

Contribuições teóricas de Max Weber para a crítica da modernidade

Daniel V. Campos é mestre em sociologia (Universidade Federal de Minas Gerais), mestre em filosofia (Universidade Federal de São Carlos) e doutorando em filosofia (Universidade Federal de São Carlos).

Endereço para correspondência:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar. Rodovia Washington Luis, km 235, 13965-905, São Carlos, SP.

e-mail: danielvasconceloscampos@yahoo.com.br

Luis F. Roselino é mestrando em filosofia (Universidade Federal de São Carlos).

Endereço para correspondência:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar. Rodovia Washington Luis, km 235, 13965-905, São Carlos, SP.

e-mail: felipe@guns.ru

Recebido em 02/2009. Aceito em 10/2009.

“Max Weber foi filósofo negando a Filosofia. Para ele bastava a História para fundamentação da objetividade do pensamento histórico social. Olhava sua época como historiador e a História à luz de sua época.” (Tragtenberg, 1966: 169)

1. Introdução: o projeto da *Aufklärung* e a superação pela crítica

Na Alemanha, o debate sobre o método das ciências humanas foi, desde o início, permeado por uma intensa discussão filosófica. Embora pareça ter sido Hegel o mais proeminente precursor das formulações sobre uma ciência que deveria problematizar a realidade histórico-cultural, algumas diretivas que conduziram a discussão epistemológica nesse campo foram dadas antes, no século XVIII, pelos sistemas que apoiaram o projeto da *Aufklärung*. Os teóricos que, mais de um século depois, assumiram o trabalho de definir as bases metodológicas das

ciências humanas viram-se, particularmente, às voltas com uma distinção característica àquele período do pensamento alemão. Essa distinção, já refletida na antinomia entre liberdade e natureza, que Kant, uma das mais importantes vozes da *Aufklärung*, tornara célebre em sua *Crítica da Razão Pura*, foi definida por Frederick Beiser numa dicotomia entre dois princípios: “criticismo racional” e “naturalismo científico” (BEISER, 2006: 18).

No início do século XX, Max Weber entrou de maneira decisiva no intrincado debate das ciências humanas de sua época. Ciente dos desafios que a tarefa sugeria, assumiu, logo em seus primeiros textos metodológicos, uma posição clara diante dos dilemas filosóficos que, em seu país, tradicionalmente conduziam a discussão sobre a história, a cultura e a sociedade. A distinção iluminista entre criticismo racional e naturalismo científico não foi esquecida, Weber não aceitou a demarcação que através dessa dicotomia impunha-se ao conhecimento científico. A *Aufklärung* não vislumbrara a possibilidade das ciências humanas, mas isso não evitou que a diretiva do naturalismo fosse efetivamente implantada na discussão metodológica desse novo campo. Em certa medida, Weber fundou sua proposta de ciência da cultura numa oposição a essa tendência, era preciso superar o naturalismo e buscar a particularidade de uma perspectiva científica para a qual o objeto seria a cultura, não mais a natureza, e o conceito seria a individualidade histórica, não mais a lei abstrata. Não bastando, Weber procurou se distanciar do legado da *Aufklärung* também pela tentativa de estabelecer um novo objetivo para as ciências humanas. Sua tarefa não seria a composição de uma técnica de domínio do mundo, mas um esforço crítico de autocompreensão que fugiria aos cânones do modelo das ciências da natureza. Nesses termos, não apenas por rejeitar o naturalismo, a ruptura pretendida por Weber subvertia aquela distinção sugerida pela *Aufklärung*, mas também ao situar a própria crítica como atribuição da ciência.

Entretanto, antes que chegassem à época de Weber, os princípios iluministas passariam pelo crivo do idealismo alemão. Apelando novamente ao argumento de Beiser, o idealismo pode ser entendido como resposta a uma crise da *Aufklärung*, em que seria preciso “salvar o criticismo do ceticismo, e o naturalismo do materialismo” (Beiser, 2006: 18). Nesse viés, com uma ênfase particular em Fichte, iniciamos a discussão deste artigo pela revisão de alguns aspectos da proposta do

idealismo. Interessa-nos apreender parte do desenvolvimento da perspectiva crítica atrelada a essa corrente do pensamento alemão. No bojo, como tentativa de aproximar essa discussão do estado em que Weber a tomou, invocamos um momento de inflexão, o ponto de vista filosófico de Dilthey, em que é marcante a proposta de dissociar a crítica de uma herança dogmática que pesaria sobre as construções do idealismo e transferi-la para o questionamento da história. A partir dessa discussão preliminar, nos momentos seguintes do texto, tomamos o argumento de Weber, enfocando seu esforço em superar o naturalismo conceitual e constituir uma ciência histórica voltada para a crítica.

2. Da revelação ao sentido histórico: antecedentes filosóficos do debate sobre o método das ciências humanas.

No desenvolvimento da discussão epistemológica da história, a modernidade caracteriza-se pela passagem de uma explicação lógica dos fatos para a problematização do sujeito que pretende conhecê-los. A tarefa de pensar a história pela epistemologia não é introduzida pelo pensamento moderno, mas, por outro lado, é apenas no contexto filosófico da modernidade que ganha força uma concepção da história que se volta para a possibilidade de seu pensamento e compreensão. Ela não mais se limita à crença dogmática em uma realidade objetiva dada de imediato aos olhos do pesquisador. O sentido epistemológico da história passou a ser buscado na atividade do sujeito que a pensa e a abordagem dos fatos passou a ser precedida e justificada pelo conhecimento das condições e categorias em que ela se realiza.

Com o idealismo alemão, a partir de Kant, formulou-se um ponto de partida para a abordagem filosófica das ciências humanas. A proposta de pensar o homem a partir da investigação das categorias de seu intelecto e pensar a razão de forma crítica trouxe consigo uma nova maneira de conceber o sentido da história, não mais como revelação, mas como interpretação. Essa mudança no debate filosófico das ciências humanas teve um papel decisivo no contexto intelectual vivido por Weber e, dentre seus principais desdobramentos, pode ser identificado o projeto de Wilhelm Dilthey de uma *Crítica da razão histórica*.

Não foi de uma só vez, entretanto, que a “crítica da razão pura” se tornou “crítica da razão histórica”. Desde Kant, passando por Fichte e Hegel, bem como nas correntes que os sucederam, o universo humano, o

mundo espiritual, foi passo a passo se distanciando da tradição da *Aufklärung* em direção a uma interpretação relativista da razão. De início, a interpretação histórica ainda se mostrava presa à tradição, a visão religiosa ainda era detentora do sentido do universo humano. A própria noção de “sentido” trazia consigo uma conotação religiosa de revelação, que, embora seu fundamento fosse questionado, conservou-se no fim visado pelo historiador. A superação da justificativa religiosa para o sentido da história não significou o fim imediato da atitude dogmática que a acompanhava. Não bastou trocar a luz da revelação religiosa pela luz da razão, na medida em que esta troca não permitiu que o dogmatismo da interpretação histórica desaparecesse. Nos primórdios do idealismo alemão, sobretudo no pensamento de Fichte, a vinculação da perspectiva histórica à herança dogmática da religião surgiu com singular força e, não por acaso, viria a ser uma das principais referências para a crítica sobre a história que, ao final do século XIX, marcaria a filosofia alemã.

Para conciliar história e compreensão da razão, Fichte retrocedeu a um modelo de explicação religiosa. Sua perspectiva marcou-se pela atribuição de um “sentido superior” aos acontecimentos. Esse procedimento, que definiria o curso para um intenso debate epistemológico, foi expresso num mote característico ao idealismo ético fichteano: “...e digo: o fim da vida da humanidade na terra é o de organizar nesta vida todas as relações humanas com liberdade e segundo a razão.” (Fichte, 1976: 24). De fato, na discussão filosófica subsequente, o caminho tomado não se distinguiu pela tentativa de situar os fatos objetivos em função de uma razão a-histórica, mas, antes, pela proposta de tratar a própria história como expressão da razão. O método para aferir esta razão, tanto nas *ciências do espírito* (*Geisteswissenschaften*) de Dilthey como nas *ciências da cultura* (*Kulturwissenschaften*) da escola de Baden, foi dado pelo *idealismo crítico* de Kant. Indo, entretanto, além de Fichte e do próprio Kant, Dilthey e Windelband lançaram-se ao debate do método das ciências humanas com projetos bastante distintos, Windelband “renovando” o kantismo e Dilthey rompendo com os dogmatismos.

Embora Fichte, despreendendo-se do realismo, flutuasse em meio a insólitas convicções acerca da universalidade do sentido das eras e, com isso, transmitisse claramente o espírito idealista da filosofia que marcou seu tempo — particularidade esta que comporia um dos

principais alvos da crítica de Dilthey —, já suspeitava, entretanto, que o sentido particular de sua época não poderia ser expresso por conceitos universais. Reconhecia que seu pensamento representava um sentido particular na história. Sem intenção de ir além de sua época, pois segundo suas convicções não o poderia fazer, supunha que sua concepção universal da história era expressão do universal desse momento particular, que estaria para ser ultrapassado por transformações históricas vindouras e, talvez, já fizesse parte dessas transformações. Enfim, o sentido que sua época conferia à história estaria para ser repensado:

“Nos estudos precedentes interpretamos a idade contemporânea como uma necessária parte integrante do grande plano do universo que inclui a vida terrena de nossa espécie, e desde este ponto de vista descobrimos seu oculto sentido. Temos tentado, com efeito, entender os fenômenos contemporâneos por meio daquele conceito, deduzindo-o como conseqüências necessárias do passado e prevendo suas próprias e imediatas conseqüências para o futuro. Se conseguimos de fato, compreendemos nosso tempo. Neste estudo, ademais, nos perdemos, sem o recordar de nós mesmos.” (FICHTE, 1976: 205)

Nesse sentido, Fichte sugeriu um problema: é preciso definir em que medida os filósofos são também produto de seu tempo, mesmo que, visando ir além dele, estejam empenhados na busca pelo universal. Apontou para os traços históricos deste universal, traços que se mostrariam como indícios a partir do momento em que, pela reflexão, o filósofo fizesse a revisão de suas próprias investigações, recordando-se de si mesmo.

“A especulação previne, e com bom fundamento, a todo investigador contra este esquecimento de si próprio. Para mostrar a adequação desta prevenção em nosso caso, digamos que se nossa visão dos tempos contemporâneos era apenas uma visão desde o ponto de vista destes tempos, e se enquanto obtínhamos esta visão eram nossos olhos produto deste mesmo tempo, nossa idade testemunharia isso precisamente e por si mesma; mas este testemunho é totalmente recusável, e, muito distante de haver perguntado o sentido da idade, haveríamos aumentado simplesmente o número de seus fenômenos com um bem supérfluo e que não conduz a nada. Se nos encontramos ou não neste caso, só se pode decidir repensando por sua vez nosso próprio pensar e

investigar até aqui, o que não é possível de outro modo que não seja fazendo dele um fato no tempo, e com mais precisão, naquele tempo em que teve lugar, no momento atual." (FICHTE, 1976: 205)

Mesmo tratando a interpretação histórica como uma busca pelo sentido da vida terrena, Fichte deu um passo em direção à crítica quando sugeriu o movimento reflexivo. Essa proposta de retorno a si mesmo, porém, não deixou de ser parte de uma busca por um sentido superior da história, pois deveria ser um impulso para que o pensamento ultrapassasse a mera aparência. O pensamento religioso instruiu a Fichte que o caminho para a verdade não estaria no uso da religião como maneira de alcançar os fins práticos da vida, mas na concepção de algo superior ao mundo. Ao mesmo tempo que Fichte reconheceu que este tipo de pensamento não mais fazia parte de seu tempo, denunciou como este abandono da religião conduziria a uma servidão às aparências, pois, na medida em que o viés moderno rejeitava o pensamento metafísico e ridicularizava todo *a priori*, tudo reduzia as aparências aos fatos acidentais. No sentido oposto a esta tendência, ele sugeria uma "religião da razão" e uma "religião do entendimento", que preveniriam contra uma forma de investigação voltada para verdade das minúcias, para qual estaria vedado o conhecimento superior, mais alto e mais profundo (cf. FICHTE, 1976: 206-209).

Crítico desse primado, Dilthey tomou frente contra a busca por um sentido oculto na história. Como um filósofo moderno, atribuiu este tipo de pensamento aos resquícios históricos de uma tradição que pensava a história subordinada à concepção religiosa de homem. Conforme salientou H. P. Rickman, em introdução aos trechos da obra de Dilthey organizados sob o título *Pattern and Meaning in History*¹: "Lá permanece a teoria, ao menos tão antiga quanto a Bíblia, de que a história pode ser compreendida em termos de uma fundamentação no plano divino" (RICKMAN, 1962: 27)². Para Dilthey, como derivação da vontade divina, o sentido metafísico dado à história teve origem numa forma de pensamento paralela ao "sentido da vida", isto é, teve origem numa relação indissociável entre cristianismo e filosofia da história.

¹ Trata-se da primeira tradução de textos de DILTHEY para a língua inglesa, que reúne trabalhos que têm como foco a história.

² "There remains the theory, at least as old as the Bible, but also propounded in our day, that history can be understood in terms of the unfolding of the divine plan."

Como o materialismo de Marx combateu os jovens hegelianos, Dilthey também se voltou contra as correntes hegelianas de sua época, que conservavam uma perspectiva religiosa da história.

Diante da historiografia de sua época, Weber também viria a se contrapor aos teóricos que colocavam os problemas metodológicos de sua disciplina em termos do livre-arbítrio e que, por assim proceder, poderiam ser caracterizados, ao mesmo tempo, como maus historiadores e maus teólogos. No exercício da reflexão histórico-social, sugeriu uma nova forma de abordar a relação entre religião e história. Mas o que Weber fez e que está bem representado em seu ensaio mais discutido, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, teve seus antecedentes. Dentre eles, destacam-se as opiniões de Dilthey sobre a compreensão metafísica da história.

Como Rickman faz notar:

"Dilthey rejeitou uma metafísica da história e uma armação desconjuntada e sem-sentido dos fatos como alarmes de um inescapável dilema. A vida humana e a história possuem significados. Esta é uma das pedras angulares de sua abordagem. Não existe, na realidade, algo como o sentido da vida ou da história e, caso exista não diz respeito ao historiador em sua pesquisa. Mas, por outro lado, existe - num sentido um tanto não-misterioso - sentido em todo lugar na vida e é este tipo de sentido que também ao historiador diz respeito." (RICKMAN, 1962: 30).³

Para Dilthey, interpretar os períodos da história como etapas do desenvolvimento da razão, ou seja, como etapas de um percurso em direção ao espírito absoluto, era um "sonho de Hegel" (Cf. DILTHEY, 1962: 157). Fazendo do idealismo um objeto de seu método histórico, Dilthey concluiu que Hegel herdara de sua época a subordinação hierárquica da ciência ao espírito absoluto, assim como haveria herdado, da busca cristã por um "sentido para a vida", o sonho de que pudesse existir um "sentido para a história".

³ "Dilthey rejected a metaphysics of history and a heaping up of disjointed and meaningless facts as the horns of an inescapable dilemma. Human life and history are meaningful. This is one of the cornerstones of his approach. There is, indeed, nothing like *the* meaning of life or of history and, if there were it would not concern the historian in his research. But, on the other hand, there is - in a quite unmysterious way - meaning everywhere in life and it is with this kind of meaning that the historian, too, is concerned." (H. P. RICKMAN in: DILTHEY, 1962: 30)

“Alguém teria que esperar o fim da vida, e na hora da morte, levantar sua totalidade para averiguar a relação entre a totalidade e suas partes. Alguém teria que esperar o fim da história para ter todo o material necessário para determinar seu sentido. Por outro lado, a totalidade só pode estar diante de nós quando ela se suspende dentre suas partes. O entendimento está sempre suspenso entre estas duas linhas de acesso. Nossa concepção do sentido de uma vida está sempre mudando.” (Dilthey, 1962: 106).⁴

Dilthey criticou que a busca pelo sentido ou significado (*Bedeutung*) da história fosse direcionada para algo além do sugerido pelo contexto histórico, isto é, criticou a sobreposição de valores metafísicos aos fatos. Sua proposta era interpretar os valores de cada época segundo os critérios dados em seu próprio contexto cultural e, a partir disso, pela constatação de variações, determinar as regras gerais do conhecimento, sempre *a posteriori* e sempre verificáveis. Nessa perspectiva, que pode ser classificada como um método histórico-comparativo, o que deveria ser concluído mediante os fatos históricos e ter valor científico não seria um sentido histórico tal como o que propusera Fichte, mas, como se caracterizou ao longo das épocas e de suas transformações espirituais, seria a relação entre o espírito de uma época e as manifestações individuais presentes dentro dela, nas artes, na religião e na filosofia. Contrapondo-se ao projeto de investigar a realização histórica do espírito absoluto, Dilthey buscou enfatizar as variações históricas do espírito particular das diferentes épocas.

De certa forma, ao buscar as características essenciais de seu tempo (*die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters*), num impulso para a localização de seu próprio pensamento dentro de uma visão de mundo contemporânea, Dilthey caminhou na mesma direção que Fichte. Entretanto, sua rejeição incisiva de qualquer fundamentação metafísica para este fim, não deixa dúvidas sobre sua divergência fundamental em relação ao idealismo. Em vez de uma introspecção ou de uma reflexão espiritual do sujeito, a busca pela verdade do conhecimento deveria

⁴ “One would have to wait for the end of life, and in the hour of death, survey the whole to ascertain the relation between the whole and its parts. One would have to wait for the end of history to have all the material necessary to determine its meaning. On the other hand, the whole is only there for us when it becomes suspended between its parts. Understanding is forever suspended between these two lines of approach. Our conception of the meaning of a life is always changing.” (DILTHEY, 1962: 106)

partir da contextualização do pensamento na história. Tal como Fichte, Dilthey sugeriu um movimento reflexivo, que, entretanto, em seu ponto de vista, deveria acontecer pelo distanciamento e reaproximação do sujeito em relação ao espírito de sua época (*Zeitgeist*), para que, sendo ele novamente inserido na particularidade desta, pudesse ser identificado seu sentido (*Bedeutung*) histórico.

A exemplo de Dilthey, Weber iria propor uma perspectiva histórica auto-reflexiva. Sua concepção de método para as ciências humanas foi, desde o princípio, orientada na direção de uma busca pelas significações atuais da história. Tendo como pano de fundo a interlocução de Weber com o historicismo alemão, abordaremos, no que se segue, alguns aspectos de sua problematização da história, em especial sua tentativa de situar o próprio presente numa dimensão histórica.

3. O historicismo na perspectiva de Weber: a religião como ponto de partida para a modernidade

É difícil dizer em que medida Weber esteve próximo ou distante dos preceitos da escola histórica alemã. Não apenas pelo fato de seu posicionamento ter sido bastante nuançado, indo da crítica à declaração de identidade com essa corrente de pensamento, mas também porque, de Ranke a Scholler, ela não constituiu um movimento unívoco, apresentando também diversos matizes. Há, contudo, um ponto em que se nota a convergência desses autores: seu interesse pela "individualidade".

No pensamento alemão do século XIX, houve uma espécie de contra-ofensiva, assumida pelos "historicistas", com relação a uma tendência então dominante nas ciências do espírito. Tratou-se de uma reação anti-filosófica, cuja principal arma parece ter sido a fixação da individualidade histórica como objeto de conhecimento. Através desse procedimento, confrontou-se o condicionamento da história à construção de uma universalidade abstrata. A escola histórica partiu, portanto, de uma postura crítica. Nas palavras de Colliot-Thélène, a época foi marcada pela "denúncia da abstração da *Aufklärung*" (1995: 17) e, desde o ponto de vista divergente que, mediante a filosofia da história de Hegel, Ranke construiu por meio da valorização dos documentos

históricos como depositários dos fatos, o caminho seguido pela alternativa historicista passou por essa denúncia.

No ensaio editorial do *Archiv*, escrevendo em nome da comissão que então assumia a responsabilidade pelo conteúdo da revista, Weber deixou clara sua filiação à escola histórica, que anunciara como tendência “a qual também pertencemos” (1986: 121). Embora essa filiação não estivesse isenta de ressalvas e configurasse, em certa medida, a proposta de uma nova perspectiva da história, ela ainda refletia o ponto fundamental que temos em vista, a ênfase na individualidade histórica, que, tal como havia acontecido nas primeiras formulações da escola histórica, parecia associar-se a uma crítica à *Aufklärung*.

Na versão de 1904-1905 de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, Weber conferiu um papel bastante particular para a *Aufklärung*. Como uma das raízes do sentido cultural da modernidade, sendo especificamente responsável por um racionalismo “otimista”, o iluminismo foi posto numa contraposição fundamental com o puritanismo, outro momento fundador para o pensamento moderno, que seria, entretanto, caracterizado como impulso para uma concepção “pessimista” do indivíduo (2004: 96). Nesse panorama, a ética do trabalho, identificada com a origem da época moderna, foi tematizada a partir do confronto de duas opiniões contrárias: ela deveria ser entendida ou como reforço de um imperativo ético, ou como enfraquecimento deste. A primeira opinião se sustentaria pela ênfase numa relação positiva entre religião e ética do trabalho; já a segunda, numa relação negativa, em que a origem da atitude de trabalho atribuída ao homem moderno seria identificada com o enfraquecimento do imperativo religioso sobre sua conduta.

Weber não apenas apresentou duas alternativas para a abordagem de um mesmo tema, mas fez uma escolha entre elas. Tomando o que, em princípio, seria o caminho mais improvável, ele se propôs a tarefa de elucidar uma origem religiosa da ética moderna do trabalho. Um reflexo dessa escolha foi a rejeição da outra perspectiva, a do iluminismo. Ao mesmo tempo em que fixou a religião como assunto, Weber se opôs a uma forma de compreensão da modernidade: “o ‘espírito de trabalho’, de ‘progresso’ ou como se queira chamá-lo, cujo despertar somos tentados a atribuir ao protestantismo, não pode ser entendido, como hoje sói acontecer, (...) em sentido ‘iluminista’”

(2004: 38). Nesse argumento, o iluminismo foi apresentado como idéia, como uma crença em que a verdade da época moderna estaria calcada unicamente nas necessidades materiais do presente, em uma “alegria com o mundo” (como acrescenta a segunda edição do ensaio) caracterizada pela superação de forças éticas e pela construção de um individualismo psicológico, fundado em inclinações naturais. Ao tomar a religião por assunto, Weber orientou sua pesquisa sobre a modernidade para a questão do embasamento cultural do individualismo, indo contra a autocompreensão de um mundo iluminista e a pretensão de universalidade. Existiu nisso um posicionamento crítico: seria preciso evitar que conceitos abstratos fossem tomados como a essência do mundo. O artifício de Weber para levar adiante uma proposta de conhecimento fundada nesse princípio foi a contextualização histórica dos conceitos, em que o pensamento, ativo no presente, deveria ser relacionado a uma época, um momento particular da história.

Para tanto, Weber lança mão do trabalho de conceituação da modernidade, que deveria ser descrita diante de mudanças cosmológicas, somente sensíveis a partir de um esforço retrospectivo inicial, tal como o que conduziu a passagem para a segunda parte de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Partindo da reinterpretação luterana do sentido da palavra “*Beruf*”, que advinha da tradução alemã da sagrada escritura, Weber chamou atenção para o seu sentido moderno, em que, afastando-se da tradição rumo à autonomia valorativa nos modos de vida secular, ela passou a representar a idéia de “vocação profissional”. Essa transição, dos valores religiosos para uma ética do trabalho moderna, não foi simplesmente deduzida, como um neologismo, do sentido de *Beruf* que empregara Lutero, mas, na argumentação weberiana, foi o fio condutor que fundamentou uma abordagem compreensiva da formação do *ethos* moderno. Weber se contrapôs a qualquer tentativa de tratar a gênese da modernidade como um movimento abstrato da razão. Sua narrativa sobre o surgimento das esferas sociais da modernidade sustentou-se, antes, na interpretação de um conflito de valores cosmológicos, em que era fundamental a construção de um prelúdio histórico. Era preciso remontar, a partir da perspectiva moderna, aos valores dominantes da tradição cristã.

O prelúdio, que tomou grandes proporções não apenas em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, mas também num trabalho posterior e mais volumoso, a *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, foi

o ponto de partida essencial para o esforço de compreender a ética moderna, cuja particularidade deveria emergir da recuperação histórica de seus antecedentes. A interpretação do “espírito” capitalista e da ética moderna dependeria desse ponto de partida, sem o qual, em vez de uma abordagem histórico-social do conflito da modernidade com a tradição, poderia ganhar terreno uma narrativa metafísica sobre o nascimento de idéias. Weber buscou compreender os valores históricos dentro de uma característica fundamental: seriam conflitantes ou, tomando determinado ponto de vista, incoerentes. Ao tratar da relação entre o ascetismo e o “espírito” capitalista, no segundo capítulo da segunda parte de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, Weber sugeriu um exercício inicial:

“Para discernir o nexa entre as concepções religiosas fundamentais do protestantismo ascético e as máximas de vida econômica cotidiana, é preciso antes de mais nada recorrer àqueles textos teológicos que manifestamente nasceram da práxis pastoral da cura de almas. Pois numa época em que o pós-morte era tudo, em que a posição social do cristão dependia de sua admissão à santa ceia e em que - como mostra cada consulta que faz a coletânea de consilia, casus conscientia etc. - a atuação do líder religioso na cura de almas, na disciplina eclesiástica e na pregação exercia uma influência da qual nós modernos simplesmente já não somos capazes de fazer a menor idéia, os poderes religiosos que se faziam valer nessa práxis foram plasmadores decisivos do ‘caráter de um povo’.” (WEBER, 2004: 141)

Não é simples a passagem histórica retratada e ela não poderia ter se conduzido por um único determinante. O envolvimento de valores na explicação sociológica exigiu uma lógica multifacetada à interpretação. Foi justamente esta multiplicidade lógica que despertou em Weber a atenção às dificuldades do método histórico interpretativo.

Para Weber, em todo o caso, foi partindo da disciplina eclesiástica imposta pela tradição que se reordenou a ética moderna, não simplesmente retrucando os votos de pobreza com uma “teodicéia da boa fortuna” ou abandonando as práticas ebionitas em nome do livre gozo das riquezas, pois não foi de uma só vez que uma plena dedicação ao trabalho sacerdotal ganhou o sentido secular de “tempo é dinheiro”. Entre Lutero e Benjamim Franklin há uma considerável distância e a vocação religiosa não se tornou vocação profissional sem enfrentar os

fantasmas da tradição que pesavam e talvez ainda pesem nas consciências.

Em suas variações, a ética protestante apresentou elementos que prefiguraram os valores cosmológicos modernos. Para apresentar a gênese da modernidade como um processo de racionalização, Weber destacou um conflito de valores que haveria se originado no interior do protestantismo ascético e procurou demonstrar como este se transubstanciara numa ética do trabalho secular. Partindo de Richard Baxter e sua influente obra *The Saint's Everlasting Rest* (1649), Weber apontou para o surgimento, no puritanismo inglês, simultâneo ao perigo da riqueza e à ameaça do afã por dinheiro na tradição judaico-cristã, de um elemento fundamental para a ética do trabalho moderna: a condenação do ócio. Fez-se necessário que se retornasse à tradição, ao contexto regido pela autoridade eclesiástica da condenação — as chaves que na terra abriam e fechavam as portas do céu — para compreender como foram introduzidos na vida comum os deveres de ofício, inicialmente santo, mas posteriormente pagão, em que se pregava o empenho máximo de todo tempo útil no exercício de uma profissão (*Beruf*)⁵.

A maneira como Weber discutiu a formação da ética moderna do trabalho, em *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, elucida sua escolha metodológica pela fuga à proposta de autocompreensão da modernidade conforme esta haveria se constituído pelos preceitos da *Aufklärung*. A ênfase numa raiz religiosa da modernidade parece guardar sua preocupação em construir uma imagem cultural do presente, ou seja, sua tentativa de estruturar um esforço de autocompreensão em que a modernidade surge como um momento particular na história. Tal esforço depende de que a modernidade seja interpretada em seu surgimento pelos valores que ela apropriou, dentre os quais, valores da tradição que, embora tenham historicamente se modificado, seriam os elementos fundamentais para compreensão deste momento particular e contraditório da história. Posicionando-se nessa perspectiva, Weber

⁵ LUJO BRENTANO (Cf. WEBER, 2004: 175) não compreendeu bem o valor heurístico por traz do conflito de valores internos a ética moderna, ao contrário, atribuiu a estes elementos contraditórios da ética um limite da interpretação weberiana. Mas o fato é que WEBER estava preocupado justamente em indicar estas contradições internas da razão na modernidade.

aderiu, até certo ponto, à proposta metodológica do historicismo de sua época e, simultaneamente, assumiu uma posição contrária à consideração naturalista das ciências humanas, dando ao conflito de valores um sentido heurístico central para a explicação, em oposição aos valores pretensamente universais.

4. Individualismo metodológico e rejeição do naturalismo conceitual

Embora os interesses deste artigo se voltem para os textos metodológicos da fase que vai de 1903 a 1906, podemos situar melhor o papel metodológico que Weber atribuiu ao indivíduo antecipando algumas conclusões posteriores, datadas de 1912-1913, em que os aspectos mais marcantes da fase anterior se mantiveram e foram abordados mais detalhadamente e com especial clareza. Embora Weber já utilizasse noções de “indivíduo” ou “individualidade” na discussão do método da história, foi apenas com a concepção das bases da “sociologia compreensiva” que se consagrou o argumento do individualismo metodológico⁶. A despeito de qualquer anacronismo, a referência a este argumento permite que seja vislumbrada a posição que, alguns anos antes de formulá-lo, Weber assumiu no debate sobre o uso de um expediente individualista pelas ciências humanas.

Particularmente interessantes são os comentários de Philippe Raynaud sobre a questão do individualismo metodológico na teoria de Weber. Através deles, podemos notar como a posição de Weber diante da perspectiva iluminista do indivíduo foi reproduzida também nos últimos momentos de sua produção metodológica. Indicando como Weber partiu da discussão histórica para a formulação de conceitos sociológicos metodologicamente rigorosos, Raynaud chama atenção para o fato de que a tese weberiana do individualismo, sendo “simplesmente *metodológica* (e não *ontológica*), (...) não se confunde de modo algum com um atomismo” (RAYNAUD, 1996: 101)⁷. Esta conclusão se sustenta em dois passos anteriores: (1) quando considerada a aplicação do tipo

⁶ Neste argumento, encontra-se clara sua postura, na medida em que denuncia, por exemplo, a impressão equivocada de que WEBER visava propor um método que reduz o todo (social) à relação de suas partes individuais, aspecto este que WEBER refutou explicitamente nos trabalhos posteriores e que já estava pré-figurados no período de 1904 a 1906.

⁷ “*parce que’elle est simplement méthodologique (et non ontologique) cette thèse ne se confond nellement avec un atomisme*” (RAYNAUD, 1996: 101)

ideal ao método da sociologia compreensiva, o conceito aparece como elemento que releva da realidade histórica os objetos da sociologia, isto é, sustenta-se numa distinção entre a interpretação sociológica e a realidade histórica (Cf. RAYNAUD, 1996: 51). (2) Assumida a diferença entre o estudo da sociologia e a realidade histórica, pode-se reconhecer que o indivíduo, embora seja pouco relevante na dimensão da história, dado que esta possuiria imensa gama de indeterminações, é, por outro lado, fundamental para a abordagem sociológica da história, que deve buscar através dele, ou dos valores sociais que são dados individualmente (Cf. RAYNAUD, 1996: 58), a interpretação e a compreensão dos eventos históricos. Nesse sentido, o individualismo sugerido por Weber seria unicamente metodológico, não podendo ser confundido com um individualismo atomista. O que dificulta a caracterização do pensamento de Weber é que, embora ele tenha rejeitado o atomismo, nem por isso aderiu à vertente contrária, à perspectiva funcionalista da sociologia. Da mesma forma que Dilthey partiu de uma combinação que se originava da crítica de duas tendências opostas, esta dupla oposição caracterizou o pensamento weberiano como uma visão paradoxal que era por isso original. Ainda conforme Raynaud:

“A concepção weberiana da sociologia compreensiva, ao contrário, associa ao individualismo metodológico uma antropologia anti-utilitarista e uma crítica da concepção racionalista da subjetividade: esta combinação paradoxal explica em grande parte a originalidade da sociologia weberiana.” (RAYNAUD, 1996:121)

Tanto Dilthey como Weber rejeitaram as duas principais alternativas em vigor no debate metodológico das ciências humanas, assumindo uma posição contrária às concepções metafísica e atomista da história e, com isso, incorreram em dois paradoxos distintos. A originalidade da argumentação de Dilthey estava em conservar um fundamento psicológico para as ciências do espírito, mas sem aderir a uma perspectiva empírica da psicologia para a abordagem do fenômeno histórico. Também propondo uma visão original, Weber se deparou com um paradoxo. Na medida em que refuta uma fundamentação psicológica, o paradoxo weberiano apresenta traços diferentes do de Dilthey. Weber foi obrigado, ao mesmo tempo, a assumir um individualismo

metodológico e refutar uma concepção ontológica de indivíduo na história.

Num texto contemporâneo ao ensaio sobre *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, cujo tema principal foi a perspectiva metodológica da "velha escola histórica", particularmente de Roscher e Knies, Weber associou a noção iluminista de individualismo, que tendia a modelos abstratos da ação, à idéia de que os "objetivos culturais da humanidade" se cumpririam por uma ordem natural ou divina (1993: 24). Assim, não apenas os impulsos individuais, mas também a conformação desses impulsos num universo social, configuraria um movimento natural, um objeto independente de quaisquer atitudes subjetivas. O programa da escola histórica, desde o princípio, foi a confrontação dessa perspectiva em favor de uma nova concepção individualista da realidade, que deveria ser fundada na busca pela particularidade histórica e não mais na proposição de leis abstratas. Tal orientação culminou, em fins do século XIX, num debate com a "teoria da utilidade marginal", discussão que ficou conhecida como "controvérsia metodológica".

Nesse debate, Weber geralmente é visto como conciliador ou moderadamente historicista. Após protagonizar o momento mais agudo da batalha, Schmoller já havia trilhado o caminho da conciliação, mas isso não elimina a originalidade da perspectiva weberiana. Nos textos metodológicos de 1903-1906, Weber não apenas procurou superar a disputa dos métodos, mas conferiu à questão uma nuance própria, embora fortemente influenciada por um diálogo com Rickert.

Ainda que se reconheça, na defesa comum do procedimento de tipificação, um importante ponto de convergência entre as teorias de Menger e Weber (COHN, 2003: 101 e ss.), não se costuma filiar Weber ao marginalismo. Antes, o que é sugerido pelo próprio Weber e ressaltado por muitos comentadores (HABERMAS, 1983: 153; SCHUMPETER, 1964: 83; TURNER, 1990: 26), é seu alinhamento com a escola histórica alemã.

Efetivamente, como fazem notar alguns trechos do ensaio *A "Objetividade" do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, de 1904, Weber conferiu, ao trabalho de construir "leis" relativas à cultura, um papel secundário na pesquisa da realidade cultural. Ele não procurou deslegitimar esse trabalho, mas restringi-lo à condição de meio para o conhecimento da história; tratar-se-ia apenas de um "trabalho preliminar" (1986: 91). Ora, isso não foi muito além da posição assumida

por Schmoller em sua crítica ao marginalismo: a primazia da história mediante a teoria “pura” foi mantida. Nesse sentido, a particularidade do pensamento de Weber não se estruturou como uma ruptura, mas como reconfiguração da perspectiva assumida pela escola histórica.

Weber situou o *hiatus irrationalis*, cisão definitiva entre pensamento e realidade, como o problema metodológico por excelência das ciências da cultura. O que se produziu, com isso, foi um método rigoroso. Não no sentido de uma abordagem rígida, com um instrumental exaustivamente trabalhado e pré-estabelecido, mas um método que deveria manter o princípio permanente da autocrítica. A idéia de um “trabalho metodologicamente fundamentado” parece remeter a esse princípio. Tal fundamentação seria dada por um esforço de neutralidade, contrário a “todo o conhecimento refratário à autocrítica” (1986: 85). Este foi o teor que tomou, por exemplo, o parecer de Weber sobre a antropologia de sua época, cuja “tendência monista” de fixar a luta entre as nações como movimento de uma “rivalidade de ‘qualidades raciais’ inatas” (idem) indicaria a carência de rigor metodológico e, em última instância, a falta, uma falta de compromisso com a autocrítica e com a neutralidade. Eis um ponto em que parece estar sugerida a superação do historicismo, na medida em que este conferiria à individualidade histórica o estatuto de essência objetiva.

A opinião de Weber sobre o método histórico de Roscher exemplifica bem esse movimento de superação. Discípulo de Ranke, Roscher haveria incorporado os motivos religiosos característicos à perspectiva científica de seu mestre. Participando também de um movimento que pretendia romper com a filosofia da história hegeliana em favor de um conhecimento empírico da história, ele não apenas teria falhado em alcançar esse objetivo, como haveria regredido a um emanatismo ainda mais primário, marcado por uma religiosidade ingênua. Como afirmou Weber: “Com relação ao pensamento de Hegel, o pensamento de Roscher apresenta-se menos como uma oposição e mais como um retrocesso.” (1993: 30).

Mas, quando denunciava uma falta de autocrítica no trabalho conceitual das ciências humanas, Weber não se dirigia apenas à velha escola histórica e a sua característica ambigüidade entre empirismo e emanatismo. Seu alvo era, sobretudo, a abordagem naturalista da cultura, ou, nesse sentido, a idéia de que o fim da pesquisa da cultura seria a fixação de quadros conceituais abstratos.

A despeito das ressalvas que Weber possa ter feito em relação ao historicismo de Roscher e Knies, em *A "Objetividade" do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, o compromisso com a autocrítica do conceito foi fundamentalmente associado a uma perspectiva histórica. Isso se nota na aceção particular que o uso da idéia de significação cultural, um elemento básico do trabalho de fundamentação metodológica, conferiu à interferência reflexiva do sujeito na produção do conhecimento:

"A significação cultural de um fenômeno — por exemplo o do comércio monetário — pode constituir no fato de se manifestar como fenômeno de massa, um dos elementos fundamentais da civilização contemporânea. Mas, ato contínuo, o fato histórico de desempenhar esse papel é que constitui o que deverá ser compreendido sob o ponto de vista da sua significação cultural, e explicado causalmente sob a perspectiva da sua origem histórica." (WEBER, 1986: 93).

Há nisso uma recepção das separações neokantianas das ciências de acordo com o método. A investigação da cultura, a matização da realidade segundo significações culturais, deveria sustentar-se num interesse último pela história, para o qual a construção de leis, "uma tarefa preliminar" (idem), ofereceria apenas um conhecimento "nomológico" das "possibilidades objetivas" da história.

Nos termos de *A "Objetividade" do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, a apreensão cultural da realidade é necessariamente particularista, ou, de forma mais ampla, a "realidade da vida" é "sempre configurada de modo individual" (1986: 96). Com isso, sugere-se uma distinção entre ciências nomológicas e ciências da realidade, em que se pode vislumbrar outra distinção: entre uma forma de conhecimento que tem por horizonte o domínio do mundo e outra que tem uma finalidade crítica. Weber não apenas distinguiu os métodos nomotético e idiográfico, mas também aplicou uma hierarquia entre eles. A tempo, deve-se dizer que tal hierarquia não sugere uma predominância essencial de um sobre o outro. Se, para as ciências da cultura, o método idiográfico é mais importante que o nomotético, isso se deve à resolução de que a tarefa de conhecer a realidade na perspectiva da cultura traz o objetivo de construir uma imagem crítica

do mundo, o que não seria o caso das ciências da natureza, em seu papel de técnica de domínio do mundo.

Antes que fosse discutida por Weber, a distinção das ciências de acordo com os métodos nomotético e idiográfico passou pela perspectiva epistemológica de Windelband, em que se fixou uma polêmica em relação ao ponto de vista de Dilthey. Para contextualizar o uso que Weber fez da divisão sugerida por Windelband, é importante que façamos uma breve incursão nessa polêmica. Windelband apresentou a divisão pelo método como uma chave para distinguir as ciências do espírito das ciências da natureza. Segundo Hodges, Windelband “define as ciências da natureza como uma investigação sobre linhas nomotéticas, as ciências históricas, como uma investigação sobre linhas idiográficas.” (HODGES, 1952: 226).⁸ A diferença fundamental é que a história buscaria o que é peculiar e as ciências da natureza algo geral e permanente, invariável. Resulta disso, ao menos segundo a crítica de Dilthey, que a história passa a ser um mero compêndio de retratações desconexas. Como afirma Hodges:

“Dilthey deixa claro de princípio, que o que lhe interessa não é a história em particular, mas os estudos humanos, incluindo a psicologia; e que a psicologia lida com seus temas tanto nomotética como idiograficamente. Ele lança, então e de uma só vez, seu contra-ataque à Windelband.” (HODGES, 1952: 226)⁹

Mesmo que não consideremos, como Dilthey, que a psicologia seja parte constitutiva das ciências humanas, permanece bastante problemática esta redução da história ao método idiográfico. Atribuir à história apenas fatos isolados, que não admitem um trabalho de generalização, parece impedir qualquer tentativa de direcionar o método das ciências humanas para a interpretação histórica. Com o posterior desenvolvimento de sua obra, o próprio Windelband reconheceria ser problemática a aplicação radical da divisão que havia sugerido. Como ressalta Hodges, ele “admite, anos depois, que seria

⁸ “Windelband calls the nomothetical method, and the second the idiographic, and he defines natural science as enquiry on nomothetical lines, historical science as enquire on ideographic lines.” (HODGES, 1952: 226)

⁹ “Dilthey makes clear at the outset that what interests him is not history in particular, but the human studies, including psychology; and that psychology deals with its subject-matter both nomothetically and idiographically. Then he launches out at once into his counter-attack on Windelband.” (HODGES, 1952: 226)

equivocado afirmar que as ciências naturais são exclusivamente nomotéticas ou que os estudos históricos são exclusivamente idiográficos” (HODGES, 1952: 229)¹⁰. Este problema não pode ser resolvido facilmente, sobretudo quando admitimos que a história possui um alto índice de indeterminações e que a dificuldade de tirar dela conclusões ou explicações, na medida em que as indeterminações dificultam as generalizações necessárias a isso, constitui um problema legítimo.

Para Weber, a chave estaria em trabalhar com tipos ideais, mas não no sentido do procedimento de tipificação esboçado por Dilthey, em que se sugere um recurso à psicologia. Weber não aprovava que se buscasse em outra área do saber, como a psicologia, um fundamento para a pesquisa histórica. Sua percepção do problema metodológico da explicação histórica levou-o a concluir que os objetos da história, quando formulados em termos de tipos ideais, não existiriam empiricamente, mas conservariam o seu valor heurístico na construção de uma abordagem interpretativa.

Weber contrapôs sua idéia de ciência da cultura ao intuito de domínio da realidade pela construção conceitual abstrata, apontando a falta de necessidade de que à definição de leis pelo pensamento correspondesse o princípio metafísico da realidade. Nesse sentido, não para negar a legitimidade do método, mas para posicioná-lo segundo o interesse das ciências da cultura, o trabalho de construção abstrata foi deslocado dos objetivos para os meios do conhecimento, assumindo um papel compreensivo e não mais explicativo. No caso exemplar da “teoria da utilidade marginal”, a busca por um fundamento psicológico da realidade econômica produziria um “quadro ideal”. Para Weber, desse fundamento não poderia ser deduzida a essência econômica do mundo, ele apenas configuraria “uma forma da construção dos conceitos, própria das ciências da cultura humana” (1986: 105). Nesse sentido, os marginalistas tropeçariam no trabalho de fundamentação metodológica por ignorarem, a exemplo dos teóricos da economia política, que a realidade econômica não deriva do *homo economicus* e que este é apenas um elemento heurístico, um “tipo ideal”.

¹⁰ “*Windelband admitted, years afterwards, that it would be wrong to say that the natural sciences are exclusively nomothetical or the historical studies exclusively idiographic.*” (HODGES, 1952: 229).

Em sua orientação metodológica, Weber se opôs claramente à definição da ciência da cultura como uma “técnica” (1986: 101). Posta assim, ela incorreria num “naturalismo”, ou ainda, na busca pela sistematização de leis que serviriam de instrumento para o domínio da realidade. Num movimento crítico, essa perspectiva foi localizada num contexto teórico: “a poderosa unidade da concepção do mundo do século XVIII, de caráter racionalista e orientada pelo Direito natural” (idem). A ela Weber imputou uma ingenuidade na formação de conceitos, ou ainda, uma falta de cuidado com o problema da fundamentação metodológica, a que teria sido induzida por uma “fé otimista na racionalização teórica e prática do real” (idem).

5. Considerações finais: uma nova dimensão da crítica e uma nova tarefa para as ciências humanas

Na história do pensamento alemão, a *Aufklärung* pode ser concebida como um impulso para o desenvolvimento da proposta crítica para a filosofia. Marcadamente pela iniciativa de Kant, o redobro sobre o sujeito do conhecimento tornar-se-ia um dos procedimentos mais fortemente identificados com o trabalho do filósofo. Weber posicionou-se diante dessa tradição por meio de sua perspectiva de ciência da cultura, em que se nota a continuidade da discussão, mas também alguma dissonância. Ao mesmo tempo em que ele manteve o foco na problematização das bases do conhecimento, sugeriu uma nova configuração para a crítica.

Dos primeiros teóricos do idealismo a Dilthey, o trabalho da crítica havia se desenrolado como uma busca pela verdade do sujeito. Com enfoque na ontologia ou mais para a fenomenologia, ela fora tratada como questão filosófica ou, especificamente, como problema de teoria do conhecimento. Preocupado com a realidade objetiva, Weber procurou transferir esse problema para o domínio da ciência, defrontando-se, por refutar uma fundamentação meta-teórica, com problemas teóricos na sua forma mais explícita porém mais vaga. Para tanto, teve que enfrentar um duplo desafio. Foi preciso desprender de sua raiz filosófica a crítica que o desapertara, para poder compor uma nova proposta para as ciências humanas.

Weber tentou ir além do problema do sujeito do conhecimento. Interessava-lhe a construção do presente enquanto particularidade na

história, cujas indeterminações constitutivas, não sendo meramente acidentais, permitiriam um exercício interpretativo. Feita pelas ciências humanas, a crítica primária por ser uma construção moderna desencantada. Mas não apenas isso, como um trabalho voltado para a autocompreensão, no lugar da inquirição filosófica sobre o sujeito, ela deveria ser, fundamentalmente, uma tentativa de figurar o presente numa imagem unívoca: a própria modernidade.

Referências:

- BEISER, F. The enlightenment and idealism. In: AMERIKS, K. (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 18-36.
- COHN, G. *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Max Weber e a História*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DILTHEY, W. *História de la Filosofia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- _____. *Selected Works Volume I. Introduction to the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- _____. *Pattern and Meaning in History - Thoughts on History and Society*. Ed. e Introd. H. P. Rickman. New York: Harper & Row, 1962.
- HABERMAS, J. Max Weber's theory of rationalization. In: *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1983. p. 143-271.
- HODGES, H. A. The Philosophy of Wilhelm Dilthey. In: *Col. Internatioal Library of Sociology and Social Reconstruction*. London: Routledge & Kegan, 1952.
- FICHTE, J. G. Los Caracteres de la Edad Contemporânea. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- OAKES, G. *Weber and Rickert*. 1ª edição. Massachussets: MIT Press, 1978.
- RICKMAN, H. P. *General Introduction*. In: DILTHEY, W. *Pattern and Meaning in History. Thoughts on History and Society*. New York: Harper & Row, 1962. p. 11-66.
- RAYNAUD, P. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 1996.
- SCHUMPETER, J. *História da Análise Econômica*. São Paulo: Editora Fundo de Cultura, 1964.
- TRAGTENBERG, M. O pensamento de Max Weber. *Revista de História*. São Paulo: separata do nº 65, 1966. p. 169-191.

- TURNER, B. *Max Weber: from history to modernity*. London and New York: Routledge, 1990.
- WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: sociologia*. São Paulo: Ática, 1986. p. 79-127.
- _____. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Economía y Sociedad*. Volume I. Pánuco: Editora Fondo de Cultura Económica, 1944
- _____. *Economía e Sociedade*. Volumes I. Brasília: Editora UNB, 2000.
- _____. *La Ética Protestante y El 'Espiritu' del Capitalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- _____. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 1. São Paulo: Cortez, 1993.
- _____. *Roscher and Knies: The logical Problems of Historical Economics*. Guy Oakes (trad. e Org.). New York: The Free Press, 1975.
- WINDELBAND, W. *Preludios Filosóficos*. Figuras y Problemas de la Filosofía y su Historia. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949.