

RELENDO DURKHEIM E WEBER A PARTIR DO APORTE DA SOCIOLOGIA HISTÓRICA

João Morais de Sousa¹
Márcia Thereza Couto²

Introdução

Questões acerca do reavivamento das conexões entre a Sociologia e a História, e da possibilidade de uma Sociologia Histórica, têm formado um rico campo de debate no seio da teoria social. Emergindo sobretudo a partir das últimas três décadas, a discussão ecoa até o presente, promovendo, inclusive, releituras em autores clássicos. A explicação histórica como recurso à Sociologia tem pautado tanto os trabalhos daqueles que a concebem como podendo construir leis de causalidade para a vida social, quanto dos que apostam na negação de uma explicação causal em favor de interpretações do significado da ação humana. Não é possível deixar de salientar a multiplicidade, e por que não dizer ambigüidade, das distintas formas de equacionar o problema do uso da História na Sociologia. Neste sentido, o presente trabalho pretende abordar as interfaces entre estas disciplinas e a possibilidade de uma “sociologia histórica”, a partir de uma releitura em “Da divisão do trabalho social” de E. Durkheim e nos escritos sobre a tese da “ética protestante e o espírito do capitalismo” de M. Weber.

O recurso mais ou menos acentuado da História na Sociologia vem se dando entre as correntes que estiveram/estão preocupadas em entender como se estrutura o social através da mudança histórica.³

1 Mestre em Ciência Política e Doutorando em Sociologia/UFPE.

2 Mestre em Antropologia e Doutoranda em Sociologia/UFPE.

3 Neste sentido, não negamos a existência de correntes consideradas a-históricas (como a do marxismo estruturalista de Althusser) em que se nega a possibilidade ou mesmo importância da explicação histórica na sociologia, entrando assim em confronto com as teorias sociológicas da mudança social.

Parece justificada a suposição de que “os usos” da história na disciplina vinculam-se às tradições macro-analíticas ou às que procuram “sínteses”. Tal idéia decorre de um debate na sociologia onde apregoa-se que um dos pontos centrais para os praticantes de uma sociologia histórica seria o de situar ou enfatizar nos diferentes estudos a questão da “grande transformação” da sociedade ocidental, ou de sua passagem para a modernidade e para o industrialismo (ver, por exemplo, Giddens, 1984 e 1991; Abrams, 1982). É certo que, mesmo em termos bastante divergentes, os “clássicos” travaram lutas para a construção de uma ciência da sociedade tendo como pano de fundo a preocupação com os problemas específicos da estrutura e desenvolvimento do moderno capitalismo ocidental. Tal fato, entretanto, não implica uma abordagem unívoca do problema em termos do passado da disciplina ou mesmo em termos atuais.⁴

Saindo deste debate mais geral, uma aproximação em relação aos objetivos mais específicos deste trabalho significa, em primeiro lugar, discutir a relação entre Sociologia e História e como esta se processa na teoria social de Émile Durkheim e Max Weber e, em seguida, tentar identificar como ela traz (sim, não e em que medida) subsídios para o empreendimento de generalização em sociologia. Para isto, entretanto, é necessário justificar a importância de tal investida.

Dentre os que trabalham com questões de *como, por quê e quando* a sociologia encontra a história, C. Tilly (1981) mostra-se esclarecedor em termos da construção de respostas aproximativas. Argumenta – tal como Abrams (1982) – que, em termos do desenvolvimento da disciplina o importante contexto histórico de sua formação proporcionou, desde o início, uma aproximação entre ambas. Mostra, também, que a partir dos anos 60 esta aproximação acentua-se. Na Ciência Social/Sociologia dois campos apresentam esta interface: as análises de mudança estrutural e as análises de ação coletiva. Nestas últimas, o reporte à história proporciona a compreensão dos “ricos resíduos históricos” da vida social cotidiana (Tilly, 1981).

Já Kalberg (1994), enfatiza a emergência da sociologia histórica sobretudo a partir dos anos 70; quando numerosos cientistas começam a produzir estudos “historicamente informados”. Tais estudos, segundo o autor, vêm significar críticas ao paradigma estrutural funcionalista

4 É importante considerar, tal como Skocpol e Somers (1995) fizeram, a existência de pelo menos três distintas formas de inclusão da História Comparativa em abordagens da macro-sociologia (História Paralela Comparativa, História Comparativa de Contraste Orientado e História Comparativa Macro-Analítica), assim como diferenciações no interior delas.

por nomes como Bendix e Collins, que o consideram como “estático” e “a-histórico” e protestos contra o dogma do universalismo, promovidos, por exemplo, por Scopkol. Em suma, apesar das diferentes respostas dadas às questões de *como*, *por que* e *quando*, a “interface” entre estas duas disciplinas é possível, o aporte sempre necessário.

Mais que isto, a História não reprova a Sociologia, e os materiais históricos não constituem evidências brutas esperando uma análise sociológica (Tilly, 1981). A teoria sociológica necessita de bases históricas. Em acordo com o posicionamento de Stinchcombe (1978), os sociólogos erraram buscando não a aplicação de teoria para história, mas usando a história para desenvolver teorias.

Nos últimos anos, portanto, não apenas o debate sobre a Sociologia Histórica contemporânea tem consumido intelectuais e produzido debates às vezes controversos no seio da disciplina. Significativo é, também, a retomada dos clássicos na busca de “pistas” que poderiam responder a outras três questões: *como*, *em que medida*, e *com que grau de especificidade* autores como Marx, Weber e Durkheim produziram um “encontro” entre tais disciplinas (Abrams, 1982) e, para além disso, como suas específicas construções teórico-metodológicas podem servir de base para os estudos posteriores de uma Sociologia Histórica (Zaret, 1980; Kalberg, 1994⁵). É certo que se deve considerar outras questões envolvidas nas releituras dos clássicos, mas a busca de respostas para as que foram postas por si só justificam mais um empreendimento de caráter aproximativo.

A sociologia histórica de E. Durkheim em *Da Divisão do Trabalho Social*

Partindo da forma como Durkheim utilizou dados históricos em *Da Divisão do Trabalho Social*, e como isso se configurará em uma sociologia histórica, não entramos no mérito da discussão das diferenças entre a Sociologia e a História, como faz Tilly:

The division of labor, then, resembles the division between the mycologist and the mushroom collector, between the critic and the translator, between the political analyst and the city hall reporter, between brains and brawn. History does the transcription, sociology the analysis (1981: 5).

5 Kalberg (1994) mostra como em relação ao trabalho de Weber há diferentes interpretações. A despeito de tantos “comentários”, o autor se propõe a um exame detalhado dos escritos históricos comparativos de Weber.

Nem enfatizamos a proposta de Abrams, que apresenta uma como a essência da outra:

Sociological explanation is necessarily historical. Historical sociology is thus not some special kind of sociology; rather, it is the essence of the discipline (1982: 2).

Apenas ressaltamos a importância do instrumental teórico-metodológico de Durkheim utilizado nesta obra, mostrando que os procedimentos utilizados preenchem os requisitos básicos exigidos para se fazer uma pesquisa histórica de forma lógica e sistematizada, nos moldes definidos por Somers (1995), Somers e Skocpol (1995), Kane (1991), Abrams (1992) e Tilly (1981). De forma concreta, utilizaremos os argumentos de Abrams (1982) que trabalhou diretamente com essa obra de Durkheim.

O ponto de partida são os argumentos de Abrams segundo os quais para se fazer um estudo histórico, primeiro tem que se considerar a significância dos problemas e hipóteses, observar as limitações da coleta de dados, a vastidão do material bruto (matéria-prima) e sua complexidade. Ele chama atenção para o fato de o material bruto não passar de detalhes em um caótico fluxo de eventos (1982: 18).

A partir desses argumentos, e identificando qual a principal preocupação de Durkheim em *Da Divisão Social do Trabalho*, procuramos observar se essa preocupação tem significância ou não considerando os critérios colocados acima.

A questão central de Durkheim é o problema da *coesão social*, que, em última instância, envolve mais duas questões: o desregramento moral da sociedade, provocado pela falta de coesão e a individualização crescente da sociedade industrial. Nesta perspectiva, a coesão social perpassa todo o seu trabalho e tem significância, já que envolve as duas categorias centrais da análise sociológica: sociedade e indivíduo (estrutura e ação).

Para entender a passagem para o industrialismo, Durkheim elabora um arcabouço teórico-metodológico (abstrato), chamado de modelo da *Solidariedade Social*, que se divide em dois tipos: solidariedade mecânica e orgânica.

Esse modelo abstrato também está de acordo com o que Abrams (1982) escreve, quando afirma que não se pode fazer história no *vácuo*, e aponta as dificuldades e os cuidados que devem ser tomados com a infinidade do material bruto. Segundo ele, para observar o sentido daquele caos (vastidão do material bruto), deve-

se atribuir a ele algum significado provisório (idéias que se têm a respeito de assuntos que podem existir dentro do fluxo e sobre como eles são produzidos e mudados).

Tomando o fenômeno da coesão social como parâmetro, Durkheim adentrou-se na história e observou como ele se transformou ao longo dos tempos e como estava se dando na sociedade moderna. Partiu das sociedades primitivas sem se preocupar muito em precisar o tempo e o espaço, porém, referiu-se sempre a situações históricas concretas.

O sistema jurídico é tomado como instrumental metodológico. Durkheim observa que nas sociedades primitivas predomina a solidariedade mecânica e o direito repressivo. Relativiza ao afirmar que essa idéia carece de precisão, já que nessas sociedades não havia um sistema jurídico escrito. Para fortalecer esta hipótese e não fazer sociologia histórica no *vácuo*, o que demonstra o caráter científico do seu método, busca a confirmação nos mais antigos direitos escritos. Isto é, na Bíblia, nos quatro últimos livros do Pentateuco: Exôdo, Levítico, Números e Deuteronômio. “Desses quatros ou cinco mil versículos, só num número relativamente ínfimo são expressas regras que, a rigor, podem ser consideradas não-repressivas” (1995: 117).

Em seguida, demonstrando domínio sobre esses escritos, identifica os versículos em que as regras não podem ser consideradas repressivas e os objetos a que eles se referem (Durkheim: 1995: 117-118).

A sociologia histórica de Durkheim vai se configurando quando ele, sem uma seqüência temporal linear precisa, mostra como o direito repressivo vai cedendo espaço ao direito restitutivo, confirmando sua suposição de que, nas sociedades primitivas, a justiça era quase que totalmente repressiva. Cita a lei das XII Tábuas como característica de uma sociedade mais avançada e parecida com a atual, diferente do que era o povo hebreu (onde o direito era extremamente religioso).

Depois, remetendo-se à história das sociedades cristãs, cita a lei Sálica e mostra que ela se refere a uma sociedade menos desenvolvida do que era Roma no século IV. Dos seus 293 artigos, apenas 25 não tinham caráter repressivo. Seguindo essa lógica progressista, constata que na lei dos Burgúndios, uma sociedade mais recente, dos seus 311 artigos, 98 não apresentavam caráter repressivo. E, por fim, analisando a lei dos Visigodos, uma sociedade ainda mais recente, observa que mesmo o direito penal sendo predominante, o direito restitutivo tinha uma importância quase igual (1995: 120-125).

O marco que Durkheim toma para conduzir suas investigações, o fio condutor de toda sua análise sociológica, é a *divisão social do trabalho*. Uma “lei geral”, uma constatação histórica inegável. Vale lembrar que a divisão do trabalho em Durkheim (1995) não era vista como nos economistas clássicos. Nas suas próprias palavras:

para estes [economistas], a divisão do trabalho consiste essencialmente em produzir mais. Para nós, esta produtividade maior é apenas uma consequência necessária, uma contrapartida do fenômeno. Se nos especializamos, não é para produzir mais, mas para poder viver nas novas condições de existência que surgem.

Nos estudos das sociedades primitivas, como colocado acima, ele se reporta ao direito repressivo e os conceitos são apresentados de forma a não deixar brechas para explicações baseadas em juízos de valor. Sua preocupação é com as generalizações “precisas”. Quando define em que consiste o crime, fica claro esse cuidado. Para ele, a consistência do crime está na prevalência de características comuns. “[...] eles afetam da mesma maneira a consciência moral das nações e produzem a mesma consequência. São todos crimes, isto é, atos reprimidos por castigos definidos” (1995: 40).

Voltando à noção de crime, a questão que se coloca é a seguinte: qual o meio de encontrar as características comuns em várias espécies de crimes? Durkheim (1995) vai dizer que não é enumerando os atos que foram classificados de crimes em todos os tempos. A resposta também não está nas propriedades intrínsecas dos atos impostos ou proibidos pelas regras penais, o que apresentaria, segundo ele, tamanha diversidade. A resposta se encontra nas relações que mantém com uma condição que lhe é exterior: “De fato, a única característica comum a todos os crimes é que eles consistem (salvo algumas exceções) em atos universalmente reprovados pelos membros de cada sociedade” (1995: 43).

Depois de discorrer sobre o crime, define outra importante categoria do seu modelo: *consciência coletiva*, como conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade que forma um sistema determinado que tem vida própria (1995: 50).

Esta categoria é fundamental para o conceito de solidariedade mecânica. Durkheim não está preocupado com as particularidades, as especificidades dos indivíduos das sociedades primitivas, onde a

consciência coletiva é determinante. Nelas, a relação indivíduo versus sociedade mostra que não há espaço para o indivíduo. A sociedade é anterior. A importância do indivíduo só surge na solidariedade orgânica mediante a divisão do trabalho. Mesmo a consciência coletiva sendo formada na relação entre indivíduos, ela se torna independente e ganha vida própria. Nas palavras de Durkheim (1995):

Eles [indivíduos] passam, ela [consciência coletiva] permanece. É a mesma no Norte e no Sul, nas grandes e pequenas cidades, nas diferentes profissões. Do mesmo modo, ela não muda a cada geração, mas liga umas às outras gerações sucessivas (1995: 50).

O desinteresse de Durkheim pelas diferenças, as particularidades do indivíduo nas sociedades primitivas tem uma razão: nelas prevalecem as semelhanças. Daí sua preocupação somente com o que se repete regularmente, com o que é invariável, com o que é comum a todos eles.

Apesar da sua visão progressista, onde parte de um estágio inferior (a sociedade primitiva) para um superior (a sociedade industrial), Durkheim não utiliza a história de forma contínua e sistematizada, conforme afirmamos antes. Esse posicionamento levou Abrams a afirmar o seguinte:

But here we must note that as an exercise in historical sociology Durkheim's treatment of the division of labour is notably unhistorical. Not only is there nothing in the way of careful historical documentation of the processes he describes anywhere in the book (1982: 27).

Por um lado, concordamos com Abrams. Realmente não dá para perceber em seu trabalho um levantamento histórico tão sistematizado e criterioso no que tange a uma lógica linear de espaço e tempo. Mas, por outro lado, discordamos no que tange à coerência e à legitimidade das informações levantadas. Todas as vezes em que Durkheim se remete à história, as informações são precisas e colhidas da forma mais criteriosa possível, deixando evidente o seu profundo

6 Essa hipótese é fortalecida nessa passagem: "Não se deve dizer que um ato ofenda a consciência comum por ser criminoso, mas é criminoso porque ofende a consciência comum. Não o reprovamos por ser um crime, mas é um crime porque o reprovamos. Quanto a intrínseca desses sentimentos, é impossível especificá-la; eles têm os mais diversos objetos e não se poderia dar, deles, uma fórmula única" (1995: 52).

conhecimento da natureza dessas informações. É o caso do seu domínio sobre a religião e o sistema jurídico, tanto nas sociedades primitivas como nas sociedades modernas.

O fato de ele não se dar o trabalho de voltar constantemente para a história, deve-se ao seu instrumental teórico-metodológico: somente informações referentes a alguns aspectos da justiça e/ou religião são consideradas importantes para justificar as suas suposições.

Abrams (1982) coloca que, embora Durkheim tenha falado em leis históricas, ele estava muito mais interessado na conexão lógica entre os dois tipos de solidariedade do que na conexão histórica.

Ora, o próprio Abrams afirmou que não se pode fazer história no vazio, ou, em outras palavras, é necessário um instrumental teórico-metodológico capaz de colher informações históricas da forma mais sistematizada possível. As matérias-primas são vastas e infinitas e podem ser utilizadas de diversas maneiras. Cabe ao pesquisador manuseá-las de forma sistemática e lógica. Daí a importância do instrumental de Durkheim. Nessa perspectiva, pode-se falar em uma sociologia histórica no seu trabalho.

É importante entender a lógica do seu modelo para compreender, por exemplo, porque ele procura analisar as sociedades primitivas, não pelas diferenças dos indivíduos, mas pelas semelhanças. A resposta parece simples e mostra seu interesse pela generalização: ao contrário da sociedade atual, havia mais semelhanças do que diferenças entre os indivíduos.

O controle da ordem social nestas sociedades se dá pela força da consciência coletiva. Para Durkheim, quanto mais forte, maior se torna a indignação contra as violações sociais (os crimes). A justiça é definida por ela e também é ela quem determina com precisão as penas contra toda e qualquer violação das regras sociais. Enquanto a justiça nas sociedades primitivas era fixada com rigor e exatidão pelos sentimentos coletivos, na sociedade moderna (industrial), esse rigor e precisão só serão feitos conforme cada caso, cada parte e de forma abstrata.

O fato de Durkheim tomar os fenômenos jurídicos como instrumento metodológico para estudar a passagem para a industrialização, evidencia sua preocupação com a falta de coesão ou com o desregramento moral da sociedade industrial. Do ponto de vista institucional, essa escolha é justificada porque a justiça, teoricamente, é a responsável pela manutenção do controle da ordem social.

Na sociedade industrial onde predomina a solidariedade

orgânica, há a prevalência do direito restitutivo. A sanção não é mais expiatória ou vingativa. Seu objetivo é restaurar o estado das coisas segundo a justiça. A falta de coesão é o principal risco que a sociedade corre, já que não pode haver sociedade sem coesão. O respeito às instituições, às regras estabelecidas é de fundamental importância para assegurar a paz social.

Com a diferenciação das técnicas, das profissões e das funções, ocasionada pela divisão do trabalho, a consciência coletiva é enfraquecida e a consciência individual se fortalece. O grande desafio na sociedade industrial é manter um mínimo de consciência coletiva, já que sem esta não há sociedade. É importante destacar que, para Durkheim, normalmente a divisão do trabalho produz solidariedade social, e espera-se que, com a especialização das funções, elas concorram de maneira regular. E caso a ordem seja perturbada, precisa-se somente restabelecê-la.

Quanto ao parâmetro utilizado para estudar a solidariedade orgânica (o fenômeno jurídico) Durkheim se refere aos direitos doméstico, contratual, processual, administrativo e constitucional. São os elementos advindos desses direitos os responsáveis pela solidariedade social. Durkheim observa alguns casos em que a coesão não vinha ocorrendo conforme a tendência natural, cita as crises industriais e comerciais (crises econômicas) e afirma que elas acarretam falências. À medida que o trabalho se divide, certas funções sociais não vão sendo ajustadas umas às outras, acarretando, por exemplo, o antagonismo entre o trabalho e capital. A divisão da ciência, também, não forma mais um todo solidário (1995: 368-372). A estas situações que fogem à normalidade, ele chamou de *anomia*.

A sociologia histórica de Durkheim vai se configurando, também, nessas passagens nas quais ele vai citando exemplos históricos concretos. Nelas, as informações históricas levantadas são mais precisas quanto ao tempo e ao espaço.

O diálogo entre Sociologia e História em escritos sobre a tese da “ética protestante e o espírito do capitalismo”

Os escritos de Max Weber sobre religião constituem, sem sombra de dúvida, parte fundamental de sua obra. Se tomarmos a divisão que Aron (1996) faz desta, tais trabalhos representam um dos quatro temas centrais, ao lado dos escritos sobre metodologia, crítica e filosofia, das obras propriamente históricas, e da sua obra-prima – “Economia e Sociedade” (na qual também figuram alguns importantes trabalhos de “sociologia da religião”).

Os trabalhos aqui selecionados para análise, portanto, passaram por critérios que vão além do “reconhecimento da celebridade” e da exaustão. Antes, estiveram sujeitos ao caráter da localização em termos de produção intelectual no que Cohn (1989) considera como os três principais períodos de produção de Max Weber.⁷ Somado a isto, os textos aqui reunidos relacionam-se diretamente com a tese acerca da “grande transformação” histórica que foi a base para a moderna civilização ocidental e problema central investigado por ele.

A tese da “ética protestante” representa a tentativa de “explicar”/“compreender” a articulação entre modernidade, racionalidade e história.⁸ De forma geral, tal tese oferece, mesmo que indiretamente, uma visão aproximativa de outras temáticas – metodologia em ciências sociais, ciência e ação, possibilidade de estabelecimento de leis de causalidade histórica e sociológica, assim como a relação entre Sociologia e História. Estes temas constituem uma obra que é de notável coerência; que se encontra traduzida, aponta Cohn, na forma como “(...) o modo de tratá-los vão ganhando forma ao longo dos anos, mas já estão claramente delineados nos seus primeiros trabalhos” (1989: 10).

Iniciaremos a tarefa de levantar os aspectos centrais dos trabalhos selecionados a partir da ordem proposta. Em “*A Ética...*” pode-se observar três pontos que irão constituir as bases da preocupação sobre a origem do capitalismo em Weber. A primeira diz respeito à sua constatação (segundo ele próprio ainda incipiente) de que o Ocidente, na era moderna, veio a conhecer um tipo nunca antes encontrado de capitalismo: a organização capitalística racional assentada no trabalho livre. Nos séculos XVI e XVII, aponta ele, a maior parte dos países economicamente desenvolvidos era protestante. Este ponto de partida de Weber representa, sobretudo, a busca das origens ou da gênese de dois pontos fundamentais: do Capitalismo Burguês, e sobre o qual ele enfatiza que o que lhe interessa não é tanto o desenvolvimento da atividade capitalista como tal, “mas

7 Respectivamente, de 1903 a 1906 (momento este em que se destacam importantes escritos metodológicos, assim como um de seus mais lidos e discutidos trabalhos, “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*”, o qual foi selecionado para reflexão); de 1911 a 1913 (período em que seleccionei seu ensaio sobre as seitas protestantes na América do Norte, a saber: “*As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*”) e, por último, o período que compreende os anos de 1916 a 1919 (momento em que o autor retoma alguns dos temas de sociologia da religião já trabalhados nos estudos sobre “*A ética econômica das religiões mundiais*” e que poderão ser visualizados em “*Religião e racionalidade econômica*”, texto também selecionado.

8 Neste sentido ver Abrams (1982), especialmente no capítulo “The transition to industrialism: rationalisation”.

as origens desse sóbrio capitalismo burguês, com a sua organização racional do trabalho” (1996: 9) e, paralelamente, do Racionalismo, não em termos gerais ou abstratos, mas a busca do reconhecimento da peculiaridade específica do racionalismo ocidental e de sua origem.

Um segundo ponto remete à noção de que o “novo” espírito do capitalismo não se resumia à busca do mero enriquecimento. O que possibilitou a superação dessa “inicial noção ingênua” de capitalismo, já que o capitalismo caracteriza-se para Weber em uma organização permanente e racional em busca de lucro sempre renovado, estava definido, em sua base, por um princípio de conduta ética regulada no cotidiano.

Em terceiro lugar emerge a constatação da “afinidade eletiva” entre o espírito secular do capitalismo e o protestantismo ascético como um todo, mas especialmente o calvinismo, que, para ele, é onde se tem a fundamentação mais conseqüente da idéia de “vocaçào”. Ray (1996) resume bem a idéia de Weber: os calvinistas buscaram a prova da eleição pelo sucesso na atividade mundana. Por outro lado, o gozo da riqueza era condenado, o que impedia gastos em consumos despropositais. Como conseqüência, o comércio tornou-se regulado por disposições motivacionais que antes inexistia.

Neste ponto nevrálgico não só da formulação de Weber, mas das posteriores interpretações feitas, faz-se necessário considerar duas questões centrais. A primeira diz respeito à preocupação de Weber em alertar para o caráter não finalista ou imprevisto que os programas de reformas éticas tiveram para os reformadores religiosos. É neste sentido que Weber defende a aceitação da idéia de que, para os reformadores, “(...) a salvação da alma era o único ponto angular de suas vidas e obras. Suas metas éticas... eram apenas conseqüências de motivos puramente religiosos” (1996: 60). A segunda, que parece mais importante para as interpretações posteriores da tese weberiana, refere-se ao caráter não determinista ou nonocausal da mesma. Segundo ele, “(...) não se pode sequer aceitar uma tese tola ou doutrinária segundo a qual o ‘espírito do capitalismo’... seria um produto da reforma”. “O nosso desejo é o de verificar se, em que medida, participaram as influências religiosas na moldagem qualitativa e da expressão quantitativa desse ‘espírito’ pelo mundo...” (Idem: 61).

Continuando a tarefa aproximativa sobre o foco cronológico do desenvolvimento da tese de Weber, pode-se ver que os outros estudos selecionados buscam aprofundar a “compreensão” da questão proposta: em que medida as concepções religiosas têm

influenciado o comportamento econômico das diferentes sociedades. É assim que em seu trabalho *“As seitas protestantes...”* e no posterior *“Religião e racionalidade econômica”*, Weber recorre à análise claramente comparativa. Segundo ele, este tipo de análise não opera na busca do que seja comum a várias configurações históricas, mas, inversamente, permite trazer à tona o que é peculiar a cada uma delas. É neste sentido, salienta Cohn (1989), que a pesquisa histórica em Weber promove uma dupla tarefa: apontar traços e idéias semelhantes em épocas e lugares distintos e assinalar traços presentes em dado universo histórico particular que possam ser apontados como “responsáveis” pelas diferenças entre este e os demais. Os dois textos, portanto, e cada um a seu modo, assumem tal proposta, a fim de possibilitar a explicação causal, perseguida pelo autor. Esta, para Weber, não pode ser exaustiva. Visto que não há uma seqüência única causal e abrangente na história, toda causa apontada para um determinado fenômeno será sempre uma entre muitas outras também possíveis assim como acessíveis ao conhecimento científico.

Resumidamente, vê-se especificamente neste tópico que a sua argumentação volta-se, em primeiro plano, para o ataque das teses do “materialismo histórico” em dois pontos básicos: o de que o “espírito do capitalismo” representa muito mais do que simples “super-estruturas” de “estruturas” econômicas e, por outro lado, a crítica a uma interpretação materialista unilateral da cultura e da história. Neste último ponto, resume Ray (1996), sua crítica volta-se ao não entendimento de que a história segue uma lógica de conseqüências involuntárias, governadas por afinidades acidentais, e não poderia, portanto, seguir o tipo de leis de desenvolvimento proposto pelo materialismo histórico.

Voltando aos textos selecionados, observa-se em *“As seitas...”* a busca de Weber pela descrição e investigação do caso particular da América com as seitas protestantes (especialmente os batistas e os quacres). Segundo ele, tais seitas, durante o período colonial na América nas áreas centrais da Nova Inglaterra, especialmente em Massachusetts, estabeleciam conscientemente a ligação entre o comportamento religioso de tipo ascético e a cidadania plena no Estado. Em suas palavras, “A enorme significação social da admissão do pleno gozo dos direitos da congregação sectária... funcionava entre as seitas como um estímulo à ética profissional ascética, adequada o moderno capitalismo durante o período de sua origem” (Weber, 1982: 358). Neste mesmo trabalho, apesar de dedicar-se à análise das seitas

na América, Weber não se nega de estabelecer comparações em relação ao calvinismo e ao puritanismo na Europa, assim como em relação à Idade Média.

Em relação à comparação de caráter temporal com a Idade Média, assim como em termos da análise comparativa com referência às religiões da Índia e China (hinduísmo, taoísmo, budismo e confucionismo), em suma, de quatro religiões universais, faz-se necessário exemplificar a forma como o autor trabalha com a análise comparativa. Weber ratifica a importância conferida à racionalização que uma religião apresenta, o que influenciará, de modo singular, a origem do moderno *ethos* capitalista burguês. Para ele, são dois os critérios básicos, que se relacionam intimamente: "(...) o primeiro é o grau em que uma religião despojou-se da magia; o outro é o grau de coerência sistemática que imprime à relação entre Deus e o mundo e, em consonância com isso, à sua própria relação ética com o mundo" (Weber, 1989: 151).⁹

Comparando protestantismo e confucionismo, percebe-se que o "desencantamento do mundo" foi levado às suas últimas consequências no primeiro, promovendo uma completa eliminação da magia. Enquanto no confucionismo a magia mostra-se intacta no significado positivo da salvação, ao mesmo tempo em que não promoveu o rompimento com a tradição, referenciada nos laços de parentesco, e de uma ética baseada na comunidade de sangue, o contrário se verifica no protestantismo. Em verdade, sublinha Weber, a separação entre o confucionismo e o protestantismo apresenta-se "(...) no contraste entre, a *adaptação* ao mundo num caso e a *transformação* do mundo no outro" (Idem: 155, grifo nosso). Mas isso não significa, para ele, ausência de racionalismo no confucionismo. Muito pelo contrário. Em resumo, enquanto o racionalismo confuciano significava a "adaptação" racional ao mundo, o racionalismo puritano significava a "dominação" racional do mundo.

Para além da compreensão do uso e tratamento dos dados históricos, a investigação da possibilidade de uma sociologia histórica em Weber, ou de uma sociologia historicamente informada, torna-se clara quando recorreremos ao aporte de sua epistemologia sociológica.

É incontestável o fato de que a sociologia nascente tendeu (considere, por exemplo, Comte e Durkheim) a tentar definir seus métodos *a priori*. Ao contrário destes, para Weber a abordagem do

⁹ Tal princípio, vê-se, pode ser aplicado a todo e qualquer fenômeno religioso circunscrito histórico e culturalmente..

problema teórico do método deveria ser precedido por trabalhos empíricos. Conforme Freund (1980), Weber concebia que o bom método era aquele que se mostrava útil e eficiente ao nível do trabalho concreto. Sua Sociologia caracterizaria-se, pois, por uma ciência que procura compreender a *ação social*. Trata-se fundamentalmente de uma ciência da causalidade social, embora remetida à elucidação do sentido da ação. Tal compreensão implica a percepção do sentido que o ator atribui à sua conduta. À maneira de Abrams (1982), consideramos que tanto para Marx como para Durkheim a subjetividade (o indivíduo) é um problema menos importante a ser investigado, se comparados com Weber. Isto porque, para ambos, a ação pode ser explicada pelas questões estruturais. Assim, o significado da ação é inferido de um conjunto estrutural, e não estudado diretamente. Isso, entre outras coisas, distingue a sociologia histórica de Weber.

Em termos gerais, o problema do significado tem papel capital na teoria weberiana. É neste sentido que ele advoga que o “método compreensivo” é a melhor fórmula para elucidar o significado de uma dada atividade.

O método compreensivo de Max Weber torna claro o postulado da irredutível especificidade do objeto das ciências sociais. Mas o princípio de causalidade faz-se necessariamente presente, o que denota a crença de Weber na Sociologia como uma ciência “positiva”. Para autores como Aron (1996), Freund (1980), Gusmão (1997) e Cohn (1989), Weber tinha aguda consciência das “fraquezas” ou “inconsistências” deste método. A validade deste e da ciência social exigia que o cientista não projetasse seus próprios juízos de valor na investigação empreendida.

A Sociologia, em Weber, enquanto ciência moderna é, por essência, um devenir (Aron, 1996). Neste sentido, observa-se o quanto Weber se distancia de Durkheim, o qual a concebia – no futuro – como uma ciência plenamente edificada num conjunto de leis sociais.

Voltando à questão de causalidade social, consideramos, tal como Gusmão, que, para Weber, “(...) a elucidação da causalidade social era indissociável da elucidação dos motivos dos agentes, de sorte que, na ausência desta última, não cabia falar numa explicação sociológica” (1997: 22). A concepção de causalidade social é, sem dúvida alguma, uma das grandes contribuições de Weber no campo epistemológico. Ele observava que, na atividade humana, a causa e o efeito podem ser intercambiáveis. Freund (1980) mostra como, nos dias atuais, tal concepção pode parecer banal. Entretanto, não o foi

em sua época, quando toda ênfase era posta na causalidade mecânica. Continuando com Freund, vê-se o quanto sua interpretação se aproxima da de Gusmão (1997) quando afirma que, para Weber, a causalidade não é nada além de uma explicação probabilística parcial. A causalidade rigorosa não existiria em ciência social: ela tenderia a depender da avaliação do pesquisador e de uma documentação mais ou menos boa.

Um outro construto de importância metodológica formulado por este autor que se consubstancia num ponto de convergência entre a Sociologia e a História é a noção de “tipos ideais”. Todos os autores até aqui citados concordam que a concepção de “tipo ideal” constitui-se enquanto centro da doutrina epistemológica de Weber. Todo “tipo ideal”,¹⁰ como Aron (1996) salienta, “(...) é uma organização de relações inteligíveis próprias a um conjunto histórico ou a uma seqüência de acontecimentos” (:482). Sendo assim, confrontados à realidade, a pesquisa histórica enfrenta a tarefa de determinar em cada caso individual, o grau no qual tal construto ideal aproxima-se ou diverge da realidade. As noções trabalhadas por Weber na tese da “ética protestante e o espírito do capitalismo” representam, pois, a construção e a comparação de tipos ideais com as múltiplas realidades estudadas por Weber a partir de seu método comparativo.

Seguindo a retomada dos estudos analisados, pode-se constatar o quanto tal empreendimento metodológico é concretizado. Weber advoga que um acontecimento deve ser explicado por uma pluralidade de causas, cabendo ao pesquisador apreciar-lhes o peso. Relembrando a tese proposta, vemos que os principais representantes do capitalismo em sua origem pertenciam a várias seitas puritanas, cujas vidas pessoal e familiar eram rígidas. O êxito nos negócios representava indícios de “eleição religiosa”. Como não desfrutavam pessoalmente dos lucros, reinvestiam nos negócios, acumulando-os. Enfim, a inclinação para o ascetismo foi importante para o capitalismo. Torna-se notório, como visto anteriormente, que Weber repete que o puritanismo não é a única causa do capitalismo. O construto de “pluralismo causal” o impediria disto. Trata-se, portanto, de uma firme rejeição de um conhecimento histórico de caráter monocausal em favor de uma sociologia histórica de caráter multicausal.

10 Pode-se, resumidamente, dizer que eles representam modelos de abstração da realidade construídos pelo pesquisador que, combinadas num quadro homogêneo, permitem a análise do social.

Conclusão

Como já enfatizamos, o propósito foi menos o de estabelecer comparações entre uma “Sociologia Histórica” durkheimiana e uma weberiana e mais o de tentar identificar parâmetros teóricos e metodológicos nas obras analisadas destes autores que sirvam de base para uma resposta, sempre aproximativa, de *como, por quê e quando* a sociologia encontra a história.

Da análise da obra “*Da divisão do trabalho social*” fica a lição durkheimiana de que jamais devemos deixar de lado o rigor científico na utilização e manejos de fatos históricos. Se o cientista quer estudar um fato tem que se cercar de recursos assim como o físico e o químico criam aparelhos para aprender a realidade. Para ele, a sociologia é uma ciência causal. Não se baseia em especulações; raciocínios apriorísticos artificiais. Ao contrário, tem a pretensão de ser conhecimento empírico e não devaneio; tem que ir aos dados da experiência. Sua grande preocupação, como pôde ser vista, era estabelecer uma ciência monológica da sociedade, que estabelecesse leis, relações e variações. Utiliza a comparação¹¹ como aporte metodológico, fundamental na relação entre sociologia e a história.

Considerando os autores aqui citados, principalmente Abrams (1982), a conclusão que se chega é que a pesquisa de Durkheim em “*Da divisão do trabalho social*”, pode ser considerada como uma sociologia histórica, na medida em que preenche os requisitos básicos.

A tese de Weber sobre a “*ética protestante e o espírito do capitalismo*” tem gerado discussões acaloradas praticamente desde a sua primeira publicação (por volta de 1904). Em termos gerais, tal debate deveria ser tomado não nos termos simplistas da suplantação de uma explicação determinista por outra (como o próprio Weber já salientou), mas em termos da preocupação constante do século XX com as questões de método histórico e com a gênese da modernidade, de onde vislumbra-se a possibilidade de posicioná-la no debate da articulação entre a Sociologia e a História, assim como na discussão acerca da constituição de uma Sociologia Histórica.

Seguindo o raciocínio de Abrams (1982), entendemos que a causalidade histórica para Weber não implica o estabelecimento de

11 “Não existe senão um meio de demonstrar que um fenômeno é causa de outro, e é comparar os casos em que estão simultaneamente presentes ou ausentes, procurando ver se as variações que apresentam nestas diferentes combinações de circunstâncias testemunham que um depende do outro” (1995:109). “(...) Se, pois, desejarmos empregar o método comparativo de maneira científica, isto é, conformando-nos com o princípio de causalidade tal qual se desprende da própria ciência, deveremos tomar por base das comparações que instituímos a seguinte proposição: a um mesmo efeito corresponde sempre uma mesma causa (idem:112)”.

um mundo social governado por leis gerais abstratas (tal como visto em Durkheim, por exemplo). Por incorporar vários aspectos do social, tem como propósito a compreensão e a explicação não do capitalismo como tal, mas do *espírito* do capitalismo. O trabalho de uma sociologia histórica do capitalismo seria, portanto, primeiro compreender a ética na qual ele cresceu e, secundariamente, explicar como um tal *ethos* veio a existir. Assim, se as teses de Weber levantam (ou não) investigações empíricas, sua estratégia de explicação pode ser vista como de fundamental importância para sociologia histórica. Mesmo porque, como demonstra Aron (1996), a concepção de Weber era a de que nas ciências da realidade humana deve-se distinguir duas orientações: uma no sentido da história (do relato daquilo que não acontecerá mais), a outra no sentido da sociologia (em termos de reconstrução conceitual das instituições sociais e de seu funcionamento). Ambas, salienta Weber, são complementares.

Por certo, há grandes diferenças nas aproximações entre a Sociologia e a História em ambos, especialmente pela forma, segundo ressaltamos, como encaram a Sociologia e como utilizam o método comparativo a fim de consubstanciar os objetivos que deveriam ser perseguidos pela nascente “ciência da sociedade”. Mas é necessário reconhecer também que cada um a seu modo buscou respostas para a dinâmica das transformações que estavam ocorrendo sobretudo a partir da segunda metade do séc. XIX ou, em outras palavras, a passagem para a modernidade e o industrialismo. Foram, sobretudo, as questões postas e o intento de respondê-las que fez com que se apoiassem na História e buscassem nela justificativas para comprovarem suas proposições acerca da vida social. Portanto, é justo reconhecer que, mais que uma sociologia “historicamente informada”, produziram uma “Sociologia Histórica”, cujo atual reavivamento deve necessariamente contemplar outras releituras destes e de outros clássicos.

Bibliografia

- ABRAMS, Philip (1982), *Historical sociology*. West Compton House: Open Books.
- ALEXANDER, Jeffrey (1987), “O novo movimento teórico”. *RCBS*, 4, ANPOCS, SP.
- ARON, Raymond (1996), *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.
- COHN, Gabriel (1989), “Introdução”. In: *Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ed. Ática.

- DURKHEIM, Émile (1995), *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.
- FREUND, Julien (1980), "Sociologia alemã à época de Max Weber". In: BOTTOMORE, T. & NISBET, R. *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GIDDENS, Anthony (1984), *Sociologia: uma breve porém crítica introdução*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GIDDENS, Anthony (1991), *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- GUSMÃO, Luís de (1997), *A concepção de causa na filosofia das ciências sociais de Max Weber*. Recife, mimeo.
- KALBERG, Stephen (1994), "Introduction" In: *Max Weber's: comparative-historical sociology*. Cambridge: Polity.
- KANE, Anne (1991), "Cultura analysis in historical sociology: the analytic and concrete forms of the autonomy of culture", *Sociological Theory*, 9(1): 53-69.
- RAY, L (1996), "A tese da ética protestante". In: *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SKOCPOL, T. & SOMERS, M. (1995), "The uses of comparative history in macrosocial inquiry". In: SKOCPOL, T. *Social revolutions in the modern world*. Nova York: Cambridge University Press, p. 72-95.
- SOMERS, Margaret (1995), "Narrating and naturalizing civil society and citizenship theory: the place of political culture the public sphere", *Sociological Theory*, 13(3): 229-74.
- SOMERS, Margaret (1995), "What's political or cultural about political culture and the public sphere? Toward an historical sociology of concept formation", *Sociological Theory*, 13(3): 229-74.
- STINCHCOMBE, Arthur (1978), *Theoretical methods in social history*. Nova York: Academic Press.
- TILLY, Charles (1981), *As sociology meets history*. Orlando: Academic Press.
- WEBER, Max (1982), "As seitas protestantes e o espírito do capitalismo". In: *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1989), "Religião e racionalidade econômica". In: COHN, Gabriel. *Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ed. Ática.
- _____. (1996), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Ed. Pioneira.
- ZARET, David (1980), "From Weber to Parsons and Schutz: the eclipse of history in modern social theory", *American journal of sociology*, 85(5):1180-201.