos e sem a qual a sociedade não seria produzida. As ciências culturais teriam de sistematizar e dar rigor a esta forma de compreensão/interpretação, transformando-a num instrumento conceptual coerente capaz de dar conta de formas de nível superior.

Windelband e Rickert propunham um fundamento para a classificação das ciências diferente do de Dilthey. Se as vias de investigação do real eram diferentes, então deveria ser a metodologia, e não a dimensão substantiva, a variável que permitiria distinguir umas ciências das outras. Os métodos a considerar, para tal efeito, seriam o generalizante e o individualizante. O método generalizante retira do real todos os aspectos contingentes e singulares, reduzindo todas as suas dimensões a quantidades que são susceptíveis de medida. O método individualizante, por seu lado, omite os elementos genéricos, focando a sua atenção apenas nos elementos qualitativos e singulares dos fenómenos. As categorias de ciência que resultavam desta distinção eram, para Windelband, as nomotéticas (visando a construção de leis) e as ideográficas (trabalhando o particular, o irrepitível, a compreensão e a interpretação, mas não a lei geral) e, para Rickert, as da natureza e as da cultura. A correspondência das duas tipologias é evidente.

Weber está globalmente de acordo com as posições de Windelband, Rickert e Dilthey, mas mostra-se menos radical do que os seus colegas. Por um lado, ele aceita a impossibilidade de construção de leis gerais nas ciências sociais; por outro, considera ser necessário ultrapassar o impasse trazido pelo excesso de particularismo e de idiosincrasia das posições de Windelband e de Dilthey. Para Weber, o modelo ideal para as ciências humanas é a *verstehen*: a compreensão. Uma vez que a história é criada pelos seres humanos, a sua compreensão exige sempre que nos projectemos sobre as pessoas que a criaram, vendo o que se passou pelos seus olhos. Esta projecção pressupõe um elevado grau de sintonização ou empatia entre o investigador e o mundo estudado, mesmo que este esteja separado dos dias de hoje por muitos séculos.

Ao contrário de Windelband, Rickert ou Dilthey, Weber considera que uma ciência não se circunscreve a nenhum tipo de método exclusivista, antes optando por um método ou outro em função das circunstâncias e das exigências contextuais. Os métodos generalizante e individualizante são tipos úteis para permitir uma melhor compreensão da forma de abordagem que escolhemos, mas em caso algum devem ser vistos como categorias rígidas de análise que espartilham e limitam uma ciência particular e lhe tolgem as possibilidades de explicar uma determinada gama de fenómenos por recurso ora a um método ora a outro. O sonho comteano da ciência como um quadro definitivo e fechado de leis fundamentais é um corpo estranho ao pensamento de Weber. Pode sempre ir-se mais longe e pesquisar novas áreas (Aron, 1991).

As «leis», como se costuma chamar a muitas proposições da sociologia compreensiva (...) são apenas determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas pela observação, de que determinadas situações de facto ocorram da *forma esperada* e que certas acções sociais são *compreensíveis* pelos seus motivos típicos e pelo sentido típico mencionado pelos sujeitos da acção (Weber, s. d.: 34).

Qual é, então, o critério de escolha metodológica em Weber? Se a escolha não é dada *a priori*, então teremos de responder em função da capacidade e habilidade do cientista, bem como por referência à situação particular que defrontamos. A rejeição da unicidade metodológica e a recusa de qualquer validade universal previamente fixada conduzem Weber a um critério de selecção dos temas de trabalho e da metodologia baseado na eficácia. «Uma tal análise, enquanto tiver o aval do resultado, não é «arbitrária»; isto é, enquanto oferecer um conhecimento de relações que demonstrem ser *valiosas* para a atribuição de determinados acontecimentos históricos concretos» (Weber, 1979b: 46). Deste modo, a função de um método não é a fidelidade a um ideal, mas sim o avanço do conhecimento. Há como que um critério *relativista e funcional* que preside, em Weber, à escolha de qualquer instrumento metodológico, seja ele qual for. Ele afirma inequivocamente que «[a Sociologia] constrói também os seus conceitos e busca as suas leis, com o propósito, antes de tudo, de prestarem, se possível, algum serviço à interpretação causal histórica dos fenómenos culturalmente importantes» (Weber, s. d.: 37).

Ao mesmo tempo, este relativismo metodológico weberiano tem uma outra consequência menos evidente, que é permitir o despoletar de um processo imparável de formação de novas disciplinas, podendo mesmo dizer-se que haverá tantas ciências quantos os possíveis pontos de vista para abordar uma determinada gama de fenómenos. De qualquer forma, nenhuma ciência possui um primado lógico ou ontológico sobre as demais, pelo que é uma tarefa estéril tentar reduzir uma ciência a outra ou proceder a uma hierarquização científica, baseie-se ela em que critérios se basear. Com esta sua posição, Weber expressa simultaneamente um ataque ao positivismo e uma crítica velada àqueles que pretendem reduzir a

sociologia a uma psicologia ou à economia. Weber rejeita liminarmente a ideia segundo a qual a psicologia poderia ser, para as ciências sociais, o que a mecânica era para as ciências físicas e afirma expressamente pretender desmistificar «(...) o equívoco de supor uma psicologia qualquer como fundamento último da sociologia compreensiva» (Weber, s. d.: 35). É no mesmo plano de raciocínio que se deve entender que o pressuposto da unidade da ciência social em função de um conceito único (a racionalidade utilitária) ou de uma disciplina imperial (que, neste caso, seria a economia) é um corpo estranho ao pensamento e ao projecto weberianos que, é bom lembrar, se mantiveram sempre fiéis ao espírito do Oitocentos tardio que visava uma autonomização bem temperada da sociologia em face dos seus concorrentes a *montante* e a *jusante*.

No que respeita à relação da sociologia com a economia — ciência social cuja autonomização institucional foi anterior —, deve notar-se que Weber ocupa uma posição particular. Como bem mostra Kalberg (1994: 23–29, 62–69), embora ele raramente utilize o conceito de sociedade e confira aos indivíduos e às suas interpretações um papel fundamental na acção social, podendo ser considerado um individualista metodológico, tal não implica que esteja próximo dos modelos actuais de escolha racional (ver Capítulo 8), uma vez que não concede qualquer primazia lógica ou ontológica à racionalidade instrumental (*Zweckrationalität*) sobre as restantes formas de acção social. Nesse sentido, ainda que tendo a intuição da necessidade de constituição de uma disciplina síntese ou *ad hoc* que receberia o nome de socioeconomia, Weber não está muito longe de Durkheim ou de Pareto nas tentativas de encontrar um *solo sagrado* onde fazer repousar a sociologia, solo esse diferente do da economia. Bem entendido que Weber não chega ao ponto paretiano de separar as águas de uma forma inequívoca, atirando a economia para o terreno do lógico e a sociologia para o do não lógico (ver à frente, neste Capítulo). Na verdade, Weber nunca sonhou considerar que o terreno da *Wertrationalität* (racionalidade em relação aos valores) estaria vedado ao conhecimento sociológico, e que o trabalho do economista seria suficiente para explicar todos os fenómenos com incidência no mercado e que fossem moldados por uma racionalidade de tipo instrumental. O recorrer-se à economia, à história ou à sociologia era mais uma questão de oportunidade e de constrangimento situacional ou de posicionamento do investigador do que um imperativo científico inabalável.

Nas discussões metodológicas de Weber encontramos os ecos de um debate que agitava os meios universitários germânicos do final do século XIX: a *Methodenstreit* (Batalha dos Métodos). Esta polémica tinha a sua origem disciplinar na economia e começara em 1883 em torno de uma discussão travada entre Gustav Schmoller, líder da escola alemã de economia histórica, e Carl Menger, o mais destacado dos economistas da escola austríaca¹, e

¹Para um aprofundamento do tema do relacionamento de Weber com a Escola Austríaca veja-se o contributo de Holton e Turner (1989: 30–67). Para uma descrição das relações com a Escola Histórica consulte-se Colliot-Thélène (1992: 74–124).

juntamente com Walras e Jevons, um dos mais importantes protagonistas da chamada revolução marginalista na economia. Os marginalistas, ou neoclássicos, tinham substituído a teoria do valor trabalho dos economistas clássicos pelo conceito de valor apoiado na ideia de utilidade marginal. As concepções marginalistas eram facilmente traduzíveis numa série de equações e abriam as portas quer a uma maior matematização da disciplina económica quer à formulação de leis gerais, que confeririam à economia uma reputação acrescida e lhe garantiriam a entrada no mundo das ciências exactas. Schmoller considerava erradas as posições de Menger e seus pares, especialmente as suas tentativas de formulação de leis gerais eternamente verdadeiras e aureoladas do prestígio de leis científicas (como era o caso da lei da oferta e da procura). Para Schmoller, o problema principal da economia era mostrar como tinham existido tipos diferentes de economia na história do mundo e como esses tipos evoluíam em direcção a outros.

Weber inclinava-se preferencialmente para as teses da escola histórica alemã, tendo sido na revista de Schmoller, *Schmoller Jahrbuch*, que Weber publicou o seu primeiro trabalho metodológico, incidindo sobre dois autores da escola histórica alemã: Roscher e Knies. Para estes dois autores, o conceito elementar da economia política era *o povo*, considerado como totalidade individual construída à luz de uma analogia com o organismo biológico. Neste sentido, as previsões científicas seriam facilitadas pelo conhecimento dos estádios de evolução dos povos: juventude, maturidade e velhice (Raynaud, 1987: 24). Simultaneamente, e na medida em que se mostram preocupados não com as leis do mercado mas com a identificação das instituições sociais circundantes, que determinavam até que ponto e em que sentido podia existir um mercado, estes autores preconizavam uma economia de tipo institucional. Este era, em última análise, o próprio projecto de Weber: a sua sociologia pode sempre ser lida como a parte institucional de uma economia.

No entanto, havia zonas de divergência entre Weber e a escola histórica, o que fica bem expresso num discurso proferido em 1895 em Friburgo sobre *Estado Nacional e Política Económica*. Neste discurso, Weber critica a ingenuidade optimista destes autores, bem como a orientação étnica e cultural da sua política económica mas, sobretudo, a sua mistura deliberada de factos e de juízos de valor (Weber, 1979b: 119, 123, 132-134, 136; Käsler, 1988: 9). Esta crítica é parcialmente compatível com os ataques por si dirigidos ao idealismo hegeliano². Weber recusa a concepção segundo a qual a história seria um desdobrar lógico de ideias, uma vez que isto seria um abastardar das complexidades da própria história, não acreditando nem defendendo a ideia de progresso tão cara a Hegel e aos seus seguidores. O idealismo estético de Goethe e Schelling, em que a essência do mundo é dada pela intuição e não pela razão, também não era do agrado de Weber. Esta linha, expressa artisticamente no movimento romântico, teve particular projecção na Alemanha com a visão da história como

²Para uma análise das relações possíveis de estabelecer entre Weber e Hegel veja-se, por exemplo, a abordagem de Colliot-Thélène (1992).

manifestação de um dado espírito do povo (*Volkgeist*). Weber considerava que Roscher e Knies, entre outros, caíam com demasiada facilidade na armadilha de hipostasiar o *Volkgeist* (como os marxistas faziam com as relações de produção e com as forças produtivas), em vez de abordarem as variáveis sociais em toda a sua complexidade. Para Weber, esta concepção não só nada explicava como, acima de tudo, mais não era do que uma enorme mistificação, não levando em linha de conta nem o económico nem o social, e apresentando conotações conservadoras que lhe desagradavam: a nação e o espírito nacional. O *Volkgeist* era uma «(...) fonte meio histórica, meio natural de comportamentos particulares próprios de um grupo social determinado» (Istas, 1986: 106), sendo tratada como entidade supra-individual com existência real. A polémica com estes autores (e com Eduard Meyer) derivava do desejo de Weber de retirar do campo da ciência todos os princípios mais ou menos irracionais que transcendessem a realidade empírica susceptível de ser constatada, e todo e qualquer esboço de uma ciência social dedutiva.

Weber partilha com os marginalistas quer a rejeição de uma concepção organicista da sociedade quer uma defesa do individualismo metodológico. No entanto, o individualismo metodológico de Weber, ao contrário do de Menger, não se apoia em qualquer forma de psicologismo, antes se inserindo num contexto social. A simpatia de Weber pelos marginalistas respeita também ao estudo de mercado. Pode mesmo dizer-se que a concepção de mercado que é defendida por Weber nos seus escritos está muito próxima da que é dada por um marginalista como Böhm-Bawerk. Convém não esquecer que o móbil de parte da investigação de Weber é encontrar o como e o porquê do surgimento do tipo de mercado actual, salientando as condições sociais e económicas que propiciaram o seu emergir em diferentes locais e momentos.

Se a explicação do aparecimento do mercado exigia uma metodologia próxima da que era usada por Schmoller, Roscher e Knies, ainda que extirpada de toda e qualquer deriva de *Volkgeist*, Weber também não tem dúvidas de que, uma vez constituído o mercado moderno, o seu funcionamento obedece ao modelo dos marginalistas. Note-se que dois membros da escola austríaca (von Wiese e Joseph Schumpeter) colaborarão com Weber num dos seus últimos projectos sobre Economia Social, e que Weber tem comentários extremamente elogiosos em relação a obras de outro elemento destacado desta escola: Ludwig von Mises (Holton e Turner, 1989: 34–35).

Um motivo adicional para a tentativa de síntese entre estes extremos, que encontramos em Weber, fica a dever-se à concepção política que lhes está subjacente. Os austríacos eram liberais e acreditavam nas virtudes da regulação pelo mercado, advogando uma interferência governamental mínima; esta era, em geral, a escolha política de Weber. Mas, ao mesmo tempo, Schmoller e outros autores da escola histórica figuravam no círculo político imediato de Weber, fazendo parte da *Verein für Sozialpolitik*. Neste grupo discutiam-se não só questões académicas, mas também informação económica destinada à reforma social, funcio-

nando quase como um *lobby* político. Embora tendo feito parte da *Verein*, Weber estava politicamente mais próximo do liberalismo *laissez-faire*. Na verdade, a *Verein* era formada por um grupo de professores de tipo liberal reformista que defendia a regulação governamental como solução para a maioria dos problemas económicos e sociais. Esta posição valeu ao grupo a alcunha pela qual ficou conhecido: *Kathedersozialisten* (socialistas de cátedra), isto é, autores que defendiam uma espécie de socialismo vindo de cima e não das bases. Esta era a dimensão que mais desagradava a Weber, para quem o controlo burocrático da economia seria sempre negativo³.

A Sociologia Compreensiva

O método compreensivo de Weber só se pode compreender no quadro da polémica metodológica, anteriormente referida, entre compreensão (*Verstehen*) e explicação (*Erklären*), e deriva, em parte, da influência que o filósofo Karl Jaspers sobre ele exerceu. A sociologia de Weber visa a compreensão interpretativa da acção social e os sentidos dessa acção. Cada actor social confere sentido às suas acções.

Deve entender-se por sociologia (no sentido aqui adoptado da palavra, empregue com significados tão diferentes): uma ciência que pretende entender, interpretando-a, a acção social, para dessa maneira a explicar causalmente no seu desenvolvimento e nos seus efeitos. Por «acção» deve entender-se uma conduta humana (que consista num fazer externo ou interno, num omitir ou permitir) sempre que o sujeito ou os sujeitos da acção lhe *dêem* um *sentido* subjectivo. A «acção social», portanto, é uma acção onde o sentido pensado pelo seu sujeito ou sujeitos está referido à conduta de outros, orientando-se por esta no seu desenvolvimento (Weber, s. d.: 8-9).

A concepção de compreensão que é usada por Weber deriva de um campo disciplinar chamado Hermenêutica. A Hermenêutica é uma abordagem particular que permite a interpretação e compreensão de textos escritos, tendo como objectivo perceber o raciocínio do autor e a estrutura básica do texto. Para Weber, a sociologia compreensiva traduzir-se-ia num alargar desta perspectiva a toda a vida social e não apenas à análise dos textos (Ritzer, 1992: 116). Esta metodologia nada tem de subjectivo ou de irrelevante, nem deve ser confundida com empatia ou intuição; ela resulta de um esforço sistemático e rigoroso para melhor compreender a realidade social.

Por outro lado, a lógica da acção social não resulta de uma atribuição de sentido produzida pelo observador em relação ao observado, em função dos seus conhecimentos, mas de

³Para uma discussão mais pormenorizada da influência da *Verein* sobre Weber e das polémicas e clivagens que se desenvolvem entre as alas esquerda (Brentano, Sombart, Naumann, Harms e Max e Alfred Weber), centrista (Schmoller, Gneist e Nasse) e direita (Wagner e von Philippovich) desta associação, veja-se Käsler (1988: 186-190).

uma compreensão do sentido da conduta elaborado pelo protagonista da acção ou, como afirma Weber: «(...) «não é necessário ser um César para compreender César». O poder «revi- não é condição absoluta para a interpretação do sentido» (Weber, s. d.: 10). É frequente en- não compreensíveis.

No seu estudo de 1904 sobre a objectividade nas ciências sociais, Weber afirma que a sua abordagem visa a compreensão do carácter único da realidade na qual nos movemos, saparecem em sucessão. O sentido e o significado das coisas só surgem pela acção social, isto é, quando o sujeito actuante confere um sentido subjectivo ao comportamento.

O «sentido» deve ser lido como o sentido pensado e subjectivo dos sujeitos da acção, existente quer num caso historicamente dado, quer como termo médio e, de um modo apro- ximado, numa determinada *massa* de casos, quer ainda como construído num *tipo ideal* (ver à frente). O sentido não corresponde, de forma alguma, nem ao justo nem ao verdadeiro. Esta é mesmo a base que permite distinguir as ciências empíricas, como a sociologia e a his- tória, das dogmáticas (como a jurisprudência, a lógica, a ética, ou a estética), que pretendem investigar o «justo» e o «válido» (Weber, s. d.: 9).

A sociologia não é uma ciência de reacções mais ou menos automáticas, ela é uma ciên- cia das acções intencionais, sejam estas baseadas em motivos ou em sentimentos. A so- ciologia visa uma compreensão interpretativa da acção social, de forma a poder chegar a explicações causais do seu curso e dos seus efeitos, isto é, uma síntese entre uma variante hermenêutica e uma dimensão mais positiva.

A explicação é interpretativa no sentido de pretender compreender os sentidos do actor através da empatia, e causal no sentido de pretender relacionar a acção aos meios e aos fins. Weber não definiu a sociologia como um modo de inves- tigação subjectivo e intuitivo: ainda que a acção humana seja subjectiva, não se deve concluir daí que ela seja imprevisível (Swingewood, 1991: 143).

O sociólogo deve interpretar o sentido da acção social com o mesmo rigor que está presente nas ciências naturais. A distinção de métodos entre ciências naturais e culturais não pressu- põe que estas sejam menos científicas, menos objectivas ou que não possibilitem qualquer base de comprovação. O conhecimento objectivo e a certeza constituem os alvos da socio- logia, ainda que a natureza da realidade, tal como Weber a define, impeça o atingir de tal desiderato. A *verstehen* weberiana é uma forma não só de conhecer os actores mas também de compreender o contexto cultural do qual eles participam.

O Problema da Causalidade e a relação com os valores

Para Weber, a explicação causal de um fenómeno cultural ou de uma individualidade histórica, isto é, o conhecimento das leis da causalidade, não deverá ser visto como o objectivo, mas apenas como um meio para o estudo de um dado fenómeno social. O critério da eficácia metodológica sobrepõe-se uma vez mais a qualquer outra consideração. «É apenas na medida em que presta esse serviço que poderá ter valor para o conhecimento das conexões individuais» (Weber, 1979b: 58). A causalidade é definida de modo probabilístico, não bastando procurar analogias, similitudes, repetições e termos constantes para encontrar uma relação causal. O investigador deve procurar as razões e os sentidos das transformações sociais. Tudo o que é produzido, produz por sua vez uma acção. Aquilo que, sob um ponto de vista, é tido como uma causa, pode, noutra situação, ser visto como um efeito.

Estreitamente ligados a esta questão surgem os conceitos de *possibilidade objectiva*, que Weber (1992b: 273) declara expressamente ter sido formulado pelo fisiologista von Kries, e de *causa adequada*. Para explicar um facto singular é preciso enquadrá-lo numa constelação de fenómenos. Mas, nesta constelação, nem todos os acontecimentos têm o mesmo peso e importância, tornando-se necessário que o investigador proceda a uma selecção. A este nível, Weber apoia-se no trabalho de Eduard Meyer. Tomemos, por exemplo, a batalha da Maratona, que Meyer considerava ter sido crucial para a evolução da civilização grega. Para atribuir importância a este acontecimento, é preciso imaginar o que teria acontecido se tivesse acontecido o contrário do que aconteceu de facto, isto é, o que teria sido da civilização grega se os persas tivessem ganho a batalha da Maratona (cf. Weber, s. d.: 21). Na medida em que a vitória persa teria alterado de facto a evolução da civilização grega, estamos em condições de atribuir uma importância crucial à batalha da Maratona. Assim, com base nos dados que possui, um historiador tenta imaginar uma evolução possível, por eliminação de uma causa, para poder determinar a sua significação e importância no futuro efectivo da História.

A possibilidade objectiva diz, pois, respeito à imaginação de um conjunto de consequências esperadas que resultam do conhecimento de que o investigador dispõe dos dados. Tomando o caso de Maratona, o investigador que conhece a história persa e a grega seria levado a construir, com base no cenário da vitória persa, um modelo de evolução da civilização grega já não baseado na filosofia e no humanismo, mas sim numa sociedade teocrático-religiosa, assente nos oráculos e nos mistérios. A possibilidade é objectiva, porque se baseia no nosso saber das condições existentes na época nas duas civilizações e no nosso conhecimento apoiado em regras de experiência. Não há nada de arbitrário, mas sim uma argumentação racional apoiada em elementos conhecidos. A possibilidade objectiva baseia-se numa ucronia, isto é, numa hipótese de evolução não existente, mas que poderia ter acontecido (Freund, s. d.: 59). Convém, no entanto, salientar que a possibilidade objectiva é, como a

designação indica, **uma mera possibilidade**, nada tendo de imperativo ou necessário. Poder-se-ia dar o caso de a evolução ser outra.

Dizemos que uma conduta que se desenvolve como um todo coerente é «adequada pelo sentido», na medida em que afirmamos que a relação entre os seus elementos constitui uma típica «conexão de sentido» (ou, como costumamos dizer, «correcta»), de acordo com os hábitos mentais e afectivos médios. Dizemos, pelo contrário, que uma sucessão de factos é «causalmente adequada», na medida em que, segundo as regras da *experiência*, existe essa probabilidade: que tudo se passe sempre da mesma maneira. (Adequada, pelo seu sentido é, por exemplo, a solução correcta dum problema aritmético, de acordo com as *normas* habituais do pensamento e do cálculo; é *causalmente* adequada — no âmbito do acontecer estatístico — a probabilidade existente, de acordo com as regras comprovadas da experiência, de uma solução «correcta» ou «falsa» — sob o ponto de vista das nossas normas habituais — e também de um «erro de cálculo», típica duma confusão de problemas também típica.) (Weber, s. d.: 21–22.)

Quando a probabilidade que resulta desta construção, que é objectivamente possível, é muito grande, ou quase inevitável, Weber utiliza a expressão **causalidade adequada**. No caso de ser pequena, falar-se-á de **causalidade accidental**. A evolução teocrática da Grécia seria uma consequência adequada da vitória persa na Maratona. A causalidade adequada é o instrumento de síntese das concepções de causalidade nomotéticas (necessidade e determinação) e ideográficas (probabilidade e indetenninação). Com a concepção de causalidade adequada, o sociólogo limita-se a emitir afirmações probabilísticas sobre as relações entre fenómenos sociais; por exemplo, se ocorrer uma revolução é provável que ocorra violência. Nesta afirmação nada é garantido, trata-se de uma relação contingente e dependente de múltiplos factores para a sua concretização. Neste sentido, o objectivo do investigador é estimar o grau pelo qual uma certa consequência é favorecida por determinadas condições.

Os esquemas weberianos pressupõem um modelo de multicausalidade (Kalberg, 1994: 50–78). Weber não defende nem relações necessárias, nem inevitabilidades quando analisa constelações de fenómenos sociais. Ele sempre recusou todas as explicações monocausais, o mesmo se podendo dizer relativamente às concepções cíclicas de desenvolvimento e de evolução. Por outro lado, a multicausalidade não implica necessariamente uma hierarquia ou uma precedência de variáveis explicativas. Em grande medida, Weber procede a análises causais de modo a fazer destacar o porquê das diferenças entre a evolução das sociedades ocidentais e das restantes. Este tratamento é muito claro quando Weber analisa a influência das religiões na constituição ou não do capitalismo moderno. A religião não lhe interessa tanto como uma realidade particular que deve ser entendida por si só, mas mais como um elemento da constelação de causas que pode propiciar uma melhor compreensão do porquê

de o capitalismo moderno ter nascido na Europa ocidental e não numa qualquer outra parte do mundo (ver Capítulo 6).

Uma análise causal completa esbarra sempre com o problema da regressão ao infinito: onde parar na busca das causas para a explicação de uma determinada gama de fenómenos? O que se pode afirmar a este respeito é que existe sempre a necessidade de operar uma selecção e de estabelecer critérios que separem o que é visto como essencial e aquilo que é considerado acessório ou, mesmo, irrelevante para a melhor compreensão do quadro fenomenal que pretendemos ver entendido. É neste contexto que Weber, partindo de Rickert, vai usar o conceito de *relação com os valores* (*Wertbeziehung*). A simples menção desta expressão conduz a uma zona nebulosa. Não estará a ciência num plano diametralmente oposto ao dos valores? Não serão estes o maior entrave a qualquer empreendimento científico, mergulhando-o num mar de subjectividade?

(...) todo o conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a pontos de vista especificamente *particulares*. (...) E se é frequente a opinião de que tais pontos de vista poderão ser «deduzidos da própria matéria», isto apenas se deve à ingénua ilusão do especialista que não se dá conta de que — desde o início e em virtude das ideias de valor com que inconscientemente abordou o tema — destacou da imensidade absoluta um fragmento ínfimo, e precisamente aquele cujo exame lhe interessa. (...) Por certo que sem as ideias de valor do investigador não existiria qualquer princípio de selecção nem conhecimento sensato do real (...) a orientação da sua convicção pessoal e o reflexo dos valores no espelho da sua alma conferem ao seu trabalho uma direcção (Weber, 1979b: 62–63).

Ora, Weber é um defensor acérrimo da neutralidade axiológica e não pretende, de nenhuma forma, contaminar a ciência com expressões ideológicas. A relação com os valores nada tem a ver com julgamentos de valor: a avaliação ética, a aprovação ou rejeição subjectivas não têm qualquer lugar na ciência. Como Weber afirma, a análise causal não produz juízos de valor e estes não são uma explicação causal (Weber, 1992b: 218). Os juízos de valor são elementos importantes, mas dependem das condições e situações particulares de cada um, fazendo apelo à fé e aos sentimentos, espaços completamente afastados do mundo da ciência. Destas considerações não se conclui que a *investigação* científico-cultural se condene a obter resultados «subjectivos», válidos para uns, mas não para outros. O que varia é o grau de interesse que se manifesta por um ou por outro. Somente os valores que dominam o investigador e uma época podem determinar o objecto do estudo e os limites desse estudo (Weber, 1979b: 66).

Na verdade, a relação com os valores mais não é do que a base das perguntas que formulamos à realidade ou o momento subjectivo primeiro que permite toda a objectividade

(Freund, s. d.: 45–46). Qualquer escolha de investigação a que um cientista procede faz-se em função de uma relação com os valores que implica o mostrar interesse por um tema e não por outro, o suscitar ou não da curiosidade, ou ainda decidir que algo é importante e merece ser estudado, e outro tema é apenas visto como secundário ou, mesmo, irrelevante. A relação com os valores exprime o momento arbitrário que encontramos no início de todo o trabalho científico. É nos limites desta selecção que o cientista aplica os processos correntes da investigação científica: observação criteriosa, crítica de textos, de inquéritos e de documentos, ou determinação das relações da causalidade. É nesse momento que se torna indispensável afastar todas as valorizações pessoais de aprovação ou desaprovação à luz de razões puramente pessoais. O cientista deve esforçar-se por alimentar, no seu público, a possibilidade de controlar a precisão do seu raciocínio, a firmeza das suas considerações e a solidez das suas conclusões (Freund, s. d.: 44).

A relação com os valores permite mesmo que um investigador lance uma nova luz sobre uma dada temática, socorrendo-se de elementos que tinham sido negligenciados por outros investigadores, antes de si, exactamente pela sua particular relação com os valores. Esta variável define, assim, uma postura humilde por parte do cientista, na medida em que implica que ele deve aceitar que não é capaz de reproduzir a realidade, mas que está apenas em condições de contribuir com mais algum elemento para uma melhor compreensão de um determinado conjunto de fenómenos. Como salienta Freund (s. d.: 46), a relação com os valores determina a selecção do tema a tratar, pela escolha de um objecto de investigação; orienta a triagem entre o que é essencial e o que é acessório, definindo a unidade do problema e ultrapassando a multiplicidade de elementos; permite o relacionamento entre elementos; indica quais as relações de causalidade a estabelecer e até que ponto devemos levar a regressão causal; e, porque não é uma avaliação e exige controlo e verificação, separa o vivido do sentido. Daqui resulta que toda a ciência humana proceda por interpretação.

Os tipos-ideais

Tendo em vista encontrar uma fonte de rigor para as ciências sociais, mas não querendo entrar no campo equívoco dos termos pedidos de empréstimo à física ou a outras ciências naturais, Weber vai utilizar o conceito de *tipo-ideal*; este não é original, uma vez que, antes dele, já tinha sido usado por Rickert e por Georg Jellinek, um jurista que tinha sido discípulo de Weber em Heidelberg (Collins, 1986: 29, 34). O tipo-ideal é como um segundo momento de selecção necessário para a abordagem do real, segundo um dado ponto de vista e uma relação com os valores. Se a relação com os valores permite a selecção temática, o tipo-ideal confere à investigação o rigor necessário.

No que se refere à *investigação*, o conceito do tipo ideal propõe-se formar o juízo de atribuição. Embora não seja uma «hipótese», pretende apontar o caminho

para a formação de hipóteses. Embora não seja um *enunciado* do real, pretende conferir a esse enunciado meios expressivos unívocos.(...) Obtém-se um tipo-ideal mediante a *acentuação* unilateral de *um ou vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenómenos isoladamente dados, difusos e discretos que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um *quadro* homogêneo do *pensamento*. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceptual, pois *trata-se de uma utopia*. Para a investigação histórica depara-se a tarefa de determinar, em cada caso particular, a proximidade ou o afastamento entre a realidade e o quadro ideal (Weber, 1979b: 76).

O tipo-ideal não resume os traços comuns, antes estiliza e valoriza algo que é tido como típico numa determinada parcela da realidade que se tenta estudar. Daí que Weber defina o tipo-ideal como uma utopia, isto é, como algo que só raramente pode ser encontrado na realidade tal como foi definido pelo investigador. Estes conceitos são retratos unilaterais e idealizados ou tipos puros que nunca coincidem exactamente com o mundo. Os tipos-ideais têm de ser usados em combinações, uma vez que o mundo é uma mistura de vários tipos. Ainda que a história seja sempre um fluxo contínuo, a utilização do instrumento do tipo-ideal permite encontrar pontos de referência.

O tipo-ideal tem o significado de um *conceito-limite* puramente ideal, em função do qual se mede a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns dos seus elementos importantes e com o qual esta é comparada. «Tais conceitos são imagens sobre as quais construímos relações, pela utilização da categoria da possibilidade objectiva, que a nossa imaginação, formada e orientada segundo a realidade, julga adequadas» (Weber, 1979b: 81). O tipo-ideal nada tem a ver com uma substância ou com algo de essencial. Ele não representa uma verdade autêntica ou a realidade histórica. Aliás, o que é notável no tipo-ideal é que ele vive e se desenvolve pelo seu afastamento da realidade para melhor a dominar. Por outro lado, deveremos ter o cuidado de perceber que o termo ideal não tem qualquer conotação ética ou moral, ou seja, não implica nenhum dever ser nem se assume como algo de exemplar.

Como afirma o próprio Weber, «existem ideais-tipo tanto de bordéis como de religiões» (Weber, 1979b: 89). Não se pode, pois, confundir tipo-ideal com um modelo axiológico. A sua natureza é lógica e não moral, excluindo mesmo todas as formas avaliativas. Na sua utilização «existe apenas um critério, o da eficácia, para o conhecimento de fenómenos culturais concretos, tanto na sua relação, como no seu condicionalismo causal e na sua significação. Portanto, a construção de tipos-ideais abstractos não interessa como fim, mas única e exclusivamente como *meio* do conhecimento» (Weber, 1979b: 78-79).

O tipo-ideal não é nem o resumo nem uma espécie de contentor da realidade, ele não é mais do que um instrumento de pesquisa destinado a dar alguma unidade à reflexão científica, ou seja, «(...) [os tipos-ideais] possuem um elevado valor heurístico para a investigação, e um enorme valor sistemático para o enunciado, se apenas forem utilizados como meios conceptuais para *comparar e medir* relativamente a eles a realidade» (Weber, 1979b: 87). Trata-se de uma prática experimental criada voluntária e arbitrariamente pelo investigador, que pode rapidamente ser abandonada se os resultados não forem os esperados. O critério de avaliação não é dado pela dicotomia verdadeiro-falso, mas pela comparação entre útil e inútil. Vários tipos-ideais podem ser criados pelo investigador para estudar o mesmo fenómeno, não sendo esta actuação um factor de confusão, mas uma tentativa para melhor dar conta da variável estudada. Os vários pontos de vista só poderão contribuir para um melhor conhecimento de um fenómeno, e a multiplicação dos tipos-ideais poderá permitir que a aproximação à realidade seja tão clara quanto possível. O tipo-ideal não só é lícito e aceitável como método científico, como é o *método* por excelência da sociologia. Ele não é uma descrição da realidade, mas uma construção mental que incorpora as propriedades essenciais e não as médias de um fenómeno particular.

A casuística sociológica só pode construir-se a partir destes tipos puros (ideais). (...) Mas é também evidente que a sociologia emprega também *tipos-médios*, do género dos tipos empírico-estatísticos — construção que não requer maiores aclarações metodológicas. Em caso de dúvida, deve entender-se, sempre que se fale de casos «típicos», que nos referimos ao *tipo ideal*, que pode ser, por seu lado, tanto racional como irracional, ainda que a maior parte das vezes seja racional (na teoria económica, sempre) e, em todo o caso, se construa com adequação de sentido (Weber, s. d.: 37–38).

O tipo-ideal não constitui, de modo nenhum, uma essência e não corresponde a uma realidade externa objectiva. Na medida em que os tipos-ideais são formas puras, algumas das suas características estarão ausentes das suas formas concretas. Estes tipos-ideais são uma forma de revelar fenómenos culturais concretos na sua interdependência, nas suas condições causais e na sua significância. Aron (1991) considera que os tipos-ideais obedecem a uma subdivisão: *a*) formações (ou individualidades) históricas como as do capitalismo moderno ou da cidade do ocidente que são caracterizados pela sua especificidade; *b*) tipos-ideais abstractos da realidade histórica, como a burocracia e o feudalismo, que caracterizam diferentes períodos históricos e culturais; e *c*) as reconstruções racionalizantes de um tipo particular, como as proposições da teoria económica ou os tipos de acção (racional em relação a objectivos, racional em relação a valores, tradicional e afectiva ou emocional). Para Hekman (citado em Ritzer, 1992: 121), existem não três mas quatro subdivisões, na medida em que desdobra o terceiro tipo salientado por Aron, em duas variantes: os de acção, que se

baseiam nas motivações dos actores sociais (a tipologia da acção weberiana) e os estruturais (a dominação carismática ou as proposições da teoria económica).

A Neutralidade Axiológica e o Lugar da Ciência

A ciência weberiana parte de um posicionamento humilde e contingente, rejeitando qualquer forma de absolutismo ou de autoconvicção. Ela não é, nem poderá vir a ser, nem uma moral nem a definidora dos percursos dos actores sociais. Uma ciência da moral não deverá ser confundida com nenhuma forma de moralidade (Weber, 1979b: 134). Weber compreende que os planos do conhecimento e da moral não podem ser confundidos ou, como ele afirma de forma lapidar, «(...) não só «tudo compreender» não significa «tudo perdoar», como a simples compreensão do ponto de vista do adversário não nos leva a aprová-lo» (*id., ibid.*: 136). A relação entre ética e ciência conduz Weber à sua célebre distinção entre duas formas éticas: a *ética da convicção* (*Gesinnungsethik*), ou de vontade pura, na qual a acção se desenvolve ou por uma profissão de fé ou pelo cumprimento de um determinado credo (seja ele político, religioso ou qualquer outro), e a *ética da responsabilidade* (*Verantwortungsethik*), que sublinha o cuidado a ter com as consequências previsíveis, possíveis ou prováveis da actividade humana (*id., ibid.*: 139).

Temos que ver com clareza que qualquer acção eticamente orientada pode ajustar-se a *duas* máximas, fundamentalmente diferentes entre si e irremediavelmente opostas: pode orientar-se de acordo com a «ética da convicção» ou de acordo com a «ética da responsabilidade» (...) Há realmente uma diferença abissal entre agir segundo as máximas de uma ética da convicção, tal como a que ordena (religiosamente falando) «o cristão age bem e deixa o resultado à vontade de Deus», ou segundo uma máxima da ética da responsabilidade, como a que manda ter em conta as *consequências* previsíveis da própria acção. (...) Quando as consequências de uma acção realizada em conformidade com uma ética da convicção são más, quem a executou não se sente responsável por elas e, pelo contrário, responsabiliza o mundo, a estupidez dos homens ou a vontade de Deus que os fez assim. Quem, pelo contrário, actua em conformidade com uma ética da responsabilidade, toma em linha de conta todos os defeitos do homem médio (Weber, 1979a: 85).

A ética da responsabilidade ilustra uma constante da obra de Weber e que, em termos modernos, poderíamos chamar um cuidado particular com o tratamento dos efeitos perversos (ver Capítulo 8). Não só Weber pretende deixar vincado que a acção responsável tem expressamente de levar em linha de conta a existência destes efeitos, como parte da sua obra sociológica reflecte assumidamente a importância dos resultados inesperados e contra-intuitivos

na história da humanidade. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* é susceptível de ser lida como uma reflexão sobre os modos pelos quais uma prática religiosa ascética pode estar na base de um feixe causal directamente ligado à emergência de um sistema capitalista contrário a esses mesmos princípios.

Na ciência há que evitar expressões equívocas ou que adquiriram uma valoração ideologizada; é o caso do «progresso» que, embora seja um termo que pode ser usado de acordo com os mais puros princípios de neutralidade axiológica, se encontra tão fortemente associado a uma perspectiva valorativa, que se torna praticamente impossível a sua utilização pela ciência (*id., ibid.*: 158–177). Weber limita a utilização do conceito de progresso em ciência, de maneira a preservar a sua objectividade e a referência permanente a um quadro doador de sentido.

Para Weber, o cientista social nunca deve tentar impor os seus valores quer na investigação quer na interpretação do material empírico de que dispõe. Esta defesa da neutralidade axiológica está presente desde muito cedo neste autor e parece derivar da oposição à orientação normativa e quase panfletária das aulas do seu professor Treitschke em Berlim (Käsler, 1988: 5; Marianne Weber, 1950; e Istas, 1986: 133). Weber considera que «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» (Weber, 1979b: 17). Para ele «(...) o estabelecimento de um denominador comum prático para os nossos problemas, sob a forma de um conjunto de ideais supremos de validade universal, de modo algum constituiria uma tarefa (...) para a ciência empírica em geral» (Weber, 1979b: 21).

Há que não confundir a relação com os valores, que é um instrumento por excelência do trabalho científico, com a divulgação de valores pessoais, que é inadmissível no contexto da elaboração científica. Convém não ignorar que a separação entre político e cientista é uma constante nos escritos weberianos, isto é, os mundos da investigação/docência e da intervenção política deveriam estar separados. Weber afirma expressamente que o verdadeiro mestre é aquele que não orienta o seu público para uma dada posição, nem directamente nem por sugestão, servindo-se da sua posição privilegiada. Para ele, o lugar do demagogo é na rua, local onde pode ser criticado. Por seu lado, o professor está numa posição vantajosa, uma vez que não pode ser posto em causa. Neste sentido, seria eticamente repreensível lucrar com essa posição vantajosa e divulgar ideais pessoais (Weber, 1979a: 133–134). A utilização da cátedra como protecção para a crítica é desonesta e inadmissível. Se o professor pretende divulgar as suas opiniões pessoais deve usar os meios disponíveis para todos ou então renunciar à sua impunidade de cátedra. No entanto, e em simultâneo, argumentava que não se podia proibir a entrada no mundo académico a um qualquer investigador pela referência às suas convicções políticas.

Para Weber, o que era verdadeiramente importante era ter o cuidado de separar as águas; nada impedia, por exemplo, que um anarquista fosse um bom professor de direito, uma

vez que a sua diferença pode ser fonte de abordagens novas que escapam a todos os outros e, como ele afirma de forma enfática, «a dúvida mais radical torna-se mãe do conhecimento» (Weber, 1979b: 124). O que seria desonesto seria tentar apresentar, com a capa de verdade, posições que apenas diziam respeito a convicções pessoais, fossem estas religiosas, políticas ou outras. A universidade é um espaço de debate, mas não o púlpito para a propagação de uma qualquer fé. Weber tem consciência de que as audiências são facilmente atraídas e mostram interesse pelos profetas que divulgam os seus valores de estimação, afirmando temer «(...) que a adesão dos estudantes provocada pela inclusão de determinadas notas pessoais demasiado interessantes, não provoque a longo prazo a perda do gosto pelo simples trabalho concreto» (Weber, 1979b: 127).

No entanto, não se deve confundir este princípio de neutralidade axiológica defendido por Weber com qualquer temor reverencial, ou não divulgação hipócrita de ideias por poderem prejudicar uma carreira. A lucidez é a principal virtude do docente universitário. Este docente deve colocar as cartas na mesa e reafirmar, quando apresenta um argumento, se este reflecte uma posição meramente pessoal, ou se é o resultado de um trabalho lógico e de uma argumentação científica. O professor tem o dever de obrigar os ouvintes (e ele próprio) «a tomar clara consciência daquilo que no seu enunciado resulta de um raciocínio puramente lógico, ou de uma constatação pura mente empírica, e daquilo que provém de uma avaliação prática» (Weber, 1979b: 116).

Weber considera que o principal papel do professor é levar os seus alunos a aceitar aquilo a que chama os «factos incómodos», isto é, todas aquelas questões que põem em causa as convicções pessoais de cada um. Este é um «contributo ético» fundamental para a formação de um intelectual (Weber, 1979a: 136). O aluno weberiano é alguém que procura a solução por um exame pessoal e não pela aceitação imediata de qualquer orientação sugerida pelo docente (Weber, 1979b: 117). A objectividade das ciências não resulta, de forma alguma, de uma conciliação de posições contrárias, essa é uma actividade política mas não científica.

Em primeiro lugar, recordar a cada instante (...) *quais* são os padrões de valor com que se mede a realidade e a partir dos quais se deduzem os juízos de valor, em vez de misturar de forma imprecisa valores de natureza diversa, iludindo os conflitos entre os ideais, e querer «contentar toda a gente». (...) A segunda norma fundamental da imparcialidade científica é que (...) se deve indicar claramente ao leitor, onde e quando acaba de falar o cientista que reflecte, e onde e quando começa a exprimir-se o homem dotado de vontade, quando os argumentos se dirigem ao entendimento e quando ao sentimento. O misturar constante da discussão científica dos factos e do raciocínio axiológico, constitui uma das características mais difundidas, mas também mais perniciosas nos trabalhos da nossa especialidade (Weber, 1979b: 24-26).

cussão de uma questão tão antiga quanto é a da natureza dos vínculos que unem o indivíduo aos outros indivíduos, fundando a possibilidade de qualquer tipo de associação humana.

O sentimento e a razão, por um lado, e a moral e o interesse, por outro, constituíram o cerne dessa discussão (a ideia de sentimento vem normalmente associada à de moral, assim como a de razão à de interesse); uma discussão que não serviu estritamente para descrever um quadro intemporal de acção mas também, e principalmente, para tornar inteligível a mudança social que atravessava a sociedade europeia da época. Esta motivação profunda não deixou, portanto, de afectar o modo como ela se desenrolou. É isso mesmo que se pode observar na análise dos principais conceitos (e das respectivas teorizações) a que deu origem. De entre estes seleccionamos aqueles que nos parecem ser o resultado mais óbvio dessa discussão e que a sintetizam. São eles os conceitos de comunidade e sociedade, e o de alienação. Todos eles são utilizados, se bem que nem sempre sob esta designação exacta, para caracterizar as relações sociais ou para tomar o pulso à sociedade moderna e à situação do indivíduo nessa sociedade. As teorias em que eles se encontram são por certo diferentes; contudo, em todas elas se reflecte a interpretação que cada um dos seus autores fez, no seu século, do que Ortega y Gasset designou de a «altura dos tempos».

Ferdinand Tönnies e a formalização dos temas Comunidade e Sociedade

Os conceitos sociológicos de *comunidade* e *sociedade* encontram-se definitivamente ligados à obra do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (*ver caixa — Ferdinand Tönnies: Nota Biográfica*), e em particular à sua obra mais famosa, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, cuja primeira edição surgiu em 1887. A tradução habitual deste título toma precisamente a forma de *Comunidade e Sociedade* (ou *Associação*). A principal dificuldade que a utilização destes últimos termos oferece reside no facto de eles deterem na linguagem vulgar, um significado muito distinto do que obtiveram na sociologia. Daí que a linguagem sociológica se recorra frequentemente, como aliás o faremos nalgumas circunstâncias, aos termos originais em língua alemã¹.

Os conceitos de Tönnies não constituem a primeira conceptualização da oposição entre as ideias de *comunidade* e *sociedade*, mas são, contudo, normalmente reconhecidos como tal, sendo a este autor que se remete sempre essa distinção fundamental. Antes de Tönnies, que a consagrou, já outro pensador alemão a tinha formulado. Foi o caso de Lorenz von Stein (1815–1890), que utilizou esses conceitos, numa obra dedicada à história dos primórdios do movimento socialista em França, e no âmbito não de uma dicotomia mas de uma trilogia: *Gemeinschaft, Gesellschaft e Staat*, ou *comunidade, sociedade e estado* (Freund, 1992).

¹ Para evitar o uso excessivo dos termos tönniesianos em língua alemã, colocamos em itálico os termos comunidade e sociedade (sempre que eles sejam objecto de utilização nesse sentido específico).



Ferdinand Tönnies: Nota Biográfica

Ferdinand Tönnies nasceu em 1855, em Riep (no Schleswig Holstein), junto ao Mar do Norte. Cresceu aí, na quinta dos seus pais, num ambiente rural e provinciano. Estudou sucessivamente filosofia, história, línguas clássicas, arqueologia, economia e estatística, nas universidades de Iena, Bona, Leipzig, Berlim e Tübingen. Doutorou-se em Filologia Clássica no ano de 1877, mas foi como professor de filosofia que, em 1881, começou a sua actividade na universidade de Kiel, onde permaneceria até ao fim da sua carreira académica. Em 1891, tornou-se titular dessa disciplina. Em 1909 obteve a responsabilidade da disciplina de Ciências Morais, e, em 1913, a da disciplina de economia política, sendo que a partir de 1920 se tornou o responsável pela disciplina de Sociologia. Contudo, ocupou sempre um lugar relativamente marginal nessa universidade, graças ao facto de ser um socialista activo e um apoiante dos movimentos proletários.

Em 1933, sob o governo nacional-socialista, foi expulso da universidade: «Tönnies, que havia permanecido no campo do socialismo independente toda a sua vida, e que não tinha pertencido a outra associação política senão à *Sociedade de Cultura Ética* — um grupo intelectual progressista — teve a magnífica coragem de aderir ao *Partido Social-Democrata* [SPD] alemão em 1932, quando muitos dos seus membros o abandonaram sob a vaga fascista» (Flaquer e Giner, 1979: 7). O sociólogo alemão não sobreviveu muitos anos a esses acontecimentos, vindo a morrer em 1936, em Kiel.

Ferdinand Tönnies foi fundador da *Associação Alemã de Sociologia* (conjuntamente com Weber, Simmel, Sombart, etc.) e da *Societas Hobbesiana*. Precisamente, Tönnies foi um dos grandes estudiosos da obra de Thomas Hobbes (especializou-se em filosofia política e, em particular, na obra de este último autor), que constituiu, a par de Karl Marx, uma das suas principais fontes de inspiração. A obra mais famosa, que lhe granjeou desde cedo grande prestígio, foi *Comunidade e Sociedade* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887). Foi autor de numerosos escritos, de que se destacam: *A Vida e a Doutrina de Hobbes* (*Hobbes Leben und Lehre*, 1896), *Desenvolvimento da Questão Social* (*Entwicklung der Sozialen Frage*, 1907), *O Costume* (*Die Sitie*, 1909), *Vida e Doutrina de Marx* (*Marx Leben und Lehre*, 1921), *Estu-*

dos e Críticas Sociológicas (Soziologische Studien und Kritiken, 3 vol., 1925–29), Introdução à Sociologia ou Princípios de Sociologia (Einführung in die Soziologie, 1931), A Filosofia Contemporânea nas minhas Recordações Pessoais (Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 1922). Ferdinand Tönnies ficou ainda conhecido pelos seus social surveys (de que foi um pioneiro, a par de Frédéric Le Play, em França, e de Charles Booth, em Inglaterra): recorde-se a sua «descrição da grande greve dos estivadores do molhe de Hamburgo, em 1896 e 1897, assim como um estudo posterior sobre as condições sociais e de vida nesse grande porto» (*id., ibid.:* 9). Foi ainda um dos primeiros responsáveis pela introdução da estatística no estudo dos fenómenos sociais. Utilizou-a no estudo da conduta eleitoral (e da sua relação com os partidos políticos), da delinquência, das causas de mortalidade, etc. (Sobre Tönnies, ver Flaquer e Giner, 1979; e *Dictionnaire des Auteurs*, 1980). ■

É provável que Tönnies, considerado um socialista, tenha lido e sofrido a influência das obras de Lorenz von Stein, o mesmo tendo acontecido por certo com vários outros autores da sua época, de entre os quais se destaca Karl Marx (cf. Horburger, 1973). Mas, malgrado esta genealogia normalmente desconhecida dos conceitos de comunidade e sociedade, é de facto a Tönnies e aos termos da sua conceptualização que a maior parte dos sociólogos subsequentes se referem. De algum modo, este último autor teve a virtude de interpretar e sistematizar de uma forma atractiva um conjunto de ideias possivelmente tão antigas como o pensamento social no Ocidente (como acontece, nomeadamente, com as que se ligam à noção de *comunidade*) e, ao mesmo tempo, tão adaptadas ao espírito do tempo. Para Robert Nisbet (1984), a redescoberta da noção de *comunidade* constitui precisamente o traço mais característico do pensamento do século XIX, não só no campo da teoria sociológica, mas igualmente em domínios tão diversos quanto sejam os da literatura de ficção, da filosofia, da história ou da teologia. Ela surge em oposição nítida à noção de contrato que imperara durante o século das Luzes e cuja herdeira conceptual é a própria noção de sociedade.

Ferdinand Tönnies construiu um quadro conceptual em que *comunidade* e *sociedade* se opõem como duas formas distintas da sociabilidade humana ou das relações sociais entre os indivíduos. Ao mesmo tempo aplicou esta distinção à interpretação da evolução das sociedades ocidentais, cujo sentido ia da *comunidade* à *sociedade*, isto é, procurou nesses conceitos o segredo da inteligibilidade da transição entre sociedades tradicionais e modernas. Ao fazê-lo, conferiu-lhes um sentido já não estritamente ideal-típico ou puramente analítico, como foi intenção expressa pelo menos desde as últimas edições da sua obra, mas principalmente substancialista. É dizer que, apesar de ter pretendido utilizar esses conceitos na qualidade de categorias da sua «sociologia pura», acabou por irremediavelmente lhes fornecer uma dimensão histórica e realista, ou objectivada.

(...) quando Tönnies diz que a *Gemeinschaft* e a *Gesellschaft* não são dois estádios da história, dois signos distintivos de períodos que se sucedem um ao outro, mas apenas aspectos contrastantes que encontramos em todas as sociedades, trata os dois conceitos como ferramentas analíticas. Mas quando afirma que a tendência da história da civilização é a extensão da área da *Gesellschaft* em detrimento do campo da *Gemeinschaft*, trata os conceitos como se correspondessem a realidades empíricas e concretas e, ao mesmo tempo, propugna uma teoria linear e inevitável da mudança social (Flaquer e Gioer, 1979: 22).

Se esta é a natureza dos conceitos de *comunidade* e *sociedade* em Tönnies, em matéria de conteúdo ou dos seus traços, temos que ambos se referem a relações positivas (não conflituosas) e aos grupos humanos que delas resultam, *i. e.*, eles apenas recobrem o campo das acções mútuas que visam não a destruição mas a afirmação recíproca. O autor concebe também a existência de acções e relações negativas, mas decide não se ocupar delas. As relações positivas consistem em «estímulos, prestações, serviços, que as partes trocam entre si e que se consideram expressão das diversas vontades e das forças respectivas» (Tönnies, 1979: 27). O autor faz intervir precisamente o conceito de «vontade» para esclarecer os dois tipos de relação social. Ele consiste no «fundamento psicológico da sociologia pura» (Tönnies, 1946: 29). O autor distingue entre a *vontade essencial ou orgânica* (*Wesenwille*), que corresponde à *comunidade*, e a *vontade arbitrária, instrumental ou racional* (*Kürwille*), que se relaciona com a *sociedade*.

Destas vontades diz Tönnies terem em comum o facto de ambas poderem ser concebidas como «causas ou tendências que conduzem à acção» (*id. ibid.*: 115). Sugere o autor que elas são princípios que empiricamente se encontram sempre juntos, se bem que em tensão permanente em cada indivíduo, ambos pretendendo à dominação um do outro. Deste modo, conforme domine a vontade orgânica ou a racional, assim a direcção da acção originará uma relação de tipo *comunidade* ou *sociedade*.

Do domínio da primeira resulta um temperamento «fluido, brando e quente»; do império da segunda, um temperamento «seco, duro e frio» (*id. ibid.*: 165). A vontade orgânica é dominante nas mulheres, nas crianças, nos jovens, no povo e na arte. Por sua vez, a vontade instrumental prevalece nos homens, nos mais velhos, nas classes cultas (de que o comerciante é o membro típico) e na ciência. Da primeira resulta um indivíduo concebido como unidade, e, da segunda, o indivíduo que desempenha papéis e coloca máscaras. O primeiro é um ser «real e natura», enquanto o segundo é um ser artificial. O raciocínio de Tönnies em todas estas oposições funda-se numa distinção muito clara entre o «frio intelecto» e os «cálidos impulsos do coração» (Tönnies, 1979: 150), *i. e.*, entre a razão e o sentimento e, ainda, entre o interesse e a moral. Daí que os homens dominados pela vontade orgânica e que habitam a *comunidade* sejam seres morais e dotados de sentimentos, enquanto os que

povoam a *sociedade* são os «herdeiros» dos «seres humanos de Hobbes» (*id., ibid.*: 154), são racionais, interesseiros e destituídos de sentimentos.

A maldade pura em geral (...) ocorre de modo tão escasso e quase impossível como a pura bondade de coração. Todo o ser humano é por natureza bom e afável para com os seus amigos e os que considera como tal (na medida em que os demais são amáveis para com ele), ainda que se mostre sem misericórdia e hostil com os inimigos (os que o maltratam, atacam e ameaçam). O nosso ser humano abstracto ou artificial não é nem uma nem outra coisa nas suas relações com os demais. Só conhece aliados ou oponentes com vista aos fins que persegue. Os males só constituem forças ou poderes para ele, e os sentimentos de ódio ou ira para com uma parte são tão impróprios como os sentimentos de amor ou compaixão para com a outra. Se tais sentimentos lhe ocorressem sempre, o seu pensamento considerá-los-ia como algo estranho, molesto e irracional, que haveria que suprimir e extirpar, em vez de cultivar e alimentar. Pois englobam uma atitude positiva ou negativa que não tem a sua causa nem a sua razão nos interesses e planos próprios e que, portanto, podem conduzir a actos irreflectidos (Tönnies, 1979: 148–149).

As relações sociais (e os grupos que delas derivam) de tipo *comunitário* são concebidas como «vida orgânica e real», enquanto que as do tipo inverso são retratadas como uma «estrutura imaginária e mecânica». De forma esclarecedora, Tönnies afirma que enquanto «toda a convivência íntima, privada, exclusiva» pode ser entendida como «vida em *gemeinschaft*», a *gesellschaft* se refere à «vida pública» e ao «mundo» (*id., ibid.*: 27). A relação *comunitária* é «a forma genuína e perdurável da convivência» humana, enquanto a relação *societária* é «transitória e superficial» (*id., ibid.*: 29). É neste sentido que o autor entende que a *comunidade* deve ser equiparada a um organismo vivo, e a *sociedade*, a um artefacto mecânico. A primeira pode até compreender toda a humanidade num sentido ecuménico; em contrapartida, a segunda só pode ser concebida como uma «mera coexistência de indivíduos independentes uns dos outros» (*id., ibid.*: 28). A *comunidade* é rural e antiga; a sua sucessora é urbana e recente.

De acordo com Tönnies, a *comunidade* funda-se numa «perfeita unidade das vontades humanas» que se mantém apesar da «dispersão física» dos indivíduos. Na sua forma mais intensa encontramos a relação de parentesco que pode ser traduzida pela ideia de uma *comunidade de sangue* e que é o «germe» de todas as restantes formas (menos íntimas), a saber, a relação de vizinhança (*comunidade de lugar*) e a relação de amizade (*comunidade de espírito*). Esta última, qualifica-a Tönnies como a «forma de *comunidade* verdadeiramente humana e suprema» (*id., ibid.*: 39). É também destas relações que nascerão, por diferenciação, os próprios agrupamentos humanos: primeiro a família, depois a aldeia e, por último, a

pequena cidade. Mas também a comunidade de culto religioso e o grémio na cidade continuam a ser marcadas pela relação de *gemeinschaft*. A harmonia e o consenso caracterizam estas relações e, como tal, toda a *comunidade*.

Em contrapartida, tudo muda de figura com a *gesellschaft*. Esta é radicalmente distinta da forma anterior. A *sociedade* não é senão a «construção artificial de uma amálgama de seres humanos que à superfície se assemelha à *gemeinschaft*» (*id.*, *ibid.*: 67). Parece-se, mas não é. De facto, enquanto na *comunidade* os indivíduos «permanecem unidos apesar de todos os factores que tendem a separá-los», na *sociedade* eles «permanecem essencialmente separados apesar de todos os factores tendentes à sua unificação» (*id.*, *ibid.*: 67). É que neste último tipo de relação e grupo humano não existe uma «unidade *a priori*», nem acção alguma que «manifeste a vontade e o espírito da unidade» (*id.*, *ibid.*). Pelo contrário. Nela existe não só o isolamento, como repugna e é evitada qualquer aproximação. Nela nada se dá sem a perspectiva de se receber algo de valor mais elevado em troca. Será o contrato a figura que sela esta troca na *sociedade* — «ao acordo da vontade nos diversos processos de intercâmbio, dado que tem supostamente lugar no seio de toda a sociedade, chamamos *contrato*» (*id.*, *ibid.*: 75). Na *gesellschaft* o equilíbrio só é garantido precisamente por contratos e convenções que nada têm de natural, e pelo medo recíproco. Fora do seu âmbito, entra-se no domínio potencial da guerra de todos contra todos — «antes e fora da convenção e também antes e fora de cada contrato especial, pode conceber-se a relação de todos com todos como uma hostilidade potencial ou guerra latente» (*id.*, *ibid.*: 81).

O comércio e a concorrência são a expressão mais pura da *sociedade*; a tensão e a guerra hobbesiana, uma ameaça constante, mas é a cortesia a «sua regra primordial», a regra que acompanha o cálculo exacto «dos serviços, das lisonjas, dos presentes» (*id.*, *ibid.*: 82), com vista a ganhar-se sempre algo mais do que se oferece. É também um mundo materialista, o mundo da *sociedade*. Nele as relações fazem-se sempre acompanhar de objectos visíveis e materiais, ao contrário da *comunidade*, onde dominam as palavras e os actos, e onde os objectos não se trocam com tanta frequência, mas apenas se usam e possuem em comum. Nela, a opinião pública é a única fonte de «moralidade», ao contrário do que acontecia na *comunidade*, em que a religião era a sua principal fonte e em que o sacerdócio era o «grande poder espiritual da moralidade *comunitária*» (Tönnies, 1946: 352). O seu domínio é o da urbe e o da metrópole. A primeira é essencialmente um grande centro comercial e fabril, o lugar da ciência, da cultura e das artes exploradas de forma capitalista. A segunda «representa o mercado mundial e o tráfico de todo o mundo, nela se concentram as indústrias internacionais», nela «os jornais são de alcance mundial» e «os seus habitantes procedem de todos os pontos do globo» (*id.*, *ibid.*: 273). É que enquanto na *comunidade* os princípios do tempo e do espaço se encontravam ligados, na *sociedade* eles separam-se decididamente. A descrição tönniesiana da *gesellschaft*, especialmente na sua vertente histórica, aproxima-se extraordinariamente, e aliás de modo assumido pelo autor, da versão marxista da

sociedade capitalista, enquanto a *gemeinschaft* corresponde a uma visão algo idílica da sociedade tradicional, a que, em contrapartida, Marx não aderiu. Contudo, apesar da parcial rendição de Tönnies ao mito do paraíso da sociedade tradicional, seria injusto exagerar esse seu pendor. De facto, ele não só fornece, em muitas passagens da sua obra, a evidência da sua adesão a alguns princípios da sociedade moderna, como, ainda, não sugere em momento algum a possibilidade e a intenção de regressar ao passado. De facto, se a sociedade inaugura a era «do egoísmo, da impudicícia, da falsidade e da astúcia, do domínio da sede do dinheiro, da ambição e da ânsia dos prazeres», também representa «a consciência contemplativa, clara e sóbria com que os eruditos e os homens cultos dos nossos dias se aproximam do humano e do divino das coisas» (*id., ibid.*: 241). Tönnies simplesmente aponta a esperança de se poder alcançar sob as condições desse último tipo de sociedade uma nova forma de *comunidade*. Esta surgiria do socialismo ou do «espírito cooperativo», que, a seu ver, constitui «a contracorrente de conteúdo *comunitário* que mais perspectivas oferece à evolução societária» (Tönnies, 1946: 75).

Segundo Tönnies, perante os horrores e a inumanidade do «sistema capitalista de sociedade», o «grito em prol da *comunidade*» tornou-se cada vez mais agudo e, aliás, muitas vezes em «referência explícita (ou tácita, como no caso dos sindicatos socialistas ingleses)» (*id., ibid.*: 234, adenda à edição de 1922) à sua própria obra. Esse grito não se dirige, em sua opinião, a nada de abstracto, mas antes ao princípio concreto que «se encontra na ideia da produção cooperativa, sempre e quando esta seja capaz de se proteger a si mesma de cair no mero negócio» (*id., ibid.*). Nas obras posteriores a *Comunidade e Sociedade*, Tönnies reforçará esta sua visão socialista de base cooperativa. Nelas interpretará os tempos como cada vez mais favoráveis ao advento do socialismo. Tanto os «movimentos regressivos românticos» representados pelos antigos estratos senhoriais como o «movimento operário» ajudavam a abrir caminho para essa nova forma de sociedade ao difundirem uma «mentalidade socialista» (Tönnies, 1946: 174). O seu objectivo era uma transição pacífica de sociedade, que garantisse a transformação dos seus principais elementos, com vista a uma «satisfação geral» (Tönnies, 1946: 353). Em 1931, nos seus *Princípios de Sociologia*, o autor reconhecia que, apesar das esperanças que «a experiência russa» proporcionara, esse seria um processo «longo e penoso» (Tönnies, 1946: 359). Contudo, valia a pena.

Se no caminho das reformas sociais, tanto sociais como estatais, houvera que produzir-se um moderado e paulatino trânsito da situação existente para uma forma igualitária da vida económica (...), semelhante resultado caberia considerá-lo com razão um sintoma feliz da nossa moralidade actual, e quiçá ainda mais da nossa visão científica; com ele se tornaria mais patente que se havia percorrido o único caminho possível para a regeneração da sociedade moderna e — o que é o mais importante — para a sua regeneração moral (Tönnies, 1946: 354).

Em suma, Tönnies oferece-nos um quadro em que, de modo claro, a razão e o interesse sob a forma da *sociedade* se opõem ao sentimento e à moral que encarnam na *comunidade*. A primeira forma serve a descrição da sociedade tradicional; a segunda, a da sociedade moderna. Esta nitidez de ideias, o seu dualismo atractivo, não poderiam ter deixado de influenciar todo um conjunto de autores seus contemporâneos ou posteriores a si². Contudo, a sua dicotomia encerrava um problema básico, especialmente no que se refere à sua aplicação à mudança social, e inclusive para o próprio Tönnies. É que dela resultava um quadro excessivamente pessimista, e nenhum autor estava interessado em optar pelo passado. De facto, na maior parte dos sociólogos do século XIX, mesmo se nitidamente assombrados pela *nostalgia comunitária*, não se assiste à crença ingénua nesse passado nem a tentativas de recuperação das formas tradicionais de sociedade (excepção feita aos autores conservadores como Bonald, Maistre, etc.). A modernidade, mesmo se incerta e pintada em cores pouco alegres, trazia ainda assim com ela várias promessas. Daí que todos os autores seguintes, tendo repescado a dicotomia tönniesiana de forma expressa, ou não, tenham tentado resolver o problema básico que ela encerra. Essa demanda obteve vários resultados, como veremos em seguida. Contudo, convém notar que a preocupação para muitos era predominantemente teórica, enquanto para outros, ela era, antes de mais, de natureza existencial. É também de recordar que alguns autores preferem colocar o problema da transição das sociedades e da natureza dos vínculos sociais não nos termos da dicotomia de Tönnies, mas antes recorrendo ao tema da alienação. Seja como for, entre estes temas existem largas zonas de sobreposição, como veremos. Por último, e porque para a análise dos autores que se seguem nem todos os elementos da abordagem de Tönnies são fundamentais, fixemos o sentido mínimo atribuído aos conceitos de *comunidade* e *sociedade*. Para o efeito, recorde-se a definição proposta por Robert Nisbet.

Para a maior parte dos autores dos séculos XIX e XX que o utilizam, este conceito [*de comunidade*] recobre, com efeito, todos os tipos de relações caracterizadas simultaneamente por laços afectivos estreitos, profundos e duráveis, por um envolvimento de natureza moral e por uma adesão comum a um grupo social. A noção de *comunidade* está fundada sobre uma concepção do homem que o considera na sua totalidade, em vez de em cada um dos papéis que ele pode ocupar na ordem social. Do ponto de vista psicológico, a força de pertença à comunidade resulta do facto de esta, respondendo a motivações mais profundas que a simples vontade ou o interesse, conseguir submergir a vontade individual. É ao

²Para além dos autores que analisaremos mais adiante, recordem-se as tipologias de Herman Schmalenbach (*sociedade, comunidade e liga ou comunhão [bund]*), Charles Cooley (grupos primários e secundários), Robert E. Park (*família e mercado*), Theodore Abel (relações de interesse e relações de sentimento). Robert Redfield (*sociedades folk e urbanas*). Talcott Parsons e Edward Shils (as cinco *pattern variables* destes autores constituem pares de conceitos polares que reproduzem a dicotomia de Tönnies), entre outras.

que não podem chegar as uniões resultantes de um consentimento unicamente fundado sobre a conveniência pessoal ou a razão. Esta pertença envolve simultaneamente o coração e o espírito; ela resulta tanto da tradição como de um envolvimento pessoal voluntário (...) A força dos laços comunitários depende essencialmente do facto de eles se oporem, no interior do mesmo contexto social, às relações de tipo *não comunitário*, fundadas sobre a concorrência ou o conflito, sobre a utilidade ou o consentimento contratual. A impessoalidade e o anonimato relativos destes laços fazem sobressair a estreiteza e a natureza pessoal dos laços *comunitários* (Nisbet, 1984: 70).

Durkheim: As duas solidariedades

A ideia de *comunidade* também se encontra presente nos escritos de Emile Durkheim e obtém um tratamento particular. Os seus conceitos de *solidariedade mecânica* e *solidariedade orgânica* são normalmente apontados como o equivalente, respectivamente, de *gemeinschaft* e *gesellschaft*. Como veremos, esta tradução não é exacta. Os dois tipos de solidariedade de Durkheim têm, de resto, um lugar restrito na sua obra. Apesar de fazerem parte do núcleo conceptual central da sua tese de doutoramento, assim como de parte dos cursos e dos textos que a preludiam, esses conceitos desaparecerão dos escritos que se seguem. A *Divisão do Trabalho Social*, datada de 1893, corresponde à primeira resposta de Durkheim para o problema da relação indivíduo/sociedade. A par da preocupação fundamental que nunca abandonará o autor, encontramos ainda nessa obra uma segunda preocupação, solidária da primeira, que corresponde à equação de solidariedade no contexto de diferentes tipos de sociedade. Durkheim apresenta da seguinte forma o problema que se propôs resolver com os trabalhos da sua tese de doutoramento:

Quanto à questão que esteve na origem deste trabalho, trata-se das relações entre a personalidade individual e a solidariedade social. Como é que acontece que ao ir tornando-se mais pessoal o indivíduo vá dependendo mais estreitamente da sociedade? Como pode ser ele simultaneamente mais pessoal e mais solidário? Porque é impossível que estes dois movimentos, por mais contraditórios que pareçam, não prosseguindo paralelamente. Tal é o problema que nos pusemos. Encontrou-se-nos que o que resolvia esta aparente antinomia era uma transformação da solidariedade social, devida ao desenvolvimento sempre mais considerável da divisão do trabalho (Durkheim, 1977a: 49).

Nesse texto, o autor enunciará a tese segundo a qual a civilização e a divisão social do trabalho progredem de uma maneira contínua e em simultâneo, em consequência do aumento regular do volume e da densidade física e moral das sociedades (ver Capítulo 3).

uma qualquer forma específica de organização social, estaríamos em presença de alienação propriamente dita. E, neste sentido, talvez, necessário concordar com Giddens, que ele escreve: «O carácter do trabalho alienado não constitui expressão da tensão entre o «homem na natureza» (não alienado) e o «homem em sociedade» (alienado), mas sim da tensão entre o potencial gerado por uma forma específica de sociedade e a realização frustrada desse potencial» (Giddens, 1976: 48).

E isto permite, enfim, distinguir claramente a concepção que Marx tem da alienação, da que é característica de Weber, que se identifica com uma racionalização desalmada e uma especialização supostamente excessiva e limitadora do indivíduo; e da de Simmel, para a qual a alienação é um exílio interior (e uma ameaça permanente de desdobramento esquizofrénico da personalidade) tornado possível — e necessário — pela tirania dos artefactos, do mundo objectivo.

Weber: Desencadeamento e ambivalência moral

A tipologia da autoridade

Por comparação com o que ficou escrito antes, a abordagem de Max Weber pode ser definida de forma resumida dizendo que, abandonando-se embora a antropologia e a filosofia da história de Marx, cumpre reconhecer que o poder é um facto universal nas sociedades humanas. Todavia, esta mesma ubiquidade (entendendo-se por poder a capacidade de alguém para influenciar por algum modo a conduta de outrem ou de lhe impor a sua vontade) parece tornar o poder de tratamento analítico muito difícil ou, mesmo, impossível. Assim, Weber faz questão de precisar que o seu objecto são as formas de poder relativamente estáveis. Ora, alega, aquele só pode ser estável, continuado, se for aceite, reconhecido como legítimo pelos que o sofrem. Isso condu-lo à problemática do que chama *autoridade*, de âmbito naturalmente mais restrito (Weber, 1989). Assim sendo, a tipologia weberiana da autoridade é, coerentemente, baseada na tipologia da legitimação que funda aquela. Distingue, a este título, três tipos fundamentais: a autoridade tradicional, a carismática e a legal-racional. Trata-se, como é óbvio, de tipos puros ou *ideais*, que historicamente podemos apenas encontrar combinados entre si, em proporções e formas variadas.

No caso da autoridade tradicional, o fundamento da legitimação é o próprio costume. Subjaz-lhe uma atitude de respeito piedoso para com o passado, de reverência para com realidades cuja origem parece perder-se, confundida com o começo dos tempos. É claro que nas sociedades europeias anteriores à revolução industrial este tipo de autoridade tem uma importância significativa, embora não absoluta. Por outro lado, na maior parte das sociedades humanas cuja história é conhecida, este é um factor de legitimação de importância inquestionável. Já a autoridade carismática é, por definição mesmo, excepcional e inova-

dora. Está associada a uma virtude, o *carisma*, que é inseparável da pessoa daquele que o possui. O exemplo acabado de líder carismático, pessoa que é reconhecida pelos seus seguidores como um demiurgo, elo de ligação da sociedade ao divino, é justamente o profeta. De acordo com Weber, as profecias foram, na verdade, um dos principais factores de inovação ao longo da história, em particular da história europeia.

Se o carisma é, nas sociedades tradicionais, o principal factor de inovação (por revelação brusca, inspiração), Weber reconhece na história europeia ocidental dos últimos séculos o desenvolvimento de tendências para uma inovação associada a princípios de natureza diferente: é o que, genericamente, designa por racionalização. Aliás, e de forma meramente aproximativa, podemos dizer que, se para um autor como Tocqueville a característica principal da sociedade sua contemporânea é a democracia, se para Marx é o capitalismo, se para Durkheim é a divisão do trabalho — para Weber é, seguramente, a racionalização (Aron, 1991). Embora não se trate de um facto rigorosamente único pela sua natureza (são identificáveis processos racionalizadores na Roma antiga e na China dos Song, por exemplo), é-o, sem dúvida, pela sua extensão e profundidade. Na verdade, toda a existência das sociedades modernas parece ser influenciada por essas tendências.

Falar de racionalidade é, para Weber, falar da busca consciente da adequação dos meios utilizados aos objectivos em vista. Naturalmente, esses objectivos podem ser vários, e Weber distingue a este título, com bastante clareza e ênfase, aquilo a que chama *racionalidade por referência aos valores* (*wertrationalität*) do que denomina *racionalidade por referência aos fins* (*zweckrationalität*).

No primeiro caso, trata-se da organização consciente da conduta de acordo com a preocupação única ou absolutamente dominante de conformidade com um conjunto de valores que se autojustificam plenamente. Considerando-se um conjunto de práticas como boas em si mesmas ou as únicas conformes com um ideal (religioso, político ou outro), adoptamo-las sem nos preocuparmos com os resultados objectivos das nossas acções. A isto chama Weber *ética de convicção*.

No segundo caso, a preocupação principal (ou única) é a eficácia. Trata-se do que habitualmente é designado por racionalidade instrumental. Um conjunto de práticas é bom ou mau, não em si mesmo, mas na medida em que resulte, em que suscite ou produza resultados que consideramos vantajosos. O *homo oeconomicus* puro da teoria económica académica é um caso acabado deste tipo de racionalidade (age visando maximizar a utilidade obtida, se for consumidor; os proveitos líquidos, se for produtor, etc.). A política maquiavélica é outro exemplo deste tipo de racionalidade por referência aos fins. De acordo com a terminologia weberiana, estamos neste caso perante uma *ética de responsabilidade*. Naturalmente, estes dois tipos de racionalidade encontram-se combinados na conduta dos vários agentes sociais, para os quais as preocupações de conformidade com o bom em si mesmo estão em geral mescladas em graus diferentes com o objectivo da eficácia.

De acordo com Weber, se a racionalidade parece constituir o traço principal da sociedade sua contemporânea (dizendo respeito à economia como ao direito, à ciência e à arte, à filosofia e à política, etc.), a forma de organização que de maneira plena parece traduzir essa tendência é aquilo a que chama *burocracia*. Na terminologia weberiana, é burocrática uma organização que verifique as seguintes características: *a)* existência de regras impessoais, não tradicionais, mas racionais; *b)* aqueles que detêm a autoridade também estão sujeitos a uma ordem impessoal; *c)* existência de um corpo de funcionários com hierarquia de funções, direitos e deveres bem definidos e esferas de competência bem demarcadas; *d)* o funcionário não é dono do lugar que ocupa; *e)* os subordinados não devem aos seus superiores hierárquicos fidelidade pessoal; *f)* as regras são escritas (não orais); *g)* o recrutamento é feito por exames ou mediante o reconhecimento de diplomas.

Deste ponto de vista, a situação do funcionário é definível da seguinte forma: *a)* existência de uma carreira comportando uma concepção abstracta do dever, sendo a execução das tarefas associadas a uma posição um fim em si mesmo e não uma forma de obter remunerações adicionais ou outro qualquer tipo de vantagens; *b)* geralmente, ocupa uma posição apenas temporariamente; *c)* a nomeação é feita em função de capacidades técnicas (não por eleição); *d)* existe um salário fixo regular; *e)* a progressão do funcionário na carreira é função da competência e/ou da antiguidade (Giddens, 1976: 259-260).

A burocracia, segundo Weber, goza de uma indiscutível superioridade técnica relativamente às formas de organização anteriores (está para elas como a maquinaria do capitalismo racional para o artesanato). A evolução burocratizadora parece-lhe, neste sentido, inevitável. Evidentemente, tais opiniões não significam de forma alguma um julgamento moral favorável. Na verdade, já a respeito do próprio capitalismo moderno Weber expressara uma opinião de acordo com a qual a racionalidade instrumental, de que este fora em boa medida o veículo, significara (ou estivera associada a) um desencantamento do mundo. Embora devendo a sua origem a um movimento de intensa religiosidade (a reforma protestante), o capitalismo racional tinha, a acreditar no autor *d'A Ética*, contribuído para a perda de espiritualidade do conjunto da existência social. Esta atitude de reserva no julgamento moral do capitalismo é mais claramente de preocupação e relutância no caso da burocracia.

Classe, *status* e partido

Na sua tipologia dos grupos sociais, Weber distinguiu basicamente três tipos diferentes: a classe, o grupo de *status* e o partido. O primeiro refere-se à esfera económica; o segundo, ao prestígio; o terceiro, ao poder político. Embora estas três dimensões estejam entre si ligadas, é necessário distingui-las analiticamente (Weber, 1989).

Uma classe social é, em essência, um grupo de pessoas com a mesma situação económica, definida do ponto de vista da propriedade e dos recursos colocáveis no mercado.

Weber distingue, a este respeito, aquilo a que chama *classes proprietárias* (positiva ou negativamente privilegiadas) e *classes comerciais*. São uma classe proprietária positivamente privilegiada os proprietários vivendo de rendas (de terras, minas, etc.). Os proletários da Antiguidade, sem recursos vendáveis no mercado (são sustentados pelo *pão e circo*), são uma classe proprietária negativamente privilegiada. As classes características do capitalismo moderno são classes comerciais: positivamente privilegiadas (empresários e banqueiros), negativamente privilegiadas (trabalhadores assalariados desqualificados), ou classes médias várias (trabalhadores assalariados qualificados e trabalho independente).

Para Weber são, todavia, identificáveis tantas classes quão interessados estivermos, do ponto de vista analítico, em distinguir apenas diferenças maiores ou mais subtis entre as situações económicas dos diferentes indivíduos. No limite, cada indivíduo constitui, sendo a sua situação única, uma classe distinta. Neste sentido, a classe é necessariamente uma construção do investigador. Por outro lado, a classe social fornece uma base material possível para uma acção concertada por parte dos seus diferentes membros (é o caso dos sindicatos operários e das associações empresariais), mas tal nem sempre sucede. O sentimento de pertença colectiva pode nuns casos ser muito grande; noutros, praticamente nulo. Em boa medida, os factores de evolução num ou noutro dos sentidos referidos dependem de inúmeras componentes exteriores à própria problemática da classe social. As diferenças relativamente à perspectiva marxiana são, a este respeito, óbvias.

Já a esfera do *status* é a do prestígio ou da honra social (no sentido de *a boa sociedade*). Comporta inevitavelmente, observa Weber, uma componente, de *comunalização* na conduta dos agentes sociais a ele pertencentes. Os membros de um grupo de *status* são as pessoas que os outros membros do grupo reconhecem como pertencendo a este. Não há, portanto, não pode haver, grupo de *status* sem esse Eu colectivo que *é o espírito de corpo*.

O *status* relaciona-se com a classe sobretudo do ponto de vista dos padrões de consumo: é frequente a existência de um *estilo de vida* em termos económicos como condição necessária (mas nunca suficiente) para a pertença a um grupo de *status*. Assim sendo, ele está mais próximo do que poderíamos chamar classe do ponto de vista do consumo. É um conceito obviamente afim do que Thorstein Veblen (1970) designou por *leisure class*, definível em função do consumo ostentatório (*conspicuous consumption*). Todavia, a lógica do *status* é sempre conflitual com o próprio princípio organizador da classe, que é o mercado. O *status* obriga a distinguir as próprias pessoas e conduz à fixação nas particularidades de cada um dos indivíduos. A classe comporta uma tendência para a conduta em função de critérios universais e referindo-se às próprias acções levadas a cabo (não aos indivíduos que as realizaram). O *status* impede o regateio e, em geral, o negócio que pudesse ser feito de acordo com critérios de pura eficiência económica. Há aqui um *algo mais* que interfere na lógica económica e a contraria, sobrepondo-se-lhe. Uma pertença de *status* é necessariamente difusa, dizendo respeito a toda a vida dos seus membros, ao contrário de uma per-

tença de classe, que é suficientemente específica para poder comportar a definição daquilo que é *strictly business* (distinguível das esferas da vida de cada um que não são negócio). No universo do *status*, tudo tem um valor afectivo. Pelo contrário, no caso da classe, a própria definição em termos económicos convida ao frio cálculo racional.

Quando a lógica do *status* é de tal modo prevalecte que é capaz de se impor à vida económica, o mercado propriamente dito tende a desaparecer. A classe social transforma-se, neste caso, em casta. Trata-se de um caso-limite raro, geralmente associado a uma componente de identidade étnica distinta (Weber, 1989).

Se o *status* acarreta necessariamente uma componente de *comunalização*, já o partido é inseparável de uma *socialização* das condutas dos agentes, no sentido de que diz respeito especificamente à luta pelo poder político e significa em maior ou menor grau uma *certação racional das acções de diferentes indivíduos com vista, justamente, à obtenção do poder*. Embora em medida variável, a existência dos partidos vem, assim, associada à racionalidade das condutas, por referência aos fins e (ou) aos meios. O campo de actuação dos partidos é, por excelência, o próprio Estado, mas Weber ressalva que, em sentido amplo, podemos falar de partidos organizados na disputa pelo poder numa associação voluntária (num clube, numa igreja, etc.).

Classe, grupo de *status* e partido são, assim, três tipos diferentes de grupos sociais que dizem respeito, cada um, a um eixo diferente da problemática a que, em sentido amplo, podemos designar por «estratificação» (ver Parte III). Estas três dimensões assim distinguidas (*económica, social e política*) estão empiricamente interligadas de formas muito diferentes consoante as circunstâncias. Em situações sociais diversas são identificáveis, quer casos de fortíssimas correlações positivas entre as três dimensões, quer casos de correlações nulas ou, ainda, correlações negativas. É exemplo desta última o *novo rico*, com uma elevada posição económica, mas sem correspondência do ponto de vista do prestígio. Um partido operário exemplifica uma correlação forte entre as dimensões económica e política, mas também podemos identificar partidos com base no *status* e outros sem base de classe ou de *status*. Já um partido interclassista traduz uma correlação nula entre economia e política. Em todo o caso, e embora cientes do risco de simplificar abusivamente o pensamento de Max Weber acerca deste problema, talvez ele se nos tome mais fácil de compreender se tivermos presente que a passagem da sociedade tradicional para a moderna pode, em boa medida, ser compreendida como a de uma em que o grupo de *status* é a categoria mais importante (o que representa uma preponderância do elemento «comunitário», bem como uma relativa indiferenciação das perspectivas), a uma outra em que irrompem (ou vêm a sua importância aumentar) grupos em que a componente «societária» é, sem dúvida, a mais importante, como a classe e o partido. Por outro lado, as dimensões da «estratificação» são agora múltiplas, em virtude de um processo de diferenciação. Bem entendido, este processo não chega nunca a suprimir o *status* e a sua problemática específica.