

Max Weber – Aula 1

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia, contexto e introdução

Max Weber “é provavelmente a figura mais conhecida e mais influente” no campo da “teoria sociológica” (Ritzer, 2010: 112). Algumas das suas principais contribuições para sociologia foram: i) a proposta epistemológica de uma “sociologia compreensiva” assente no sentido subjetivo da ação humana, que estudaremos na aula de hoje; ii) a “tese da racionalização”, isto é, uma análise pessimista dos traços basilares das sociedades ocidentais modernas (Kim, 2012: 1), que estudaremos na próxima aula; iii) a “tese da Ética Protestante”, ou seja, uma explicação “não-marxista” do advento histórico do capitalismo (Ibid.), que estudaremos na primeira aula após a avaliação intercalar.

Tal como é habitual, vamos começar por algumas notas biográficas e contextuais. Max Weber nasceu em Erfurt, na Alemanha, em 1864 (Ferreira *et al.*, 1995: 92). No ano de 1882 ingressa no curso de Direito da Universidade de Heidelberg (Ibid.). Todavia, após três semestres é obrigado a interromper os estudos para cumprir o serviço militar (Ritzer, 2010: 114). Em 1884 regressa a Berlim, instalando-se em casa dos pais e frequentando a Universidade local (Ibid.). Em 1889 Weber conclui o doutoramento com uma tese acerca de “empresas comerciais em Itália na Idade Média” (Ferreira *et al.*, 1995: 93). No ano de 1891 obtém a sua agregação com uma investigação sobre “alguns aspetos da história agrária Romana” (Parkin, 2002: 13). Este grau habilita-o para a carreira docente, assumindo funções na Universidade de Berlim (Ibid.). Posteriormente, em 1896, consegue um lugar “prestigioso” como professor de economia política na Universidade de Heidelberg (Kim, 2012: 2). No entanto, a sua carreira é interrompida abruptamente em 1897 por um esgotamento nervoso, na sequência da morte do seu pai (Ibid.: 3). Este problema de saúde conduz a um “longo hiato” nas suas atividades académicas (Ritzer, 2010: 115), que se estenderá até ao ano de 1903.

Nesse ano cria, em conjunto com Werner Sombart, a influente revista científica *Arquivos para as Ciências Sociais e a Política Social*. Será nesta revista que, em 1904 e 1905, publicará originalmente uma das suas principais obras: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (Ferreira *et al.*, 1995: 93). Para além disso, nos anos

subsequentes empreende uma série impressionante de estudos sobre temas tão diversificados como “instituições legais, sistemas religiosos, economia política e relações de autoridade” (Parkin, 2002: 14).

Weber recebe frequentemente na sua casa alguns dos intelectuais alemães mais importantes do período, tais como Georg Simmel, Ferdinand Tönnies ou Robert Michels (Ferreira *et al.*, 1995: 94). Conforme vimos na última aula, em 1909 Max Weber é cofundador da Associação Alemã de Sociologia. Note-se que somente a partir desse momento é que o autor se revê explicitamente no papel de sociólogo (Ibid.). A sua atividade académica é interrompida com a eclosão da 1ª Guerra Mundial, em 1914, ficando encarregue da administração de um hospital na sua terra natal (Parkin, 2002: 14). Nos últimos dois anos da guerra consegue retomar as suas investigações, cujo resultado será o volumoso manuscrito inacabado de *Economia e Sociedade* (Ibid.: 15). Weber morre em 1920, na sequência de uma pneumonia (Ibid.) As reflexões weberianas em torno da epistemologia sociológica devem ser inseridas no contexto da chamada “Batalha dos Métodos” (Ferreira *et al.*, 1995: 96). Tratou-se de um debate polémico que envolveu as principais correntes de pensamento económico-social do mundo germânico do final do século XIX: o historicismo alemão, encabeçado por Gustav Schmoller, e o marginalismo da escola austríaca, encabeçado por Carl Menger (Ibid.).

Um dos principais pontos de discórdia incidia sobre o estatuto conferido às ciências sociais. Assim, os historicistas defendiam que “graças ao seu carácter distintivo e *sui generis*”, as ciências sociais deviam ter métodos próprios (Ibid.: 91). Ademais, Schmoller almejava demonstrar a existência de vários tipos de economia no decurso da história, colocando em evidência os diversos contextos institucionais (Ibid.: 96). Já a posição marginalista partia do indivíduo atomizado para estudar a economia capitalista. Menger promoveu a “matematização” e a “formulação de leis gerais eternamente verdadeiras” (Ibid.), na tentativa de legitimar a *economics* através da sua subordinação aos “princípios e metodologias das ciências da natureza” (Ibid.: 91).

Por um lado, Weber “inclinava-se (...) para as teses da escola histórica”, que não se preocupava com as leis puras do mercado, mas com as relações sociais subjacentes ao seu funcionamento (Ibid.: 97). Assim, o autor censurava a esta corrente sobretudo “a sua mistura deliberada de factos e juízos de valor” (Ibid.). Por outro

lado, Weber aproximava-se dos marginalistas mediante a defesa intransigente do “individualismo metodológico”, embora não o fundamentasse nas bases psicológicas de Menger (Ibid.). Para além disso, Weber concordava com o cerne das explicações do funcionamento da economia capitalista propostas pelos marginalistas (Ibid.: 98).

Em termos epistemológicos, Weber foi ainda influenciado decisivamente pela filosofia de Immanuel Kant, podendo, por isso, ser considerado um teórico “neokantiano” (Ibid.: 91). Kant sugere “que não podemos conhecer mais do que aquilo que resulta da aplicação de categorias ao real” (Ibid.), negando que “o conhecimento possa ser uma reprodução ou uma cópia integral da realidade” (Freund, 2003: 33). Em linha com estas proposições, Weber recusa o “absolutismo científico” – do positivismo comtiano, por exemplo – e postula a “relatividade” das verdades científicas (Ferreira et al., 1995: 91). É simplesmente impossível conseguir “o conhecimento da realidade na sua totalidade” (Ibid.).

Como veremos na aula de hoje, os escritos metodológicos de Weber assentam na proposta de uma “sociologia compreensiva”. Na sua ótica, o objeto de estudo da sociologia deve ser a ação dos indivíduos e, sobretudo, a compreensão do sentido conferido pelos sujeitos à sua própria ação. Weber é, portanto, um individualista metodológico: o autor defende que se parta das ações intencionais dos indivíduos para explicar o funcionamento da sociedade.

Ao contrário do que preconiza a sociologia holista de Durkheim, não é o todo que explica as partes, mas sim a interação das partes que explica o todo. As estruturas e as instituições sociais são meras agregações de práticas individuais dotadas de um certo significado. Todavia, conforme teremos oportunidade de salientar, Max Weber não é inteiramente coerente neste âmbito. O individualismo metodológico, defendido intransigentemente nos textos epistemológicos, raramente é aplicado por Weber nos seus estudos de cariz empírico. O caso de Weber é proverbial: faz o que eu digo e não o que eu faço.

Sociologia compreensiva: sujeito, ação social e individualismo metodológico

De modo breve, a sociologia advogada por Weber “visa a compreensão (...) da ação social e os sentidos dessa ação” (Ferreira *et al.*, 1995: 98). Esta definição aparentemente simples encerra três termos-chave: ação social, sentido e

compreensão. Antes de tudo, convém realçar aquilo que Weber entende por ação e, em especial, por ação social. Nas palavras do autor, a ação refere-se a “um comportamento humano (...) sempre que o agente ou os agentes lhe comunicam um sentido subjetivo” (Weber apud Freund, 2003: 78). Ação e intencionalidade estão intimamente associadas: o sujeito age e, ao fazê-lo, atribui um determinado significado à sua ação (Ferreira et al.: 1995: 99). A atividade dos seres humanos destaca-se justamente por ser dotada de, e orientada por, um sentido (Freund, 2003: 72). A ação diferencia-se, pois, do “comportamento puramente reativo” que não envolve qualquer “processo mental” (Ritzer, 2010: 125).

Já a ação social “é uma ação onde o sentido pensado pelo seu sujeito (...) está referido à conduta de outros, orientando-se por esta no seu desenvolvimento” (Weber apud Ferreira *et al.*: 1995: 98). O traço distintivo da “atividade social” é o facto de o sujeito “regular” a sua “conduta” segundo a expectativa “de que os outros se comportem de uma certa maneira” (Freund, 2003: 89). Os “agentes sociais” decidem agir em função das suas “percepções das oportunidades e dos constrangimentos” exteriores (Parkin, 2002: 20).

De acordo com a definição de Weber, a sociologia é precisamente “a ciência que se interessa pela compreensão (...) das ações sociais” (Weber apud Giddens, 2005: 206), portanto, da “dimensão subjetiva da conduta humana” quando se relaciona com terceiros (Kim, 2012: 15). A noção de compreensão utilizada por Weber é importada de uma disciplina chamada Hermenêutica (Ferreira *et al.*, 1995: 98), bastante importante entre os historiadores alemães da sua época (Ritzer, 2010: 117). A Hermenêutica diz respeito à “interpretação e compreensão de textos escritos, tendo como objetivo perceber o raciocínio do autor e a estrutura básica do texto” (Ferreira *et al.*, 1995: 98).

A “sociologia compreensiva” proposta por Weber visa estender esta orientação metodológica à investigação da vida social (Ibid.). A simples explicação de causa e efeito entre os fenómenos – proposta pelo positivismo comtiano ou durkheimiano, por exemplo – é manifestamente insuficiente (Ibid.: 94-95); uma ação social apenas será compreendida se o seu significado subjacente se tornar “inteligível” (Freund, 2003: 72). Segundo Weber, “a sociologia não conhece outra compreensão para além da do sentido visado subjetivamente por agentes, no curso de uma atividade concreta” (Ibid.: 73).

O método compreensivo advogado por Weber implica “uma espécie de ligação simpatética com o agente por parte do observador. A estratégia do investigador consiste em procurar identificar-se com o agente e os seus motivos, de modo a ver o curso da conduta com os olhos deste e não com os seus” (Parkin, 2002: 19). É óbvio que esta abordagem levanta um problema: se a “empatia” é crucial para compreender a conduta dos sujeitos observados, então “é necessário que o observador possua em traços largos a mesma orientação normativa e moral do agente” (Ibid.: 22). Caso contrário, “os pontos de vista divergentes ou crenças incompatíveis” colocarão em causa a ligação de empatia e, portanto, a capacidade de ver o mundo com os olhos de outrem (Ibid.). Em suma, “quanto mais diferentes são os ideais que orientam uma dada atividade humana daqueles que regem a nossa própria conduta, mais difícil se torna para nós compreender o significado que esses ideais têm para aquele que os perfilha” (Giddens, 2005: 208).

Segundo Weber, existem duas formas de compreensão. Na compreensão imediata, o sentido da ação das pessoas é apreensível através da “observação direta” (Giddens, 2005: 208). Por sua vez, a denominada compreensão explicativa é necessariamente “indireta” (Freund, 2003: 77), ou seja, acarreta “a intervenção de um motivo que estabelece a ligação entre a atividade observada e o seu significado para o agente” (Giddens, 2005: 209). A compreensão explicativa da ação exige, pois, o recurso a procedimentos sociológicos.

A partir do que foi exposto facilmente se perceberá que Max Weber é um “individualista metodológico” (Ferreira *et al.*, 1995: 96), dado que atribui uma prioridade lógica aos indivíduos e às suas motivações na explicação dos fenómenos sociais. Segundo Weber, o foco da sociologia deve incidir sobre “tudo o que intervém no curso” de uma ação e que, portanto, “pertence à vontade do indivíduo”, nomeadamente: “a avaliação dos meios em função do fim, a escolha desse fim, a previsão das consequências, a decisão e finalmente a determinação na [sua, NM] execução” (Freund, 2003: 85). Para além disso, a ênfase colocada no “sentido” subjetivo da ação pressupõe “uma consciência” que, obviamente, só pode ser “individual” (Ibid.).

Esta epistemologia “radicalmente subjetivista” (Vandenberghe, 2008: 106) reflete-se igualmente na conceptualização das estruturas sociais. Em Weber as entidades “coletivas” são “reduzidas a padrões e regularidades da ação individual” (Ritzer,

2010: 124). Nas suas palavras, “estas coletividades devem ser tratadas *somente* como os resultados e os modos de organização de ações particulares de sujeitos individuais” (Weber apud Ritzer, 2010: 124, *itálico no original*). Visto que, “em última instância” (Vandenberghe, 2008: 108), as instituições sociais resultam da “ação [intencional, NM] do homem” (Freund, 2003: 68), então a própria sociedade “nunca é mais do que as interações múltiplas dos indivíduos num determinado meio” (Giddens, 2005: 211).

Max Weber está ciente de que as ciências sociais são forçosamente distintas das ciências naturais porque têm de compreender o sentido da ação humana. Contudo, apesar de a sua “matéria-prima” ser constituída por ações subjetivas, isso não implica que as relações causais apontadas pela sociologia careçam de validade “objetiva” (Ibid.: 206). Essa objetividade científica será alcançada se o sociólogo for capaz de provar duas coisas: i) que a ação em questão é o meio para atingir um certo fim (Kim, 2012: 16); ii) que a ação “é determinada pelo sentido que o agente lhe atribui” (Vandenberghe, 2008: 109).

Acresce que as suas conclusões baseiam-se em “técnicas fixas de interpretação do significado” que, desse modo, podem “ser comprovadas de acordo com os cânones convencionais do método científico” (Giddens, 2005: 207). Em outros termos, os resultados da investigação sociológica são passíveis de testagem, replicação, verificação e falsificação empíricas (Freund, 2003: 77).

Será legítimo concluir que a sociologia compreensiva weberiana é eminentemente individualista, almejando captar o sentido que orienta as atividades práticas das pessoas (Ibid.: 72). Deste ponto de vista, a sociologia a é “ciência das ações intencionais, sejam estas baseadas em motivos ou em sentimentos” (Ferreira *et al.*, 1995: 99). A sua finalidade é descortinar a razão por que os indivíduos agem de determinada maneira (Parkin, 2002: 18) com base em certas “percepções da realidade” (Ibid.: 26). A sociologia tem de evidenciar como as várias opções foram “pesadas e avaliadas” pelos sujeitos (Ibid.: 20), portanto, como os seres humanos “utilizam, criam e destroem as diversas relações sociais” (Freund, 2003: 68).

A relação com os valores e a neutralidade axiológica

A realidade empírica é naturalmente “infinita do ponto de vista extensivo e intensivo” (Freund, 2003: 41). Por outras palavras, o mundo social exhibe “uma

diversidade absolutamente infinita”, pelo que se furta a uma compreensão perfeita na sua “totalidade” (Vandenberghe, 2008: 111). Assim, independentemente do método utilizado, o sociólogo terá de optar por dirigir a sua “atenção” para determinados “aspetos”: aqueles que lhe parecem ser mais “importantes” em função do problema que quer estudar (Freund, 2003: 41). É neste contexto que deve ser entendido o conceito weberiano de “*relação com os valores*” (Ibid.: 42, itálico no original).

De acordo com Weber, os valores do sociólogo desempenham um papel inevitável no estágio inicial de um estudo empírico (Vandenberghe, 2008: 111). Os sociólogos investigam certos problemas porque julgam que eles são relevantes (Freund, 2003: 42-43). Ora, essa relevância só pode ser determinada com referência aos seus valores pessoais; são as convicções, as inclinações de cada um que o levam a decidir selecionar uma dada parcela da realidade como objeto de estudo (Ibid.: 42). Esta escolha inicial não é fundamentável em princípios científicos objetivos (Ibid.); ela é eminentemente subjetiva.

A relação com os valores abarca, ainda, outras etapas prévias da investigação. Em segundo lugar, depois de escolhido o tema, o sociólogo efetua uma “triagem” do amplo material documental e empírico disponível. São novamente os valores pessoais que permitem classificar dadas fontes como essenciais e outras como menos importantes e, por isso, negligenciáveis (Ibid.: 43). Em terceiro lugar, os valores intervêm no estabelecimento de uma relação entre os vários elementos selecionados e na definição do seu significado (nomeadamente na construção de tipos-ideais, como veremos daqui a pouco) [Ibid.: 45]. Finalmente, em quarto lugar, os valores auxiliam o sociólogo a determinar quais as “relações de causalidade” que será preciso provar, portanto, as hipóteses a testar (Ibid.).

Em suma, o conceito de relação com os valores diz-nos que “a personalidade do sociólogo intervém necessariamente” no estágio inicial de qualquer pesquisa (Ibid.: 44). Na ótica de Weber, “a relação com os valores constitui a base das perguntas que formulamos à realidade” (Ibid.: 42). Visto que “a história se apresenta como um fluxo interminável de acontecimentos singulares”, cabe ao sociólogo “selecionar padrões” e aplicar “esquemas” de interpretação (Ferreira *et al.*, 1995: 91). Note-se que os diferentes valores dos vários cientistas – numa dada época ou em diferentes

contextos históricos – asseguram outros tantos “pontos de vista” sobre um certo problema (Freund, 2003: 43).

Weber sustenta que a relação com os valores não coloca em causa a “neutralidade axiológica” (Ferreira *et al.*, 1995: 105), isto é, a objetividade do conhecimento sociológico. Isto porque a subjetividade se limita, como dissemos, à fase preliminar da pesquisa. Nas fases seguintes, o investigador deve abster-se de fazer juízos de valor (Freund, 2003: 64) e recorrer aos procedimentos científicos habituais: “observação precisa, (...) determinação das relações de causalidade, comparações, etc.” (Ibid.: 43). Em outros termos, a prova científica não é conseguida recorrendo às “convicções pessoais” do sociólogo, mas através de “proposições” objetivas, passíveis de confirmação ou infirmação por terceiros (Ibid.: 64).

A neutralidade axiológica significa, ainda, que a sociologia pode elucidar a política acerca dos melhores meios para atingir certos fins, mas é incapaz de demonstrar “logicamente” que um fim é preferível a outro (Giddens, 2005: 193). Assim, “não é possível provar pela análise científica que qualquer ideal ou conjunto de ideais (...) estão «certos» ou «errados»” (Ibid.: 195). Segundo Weber, “a ciência pode dizer-nos o que podemos (...) fazer”, mas nunca “o que devemos fazer” (Freund, 2003: 65).

O tipo-ideal

Vimos que a relação com os valores confere uma orientação geral à investigação (Ibid.: 49). Na teoria weberiana, o chamado tipo-ideal é igualmente um “momento da seleção” preliminar efetuada pelo sociólogo quando analisa a realidade sob um certo ponto de vista (Ibid.: 48-49). Em poucas palavras, o tipo-ideal é “uma construção mental que incorpora as propriedades essenciais (...) de um fenómeno particular” (Ferreira *et al.*, 1995: 103). Consiste numa “estilização que põe em evidência os elementos característicos, distintivos ou «típicos»” (Freund, 2003: 49) de uma “determinada parcela da realidade que se tenta estudar” (Ferreira *et al.*, 1995: 102-103). Os vários elementos de um tipo-ideal “são combinados com base na sua compatibilidade” lógica (Ritzer, 2010: 120).

O tipo-ideal weberiano é bastante parecido com o “conceito normal” tönnesiano: trata-se de uma construção conceptual, analítica e abstrata que é “ideal” porque “nunca (...) ou só raramente é encontrada” em estado puro “na realidade empírica e concreta” (Freund, 2003: 50). As instituições sociais são por natureza complexas,

pelo que a sua compreensão requer que se comece por considerar uma versão prototípica das mesmas, reduzida aos seus “componentes nucleares”, enquanto os traços “marginais” são relegados para segundo plano (Parkin, 2002: 28).

Por exemplo, “o tipo-ideal de uma revolução [política, NM] (...) não comportará exatamente os aspetos de todas as revoluções (...) particulares; em vez disso, será uma espécie de destilação dos aspetos principais que caracterizam a revolução em geral” (Ibid.). De modo análogo, o tipo-ideal do “capitalismo” encerra os traços fundamentais que definem esta formação socioeconómica, independentemente das suas configurações reais distintas (em diferentes países, em diversos períodos históricos, etc.) [Freund, 2003: 50].

Os tipos-ideais são “abstrações conceptuais” (Parkin, 2002: 28) que permitem organizar analiticamente a questão estudada (Vandenberghe, 2008: 111). Trata-se de ferramentas heurísticas ao serviço da investigação empírica (Giddens, 2005: 201; Ritzer, 2010: 113). O tipo-ideal funciona como uma espécie “hipótese” que tem de ser “testada” através da sua comparação com a realidade empírica que representa (Vandenberghe, 2008: 109). Essa comparação possibilita a identificação de desvios e singularidades (Vandenberghe, 2008: 111) que terão depois de ser explicados cientificamente (Parkin, 2002: 29). Assim, o tipo-ideal é “o prelúdio necessário da explicação causal” (Ibid.: 30).

Existe um certo grau de arbitrariedade nos tipos-ideais, visto que a realidade social pode ser “construída e representada de diferentes maneiras” por vários sociólogos (Ibid.: 28). A criação de tipos-ideais é mais uma arte do que uma ciência exata. Como existem múltiplos pontos de vista, determinados por uma miríade de valores, os “princípios” subjacentes à construção de tipos-ideais são igualmente diversificados (Freund, 2003: 53). Cada sociólogo produzirá uma representação “parcial”, aproximada da realidade (Ibid.: 53-54). Todavia, pode estabelecer-se, em princípio, uma relação de complementaridade entre os vários enfoques aplicados à análise de um problema (Ibid.: 54).

Em último lugar, note-se que a noção de tipo-ideal weberiana se refere quase sempre a entidades coletivas – capitalismo, burocracia, Protestantismo, etc. – que contrariam o individualismo metodológico defendido nos textos epistemológicos do autor. Nas suas obras, os tipos-ideais são “formas institucionais” que encerram um conjunto de “elementos inter-relacionados” de cariz “normativo e estrutural”

(Parkin, 2002: 28, *itálico nosso*). Essas estruturas não são construídas por Weber a partir das ações dos sujeitos; ao invés, os indivíduos é que estão inseridos em certos padrões institucionais. Ademais, o entendimento do sentido subjetivo da ação – o aspecto-chave da “sociologia compreensiva” – desaparece misteriosamente de cena. Voltaremos a este assunto na conclusão da aula de hoje.

História: possibilidade objetiva, causalidade adequada e causalidade accidental

Weber dedica uma atenção especial à explicação causal de eventos históricos. O autor entende por causalidade “a probabilidade de um acontecimento ser seguido ou acompanhado por outro acontecimento” (Ritzer: 118). Fica desde já patente que Weber descarta certezas absolutas: “o melhor que podemos fazer (...) é produzir afirmações probabilísticas acerca da relação entre fenômenos sociais; isto é, se *x* acontecer, então é provável que *y* ocorra” (Ibid.: 119).

A questão torna-se ainda mais complexa em virtude da “multicausalidade” do esquema weberiano (Ferreira *et al.*, 1995: 101). O autor procura apreender “as inter-relações entre a economia, a sociedade, a política, (...) a religião, etc.” que são responsáveis por um fenômeno (Ritzer, 2010: 118). Visto que nem todos os antecedentes “têm o mesmo peso e importância” para um determinado fenômeno histórico (Ferreira *et al.*, 1995: 100), Weber propõe um “procedimento sistemático (...) para avaliar a significância causal dos vários fatores envolvidos” (Parkin, 2002: 37).

O conceito de “possibilidade objetiva” refere-se “à imaginação de um conjunto de consequências esperadas” a partir dos dados conhecidos pelo investigador (Ferreira *et al.*, 1995: 100). Embora não seja totalmente “arbitrário” (Ibid.), trata-se de um exercício de especulação: “o investigador deve pesar a probabilidade (...) de o evento histórico em questão ter acontecido mesmo na ausência de um fator antecedente particular” (Parkin, 2002: 37-38).

Se, a partir desta “reconstrução hipotética”, o investigador concluir que um dado evento histórico-social *provavelmente* não teria ocorrido na ausência de um certo antecedente, então deve ser atribuída uma elevada “significância causal” a esse antecedente (Ibid.: 38). Estamos perante um caso de “causalidade adequada” (Ferreira *et al.*, 1995: 100). Se, pelo contrário, o investigador concluir que um dado

evento *provavelmente* teria ocorrido mesmo na ausência de um certo antecedente, então deve ser atribuída uma baixa relação causal a esse antecedente. Estamos perante um caso de “causalidade acidental” (Ibid.).

Consideremos o exemplo da Revolução de 25 de Abril de 1974. É possível identificar uma “*constelação*” de antecedentes (Freund, 2003: 56, *itálico no original*) potencialmente explicativos: o assassinato do general Humberto Delgado, a perseguição política, a Guerra Colonial, a morte de António de Oliveira Salazar, etc. Um exercício de “possibilidade objetiva” seria algo nos seguintes moldes: se Salazar não tivesse morrido em 1970, a Revolução de 25 de Abril de 1974 teria, ainda assim, ocorrido? Em caso afirmativo, a morte do ditador é uma “causa acidental”, porque a Revolução teria ocorrido de qualquer modo. Em caso negativo, a sua morte é uma “causa adequada”, porque a Revolução dos Cravos não teria ocorrido se Salazar tivesse vivido mais tempo.

Evidentemente que a relação de causalidade identificada por este método é sempre “de ordem probabilística” (Ibid.: 58). A “imperfeição do nosso saber”, provocada pela “precariedade das fontes” ou pelos inúmeros antecedentes, conduz somente à construção de um “curso imaginário das coisas” com base nos fatores que parecem ser “mais importantes” (Ibid.). Para além disso, o próprio “momento subjetivo da seleção” da constelação causal é suficiente para conferir à explicação uma mera validade provável (Ibid.). Atente-se que, à semelhança do que constatámos na análise dos tipos-ideais, a explicação causal histórico-social weberiana também escamoteia o sentido da ação individual.

A contradição entre nível micro (método) e macrossociológico (estudos empíricos)

Em jeito de balanço, quero chamar a atenção para o “desfasamento entre os princípios metodológicos defendidos por Weber e a sua implementação na sua investigação sociológica” empírica (Vandenberghe, 2008: 107). Pode falar-se de uma “tensão” entre a retórica “subjetivista” da sociologia compreensiva e as explicações holistas aventadas nos estudos empíricos (Ritzer, 2010: 125). Weber “nunca aplicou rigorosamente os princípios metodológicos que expôs” (Vandenberghe, 2008: 107):

“A ênfase (...) na importância dos significados e motivos [individuais] para a explicação (...) da ação social não corresponde adequadamente ao verdadeiro modo de explicação avançado nos seus estudos histórico-comparativos (...). Pelo contrário, o nível derradeiro de explicação causal nos escritos substantivos de Weber é aquele das condições socio-estruturais sob as quais certas formas de sentido e motivação podem obter eficácia histórica.” (Fulbrook apud Ritzer, 2010: 125).

Existe um “paradoxo elementar” no pensamento de Weber (Ritzer, 2010: 124). Por um lado, Weber diz estar exclusivamente interessado no significado da ação dos indivíduos – “naquilo que eles fazem e por que o fazem”; assim, a sociologia compreensiva quer reduzir a todo o custo as coletividades às ações individuais (Ibid.: 125). Por outro lado, quando desce do pedestal da teorização abstrata ao nível da realidade concreta, Weber tende a privilegiar níveis macrossociais; assim, os fatores explicativos da ação social são de índole estrutural – por exemplo, a burocracia ou o capitalismo –, enquanto as motivações individuais são relegadas para segundo plano (Ibid.).

Referências bibliográficas

Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.

Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.

Freund, Julien (2003), *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 5ª Edição.

Giddens, Anthony (2005), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa: Editorial Presença. 6ª Edição.

Kim, Sung Ho (2012), “Max Weber”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/weber-kim-sep.pdf>. (29/10/2017)

Parkin, Frank (2002), *Max Weber*. Londres: Routledge. 2ª Edição.

Ritzer, George (2010), *Sociological Theory*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 8ª Edição.

Vandenbergh, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.

Max Weber – Aula 2

Nuno Miguel Cardoso Machado

Tipologia da ação

Vimos na aula anterior que, segundo Weber, a ação social é “uma conduta dotada de um sentido subjetivo” e que “toma em consideração a ação” dos outros indivíduos (Ferreira *et al.*, 1995: 132). O autor distingue quatro tipos de ação social. Em primeiro lugar, a ação afetiva é “determinada” pelos “estados sentimentais” do agente (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 132), ou seja, constitui uma “reação emocional” (Aron, 2000: 449). A ação afetiva abarca, portanto, “elementos (...) de ordem instintiva, sensorial (...) ou passional” (Freund, 2003: 80). Por exemplo, a pessoa que age de forma afetiva “procura satisfazer uma vingança” ou “aproveitar um gozo presente” (Ibid.).

Em segundo lugar, a ação tradicional consiste numa “obediência inconsciente” (Freund, 2003: 79) aos “hábitos, costumes e crenças” (Aron, 2000: 449). Note-se que, “ao agir em conformidade com a tradição”, a pessoa limita-se a obedecer “a reflexos enraizados” por uma prática continuada (Ibid.). Por exemplo, muitas das ações corriqueiras do dia-a-dia possuem este cariz: as pessoas efetuam-nas por força da habituação (Giddens, 2005: 214).

Em terceiro lugar, a ação racional por referência aos valores consiste na “organização consciente da conduta de acordo com a preocupação única (...) de conformidade com um conjunto de valores” (Ferreira *et al.*, 1995: 166). Este tipo de ação “é orientada por um ideal dominante”, que se sobrepõe a quaisquer outras “considerações” (Weber apud Giddens, 2005: 213). Estamos perante ações que “se subordinam” ao sentido “de dever, honra ou dedicação a uma «causa»” (Giddens, 2005: 214).

Existem dois casos possíveis de ação racional por referência aos valores. Por um lado, aquela que “tem por fim um valor exclusivo”, desconsiderando todos “os outros fins” alternativos (p. 80). A única coisa que conta é “a harmonia da conduta com as exigências do fim desejado” (Freund, 2003: 80). Assim, *só há um fim possível* determinado pelo valor supremo; o agente calcula racionalmente os meios para alcançar o fim desejado (Vandenbergh, 2008: 101). Por exemplo, a revolução é o

ideal incontestável do comunista radical, pelo que a sua conduta se subordinará à prossecução desse fim derradeiro.

Por outro lado, pode não haver sequer um fim preciso, mas somente a “crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou outro – intrínseco e absoluto de uma determinada conduta que vale por si mesma” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 132). Deste modo, “o ator age racionalmente (...) não para obter um resultado extrínseco, mas para permanecer fiel à sua ideia de honra” (Aron, 2000: 448). Por exemplo, um católico devoto vive escrupulosamente de acordo com os preceitos da sua religião, que orienta todas as suas ações.

Em quarto lugar, na ação racional por referência aos fins “o indivíduo calcula (...) os meios adequados a um fim”, assim como “os resultados prováveis de um determinado ato” (Giddens, 2005: 213). A preocupação exclusiva do agente prende-se com a “eficácia” da sua ação (Ferreira *et al.*, 1995: 166): é preciso encontrar os meios adequados para cada fim particular. Não há nenhum valor ético geral capaz de orientar a escolha dos meios e/ou dos fins sucedâneos (Vandenberghe, 2008: 101). Tanto os meios como os fins são inteiramente “ditados por interesses materiais” (Ibid.), económicos, técnicos e científicos.

Consideremos este exemplo extremo retirado da 2ª Guerra Mundial. Uma vez assumido como fim o extermínio do povo judeu, a escolha entre meios alternativos – o gaseamento ou o fuzilamento – é uma ação perfeitamente racional por referência ao fim. Este tipo de ação é, pois, puramente *instrumental*, sendo omissa em termos morais. O agente não distingue o bem do mal, o justo do injusto; limita-se a calcular os custos, a eficácia, a eficiência, etc. dos vários meios para alcançar um certo fim e/ou a pesar fins *sucedâneos*. Se a ação racional por referência aos valores é completamente absorvida por um dado valor ou ideal, a ação racional por referência aos fins ignora totalmente os juízos de valor. Trata-se uma mera “ação lógica” (Aron, 2000: 448) que “tem por base a avaliação (...) da relação entre o fim e os meios mais adequados” (Freund, 2003: 24).

Partindo da tipologia das formas de ação, Weber defende que os indivíduos “se agrupam” de acordo com “dois tipos principais de relações”: comunitárias e societárias (Ibid.: 95). Assim, na chamada comunalização a ação social junta as pessoas com base no *sentimento* arreigado de pertença ao mesmo grupo (Ibid.).

Note-se que os “traços (...) comuns” somente se convertem numa comunalização quando os indivíduos descobrem “um sentido subjetivo capaz de orientar mutuamente o seu comportamento” (Ibid.). A comunalização pode ter um cariz afetivo (por exemplo, uma família) ou um cariz tradicional (por exemplo, uma comunidade religiosa).

Já na denominada sociação a “motivação” do relacionamento é a prossecução de certos “interesses” (Aron, 2000: 493) de acordo com a lógica da racionalidade por referência aos valores ou da racionalidade por referência aos fins (Freund, 2003: 95). Os exemplos mais comuns de sociações são: i) as relações económicas que assentam num contrato livremente celebrado e que obedecem às “condições do mercado” (Ferreira et al., 1995: 133); ii) associações de variada índole com vista à “prossecução de interesses materiais” (Ibid.); iii) instituições que se baseiam em “convicções” partilhadas e na defesa de uma “causa” (Ibid.), como é o caso dos partidos políticos (Freund, 2003: 95).

Racionalização formal e desencantamento do mundo

No entendimento de Max Weber, a racionalização é a “caraterística dominante” da modernidade (Ferreira *et al.*, 1995: 134). De modo breve, a racionalização pode ser definida como a “ampliação” progressiva da “esfera” da ação racional por referência aos fins (Aron, 2000: 449). Ela designa uma tendência histórica para que todas as coisas sejam calculáveis e quantificáveis (Kim, 2012: 9). A economia capitalista é eminentemente calculadora, instrumental, assim como a burocracia organizacional e política (Aron, 2000: 449).

É evidente que a racionalização weberiana não diz respeito apenas à orientação da ação individual, mas sobretudo a um processo macrossocial (Ritzer, 2010: 136). Exige-se, por isso, uma distinção entre racionalidade subjetiva e racionalidade objetiva. Na ótica de Weber, “a racionalidade subjetiva é uma qualidade de processos mentais subjetivos, enquanto a racionalidade objetiva é uma qualidade de instituições e organizações” (Vandenberghe, 2008: 99).

Pode falar-se de racionalidade “objetivada” quando a ação é enquadrada por uma *estrutura* racional (Ritzer, 2010: 136). Há dois tipos de racionalidade objetiva. Em primeiro lugar, a racionalidade substantiva “ordena a ação em padrões” referentes a “valores” (Ibid.: 137); portanto, “envolve uma escolha de meios para alcançar fins

no contexto de um sistema de valores” (Ibid.). Em síntese, *a racionalidade substantiva é a cristalização ou objetivação da ação racional por referência aos valores em certas estruturas sociais.*

Em segundo lugar, a racionalidade formal ordena a ação num padrão sistemático que visa maximizar a “calculabilidade” dos “meios”, a “previsibilidade” dos fins (Vandenberghe, 2008: 103) e, desse modo, a “eficácia” e o “rendimento” em todas as esferas sociais (Freund, 2003: 19). Ela “está inscrita na estrutura social e confronta os indivíduos como algo que lhes é exterior” (Brubaker apud Ritzer, 2010: 137), impondo-lhes um comportamento instrumental. Em síntese, a racionalidade formal é a cristalização ou objetivação da ação instrumental por referência aos fins em certas estruturas sociais.

Weber sustenta que a racionalidade formal é específica do capitalismo (Vandenberghe, 2008: 103). O capitalismo “é um modo racional de vida económica porque depende de um processo de produção calculável” (Kim, 2012: 9). O autor tem uma atitude “pessimista” face à modernidade capitalista (Ferreira *et al.*, 1995: 134). Por um lado, Weber reconhece que, em termos de “eficiência” técnica e de produtividade, o capitalismo “é o sistema económico mais avançado que o homem jamais criou” (Giddens, 2005: 251).

Por outro lado, na ótica de Weber, a racionalização formal que permitiu este bem-estar material produziu vários efeitos nocivos para os seres humanos (Ibid.). Desde logo, a racionalidade formal é “substantivamente irrazoável”, portanto, eticamente *indiferente*; ela é *desrazoável* porque não é orientada por nenhum valor superior (Vandenberghe, 2008: 103). Existe a tendência para que “normas impessoais e regras calculadas racionalmente substituam as normas éticas e morais da vida social” (Ibid.: 104).

Para além disso, assiste-se ao declínio da autonomia individual (Ibid.: 103). A racionalidade formal “despersonaliza tudo aquilo em que toca”, visto que é “fria e implacável” (Ibid.). Assim, a procura desmedida da eficiência técnica e económica cria estruturas institucionais que restringem “a liberdade de ação dos homens” (Giddens, 2005: 251).

Em especial, a racionalização erige uma “máquina burocrática cada vez mais poderosa” (Ritzer, 2010: 136), uma autêntica “jaula de ferro” em que o ser humano é aprisionado por uma forma de organização que ele mesmo criou (Ferreira *et al.*,

1995: 135). O indivíduo vê-se transformado num mero “funcionário”, num ser mutilado que se limita a desempenhar “estritamente o seu cargo” de acordo com os “imperativos de uma razão anónima” (Ibid.).

Por último, a racionalidade formal provoca um mal-estar na civilização moderna a que Weber chama “desencantamento do mundo” (Giddens, 2005: 249). O avanço da racionalização foi acompanhado pela “queda das grandes crenças, e em particular das religiosas” (Ferreira et al., 1995: 135). O seu lugar foi ocupado pela ciência, pela indústria e pela economia, mas nenhuma delas é capaz de conferir um sentido claro à vida das pessoas (Ritzer, 2010: 139). A relação puramente utilitária com a realidade provoca um “vazio” na alma dos indivíduos (Freund, 2003: 23). O homem moderno habita um mundo secular permeado por relações frias que subalternizam o sentimento (Kim, 2012: 10).

Tipologia da autoridade

Em Weber, o poder é equiparado à capacidade “de um ator impor a sua vontade a outro” (Aron, 2000: 494). Esses atores podem ser indivíduos ou coletividades (Ibid.). Quando o poder é exercido de modo legítimo, Weber atribui-lhe a designação de “autoridade” (Ritzer, 2010: 129). Em outros termos, a autoridade pressupõe a obediência voluntária por parte dos subordinados (Parkin, 2002: 74). É o “reconhecimento” da legitimidade das “ordens” recebidas que distingue a autoridade do puro e simples poder (Aron, 2000: 494). O autor identifica três tipos-ideais de autoridade: a “tradicional, a carismática e a legal-racional” (Ferreira et al., 1995: 165).

No caso da autoridade tradicional, o “fundamento da legitimação” (Ibid.) é a crença na “santidade das regras e poderes há muito estabelecidos” (Weber apud Giddens, 2005: 218). A sua fonte é, pois, o costume vigente numa dada sociedade (Parkin, 2002: 77). A autoridade tradicional é por natureza “conservadora” (Ritzer, 2010: 133), presidindo a uma ordem social imutável. Este tipo de autoridade predominava nas sociedades ocidentais “anteriores à revolução industrial” (Ferreira et al., 1995: 165).

Weber distingue várias formas de autoridade tradicional. A chamada gerontocracia “envolve a autoridade dos anciãos” (Ritzer, 2010: 132). O patriarcalismo, como o nome indica, corresponde ao domínio de um patriarca sobre o agregado doméstico

(Parkin, 2002: 80). O patriarca herda a sua autoridade pelo nascimento (Ritzer, 2010: 132). Essa autoridade não é limitada por “restrições legais” ou quaisquer “regras formais”, mas tão-somente pelo “respeito pelo costume sagrado” (Parkin, 2002: 80). A obediência ao patriarca assenta na “lealdade pessoal inquestionável” (Ibid.). A autoridade patrimonial é “uma extensão do patriarcado” (Ibid.: 81), assistindo-se ao surgimento de um aparelho administrativo e de uma “força militar” (Ritzer, 2010: 132) – ambos são “instrumentos pessoais” do chefe (Ibid.: 133). Por fim, encontramos o feudalismo. Neste contexto, o senhor feudal obtém um juramento de fidelidade dos vassalos, sendo esta ligação ao senhor que legitima a autoridade que os vassalos exercem sobre as populações locais (Parkin, 2002: 82). A autoridade carismática é o segundo tipo proposto por Weber, estando ligada a uma “virtude” pessoal: o “carisma” (Ferreira et al., 1995: 165, *italico no original*). Esta qualidade é indissociável da pessoa que o detém: o “líder carismático” (Ibid.). Embora seja uma característica pessoal, o carisma depende intimamente da maneira como os subordinados veem esse líder (Ritzer, 2010: 133). Assim, o líder carismático é um indivíduo a quem os demais atribuem “poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, excepcionais” (Weber apud Giddens, 2005: 223).

Portanto, “se os discípulos definem o líder como sendo carismático, então é provável que ele se torne num líder carismático, independentemente de possuir ou não, de facto, esses traços incomuns” (Ritzer, 2010: 133). A autoridade carismática é passível de surgir em diversos “contextos sociais e históricos”, de maneira que o líder carismático pode encarnar em “chefes políticos”, “profetas religiosos” ou em figuras menores, como “demagogos” (Giddens, 2005: 223).

O carisma é uma “força revolucionária”, visto que consegue destruir os alicerces da ordem social estabelecida e provocar uma “mudança dramática” (Ritzer, 2010: 133). A crença inabalável no caráter invulgar do líder legitima e justifica obediência à “ordem normativa” por ele sancionada (Ibid.: 129). Todavia, no momento em que os subordinados deixam de acreditar na sua excecionalidade, a autoridade é “anulada” (Parkin, 2002: 84).

Deste modo, o sistema de autoridade carismática é “inerentemente frágil” (Ritzer, 2010: 134). Acresce que a morte do líder carismático gera necessariamente uma “crise de sucessão” que não “pode ser resolvida satisfatoriamente” (Parkin, 2002:

85-86). O sucessor nunca granjeará da aura do líder original; com o tempo, a autoridade carismática cede lugar inevitavelmente à autoridade tradicional ou à autoridade burocrática de cariz legal-racional (Ibid.: 86).

No tipo de autoridade legal-racional, o detentor da autoridade exerce-a “em nome de regras impessoais (...) que foram conscientemente instituídas num contexto de racionalidade” por referência aos valores ou aos fins (Giddens, 2005: 219-220). A autoridade legal-racional deriva a sua legitimidade de “regras” e “estatutos” formais (Parkin, 2002: 77). Neste contexto, os indivíduos subordinados “à autoridade obedecem ao seu superior [hierárquico, NM] não porque dependam pessoalmente dele, mas porque aceitam essas normas impessoais” que sustentam a sua posição dominante (Giddens, 2005: 220).

A burocracia é a forma organizacional por excelência da autoridade legal-racional (Ferreira et al., 1995: 166). O tipo-ideal da burocracia construído por Weber possui as seguintes características:

- i) O seu funcionamento é regulado por “regras impessoais” (Ibid.);
- ii) Os detentores de posições de autoridade também se encontram sujeitos a essa ordem normativa impessoal (Ibid.);
- iii) O “corpo de funcionários” está hierarquizado em termos de “funções, direitos e deveres” rigorosamente “definidos”, sendo que cada funcionário tem “esferas de competência bem demarcadas” (Ibid.);
- iv) “[O] funcionário não é dono do lugar que ocupa”, ou seja, a função é potencialmente separável da sua pessoa e transferível para terceiros (Ibid.);
- v) Os funcionários não estão vinculados por uma “fidelidade pessoal” aos seus superiores hierárquicos (Ibid.);
- vi) “As regras que definem a conduta dos funcionários, a sua autoridade e responsabilidades, encontram-se registadas por escrito” (Giddens, 2005: 220);
- vii) O recrutamento dos funcionários é realizado através de exames formais ou do “reconhecimento de diplomas” (Ferreira *et al.*, 1995: 166) que certificam a qualificação para o desempenho de funções (Giddens, 2005: 220).

Apenas nas sociedades capitalistas é possível encontrar organizações burocráticas que se assemelham ao tipo-ideal weberiano (Ibid.). Isso explica-se pelo facto de a

criação de um “mercado supralocal” ter sido o principal estímulo para “a expansão da burocracia” (Ibid.: 221). O mercado abrangente, tendencialmente global, passa a exigir “uma distribuição regular e coordenada dos bens e serviços” (Ibid.). Na ótica de Weber, “a eficiência da organização burocrática” no cumprimento destas “tarefas rotineiras” é o principal fator explicativo da sua “difusão” (Ibid.: 222).

Nas suas próprias palavras, “a precisão, a velocidade, a clareza, o conhecimento dos ficheiros, a continuidade, a discricção, a unidade, a subordinação severa, a redução da fricção e dos custos materiais e pessoais (...) elevam-se a um nível ótimo na organização de carácter estritamente burocrático” (Weber apud Giddens, 2005: 222). Em suma, o sistema capitalista precisa de uma forma de organização institucional capaz de providenciar e apoiar “a execução rápida e precisa das operações económicas” (Giddens, 2005: 222).

Weber é ambivalente em relação à burocracia. Conforme acabámos de constatar, o autor sustenta que a burocratização é “inevitável” porque goza de uma “superioridade técnica” face a outros tipos organizacionais (Ferreira *et al.*, 1995: 166). Porém, o autor não se cansa de alertar para os “problemas” da burocracia moderna (Ritzer, 2010: 129). A sua principal preocupação é que a burocracia restrinja a “liberdade individual” (Ibid.: 130) em virtude da “uniformização” e da “previsibilidade excessiva das condutas” (Ferreira *et al.*, 1995: 168). Recorrendo aos seus termos, “o cálculo racional (...) reduz cada trabalhador a uma peça desta máquina burocrática” (Weber apud Ritzer, 2010: 130).

Em jeito de conclusão: se nos outros dois tipos de autoridade esta reside em pessoas específicas, numa burocracia a autoridade está codificada num conjunto formal de “regras”, ou seja, poder está incrustado num “sistema de leis” impessoal (Parkin, 2002: 88). Isto significa que o burocrata, independentemente da sua posição hierárquica, “não é a origem derradeira da autoridade” (Ibid.).

Classe, grupo de *status* e partido

Weber apresenta, ainda, uma tipologia tripartida dos “grupos sociais” (Ferreira *et al.*, 1995: 166). A classe insere-se na “esfera económica”, o grupo de *status* diz respeito ao prestígio social e o partido abarca o “poder político” (Ibid.: 167). Analisemos, então, minuciosamente cada um destes grupos.

Na aceção de Weber, “uma classe social é (...) um grupo de pessoas com a mesma situação económica, definida do ponto de vista da propriedade e dos recursos colocáveis no mercado” (Ferreira *et al.*, 1995: 167). Esses indivíduos encontram-se *objetivamente* “na mesma situação perante o mercado”, possuindo um nível de vida idêntico (Giddens, 2005: 227). O “sentimento de pertença coletiva” não é forçosamente um traço distintivo de uma certa classe (Ferreira *et al.*, 1995: 167), isto é, um indivíduo pode pertencer a uma classe sem ter consciência desse facto.

O autor diferencia dois tipos de classe: a classe proprietária e a classe comercial. A classe proprietária subdivide-se em:

i) Classe proprietária positivamente privilegiada, que engloba todos os indivíduos que vivem de “rendimentos” decorrentes da posse de recursos, como terrenos agrícolas ou imóveis (Ibid.);

ii) Classe proprietária negativamente privilegiada, que inclui as pessoas que não têm qualquer propriedade privada nem “aptidões que possam vender” no mercado (Giddens, 2005: 228). Um exemplo desta classe é a força de trabalho permanentemente desempregada, supérflua, dos países pobres e das margens dos países ricos.

Por seu turno, a classe comercial, característica da sociedade capitalista, subdivide-se em:

i) Classe comercial positivamente privilegiada, que abarca “empresários e banqueiros” (Ferreira *et al.*, 1995: 167);

ii) Classe comercial negativamente privilegiada, que engloba os “trabalhadores assalariados desqualificados” (Ibid.);

iii) Classe média, que inclui os trabalhadores “qualificados” e “independentes” (Ibid.).

O *status* refere-se ao prestígio ou “honra social” (Ibid.). Ao contrário da classe, que depende da situação económica objetiva, “o estatuto social de um indivíduo é função do juízo que os outros fazem dele ou da sua posição social, atribuindo-lhe assim um determinado grau (...) de prestígio ou consideração” (Giddens, 2005: 230). O *status* é primariamente uma “recompensa simbólica”, pelo que não corresponde necessariamente à “distribuição das recompensas materiais” (Parkin, 2002: 96). Em

termos simples, o grupo de *status* é composto pelas pessoas que partilham o “mesmo estatuto social” (Giddens, 2005: 230).

Novamente em contraposição ao que sucede no caso das classes, o grupo de *status* envolve um forte sentimento de pertença e um reconhecimento mútuo. Trata-se de uma comunidade moral: “não há (...) grupo de *status* sem esse Eu coletivo que é o *espírito de corpo*” (Ferreira *et al.*, 1995: 167, *itálico*). Os respetivos membros têm “consciência da sua posição comum” (Giddens, 2005: 230) e da “fronteira social que os separa dos demais” (Parkin, 2002: 97-98). Neste sentido, estes grupos tendem a evidenciar voluntariamente “a sua situação privilegiada” e o seu “estilo de vida” distinto; para além disso, são frequentes as barreiras colocadas à entrada de novos membros (Giddens, 2005: 230).

Um partido é uma instituição que envolve a “concertação racional” dos indivíduos com vista “à luta pelo poder” (Ferreira *et al.*, 1995: 168). Desta maneira, os partidos estão intimamente ligados à ação racional, quer por referência aos fins quer por referência aos valores (*Ibid.*). Atente-se que a noção weberiana de partido é bastante ampla: “Um «partido» é qualquer associação voluntária que se propõe apoderar-se do controlo diretivo de uma dada organização, a fim de promover determinada política no interior dessa organização” (Giddens, 2005: 231). Embora a atenção do autor se centre nos partidos políticos que querem conquistar o poder estatal, “pode haver partidos em qualquer forma de organização no interior da qual seja permitido a livre constituição de agrupamentos” (*Ibid.*: 232): universidades, clubes desportivos, etc.

Weber é algo pessimista quanto à evolução das sociedades democráticas: estas favorecem a aparecimento de “novas oligarquias (os dirigentes partidários) e uma proliferação” dos demagogos (Ferreira *et al.*, 1995: 168). Segundo Weber, a vida democrática – assente no voto direto, nos partidos e nas discussões parlamentares – possui inevitavelmente uma faceta irracional, na medida em que estimula as forças instáveis ligadas ao carisma. Assim, a “república democrática” converte-se num “palco para a competição de vários demagogos”, que procuram influenciar os destinos da coletividade autopromovendo-se como indivíduos excepcionais (*Ibid.*).

Referências bibliográficas

Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.

Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.

Freund, Julien (2003), *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 5ª Edição.

Giddens, Anthony (2005), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa: Editorial Presença. 6ª Edição.

Kim, Sung Ho (2012), "Max Weber", in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/weber-kim-sep.pdf>. (29/10/2017)

Parkin, Frank (2002), *Max Weber*. Londres: Routledge. 2ª Edição.

Ritzer, George (2010), *Sociological Theory*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 8ª Edição.

Vandenbergh, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.

Max Weber – Aula 3

Nuno Miguel Cardoso Machado

Introdução: protestantismo e capitalismo

Max Weber foi um dos principais contribuidores para o estabelecimento da “sociologia da religião” (Ferreira *et al.*, 1995: 195). Como é evidente, a preocupação do autor prende-se com o “papel” desempenhado pela religião na “vida social” e económica (Ibid.). Na aula de hoje estudaremos a principal obra weberiana, intitulada *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Weber visa dar conta do surgimento histórico da sociedade capitalista “no mundo ocidental” (Ibid.).

Weber começa por analisar as estatísticas de vários países pluriconfessionais, isto é, onde existia uma proporção significativa de crentes de várias religiões. Na Alemanha, em particular, havia um número substancial de católicos e de protestantes. Ora, Weber apercebe-se de que, na sua época, “os líderes do sistema económico – líderes empresariais, detentores de capital, trabalhadores altamente qualificados e pessoal técnico e comercial especializado – eram maioritariamente protestantes” (Ritzer, 2010: 149).

O autor sustenta que essa situação é explicável pelas “atitudes” distintas de ambas as religiões face às relações económicas (Ferreira *et al.*, 1995: 198). Para além disso, defende que não se trata de um fenómeno passageiro ou meramente “contemporâneo”, mas de um facto com profundas raízes históricas que remontam aos primórdios da sociedade capitalista no século XVII (Giddens, 2005: 181).

A tese central de Weber é que existe uma “relação causal” entre certas “crenças” religiosas – nomeadamente a sua “dimensão ética” – e a racionalização típica do capitalismo (Ferreira *et al.*, 1995: 195). Em especial, o chamado protestantismo ascético foi o embrião da mentalidade económica moderna (Ibid.) – daquilo que designa por “espírito do capitalismo”.

Conforme veremos, esta religião assenta na doutrina da predestinação, ou seja, na noção de que Deus já escolheu as almas que serão salvas e aquelas que serão condenadas. A ansiedade provocada pelo desconhecimento do seu destino no Além conduz os indivíduos a procurarem potenciais sinais da sua eleição na vida terrena. O sucesso profissional passa, em determinada altura, a ser entendido como o sinal mais forte do favorecimento divino e, portanto, da salvação eterna.

Importa realçar, desde logo, dois aspetos decorrentes desta necessidade de comprovação da salvação. Em primeiro lugar, as atividades económicas revestem-se de uma importância até então inaudita na história da humanidade. Em segundo lugar, a ação económica dos crentes protestantes é, naturalmente, orientada rigorosamente pelos preceitos éticos peculiares da sua religião que privilegiam a disciplina, o esforço árduo, a pontualidade e a poupança.

Neste sentido, segundo Weber, a ética protestante foi a principal fonte da “racionalização da vida que contribuiu para formar” o denominado “espírito do capitalismo” (Freund, 2003: 149). Em poucas palavras, o espírito do capitalismo refere-se ao “ganho de dinheiro (...) com a mais estrita abstenção de todos os prazeres simples”; o lucro converte-se num “objetivo em si” mesmo (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 199). Este “espírito peculiar” foi indispensável para a expansão da economia capitalista na Europa Ocidental (Ritzer, 2010: 148).

Pré-condições económicas, institucionais e espirituais do capitalismo ocidental

Weber diz-nos que “a empresa e o empresário capitalistas são antiquíssimos”, visto que “comerciantes de vários tipos e especuladores (...) sempre existiram” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 197-198) ao longo da história, em diversos locais. É possível encontrar “embriões de capitalismo na sociedade babilónica, romana, chinesa e hindu” (Freund, 2003: 149). Contudo, em nenhum desses casos se assistiu ao desenvolvimento da racionalização formal típica do capitalismo ocidental moderno (Ibid.).

Weber identifica três tipos de “pré-condições” imprescindíveis para o advento do capitalismo ocidental: económicas, institucionais e espirituais (ou normativas) [Parkin, 2002: 42]. Os pré-requisitos económicos e institucionais incluem:

- i) “[A] mercadorização da vida económica” (Ritzer, 2010: 141), isto é, “a apropriação de todos os meios materiais (terreno, aparelhos, máquinas, utensílios, etc.) como propriedade livre de empresas (...) privadas e autónomas” (Freund, 2003: 127);
- ii) A liberdade das trocas comerciais (Ibid.), assente num mercado unificado “com uma procura (...) sustentada” (Ritzer, 2010: 141);

- iii) O progresso técnico-científico capaz de assegurar um grau considerável de “previsão” e de “mecanização”, tanto no âmbito “da produção como no da circulação dos bens” (Freund, 2003: 127);
- iv) O desenvolvimento de “técnicas racionais de contabilidade do capital” (Ritzer, 2010: 141), portanto, a criação de um sistema de “contabilidade moderna” (Ferreira et al., 1995: 198);
- v) “[U]ma força de trabalho [formalmente, NM] livre e disciplinada” (Ritzer, 2010: 141), ou seja, uma situação em que os indivíduos dispõem livremente das suas capacidades e vendem-nas “por motivos económicos” (Freund, 2003: 127);
- vi) O estabelecimento de um aparelho estatal moderno, assente na “administração profissionalizada” e em “funcionários especializados” (Ritzer, 2010: 141);
- vii) Um “direito baseado no conceito de cidadania” e em leis escritas por juristas e aplicadas racionalmente (Ibid.).

O facto a reter é que, na perspectiva de Weber, estas são pré-condições necessárias mas não suficientes para a emergência do capitalismo racional (Vandenberghe, 2008: 114-115). Na medida em que várias destas pré-condições económicas e institucionais se encontravam presentes noutras civilizações sem que o capitalismo racional tenha surgido, então o advento deste tipo de economia no mundo ocidental moderno só pode ser explicável pelo único fator ausente dos outros contextos socioculturais: “um conjunto de crenças equivalentes à ética protestante” (Parkin, 2002: 66).

Assim, Weber sugere que o pré-requisito mais importante para o desenvolvimento do capitalismo racional é de índole espiritual ou normativa. Na ótica do autor, o fator determinante para o advento do capitalismo ocidental foi a aplicação da ética protestante à vida profissional das pessoas, transformando-a num empreendimento metódico e racional (Ritzer, 2010: 142). A ética protestante erigiu um “espírito” racional capaz de orientar calculadamente a atividade económica (Vandenberghe, 2008: 115).

Em suma, segundo Weber, as demais religiões funcionaram como forças retardadoras da “eflorescência do espírito do capitalismo”, visto que tenderam a encorajar “a adaptação do ser humano ao mundo” (Parkin, 2002: 63). O protestantismo ascético, pelas razões que analisaremos seguidamente, surge como

a exceção à regra, impelindo o ser humano no sentido da transformação racional do mundo terreno (Ibid.).

O protestantismo ascético: predestinação, trabalho e riqueza

Na perspectiva de Weber, o protestantismo ascético (ou puritanismo) abarca quatro tipos de crenças: calvinistas, pietistas, metodistas e batistas (Freund, 2003: 150). Todas elas partilham a mesma “moralidade” fundamental e as mesmas “preocupações”, nomeadamente com a vida no Além (Ferreira et al., 1995: 202). O puritanismo é por definição austero, exigindo aos seus fiéis uma “disciplina” bastante “rígida” e desaprovando o “prazer” e os “divertimentos” (Giddens, 2005: 182). Este cariz ascético é especialmente “pronunciado” no calvinismo (Ibid.), sendo essa a razão por que Weber lhe dedica uma maior atenção.

A primeira característica-chave do protestantismo ascético é a natureza específica da “relação entre Deus e os homens” (Ferreira *et al.*, 1995: 204). O puritanismo defende que “o homem é apenas um instrumento de Deus”, ou seja, o intuito da ação humana é “trabalhar” em prol da “glória” de Deus, “independentemente do que o destino eterno” reserve a cada um (Ibid.). O homem existe tão-somente para servir Deus (Giddens, 2005: 186).

Deste modo, o protestantismo ascético entende de maneira negativa “a sensualidade e recusa toda a cultura dos sentidos”, privilegiando a relação sagrada com Deus em detrimento das relações afetivas com os outros seres humanos (Ferreira *et al.*, 1995: 204). Note-se que esta solidão existencial relega o “amor pelo próximo” para segundo plano, canalizando as energias do indivíduo para uma conduta “objetiva” e “impessoal” (Ibid.). O crente tem apenas um desejo difuso: servir Deus da melhor maneira possível.

A segunda característica-chave do protestantismo ascético é a doutrina da “predestinação” (Ibid.: 203). Segundo esta doutrina, Deus já determinou de antemão o destino de cada indivíduo no Além. Portanto, Deus “predestinou” certas almas à “salvação” e outras à danação “eterna” (Ibid.). Acresce que o crente “não pode redimir-se, nem pelas obras (...), nem pela penitência e pela fé” (Ibid.). Por outras palavras, a salvação (ou condenação) eterna não é suscetível de ser influenciada pelas ações dos indivíduos (Giddens, 2005: 186); embora não o conheçam, o seu destino já está traçado.

Evidentemente que a doutrina da predestinação produz uma “solidão interior” nos crentes protestantes (Giddens, 2005: 186). Ao contrário do crente católico, por exemplo, que mediante a confissão e o “arrependimento” obtém a “certeza do perdão”, o fiel puritano está sozinho perante o seu fado “inexorável” (Ferreira *et al.*, 1995: 203). Nenhum ritual ou autoridade eclesiástica pode interceder junto do Senhor para alcançar a sua salvação (Giddens, 2005: 186). O protestante ascético vive “numa incerteza terrível” (Ibid.): será ou não um dos eleitos? (Freund, 2003: 150).

A doutrina da predestinação gera, pois, uma enorme “ansiedade” (Parkin, 2002: 45). A necessidade de comprovar a salvação faz-se sentir de modo mais vincado na religião calvinista (Ferreira *et al.*, 1995: 202). Esta angústia dos crentes pressionará os discípulos de Calvino a adicionarem um novo princípio à doutrina do mestre (Giddens, 2005: 188). A solução encontrada pelos sacerdotes calvinistas foi a ideia de que poderiam encontrar-se “sinais” do destino de cada um na sua vida profissional (Ritzer, 2010: 150).

Na perspetiva original de Calvino as obras humanas “não (...) são um meio de salvação”, nem “constituem uma via para a sua comprovação” (Ferreira *et al.*, 1995: 205). Já a doutrina postulada pelos seus seguidores mantém a primeira cláusula, mas modifica a segunda: os indivíduos são “encorajados a trabalhar arduamente” pois o “sucesso económico” é um sinal fortíssimo da salvação da alma (Ritzer, 2010: 150).

Gradualmente os calvinistas passam a acreditar na *comprovação* do estatuto de eleito através das obras realizadas (Ferreira *et al.*, 1995: 206). As “boas obras” não permitem alcançar a salvação, mas conseguem eliminar “as dúvidas acerca dela” (Giddens, 2005: 187). Assim, em vez de dar azo ao “fatalismo”, a doutrina puritana da predestinação provoca uma atividade frenética por parte do crente na tentativa de aliviar a sua “angústia” existencial (Vandenberghe, 2008: 121). Atente-se que não bastam “ações isoladas”, sendo precisa uma vida inteira de trabalho incansável e de acumulação de riqueza para confirmar a salvação (Ritzer, 2010: 151).

Assiste-se, portanto, à valorização do trabalho e das atividades económicas (Ferreira *et al.*, 1995: 202). No seio do calvinismo, o trabalho deixa de ser encarado como uma maldição bíblica, adquirindo a conotação positiva de vocação: Deus atribui a cada indivíduo uma determinada vocação profissional que ele deverá

cumprir escrupulosamente (Ibid.: 207). A profissão – a atividade profana ou secular por excelência – converte-se na “ação moral mais elevada” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 201). O trabalho é a maneira honrosa de servir Deus no mundo terreno (Ferreira *et al.*, 1995: 201).

Se de acordo com a doutrina católica o trabalho é um meio para a “manutenção da vida individual e coletiva” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 207), na ótica do calvinismo o trabalho constitui um fim em si mesmo: “não ter vontade de trabalhar” é sintomático “da ausência do estado de graça” divino (Ibid.). O trabalho “duro e constante” é exaltado enquanto valor supremo – trata-se do “verdadeiro objetivo da vida, tal como foi definido por Deus” (Ferreira *et al.*, 1995: 207).

Naturalmente que o “êxito” económico provoca “uma acumulação de riqueza” (Freund, 2003: 151). Todavia, segundo a doutrina calvinista, é perfeitamente legítimo que o crente que se aplica de “forma metódica” ao cumprimento dos seus deveres profissionais seja recompensado materialmente (Giddens, 2005: 187). Assim, o indivíduo não deve abster-se de levar a cabo atividades lucrativas.

O calvinista raciocina do seguinte modo: se Deus é onnipresente, então “quando se lhe depara uma oportunidade de lucro é porque Deus lá terá as suas razões para isso” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 208). Seria uma ofensa desaproveitar os “desígnios divinos” (Ferreira *et al.*, 1995: 208). Os teólogos calvinistas sustentam que “Deus nunca mandou que se amasse o próximo mais do que a si mesmo” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 208). Deste modo, “amar-se a si próprio”, ou seja, velar pelos seus interesses, “constitui um dever” (Ferreira *et al.*, 1995: 208).

Consequentemente, a doutrina calvinista não condena “a aquisição da riqueza” em si, mas apenas as suas potenciais consequências nefastas, como a “ociosidade” (Freund, 2003: 151) e os “prazeres” mundanos (Giddens, 2005: 187). Por um lado, a abastança “não isenta nenhum homem do dever de se dedicar com ardor ao trabalho que a sua vocação lhe designa” (Ibid.). Isto significa que “a preguiça e a perda de tempo são os pecados por excelência” (Ibid.). Por outro lado, a acumulação é legítima se o indivíduo retirar para seu proveito somente o estritamente “necessário para a subsistência pessoal, para uma vida sóbria” (Freund, 2003: 151), reinvestindo a maior parcela do lucro nos negócios.

Em suma, no seio da teologia calvinista o enriquecimento não é condenado em si mesmo, mas somente se “desviar o homem da aspiração a uma vida «santa», isto é,

a uma vida de trabalho” (Ferreira *et al.*, 1995: 207). Portanto, desde que não conduza aos malefícios do ócio, a “acumulação de riqueza” resultante do “cumprimento” escrupuloso da vocação profissional “não só é tolerada como ainda se reveste” de elevado “valor moral” (Giddens, 2005: 187).

Da ética protestante ao espírito do capitalismo

Acabámos de ver que, na ótica da teologia calvinista, a afirmação da fé religiosa não envolve a renúncia dos negócios terrenos, mas, pelo contrário, o exercício confiante e rigoroso de um “ofício” secular (Freund, 2003: 151). Quanto maiores forem a eficácia e os proventos do trabalho, tanto maior será a certeza da “eleição” do crente (Ibid.). A prosperidade mercantil é a “evidência mais tangível do favorecimento de Deus” (Parkin, 2002: 49).

Por conseguinte, o calvinismo exalta o trabalho árduo e a acumulação de riqueza enquanto sinais que comprovam a salvação da alma. O protestantismo ascético é, pois, indissociável de determinados princípios morais que visam regulamentar “a conduta prática do indivíduo na sua atividade económica” quotidiana (Giddens, 2005: 185).

Em primeiro lugar, o calvinismo fornece o “sistema ético” que orienta a ação dos primeiros capitalistas europeus (Ritzer, 2010: 150). A tese de Weber é que, nos locais onde singrou, “a conceção de vida puritana (...) favoreceu o desenvolvimento da «conduta económica racional da burguesia», tendo constituído o seu principal suporte” (Ferreira *et al.*, 1995: 209).

O comportamento ascético do calvinista, marcado pela “recusa do luxo” e pela poupança, torna-o especialmente “apto a organizar as empresas” capitalistas e, assim, “a racionalizar a economia” no seu conjunto (Freund, 2003: 151). De acordo com o tipo-ideal construído por Weber, este empresário “receia a ostentação e a despesa inútil, bem como o gozo” dos frutos dos seus empreendimentos (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 200).

Ora, uma atividade orientada para o lucro aliada à “condenação dos prazeres carnavais” é “sinónimo de investimento constante do lucro não consumido” (Vandenberghe, 2008: 121). Assim, o empresário calvinista é a força motriz da acumulação original de capital (Freund, 2003: 152). Ao transportar os ensinamentos da sua religião para a esfera económica ele revoluciona o modo de produzir e de

fazer negócios (Ibid.: 153). A ética puritana e o “espírito racional” do capitalismo unem-se no “comportamento metódico do empresário calvinista” (Vandenberghe, 2008: 121).

Em segundo lugar, a ética protestante teve o condão de converter a procura do lucro numa espécie de “cruzada moral” (Ritzer, 2010: 149). Nas sociedades pré-capitalistas o lucro era “moralmente suspeito”, sendo associado a ações individuais motivadas pela “ganância” (Ibid.). Por sua vez, o protestantismo ascético legitimou o ganho económico e legou à modernidade europeia “uma boa consciência (...) no que toca à aquisição de capital, desde que fosse adquirido legalmente (...). Com a consciência de estar em estado de graça e com a bênção de Deus, o empresário burguês (...) podia (...) prosseguir os seus interesses económicos” despreocupadamente (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 209).

A doutrina protestante “dava-lhe ainda a certeza apaziguadora de que a distribuição desigual dos bens deste mundo era obra da divina providência e que tanto essa distribuição como a atribuição da graça divina perseguia fins desconhecidos dos homens” (Ibid.). Na ótica de Weber, foi este sustentáculo ético que permitiu a “expansão sem precedentes” das atividades mercantis que erigiram o “sistema capitalista” moderno (Ritzer, 2010: 149).

Em terceiro lugar, a subversão dos valores económicos tradicionais provocada pela ética puritana abarca também o trabalho (Ferreira *et al.*, 1995: 199), conforme já mencionámos anteriormente. Nas sociedades tradicionais, as pessoas não procuram maximizar o esforço de modo a obter um salário elevado, limitando-se a realizar o trabalho estritamente necessário para satisfazer as “necessidades habituais” (Giddens, 2005: 183).

Ora, a noção calvinista de “vocação” influenciou enormemente a conduta dos trabalhadores (Parkin, 2002: 50). Constatámos atrás que o puritanismo exalta o trabalho “incansável” em nome da “glória de Deus” (Ibid.: 51). Neste sentido, o “ascetismo religioso” fornece ao empresário capitalista “trabalhadores sóbrios, conscienciosos e invulgarmente aplicados que acreditavam firmemente ser o trabalho um fim designado por Deus” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 209).

Se nas sociedades tradicionais as pessoas trabalham para viver, na sociedade capitalista as pessoas vivem para trabalhar (Vandenberghe, 2008: 120). Na modernidade ocidental o trabalho passa a ser entendido como uma

“responsabilidade, como objetivo em si, como «vocação»” (Ferreira *et al.*, 1995: 199).

Podemos concluir que existem três ligações diretas entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Em primeiro lugar, o ascetismo dos fiéis calvinistas talhou-os para assumirem o papel de empresários e iniciarem o processo histórico de acumulação do capital e de racionalização económica na Europa Ocidental. Em segundo lugar, o aval moral do lucro permitiu o comportamento “impiedoso” dos capitalistas na gestão dos seus negócios; a ética protestante “legitimou” as desigualdades sociais, pois estas resultavam dos desígnios misteriosos do Senhor (Ritzer, 2010: 151). Em terceiro lugar, a disseminação da ética puritana produziu uma força de trabalho voluntariosa e esforçada, visto acreditar que a sua profissão era um dever imposto por Deus (Ibid.).

Weber sustenta que a ética protestante foi a “força decisiva” que “moldou” o espírito do capitalismo (Parkin, 2002: 43). A partir do século XVII, o autor identifica uma relação de “causalidade” entre as doutrinas religiosas puritanas e as práticas mercantis da “esfera económica” (Vandenberghe, 2008: 119). Portanto, foi a “angústia do crente calvinista” que desencadeou formas de ação “absolutamente racionalizadas” (Ferreira *et al.*, 1995: 206). A obsessão com a comprovação terrena da salvação eterna levou a uma atividade económica febril (Ibid.).

Através do trabalho – entendido como exercício da vocação – os ideais ascéticos foram exportados para o mundo secular (Ibid.). Nos termos de Weber: “A valorização religiosa do esforço incansável, contínuo e sistemático numa vocação mundana, enquanto forma mais elevada de ascetismo, e ao mesmo tempo enquanto prova mais evidente do renascimento e da fé genuína, foi provavelmente a alavanca mais poderosa para a expansão do (...) espírito do capitalismo” (Weber *apud* Ritzer, 2010: 151).

A ética protestante instila a valorização do trabalho e do lucro nos seus crentes e, desse modo, coloca *involuntariamente* em marcha o desenvolvimento histórico do capitalismo racional ocidental (Giddens, 2005: 189). Todavia, com o passar do tempo o capitalismo cristaliza-se em certas “estruturas sociais” e adquire uma dinâmica própria (Ritzer, 2010: 150), emancipando-se dos imperativos religiosos que tinham estado na sua origem (Vandenberghe, 2008: 122).

Ao nível da ação individual, a “procura do reino divino” diluiu-se “gradualmente em sóbria virtude profissional” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 209). O que no início se apresentava ao protestante ascético como a “submissão às ordens divinas” aparece, hoje em dia, como a “conformidade mecânica às exigências económicas e de organização da produção industrial” (Giddens, 2005: 188). Se quisermos, “o fervor do *homo religiosus* foi substituído pela frieza do *homo economicus*”, ou seja, “o utilitarismo religioso foi suplantado pelo utilitarismo vulgar” (Vandenberghe, 2008: 122).

Neste contexto, a ética protestante acaba por secularizar-se e libertar-se da sua base estritamente religiosa (Freund, 2003: 128). O ascetismo puritano cede lugar a um “ascetismo secular” (Ferreira *et al.*, 1995: 209). O espírito do capitalismo é justamente o padrão *normativo* da ação racional e *ascética* orientada para o ganho económico, mas despojada de qualquer preocupação com o Além ou com a salvação da alma. O espírito do capitalismo pode, pois, ser entendido como a *secularização* da ética protestante.

Na aceção weberiana, o espírito do capitalismo é, então, “um sistema moral” que “destaca o sucesso económico” (Ritzer, 2010: 149), portanto, a “prosseção racional do lucro” (Weber apud Ritzer, 2010: 149). Trata-se de uma ética secular que, no entanto, conserva o seu cariz ascético: o lucro obtido não é primariamente utilizado para o desfrute ou requinte do capitalista, mas para ser reinvestido num processo incessante de acumulação do capital.

Deste modo, o “espírito do capitalismo moderno” possui uma dupla faceta: a “atividade lucrativa mediante métodos económicos legítimos” é combinada “com a não-utilização desse rendimento na prosseção de prazeres pessoais” (Giddens, 2005: 184). A racionalidade económica férrea coexiste com uma série de valores ascéticos: zelo, frugalidade, pontualidade, laboriosidade, poupança e comedimento (Ritzer, 2010: 149).

O empresário weberiano é, por assim dizer, emasculado: possui o autodomínio, o rigor e a disciplina necessários para impedi-lo de esbanjar improdutivamente os seus ganhos. O capitalista não passa de um servo do processo de acumulação que deve prosseguir até ao infinito. A sua conduta é pautada pelo “cálculo rigoroso” e desapaixonado dos melhores meios para alcançar o “êxito” nos negócios (Giddens, 2005: 184).

Referências bibliográficas

Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.

Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.

Freund, Julien (2003), *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 5ª Edição.

Giddens, Anthony (2005), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa: Editorial Presença. 6ª Edição.

Kim, Sung Ho (2012), "Max Weber", in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/weber-kim-sep.pdf>. (29/10/2017)

Parkin, Frank (2002), *Max Weber*. Londres: Routledge. 2ª Edição.

Ritzer, George (2010), *Sociological Theory*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 8ª Edição.

Vandenbergh, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.