

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA POLÍTICA  
CIÊNCIAS SOCIAIS

Vinícius Oliveira Candido

**Filosofia Política e Ciências Sociais:** a crítica de Leo Strauss à concepção  
weberiana de Ciência Social

Florianópolis, 2019

Vinícius Oliveira Candido

**Filosofia Política e Ciências Sociais:** a crítica de Leo Strauss à concepção  
weberiana de Ciência Social

Trabalho de Conclusão de Curso submetido(a) ao  
Departamento de Ciências Sociais da Universidade  
Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau  
de Graduando em 06/09/2019  
Orientador: Prof. Dr. Jean Gabriel Castor da Costa

Florianópolis

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Candido, Vinicius

Filosofia Política e Ciências Sociais : a crítica  
de Leo Strauss à concepção weberiana de Ciência  
Social. / Vinicius Candido ; orientador, Jean  
Gabriel Castro da Costa, 2019.

89 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -  
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de  
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Ciências  
Sociais, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

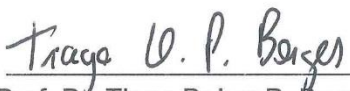
1. Ciências Sociais. I. Castro da Costa, Jean  
Gabriel. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Vinícius Oliveira Candido

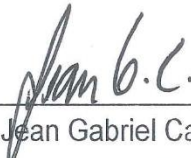
**Filosofia Política e Ciências Sociais:** a crítica de Leo Strauss à concepção  
weberiana de Ciência Social.

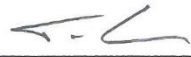
Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título  
de “Graduando em Ciência Social” e aprovado em sua forma final pela banca  
abaixo.

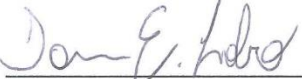
Sala NEPP, bloco C, CFH, 15 de julho de 2019

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Tiago Daher P. Borges  
Coordenador do Curso

*Banca Examinadora:*

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Jean Gabriel Castro da Costa  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Professor Dr. Tiago Bahia Losso  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Mestre Iann Endo Lobo  
Universidade Federal de Santa Catarina

Este trabalho é dedicado à minha família, à ciência e aos meus amigos.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente à minha família que me apoiou em todo o período necessário para a formulação, construção e confecção do trabalho final. É a eles minhas palavras mais puras e sinceras.

Agradeço aos professores que me atenderam e incentivaram na invenção e recorte da pesquisa. Ao professor Jean Gabriel Castro da Costa, grande mestre orientador e entusiasta do pensamento humano. Suas ideias foram fundamentais para o trabalho. Agradeço também aos professores Tiago Losso e Carlos Eduardo Sell, e aos alunos doutorandos e mestres Júlio Correa e Iann Endo Lobo, avaliadores do meu projeto e contribuintes de dicas fundamentais.

Agradeço aos meus amigos e amigas que, mesmo não usando do trabalho árduo da escrita, utilizaram o trabalho incessante do pensamento, doando-me ideias, dicas, recortes, melhorias e apoio. Como afirma Aristóteles, “certamente, ninguém escolheria viver sem amigos, ainda que tivesse todos os outros bens.” Também agradeço a todas as outras pessoas que de algum modo ou outro, me ajudaram.

Agradeço ainda a Universidade Federal de Santa Catarina que possibilitou os meios e os instrumentos para a execução do trabalho.

O fruto da árvore do conhecimento, fruto inevitável, mesmo se maculado pela comodidade humana, não consiste em outra coisa senão em dever reconhecer tal antítese entre os valores e em dever reconhecer, portanto, que cada ação singular, e mesmo a vida como um todo – se essa não deve ocorrer como um evento natural, mas ser conduzida de maneira consciente – representa uma concatenação de decisões últimas, mediante as quais a alma (como para Platão) escolhe seu próprio destino – e esse é o sentido de sua ação e de seu ser.  
– WEBER

A mind not to be chang'd by Place or Time.  
The mind is its own place, and in it self  
Can make a Heav'n of Hell, a Hell of Heav'n.  
- John Milton

## RESUMO

O presente trabalho se propõe a dialogar com dois autores fundamentais para o conhecimento das humanidades, Max Weber e Leo Strauss, e tem como objetivo compreender como ambos observam a relação entre o fazer científico e a vida social, relação entre o conhecimento e a política. Partindo da apresentação da filosofia moderna, principalmente a neokantiana, e das referências históricas e intelectuais de Weber, apresentaremos a sua teoria sobre os fundamentos da ciência social e conceitos principais; observando como ela se sustenta frente aos valores. Depois, para apresentar a crítica de Strauss à teoria de Weber, partimos de uma análise filosófica de Strauss sobre a modernidade, passamos por uma contextualização histórico-ideológica do próprio Strauss, e analisamos o capítulo dois da obra *Direito Natural e História*, apresentando as argumentações do filósofo e comparando-as com argumentos de Weber. Por fim, apresentamos algumas possibilidades para observar o resultado da crítica de Strauss à ciência social. Consideramos a possibilidade de uma busca de uma ciência social genuína e de uma arte de escrita.

**Palavras-chave:** *Max Weber; Leo Strauss; Filosofia Política; Valores; Positivismo.*



## **ABSTRACT**

The present work is a dialogue with two fundamental authors for the knowledge of the human sciences, Max Weber and Leo Strauss, whose goal is to understand the relation between the scientific labor and the social life, i.e, the relation between knowledge and politics. Beginning with the presentation of modern philosophy, mainly Neo-Kantian, and from Weber's historical and intellectual guidelines, we show his theory on the foundations of social science and its main concepts; observing how it stands up to values. Then, in order to present the Strauss's critique to Weber's theory, we start from a philosophical analysis of Strauss's concept of modernity. Following we go through a historical-ideological contextualization of Strauss, and finally, we present the philosopher's arguments in comparison with Weber's arguments, in the basis of chapter two of the work *Natural Right and History*. In the end, we present some possibilities about how to observe the results of Strauss's critique of social science considering the possibility of a search for a genuine social science and an art of writing.

**Keywords:** *Max Weber; Leo Strauss; Political Philosophy; Values; Positivism.*

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
1.1	<i>O maior cientista do século XX</i> .....	16
1.2	<i>Do cientificismo à crise</i> .....	17
2	Max Weber: um olhar descompromissado?.....	21
2.1	<i>A realidade infinita e o objetivo finito</i> .....	22
2.2	<i>A neutralidade axiológica: a negação dos valores?</i> .....	29
3	Leo Strauss: o olhar clássico da Ciência .....	38
3.1	<i>O rompimento com o Clássico</i> .....	39
3.2	<i>Weber e seu tempo: um idealismo histórico</i> .....	47
4	Especialistas com visão e voluptuosos com coração .....	61
4.1	<i>Uma ciência social genuína?</i> .....	62
4.2	<i>O mistério da escrita: a arte de escrever</i> .....	65
5	CONCLUSÃO .....	68
	REFERÊNCIAS .....	74



## 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surgiu a partir das discussões feitas no Grupo de Estudos Nietzsche e Teoria Política, núcleo vinculado ao Departamento de Sociologia Política da UFSC, sob a orientação do professor doutor Jean Gabriel Castro da Costa. O problema que hoje estudo começou a ser formulado quando tive contato com as obras de Friedrich Nietzsche, chamando-me atenção principalmente suas análises sobre o Ocidente: trabalho genealógico que apresenta uma hipótese sobre a condição da moralidade europeia no fim do século XIX.

Sob influência deste pensador, chegou-se ao filósofo teuto-americano Leo Strauss. Também crítico da condição moderna, mais especificamente, ao modo de filosófico e científico da modernidade europeia, Strauss constrói seus trabalhos e teorias baseado na filosofia e epistemologia clássicas, tendo como principais norteadores Nietzsche e Heidegger, e, principalmente, os clássicos Platão e Aristóteles. Nietzsche também me levou a conhecer o outro pensador que será utilizado neste trabalho, Max Weber. Weber também apresenta na sua teoria um conhecimento histórico profundo e crítico da condição moderna, da Europa iluminista, mas sofre críticas de Strauss. O cientista social percebe a 'subordinação' da escolha dos valores à subjetividade individual, aos valores do pesquisador, reconhecendo que não há um valor ideal correto a ser seguido ou exaltado, ou que, pelo menos, não cabe ao cientista afirmá-lo ou manifestar preferência sobre tal valor, já que o dever científico é pautado pela neutralidade axiológica. Para Strauss, isso é um problema.

Parece haver uma contradição quando Strauss afirma que Weber é o maior sociólogo do século XX, mas apresenta fortes críticas à sua posição científica. Por isso nos questionamos, em quê consiste a sua crítica a Weber? É uma crítica metodológica e epistemológica, que encontra falhas na teoria da neutralidade axiológica? Ou para Strauss, seria Weber irresponsável ao seguir o movimento científico moderno de descolar a esfera científica da esfera política, na qual a primeira seria livre para fazer questionamentos independentemente da segunda, independentemente de consequências morais, ou sem considerar a filosofia política, tão cara aos clássicos e a Strauss? Deve a ciência deixar os homens no geral, não

sábios e sem limites para o conhecimento, tomar decisões sem auxílio da sabedoria? Essas são de fato as questões fundamentais, as quais buscarei responder ou reformular, trazendo-as nos próximos capítulos.

### 1.1 O maior cientista do século XX

Weber pode ser considerado um dos maiores pensadores do último século. Para ele, possuir uma ciência bem delimitada metodologicamente é o caminho principal para atingir o maior grau de objetividade na compreensão. Para isso, é indispensável adotar ao campo científico uma neutralidade de valores, competindo ao cientista observar o fenômeno social com a maior objetividade possível, naquilo que tem de singular e não em relação ao todo ou a um quadro de referências que distinga os fenômenos. Para Weber, a ciência age em relação aos valores, e não a partir de juízos de valor, separando a esfera do conhecimento da esfera da prática, a esfera científica da esfera ética.

Essa posição de Weber foi fundamental para acrescentar ao debate científico das humanidades, na sua época, a importância da neutralidade axiológica. Este termo foi traduzido de tal modo do alemão, *Wertfreiheit*, pelo francês J. Freund; mas pode ser compreendido também como “liberdade em relação aos valores”<sup>1</sup>. Ele significa para Weber, a posição neutra da ciência frente aos valores encontrados na compreensão das ações individuais, nos fenômenos sociais. A ciência deve prezar pela probidade intelectual e reconhecer as formas de ações humanas com base nos valores sem fazer uma distinção boa ou ruim de tais valores, sem agir, como dito, a partir de juízos de valor. Apesar de Strauss apresentar críticas a posição científica de Weber, ele é incisivo na força e na importância de Weber frente a posição científica e amor à verdade.

Desnecessário dizer que, embora o nosso cientista social possa ser confuso, ele está muito longe de ser desleal ou não ter integridade. A afirmação que ele faz de que a integridade e a busca de verdade são valores que podem a justo título escolher ou rejeitar é um mero movimento dos seus lábios e da sua língua, ao qual nada corresponde em sua mente e seu coração. (STRAUSS, 2016 [1975], p.37)

---

<sup>1</sup> Para os fins deste estudo, utilizaremos o termo neutralidade axiológica. O sentido de liberdade em relação a valores também condiz com a posição científica frente aos valores, que lhe mantém neutra ao tomar consciência de tal, sem os julgar como bons ou ruins. Para mais informações, consultar neutralidade de valores in Artigos de apoio Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2019. [consult. 2019-07-08 23:34:32]. Disponível na Internet: [https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/\\$neutralidade-de-valores](https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$neutralidade-de-valores)

Pensar com Strauss as reflexões de Weber é manter a mesma preocupação deste último enquanto cientista, que eram certamente em não cair em um dogmatismo, ou buscar uma ciência genuína. Uma ciência social genuína é traduzida aqui conforme o termo utilizado por Behnegar, no sentido da possibilidade de buscar um conhecimento puro dos fenômenos sociais. Segundo o autor, a preocupação de Strauss por uma ciência genuína é tão incessante quanto a de Max Weber na busca da defesa da ciência neutra, não dogmática<sup>2</sup>. É por isso que Weber é um cientista de grande importância para Strauss nos seus trabalhos:

**Ninguém depois dele consagrou tamanho acúmulo de conhecimento, perseverança e devoção quase fanática ao problema básico das ciências sociais.** Quaisquer que possam ter sido os seus erros, **ele é o maior cientista social de nosso século.** (STRAUSS, 2014, p.45 - grifo nosso)

Em *Direito Natural e História*, uma das obras mais importantes de Strauss - e a principal para compreendermos o empreendimento de sua crítica a Weber, ele afirma que Weber é o maior cientista social de nosso século, um dos maiores acumuladores de conhecimento e devoção às ciências sociais. Weber, para Strauss, enxergou o objetivo principal da ciência, a clareza sobre as condições do homem como tal e suas relações individuais, caminho muito próximo da filosofia. "El[e] tem por preocupação a verdade cognoscível, que é válida a despeito de gostarmos ou não dela." (Idem, p.87).

Mas o método de procedimento de Weber deixou de fora algumas questões que se tornaram caras à vida social e à vida dedicada à ciência. Para Strauss, separar a ciência dos valores pode levar à uma crise política. Vejamos como ele procede.

## 1.2 Do cientificismo à crise

Como pensador e teórico, Strauss apresenta uma crítica aos princípios da ciência social moderna, afirmando que esses princípios seriam equivocados e as suas categorias poderiam obscurecer o modo de observar o fenômeno social. Para compreender o fenômeno social, Strauss volta à antiguidade clássica para compreender a metodologia dos antigos cientistas, ou filósofos.

Assim, a melhor maneira de recuperá-lo [o método antigo] seria por meio da leitura dos clássicos sem os filtros interpretativos modernos. Ele entendia esse esforço de aproximação não previamente filtrado dos acontecimentos políticos como um esforço semelhante ao que é necessário para sair da

---

<sup>2</sup> "Strauss's interpretation of Weber thus seeks to show the fundamental difficulties that political science has to overcome in order to become a nondogmatic or genuine science" (BEHNEGAR, 1997 p.100).

caverna na célebre alegoria de Platão. (CARVALHO, 2016, p.18)

Strauss pretende, portanto, ao compreender os antigos como os mesmos entendiam a realidade da cidade, buscar uma nova forma de compreender os fenômenos sociais. Os antigos analisavam os fenômenos sociais a partir do olhar do cidadão, buscando uma ascensão da opinião comum para o conhecimento. Para Strauss, contudo, o problema do método moderno é que o mesmo faz o movimento contrário, de onde se partiria de abstrações pré-estabelecidas para se chegar ao conhecimento. (STRAUSS, 2016, [1975], p.41). Conforme Evaldo Sampaio, em *Nihilismo e política em Leo Strauss*, 2012,

Na prática, isso significa que, em vez de, à semelhança dos modernos, dar início às suas pesquisas pela contraposição entre “‘estado de natureza’ e ‘estado civil’, ‘fatos’ e ‘valores’, ‘realidade’ e ‘ideologias’, ‘o mundo’ e ‘os mundos das diferentes sociedades’, os quais são - ou eram - estranhos à vida política enquanto tal”, os filósofos clássicos encontram suas questões “nas discussões das assembleias e conselhos”, formulando-as numa terminologia que lhes é “inteligível e familiar” (p.121, 2012)

O método moderno, mais especificamente o método que preza pelo afastamento dos juízos de valor, método que Weber utiliza, gera, para Strauss, três problemas imediatos. O primeiro deles é o nihilismo<sup>3</sup>, que surge do fato da ciência “livre de valor” produzir uma obtusidade moral ao não estabelecer a necessidade de uma distinção entre juízos morais bons ou maus; deste modo, quanto mais sérios somos como cientistas, nos afastando de juízos morais, mais indiferente ficamos em relação a todo valor, menos orientados e mais à deriva nos encontramos (STRAUSS, 2016 [1959], p.36). Além disso, ao não estabelecer um quadro de juízos bons ou maus, a própria condição da ciência, isto é, da verdade, fica em questão, pois sendo a ciência a busca pela verdade, a defesa dessa posição é indiferente ao próprio cientista, já que defendê-la ou não defendê-la seria realizar um próprio juízo (Idem, p.37). O segundo problema que se manifesta, para Strauss, é o comodismo. Pois essa posição deixa o cientista indiferente para a posição contrária a sua, que argumente que “a verdade não é o melhor caminho”. Por fim, e talvez o problema mais caro à Weber, é o problema do filisteísmo. Strauss afirma não conhecer nenhum cientista social que não seja a favor da democracia (idem, p.39). Contudo, a posição de neutralidade frente aos valores mais uma vez tende a impedir o cientista afirmar a democracia como o melhor dos governos, ou pelo menos manifestar uma defesa dela. O comodismo leva

---

<sup>3</sup> Ponto de vista que considera que as crenças e os valores tradicionais são infundados e que não há qualquer sentido ou utilidade na existência.

ao filisteísmo, razões pelas quais, segundo Strauss, se poderia argumentar a favor de um governo democrático, frente um governo extremista, deixam de ser defendidas, ou até mesmo buscadas (Idem, p.38).

Além dessas críticas, Strauss ainda apresenta pelo menos quatro dificuldades da ciência positivista livre de valores. A primeira consiste em que é impossível analisar um fenômeno social importante sem fazer um juízo de valor. Ao selecionar um fenômeno social já estaríamos selecionando conforme um juízo de valor próprio, mesmo que a posição da ciência fosse apenas formal. Para Strauss, não faz sentido analisarmos fenômenos sociais que não sejam relevantes para a boa vida humana e social, fato seletivo por si mesmo.

Um homem que se recusa a fazer distinção entre grandes estadistas, mediocridades e impostores insanos pode ser um bom bibliógrafo; mas ele nada tem de relevante para dizer sobre política e história política. (STRAUSS, 2016, [1975], p.39)

A segunda dificuldade que concerne à ciência “livre de valores” é sua pressuposição de que frente aos valores existe uma impossibilidade de escolha entre os sistemas de valores por estarem em conflito eternamente. Essa concepção afirma que a razão humana não consegue discernir entre os conflitos de valores. Apesar de concordar que a razão humana não pode solucionar isto, Strauss afirma que ela é capaz de diferenciar um bom estadista de um mau tirano.

O maior representante da ciência social positivista, Max Weber, postulou a insolubilidade de todos os conflitos de valor porque sua alma ansiava por um universo no qual o fracasso, aquele filho bastardo do impetuoso pecado acompanhado da ainda mais impetuosa fé, e não a felicidade e a serenidade, fosse a marca da nobreza humana. A crença de que juízos de valor não estão sujeitos, em última análise, ao controle racional dá impulso à inclinação a fazer afirmações irresponsáveis a respeito do certo e do errado, do bom e do mau. (STRAUSS, 2016 [1975], p.40)

A terceira dificuldade consiste em acreditar que somente o conhecimento científico é capaz de falar sobre algo relevante dos fenômenos sociais, enquanto que o conhecimento pré-científico é um conhecimento desnecessário (Idem, p.41). Como exemplo, Strauss demonstra que o conhecimento básico para qualquer ciência social é distinguir o ser humano de qualquer outro ser; contudo, esse conhecimento não advém do conhecimento científico, mas do pré-científico. Assim como também o conhecimento de certos fatos históricos não advém de regras históricas, mas as regras históricas que são construídas a partir dos fatos, e permite inferir certas regularidades que possuem então um rigor científico, o conhecimento pré-científico, traduzido para Strauss por “senso comum”, é o início, para ele, de qualquer



consideração científica. A partir de Copérnico e Descartes, esse movimento perdeu força e influenciou o pensamento moderno.

A quarta dificuldade é a de que a ciência social tende, a partir do afastamento de “juízos de valor”, a cair num historicismo. Ao chegar a conclusões sobre as sociedades ou fenômenos sociais estudados, o positivismo pode acreditar que essas conclusões representam uma conclusão sobre todos os fenômenos, ou as sociedades, no geral. Mas ao fazer isso, estão tornando uma lei eterna, aquilo que consiste em uma característica específica de um tempo. Logo, a ciência tenderá a afirmar o contrário, isto é, que todos os achados científicos estão submetidos a condições históricas específicas; até mesmo a ciência social passa a ser histórica. Assim, “[a] reflexão sobre a ciência social como um fenômeno histórico leva à relativização da ciência social e, em última instância, da ciência moderna em geral.” (STRAUSS, 2016 [1975], p.43)

Esses problemas levantados são um resumo daquilo que consiste a crítica, no geral, de Strauss à ciência positivista moderna, na qual Weber é um dos maiores representantes. Para compreendermos mais internamente a crítica de Strauss, por onde ela caminha e até que ponto ela é crítica negativa, ou se também é positiva, precisamos compreender um pouco da teoria weberiana. Precisamos compreender suas raízes filosóficas, seus conceitos e delimitações. Para isso, procederemos da seguinte maneira neste trabalho, um capítulo específico da teoria científica de Weber, analisando suas principais obras sobre o tema da neutralidade axiológica, e qual a relação que ele enxergava entre a ciência social e a vida prática; um segundo capítulo sobre a crítica de Strauss à Weber no capítulo dois, da sua obra *Direito Natural e História*, buscando contrapor a argumentação de Strauss com afirmações de Weber, corroborando para a compreensão da crítica; e um último capítulo no qual encaminhamos algumas possibilidades para o fazer científico para aqueles que são tanto entusiastas da teoria weberiana, quanto entusiastas do conhecimento.

## 2 Max Weber: um olhar descompromissado?

*A premissa transcendental de qualquer ciência da cultura reside, não no fato de considerarmos valiosa uma "cultura" determinada ou qualquer, mas sim na circunstância de sermos homens de cultura, dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente face ao mundo, e de lhe conferirmos um sentido. - Max Weber*

Nenhum sociólogo do último século expendeu tanta energia e força intelectual para fazer da Ciência Social uma ciência clara e útil para quem a ela se dedica; que isso é verdade estamos bem informados. Weber foi até o limite do conhecimento, para não dizer da vida, buscar os meios que lhe permitissem esboçar as regras mais lógicas para o fazer científico nas ciências sociais. Weber buscava, acima do intelecto, o melhor modo de apreender o fenômeno social; buscava a “objetividade”. Não acreditando, no entanto, que haveria grandes estruturas pré determinadas características da organização social, como Durkheim e Comte, nem achando que caberia à ciência social, como Durkheim achava, dizer como as sociedades devem se organizar e os homens viver, Weber trabalhou com a definição de conceitos e com uma análise compreensiva dos fenômenos sociais. Para isso, ele acreditou que a sociologia deveria compreender o sentido da ação individual, a “percepção do sentido que o ator atribui à sua conduta” (ARON, 2008, p.728).

De modo geral, podemos compreender a obra de Weber sobre quatro aspectos principais, segundo Aron; que são: a) estudos de metodologia, crítica e filosofia; b) obras propriamente históricas; c) trabalhos sobre sociologia e religião; e d) uma teoria geral da sociedade, mais propriamente seu livro intitulado Economia e Sociedade. Neste trabalho, será interessante para o estudo da obra de Weber, a primeira classificação, que consiste na análise metodológica-filosófica da teoria Weberiana. Aron afirma que o cerne da reflexão filosófica de Weber se dá sobre “os vínculos de solidariedade e de independência entre a ciência e a política.” (Idem, p.729). Essa reflexão é central no nosso trabalho, pois deixa em aberto as possibilidades do conhecimento prático, isto é, deixa em aberto as possibilidades da relação entre a ciência e a política.

Essa relação é tão importante para Weber que não à toa que sua defesa de uma teoria das ciências sociais mais “objetiva” surge do seu contexto histórico a partir de

uma contraposição com os professores alemães que confundiam conhecimento com politização. Muitos desses contemporâneos estavam flertando com os ideais socialistas pelo fato de que a tradição filosófica do pensamento alemão advinha do rompimento com a metafísica<sup>4</sup>. Pensadores como Wagner, Bretano e Schmoller eram vistos como “socialistas de cátedra”, conforme apresenta Raquel Weiss (2014). Deixamos em aberto esse ponto para tratá-lo melhor logo adiante.

Isso demonstra, como afirma Raymond Aron, em *As etapas do pensamento sociológico*, que a tradição weberiana caracteriza um movimento na ciência positiva, na qual devemos compreender que a ciência positiva e racional de Weber faz parte de um processo histórico de racionalização<sup>5</sup>. Essa ciência possui duas características principais que levam ao alcance da verdade científica - ou a uma parte dessa verdade. A primeira característica, é a infinitude essencial da ciência, que consiste na sua renovação infinita, promovida por afirmações e refutações ao longo do tempo; e a segunda, a ‘objetividade’ propriamente dita, “definida pela validade da ciência para todos os que procuram este tipo de verdade, e pela rejeição dos juízos de valor”. (ARON, 2008, p.731) A rejeição dos juízos de valor garantiria a validade universal da ciência social, pois ele não os rejeita de fato, mas age com “relação aos valores”, tendo por objetivo ser tão clara ao Chinês<sup>6</sup>, ou a um jovem estudante brasileiro. Vejamos como se dá a ciência weberiana.

## 2.1 *A realidade infinita e o objetivo finito*

Para entender os conceitos principais da teoria weberiana, precisamos entender suas raízes filosóficas, metodológicas e históricas. O sociólogo pertence a uma tradição crítica às posições positivistas, naturalistas e historicistas da ciência de sua

---

<sup>4</sup> Na sua conferência “Ciência e Política como Vocação”, Weber descreve sobre a situação acadêmica da Alemanha na qual muitos professores estavam tomando posições políticas que não conferiam à posição ideal do professor em sala de aula. Essa atitude é duramente criticada por Weber, que via o professor como um representante científico, e não como um demagogo.

<sup>5</sup> Como veremos no próximo tópico, Weber rompe com o positivismo clássico dos moldes de Durkheim e Comte, com o historicismo e com o neokantismo em alguns aspectos. O positivismo para Weber, pode ser compreendido frente às grandes contribuições do fazer científico: a ciência é capaz de prover clareza sobre os fenômenos, provisão, instrumentação e domínio sobre a natureza (WEBER, 2011 [1917], p.55-6). A ciência social possui regras próprias que contribuem para o conhecimento.

<sup>6</sup> “É e continua sendo verdade que na esfera das ciências sociais uma demonstração científica, metodologicamente correta, que pretende ter atingido seu fim, também deve ser reconhecida como exata por um chinês ou, mais precisamente, deve ter este objetivo, embora talvez não seja possível realizá-lo plenamente devido a uma insuficiência de ordem material.” (WEBER apud ARON, 2008, p.841)

época<sup>7</sup>. Essa tradição crítica, conforme David Owen e Tracy B. Strong (2004), na introdução de *The vocation lectures*, pertence ao pensamento filosófico moderno que, se caracteriza em três momentos. O primeiro é a dúvida de Hume, “*Humean skepticism*”, na qual acreditava que o conhecimento, assim como a filosofia, não pode ser o reino no qual se pode esperar uma provisão adequada de respostas para o que fazer frente aos fenômenos sociais. Segundo os autores, Weber compartilha profundamente dessa premissa frente aos problemas mais fundamentais da existência humana (OWEN, D.; STRONG, T.B.; p.16). O segundo movimento dessa tradição, advém de Kant, na sua crítica à razão pura. Ele consiste que a própria mente não pode cometer erros na sua compreensão do mundo, mas também que a própria fonte desses erros pode ser construída nos caminhos que a razão deve seguir em virtude do que ela é. O conhecimento seguro da realidade é visto apenas na reflexão crítica sobre a experiência insegura. Por conseguinte, o campo de conhecimento que, embora necessário para os seres humanos, não é acessível plenamente à experiência humana. “Kant estabeleceu que a razão era em si limitada e que essa limitação não era uma falta de razão, mas antes possibilitava a existência da racionalidade” (Idem, p.19). Em sua teoria dos tipos ideais, Weber baseia-se na construção equivalente de um reino numenal com o propósito de tornar a ciência social possível. É por essa razão que os autores chamam sua compreensão de “heurísticamente transcendental”, fato que se tornará mais claro no próximo tópico. O terceiro nível da crítica é sua radicalização na suspeita e no argumento de que as próprias estruturas da razão são também fontes de enganos, enganos tornados ainda mais poderosos pelo fato de sermos incapazes de resistir a eles. Nietzsche, Novalis, Schiller e Schopenhauer são grandes expressões desse movimento do século XIX. Disso resulta o que os autores chamam de *Kulturpessimismus*, um niilismo incipiente, no qual a realidade culminava numa perda de sentido e significado. Para Weber, essa questão era um fato histórico e não desapareceria se alguém simplesmente desviasse a cabeça e desejasse outra coisa. (Idem, p. 19-20)

---

<sup>7</sup> A relação de Weber, particularmente, não era somente assumindo uma posição crítica a essas correntes, já que muito de sua teoria está baseada em conceitos e ideias historicistas e positivistas. Para mais informações do surgimento do criticismo ao naturalismo, ao historicismo e ao positivismo, fortes influenciadores de Weber, ver o artigo de Iann Lobo, 2018, intitulado A contribuição neokantiana para a fundação das ciências sociais. Nele, encontramos os fundamentos filosóficos e o contexto histórico da escola alemã de Baden, que fornece as bases do pensamento weberiano.

Além desses movimentos, correntes de pensamento como o positivismo e o neokantismo influenciaram fortemente Weber. Quanto ao positivismo, corrente que afirmava que as ciências naturais e as ciências sociais possuíam o mesmo método<sup>8</sup>, Weber rompe com seus principais pensadores, já que tinham a ideia de que os fenômenos sociais deveriam procurar a rigidez das ciências naturais, como propuseram Durkheim e Comte. Para ele, um estudo das ciências culturais não pode reduzir a realidade a certas leis rígidas. (WEBER, 1991, p.96)

Da segunda corrente, o neokantismo, a qual afirmava que tanto o objeto das ciências naturais quanto o método é diferente das ciências humanas, Weber é influenciado por Dilthey e pela escola de Baden. De Dilthey, Weber se apropria do método hermenêutico, o qual propõe a análise da ação social, objeto da ciência social, a partir da compreensão<sup>9</sup>. A natureza das ciências humanas é a cultura, e nesse sentido a relação para com o homem é direta, o homem é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto de estudo.

Por isso, concluía Dilthey, as ciências naturais fazem uso do princípio da “explicação”, enquanto as ciências sociais se articulam em torno do princípio da “compreensão”. Enquanto a “explicação” consiste na busca das leis causais, a “compreensão” implica um mergulho empático no espírito dos agentes históricos em busca do sentido de sua ação (SELL, 2002, p.102).

Além de Dilthey, a escola neokantiana de Baden, com Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert, também contribui para o método weberiano. Windelband também queria garantir às ciências da natureza e às ciências do espírito suas especificidades de conhecimento não a partir do objeto, mas a partir do método. Essas ciências se distinguiram em *ciências generalizantes*, baseadas num método “nomotético” da natureza - conhecimento das leis universais a partir da relação de objetos, como as leis da mecânica -, e *ciências individualizantes*, com método “ideográfico” - ciências que destacavam a individualidade e a singularidade de um fenômeno, como o faz a

---

<sup>8</sup> Essa corrente teve como seu principal fundador Auguste Comte, sociólogo francês. Ele tinha como princípio de sua ciência a busca de regras estabelecidas na sociedade, tão regulares quanto as regras, ou leis, das ciências naturais. Apesar de perder um pouco seu sentido original, com Comte, o positivismo busca a autonomia da ciência frente as explicações sociais.

<sup>9</sup> “No caso da conduta humana, a compreensão é, num certo sentido, imediata: [...] o viajante compreende por que o motorista do táxi para diante do sinal vermelho. Não é necessário constatar quantos motoristas se detêm diante do sinal vermelho para entender por que razão eles agem assim. A conduta humana tem uma inteligibilidade intrínseca, que vem do fato de que os homens são dotados de consciência. [...] As condutas sociais têm uma textura inteligível que as ciências da realidade humana são capazes de apreender. Essa inteligibilidade não significa que o sociólogo ou o historiador compreendam intuitivamente tais condutas. [...] Para o sociólogo, o sentido subjetivo é, ao mesmo tempo, imediatamente perceptível e equívoco.” (ARON, 2008, p.733 - grifo nosso)

ciência histórica (LOBO, 2018, p.62). Não obstante, Weber pretendia utilizar da ciência social a partir dessas duas formas de conhecimento, pela via generalizante e pela via individualizante.

É preciso dizer que para os pensadores de Baden, como será para Weber, as vias do conhecimento se dão pela constituição e construção dos conceitos<sup>10</sup>; tanto pela via generalizante, quanto pela individualizante. Na primeira, via por excelência das ciências naturais, os conceitos são construídos a partir da generalização dos fenômenos e de um sistema dedutivo: quanto mais abrangente sobre a natureza, mais universal a regra, mais eficaz para o conhecimento - como por exemplo, a lei da gravidade, ou a velocidade da luz. Na segunda, via por excelência das ciências históricas, o conhecimento se dá a partir de um objeto na sua singularidade com relação aos valores que junto possui. Os conceitos são construídos para dar significado causal ao objeto naquilo que tem de específico, uma singularidade que caracteriza a individualização do fenômeno ao longo do tempo. Como por exemplo, podemos analisar o fenômeno da democracia e entendê-lo na sua individualidade por ser caracterizado conforme algumas especificidades ao longo do tempo: voto livre, eleições em período alternado, representantes regionais, etc.

Apesar disso, para Weber a escola de Baden não enxergava uma relação entre as leis gerais e seu método de explicações causais com os conceitos históricos e os fenômenos singulares. Para os seguidores de Rickert, por exemplo, as leis gerais e abstratas, universalmente válidas tinham poucos ou quase nada a contribuir para as ciências do espírito (WAGNER; HÄRPFER, apud LOBO, 2018, p. 64). Weber, ao contrário, acreditava que para a ciência social ser “objetiva”, ou buscar uma “objetividade” para não cair no Caos da realidade, deveria seguir fundamentada em leis gerais e universalmente válidas, mesmo que tais leis sejam hipotéticas, servindo como instrumentos do conhecimento<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> “A apreensão cognitiva dos objetos da realidade é sempre seletiva, parcial e simplificadora. Dado o postulado da impossibilidade de acesso ao saber apriorístico das coisas, o meio pelo qual o sujeito identifica o objeto se dá por meio dos conceitos” (LOBO, 2018, p.63)

<sup>11</sup> “No entanto, vale lembrar que, embora Max Weber aceite o uso de “leis científicas” como método válido de pesquisa, esta não deve ser a finalidade das ciências sociais. Para ele, “as leis (...) são apenas determinadas probabilidades típicas, confirmadas pela observação, de que determinadas situações de fato ocorram de forma esperada e que certas ações sociais são compreensíveis pelos seus motivos típicos pelo sentido típico mencionado pelos sujeitos da ação”. [...] a finalidade do método generalizante nas ciências sociais não é a construção de um sistema de leis, [como os fenômenos físicos] [...], trata-se de um método indispensável para a objetividade da ciência.” (SELL, 2002, p.105)

É seguindo esta linha que, em *A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais*, 1904, Weber afirma que a sua ciência é uma ‘ciência da realidade’, isto é, que busca

compreender a realidade da vida que nos rodeia e na qual nos encontramos situados naquilo que tem de específico; por um lado [método ideográfico] as conexões e a significação cultural das suas diversas manifestações na sua configuração atual e, por outro, as causas [método nomotético] pelas quais se desenvolveu historicamente assim e não de outro modo. (WEBER, 2001 [1904], p.88)

Sua concepção de ciência busca nas manifestações culturais as suas possíveis significações e conexões, e busca quais foram as causas históricas em que essas manifestações se realizaram. Além disso, a busca das causas históricas e a construção das possíveis significações são, segundo Weber, multivariadas e infinitas, pois a ciência deve busca representar a realidade como tal, também infinita.

E a absoluta infinidade dessa diversidade subsiste [...] mesmo quando prestamos a atenção, isoladamente, a um único “objeto” - por exemplo, uma transação concreta [exemplo econômico]; [...] Assim, todo o conhecimento reflexivo da realidade infinita realizado pelo espírito humano finito baseia-se na premissa tácita de que apenas um fragmento limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica, e de que só ele será “essencial” no sentido de “digno de ser conhecido”. (WEBER, 2001 [1904], p.88 - grifo nosso)

Portanto, para a compreensão de um fenômeno cultural e histórico por excelência, o cientista deve buscar aquilo que é significativo na sua especificidade, na sua experiência vivida atual. Um exemplo é capaz de mostrar essa inferência. Weber procurou compreender o capitalismo naquilo que possui de singular e que lhe diferenciava dos outros fenômenos monetários, de outros tempos e culturas. Procurou compreender qual era o comportamento dos indivíduos sob esse fenômeno econômico. “Trata-se do uso do método individualizante, que procura dirigir sua atenção para os caracteres qualitativos e singulares de qualquer fenômeno” (SELL, 2002, p.105). Além disso, Weber procurou em outros fenômenos conexões que estabeleceram relações com o capitalismo. Por isso, a partir do método generalizante, foi buscar na religião protestante uma relação com o capitalismo, senão sua principal origem<sup>12</sup>. Desse modo, portanto, compreendemos que a ciência weberiana se move

---

<sup>12</sup> Essa relação se dá mais claramente no seu famoso estudo *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, 1905. Carlos Sell, na sua obra *Sociologia Clássica*, ajuda a compreender a ideia que utilizamos: “[...] Weber vai utilizar do método generalizante o princípio da causalidade, que busca estabelecer relações entre os fenômenos. Nas pesquisas sobre o capitalismo [...], Weber se pergunta de que forma as ideias e o modo de vida dos protestantes (ética protestante) podem ser considerados como uma das causas fundamentais na origem do moderno sistema econômico capitalista.” (SELL, 2002, p.105)

para descobrir qual o sentido da ação do homem, e se questiona como certas condutas sociais se manifestam num fenômeno político, econômico ou religioso, isto é, como elas estão relacionadas entre si.

Por consequência, para prosseguir dessa forma, alguns passos devem ser tomados. Segundo Weber, é necessário estabelecer “leis” e “fatores” que constituem os princípios da ideia de pesquisa do cientista. Esses princípios são o primeiro passo para se chegar a um conhecimento importante, apesar de serem hipotéticos, e não premissas. (WEBER, 2001 [1904], p.91) O segundo passo é a análise e a exposição ordenada dos “fatores” de modo historicamente dado e uma combinação concreta e significativa. Tudo isso para que se possa deixar inteligível a causa e a natureza dessa significação. O terceiro passo é uma análise o mais próxima de uma genealogia dos “fatores” e “observar como se desenvolveram as diferentes características individuais dos agrupamentos de importância para o presente” (Idem, p.91) e constituir uma explicação histórica a partir dessa investigação do passado; para que, por fim, se possa fazer uma possível avaliação desse recorte no futuro, que consiste no último passo.

A seleção dessas leis ou desses fatores depende, contudo, de uma característica que é peculiar às ciências da cultura. Como essa ciência busca conhecer a realidade social a partir da significação que os eventos têm culturalmente, esses fenômenos só podem ser compreendidos a partir de ideias de valor, isto é, a partir da escolha do pesquisador<sup>13</sup>, da vinculação dos fatores do fenômeno com a significação proporcionada pelo pesquisador, formando assim seu objeto de análise.

Não tentamos reconstruir tudo o que os homens viveram no passado, tentamos antes reconstruir, a partir de documentos, sua existência histórica, realizando uma seleção orientada pelos valores vividos pelos mesmos homens, objeto da história, e pelos valores dos historiadores, sujeitos da ciência histórica. (ARON, 2008, p.740)

Um exemplo utilizado por Weber, é o exemplo do comércio monetário. O cientista observa tal que tal fenômeno tem uma significação porque se manifesta como um fenômeno de massa na sociedade contemporânea - as pessoas compram e vendem coisas, acumulam capital, fazem contratos empresariais, etc. - e porque, mais

---

<sup>13</sup> “Não existe qualquer análise científica puramente “objetiva” da vida cultural, ou - o que pode significar algo mais limitado, mas seguramente não essencialmente diverso, para nossos propósitos - dos “fenômenos sociais”, **que seja independente de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais estas manifestações possam ser, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, analisadas e organizadas na exposição, enquanto objeto de pesquisa**”(WEBER, [1904], p.87, grifo meu).



importante ainda, se manifesta de modo contínuo na história, permitindo ser explicado a partir da sua origem histórica - a partir de documentos, discursos, etc. Aí encontramos a significação na sua própria especificidade de um fenômeno histórico (WEBER, [1904], p. 91-2). Mas essa especificidade, destacamos novamente, está relacionada a um fenômeno individual, cercado e tido como importante conforme o os valores do cientista, que são os princípios que guiam sua questão de pesquisa e o caminho da resposta.

[...]Uma parcela ínfima da realidade individual que observamos em cada caso é matizada pela ação do nosso interesse condicionado por essas ideias de valor, somente ela tem significado para nós precisamente porque revela relações tornadas importantes graças à sua vinculação a ideias de valor. (Idem, p.92)

Weber chama atenção para o fato de que, ao seguir esses passos e destacar um fenômeno, a ciência não pode pretender dar conta de uma explicação total, ou geral do fenômeno, como às ciências naturais; tampouco a ciência pode, depois de descobrir quais as significações que os sujeitos dão a sua ação em determinado fenômeno, apresentar qual significação teve maior importância ou menor, ou ainda, prescrever um caminho no qual a sociedade pode seguir, ou dizer qual é o melhor para ela. Pois, primeiro, ao tentar dar conta de um modo geral do fenômeno, acaba sendo abstrata, já que são infinitas as possibilidades de fragmentação da realidade (WEBER, [1904], p.94); e, segundo, acaba agindo na área valorativa, distinguindo um valor de outro conforme uma avaliação particular, e na área normativa, ao tentar dizer como o mundo é de modo totalizante, e não compete ao sociólogo deliberar sobre a sociedade.

Mas isso quer dizer então, que ao cientista cabe somente olhar para a realidade e deparar-se frente ao tamanho absurdo de conexões possíveis para explicar um fenômeno? Cabe a ele deparar-se com o Caos da realidade? Talvez. Mas uma resposta possível é que Weber afirma que a solução está em encontrar um segmento da realidade individual que possua interesse e significado tanto para os valores da cultura no geral, quanto para o pesquisador, encontrar o segmento “essencial” do fenômeno.

Portanto, só alguns aspectos dos fenômenos particulares infinitamente diversos, e precisamente aqueles a que conferimos uma significação geral para a cultura, merecem ser conhecidos, pois apenas eles são objetos para a explicação causal”. [...] Apenas pomos em relevo as causas a que se podem atribuir, num caso concreto, os elementos “essenciais” [digno de ser conhecido] de um acontecimento (WEBER, [1904], p. 94).

Para proceder deste modo, é preciso que o cientista tenha em conta a

capacidade de conhecer as leis de causalidade que lhe permitirão encontrar o melhor modo de entrelaçar as conexões para entender o fenômeno, de modo que permita traçar uma regularidade objetiva<sup>14</sup>. É o que Weber chama de problema da imputação.

Onde quer que se trate de explicação causal de um “fenômeno cultural” [...] o conhecimento das leis da causalidade não poderá constituir o *fim*, mas antes o *meio* do estudo. Ele facilita e possibilita a imputação causal dos elementos dos fenômenos, tornados importantes para a cultura pela sua individualidade, às suas causas concretas. (Idem, p.94-5)

Portanto, não consiste no fim da Ciência da Cultura a busca por leis de causalidades, mas, como visto, o seu meio. Disso deriva que não é o sentido dessa ciência a busca de uma “lei” como a regularidade causal, tampouco uma “lei geral” que dê conta do todo, mas uma lei que sirva de instrumento, caminho, para compreender um aspecto da realidade (Idem, p.96). Para utilizarmos mais um exemplo, poderíamos argumentar que a teoria weberiana buscaria explicar um fenômeno de forma informativa, frisando em suas causas e suas consequências. Ao tentar compreender a característica de um regime governamental, a ciência deve agir de forma empírica. Se em uma eleição possuímos um partido a favor do regime monárquico e outro partido a favor de um regime democrático, devemos compreender os eventos como tais, suas características e suas consequências - tudo aquilo em que consiste em fatos. Porém, não convém ao cientista e a ciência como tal afirmar que um regime é melhor que outro, ou afirmar que tal consequência ou característica é melhor ou pior em um governo, pois ao pesquisador não cabe entrar no dilema dos valores.

## 2.2 A neutralidade axiológica: a negação dos valores?

Após uma apresentação mais sistemática e resumida daquilo em que consiste os fundamentos para a ciência da cultura na teoria de Weber, podemos tratar mais especificamente do conceito fundamental de sua obra para o nosso trabalho, a neutralidade axiológica. Lembremos que Weber constata o caráter parcial da compreensão da realidade, já que ela é infinita, e afirma que o cientista deve buscar regras, fatores ou leis na análise histórica, com possibilidades objetivas, para fazer conexões

---

<sup>14</sup> “[...] [não] se trata de conexões “regulares” no sentido estrito das ciências da natureza, mas sim de conexões causais adequadas, expressas em regras, e portanto de uma aplicação da categoria da “possibilidade objetiva” [...]” (WEBER,[1904] p.95). Aron também contribui nesse significado, vejamos: “No caso das ciências da cultura e da história, chega-se não a um sistema hipotético-dedutivo [como nas ciências naturais], mas a um conjunto de interpretações, todas seletivas e inseparáveis do sistema de valores escolhido.” (ARON, 2008, p.740)

causais e resultar numa resposta ao fenômeno - de interesse unicamente individual - que se pesquisa; não esquecendo que esse procedimento consiste em um *meio*, e não um *fim*, uma conclusão.

A partir de então, podemos tratar daquilo que Weber chama de validade da seleção dos fenômenos. Ele argumenta que “não espera que haja desentendimento quanto essa validade, ou que se acredite que apenas podem ser considerados como fenômenos culturais a partir de ideias de valor aqueles fenômenos *valiosos*”. Para ele, é indiferente a “moralidade” do fenômeno, pois tanto “a prostituição como a religião ou o dinheiro são fenômenos *culturais*” (WEBER, [1904], p.97). O que interessa para Weber é a posição metodológica do cientista. O seu desejo pelo conhecimento desses fenômenos específicos são justificáveis por serem metodologicamente significativos, e não por serem valiosos ou não perante a uma moralidade.

De maneira nenhuma vamos discutir a questão de em que medida as avaliações práticas, particularmente as avaliações éticas, podem pretender o estatuto de uma dignidade normativa, isto é, terem um caráter diverso, por exemplo, da questão de se devem ser preferidas as mulheres loiras às morenas, e outros juízos subjetivos de gosto. *Estes problemas pertencem à filosofia dos valores e de maneira nenhuma à metodologia das ciências empíricas. A esta interessa unicamente que a validade de um imperativo prático enquanto norma, por um lado, e o valor da verdade de uma comprovação empírica dos fatos, por outra, se encontrem em planos totalmente heterogêneos da problemática e que, com referência a ambas, se lhes tire a dignidade específica quando tal não se vê claramente, e quando se pretende juntar as duas esferas.* (WEBER, 1995, p.370 - grifo nosso)

Esse posicionamento deriva da metodologia na qual o cientista estuda aquilo “que é” - os fatos -, e não aquilo que “deve ser” - a normatividade. Essa distinção surge para Weber a partir da distinção rickertiana entre “juízos de valor” (*Werturteil*) e “relação de valor” (*Wertbeziehung*). A escolha do fenômeno se dá conforme o juízo de valor do próprio cientista, pois representa os interesses da cultura, mas essa escolha não compete à ciência dizer se é boa ou ruim. O que importa para a ciência é atingir seu objetivo que é, relembramos, “uma conduta racional cuja finalidade é atingir julgamentos de fato, universalmente válidos.” (ARON, 2008, p.736)

Disso resulta que todo o conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a pontos de vista especificamente particulares. Quando exigimos do historiador ou do sociólogo a premissa elementar de saber distinguir entre o essencial e o secundário, de possuir para esse fim os “pontos de vistas” necessários, queremos dizer que ele deverá saber referir - consciente ou inconscientemente - **os elementos da realidade a “valores culturais” universais e destacar aquelas conexões que para nós se revistam de significado.** (WEBER, [1904], p.98 - grifo nosso)

Para melhor entendermos a distinção, recorreremos a um exemplo acerca da liberdade. Algum cidadão pode achar que a função principal de uma democracia, ou

um de seus tópicos fundamentais, é a liberdade de expressão. Fazendo isso, ele exprime um julgamento exposto por sua personalidade, exprime como ele julga que deve ser a realidade; porém, outras pessoas podem achar esse ponto de vista equivocado e não concordar. Esse exemplo constitui a posição de alguém que concerne aos juízos de valor, *Werturteil*, alguém que avalia moralmente o significado de liberdade. Mas no caso de tratarmos a posição em referência aos valores, *Wertbeziehung*, a situação é diferente. “O julgamento de valor é uma afirmação moral ou vital, a relação de valores é um procedimento de seleção e organização da ciência objetiva” (ARON, 2008, p.737), ou, nas palavras de Weber, “[...]a expressão “relação com valores” refere-se unicamente à interpretação filosófica que precede à seleção e à constituição empírica” (WEBER, 1995, p. 377). Voltando ao exemplo, como sociólogos devemos tratar da discussão da liberdade, de forma distanciada, “como um objeto a respeito do qual os sujeitos históricos debaterão, como aquilo que estava em jogo nas controvérsias ou nos conflitos entre os homens e os partidos” (ARON, 2008, p.737). Como sociólogos devemos nos questionar sobre a relação entre a liberdade e a política na história, de como os homens compreenderam esse significado. Importa, para Weber, que o objeto estudado, no exemplo a liberdade política, seja um valor em si para os homens que nela acreditaram e viveram; mas para a sociologia, que usa meios da investigação histórica, basta que seja um valor para os outros e que ajude a explicar uma parcela da realidade. “Em suma, não formulamos um julgamento de valor, mas relacionamos a matéria estudada com um valor, que é a liberdade política” (Idem, p.737).

Pois é realmente este o verdadeiro sentido da discussão sobre valores: apreender o que o oponente (ou até e também eu mesmo) realmente entende, isto é, o valor ao qual cada uma de ambas as partes se refere - realmente e não apenas aparentemente - e a partir disso se poder posicionar no que diz respeito a este valor. (WEBER, 1995, p.371).

Apegando-se a metodologia e a posição da ciência a partir da relação de valores, a *neutralidade axiológica* se apresenta para nós como o conceito-chave para entender a relação entre ciência e a política. Para isso, seguiremos a linha de raciocínio de Weiss para buscar nas obras de Weber o modo que ele utiliza o conceito da *neutralidade axiológica* e quais são as justificativas e argumentos que apresenta nas suas obras para embasar seu método científico. Não obstante, *neutralidade axiológica* é um termo que não aparece em todas as obras metodológicas do autor, mas que está

inevitavelmente relacionado ao seu pensamento, ressoando na via de suas ideias a todo momento.

As obras de Weber que trabalham com o conceito de neutralidade axiológica, ou, no original em alemão, “Wertfreiheit”, e com os temas que abordam o significado deste conceito são, principalmente, quatro obras<sup>15</sup>. Cronologicamente expostas, a primeira delas é traduzida para o português sob o título de “A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais” (*Die ‘Objektivität’ Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis*)<sup>16</sup>, de 1904; a segunda, sem tradução para o português, intitula-se “*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*”, de 1906. O terceiro texto é intitulado “*Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der Soziologischen und Ökonomischen Wissenschaften*”, de 1918, publicado na revista *Logos*; para o português é conhecida *O sentido da ‘Neutralidade Axialógica’ nas Ciências Econômicas e Sociais*. A última obra na qual Weber trata especificamente do significado do conceito de neutralidade axiológica é intitulada *Ciência como Vocação (Wissenschaft als Beruf)*, de 1919. Esse texto foi a transcrição de uma conferência ofertada em Munique por Weber, em 1917 (WEISS, 2014, p.118). Iremos utilizar de alguns desses textos para compor nossa argumentação.

Para compreender o conceito de *neutralidade axiológica*, Weber faz uma distinção daquilo que pertence à esfera da Ética e daquilo que pertence à esfera da Ciência. Para ele, a posição de “juízos de valor” compete à prática, isto é, ao campo da ação, enquanto que a posição de “relação a valores” pertence à cognoscibilidade, à ação de conhecer.

Quanto a isso, é importante notar que, desde Aristóteles, o termo “prático” refere-se ao campo da Ética, pois caracteriza os objetos cuja existência depende de nossa ação e de nossa vontade, em oposição aos objetos considerados “naturais”, que independem de nós para existir, e com os quais só podemos ter uma relação de conhecimento. *Portanto, quando Weber fala de neutralidade axiológica (Wertfreiheit), ele postula que a ciência deve dirigir-se mesmo aos valores com uma atitude meramente cognoscitiva, abrindo mão das pretensões valorativas em sentido prático, o que implica abrir mão de julgar a realidade com base em premissas axiológicas e, inclusive, de propor transformações mediante essas mesmas premissas.* Note-se que esse esclarecimento [...] foi considerado importante para o autor justamente para evitar as frequentes confusões entre a categoria lógico-metodológica de “relação a valor”, pertinente ao domínio da ciência, e a categoria normativa de

---

<sup>15</sup> Esse levantamento foi proposto por Weiss no seu estudo, que vai de encontro diretamente com o desta pesquisa, já que busca responder no seu artigo as justificativas de Weber para a utilização da neutralidade axiológica.

<sup>16</sup> In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Max Weber.

“juízo de valor”, pertinente ao domínio da ética e, portanto, estranha ao domínio da ciência. (WEISS, 2014, p.126 – *grifo nosso*)

A partir disso, é possível utilizarmos algumas justificativas de Weber para a neutralidade axiológica que nos ajudarão a compreender melhor o tema da neutralidade científica. Tipificamos essas justificativas em: a) Ontológicas, Éticas e Epistemológicas, que competem mais especificamente à área da Filosofia Moral ou dos Valores, - compreendendo justificativas frente ao estatuto dos valores, argumentando seu caráter ontológico, prático e epistêmico; b) Justificativas Lógicas, Históricas e Metodológicas, que cercam a área da metodologia científica e suas regras específicas - com argumentos afirmando a impossibilidade de uma ciência “objetiva” que parte de pressupostos que configuram “juízos de valor”, pois tal posição incorre em erros lógicos e metodológicos para a prática científica, da qual deve ter por melhor guia os fatos históricos para compreender os fenômenos. Observamos, porém, que essa distinção entre as justificativas foi uma adaptação do caminho tomado por Weiss no seu trabalho (WEISS, 2014, p.118-20), sendo que não necessariamente esta classificação não possa ser analisada de forma conjunta.

As justificativas metodológicas e epistemológicas conferem, conforme Weiss, os argumentos principais da posição de Weber, por isso daremos mais atenção à essas justificações. Mas nos interessam mais especificamente, as justificativas Éticas e ontológicas, úteis para o terceiro capítulo, onde vamos relacionar Weber e Strauss.

No texto , Weiss apresenta essas justificativas como argumentos de críticas científicas de Weber. Como vimos acima, ele delimita que o campo da ciência da cultura está naquilo que está dado, em referência àquilo “que é”, não competindo, por consequência, ao campo do que “deve ser”. Por consequência, a ciência da cultura deve, a partir disso, se preocupar em análises científicas dos valores, descrevendo-os, demonstrando-os e quantificando-os quando possível, mas nunca impondo uma valoração moral tampouco um juízo de valor. Não compete à ciência de Weber, e não compete ao seu modelo de homem do conhecimento, científico, invadir o terreno da especulação. A ciência demonstra quais são as opções e escolha do homem, seus caminhos traçados e seus sentidos subjetivos, mas somente a ele cabe a decisão de optar por este ou aquele caminho, por guiar a sua vida a partir deste ou daquele valor (WEISS, 2014, p.120). A ciência pode provocar ao homem o ato da reflexão sobre os próprios valores com os quais ele guia sua vida, mas sua intenção está no limite da arte dialética e no caráter formal da lógica, “isto é, só pode oferecer os instrumentos

para uma avaliação de caráter lógico-formal, sem nada poder afirmar sobre seu conteúdo” (idem, p.120).

Outra justificativa que surgiria desta questão seria uma justificativa lógica, na qual consistiria em um erro lógico a ciência, ou a própria filosofia moral, delimitar qual seriam os melhores valores, isto é, valores universalizantes que visam os “fins últimos” do homem. Erro lógico porque estamos presos aos nossos valores, que, em última instância, delimitam nossos questionamentos e nossa consciência. Erro lógico porque

mesmo o conhecimento dos princípios mais seguros de nosso saber teórico é antes de tudo produto da cultura, assim como o são a sensibilidade e o refinamento da consciência. Somente quando refletimos de maneira específica sobre problemas práticos da política econômica e social, torna-se claro como são numerosos, ou melhor, como são inumeráveis as questões particulares de caráter prático, com relação à qual se move a discussão acerca de certos assuntos assumidos como evidentes por si próprios [...] e que sobre esses fins se discute, ao menos aparentemente, apenas com referência aos meios mais adequados para realizá-los (Weber 1968a, p. 149; 1981a, p.59 apud WEISS, p.120).

Não poderíamos, desta forma, encontrar um valor geral ou um fim em si, partindo daquilo que temos, daquilo que é, porque além de ser particularmente único e específico, é uma parte da realidade caótica e pode variar nos fatores que lhe significam. Nem poderíamos emitir juízos definitivos sobre fins últimos, principalmente “porque a ciência só pode pronunciar-se acerca dos fatos, e nos fatos que observa nada pode afirmar sobre a validade de valores últimos.” (WEISS, p.121). Este foi, por exemplo, o erro do marxismo para Weber. Ele propôs, no fim, uma ideia acerca da realidade que lhe tornava uma regra universal, ou tendências ou “forças ativas”.

[...] quem quer que tenha trabalhado com os conceitos marxistas, conhece a eminente e inigualável importância *heurística* desses tipos ideais, quando utilizados para *comparar* com a realidade, mas conhece igualmente o seu perigo, logo que são apresentados *como construções com validade empírica e até mesmo como tendências ou ‘forças ativas’ reais* (o que, na verdade, significa metafísicas).(WEBER, 1995, p.119)

Outra justificativa que Weiss apresenta para a neutralidade, portanto, não se trata tanto da impossibilidade de um conhecimento de toda a realidade, ou dos limites da ciência, mas de uma justificativa metodológica. Metodológica porque se o cientista agir conforme sua vontade subjetiva, seu interesse, ele pode incorrer no erro de prejudicar a validade científica. Se ele não distinguir a posição dos juízos de valor e a relação a valores, ele julga, avalia e doa um valor à realidade; ele não busca compreendê-la ou explicá-la<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> “A relação a valor é aceita no domínio metodológico por tratar-se de um procedimento necessário para a apreensão de um objeto histórico. O problema do juízo de valor é que ele não é, como a

No texto O significado da “neutralidade axiológica” das ciências sociais e econômicas, o termo acima é central na argumentação. Um dos textos fundamentais para entender o posicionamento de Weber, está dividido em duas partes que tratam do problema da neutralidade em duas posições. A primeira delas se preocupa com a relação da neutralidade com o fazer científico; enquanto a outra se preocupa com a relação da neutralidade com o ensinamento. A primeira diz respeito ao pesquisador, a segunda diz respeito ao professor. Quanto a este, a preocupação de Weber é com a sua valoração prática na sala de aula. Weber sabe que é um processo difícil e quase impossível a suspensão de valores na docência, mas diz que é fundamental para a ciência a posição do cientista nesse sentido. Ele deve ser capaz de tomar o cuidado em discernir quais são seus argumentos próprios, de caráter valorativo, e os argumentos lógicos ou empíricos, para o ensino da ciência (WEBER, 1975, p.362-63)

Essa visão da posição prática do professor havia mudado no decorrer do século XIX, e não fazia mais sentido falar de uma tomada de posição justa para Weber. Ao contrário, Weber constata o surgimento de um conflito entre valores subjetivos onde cada qual busca afirmar o seu como o representante da cultura (WEISS, 2014, p.125-6). Essa argumentação apresenta uma justificativa histórica por parte de Weber para justificar a neutralidade axiológica, pois o professor não traz um ensinamento de uma verdade em si, e por isso não pode ser confundido como profeta. A função do professor, nesses termos, não é professar a fé, mas apresentar uma “objetividade”, que parte da sua subjetividade, que demonstra a variedade cultural dos valores<sup>18</sup>.

Para entender essa argumentação a favor da neutralidade é fundamental a compreensão da distinção entre a Filosofia Moral e a Ciência. A maior argumentação das justificativas vão em direção ao caminho que compete à esfera da Ciência e ao que compete à esfera da Ética. Weber não acredita, como os historiadores do seu tempo, que o fato do pensamento do homem estar limitado a uma condição de tempo

---

relação a valor, a subsunção de um evento concreto a um conceito geral, como os conceitos de “religião”, “capitalismo”, “ética protestante”, mas significa o julgamento, a valoração da realidade” (WEISS, 2014, p.124)

<sup>18</sup> “A legitimidade das valorações da cátedra não é mais sustentada em nome de uma aspiração ética, cujos postulados de justiça (relativamente) simples em parte se configuravam e, em parte pareciam ser, seja no modo de se justificar, seja em suas consequências, (relativamente) simples e sobretudo (relativamente) impessoais, na medida em que eram evidentemente supra pessoais. Em vez disso, essa legitimidade agora é sustentada (como efeito de um desenvolvimento inevitável) em nome de uma enorme variedade de ‘valorações culturais’, na verdade: reivindicações subjetivas a uma cultura—ou, em termos mais claros, ao suposto ‘direito de personalidade’ do professor (WEBER 1981, p. 314).



e espaço faz com que todos os valores sejam efêmeros, ou que só fazem sentido naquele tempo e espaço específicos, gerando um tipo de relativismo de valores. Weber constata a importância dos valores na condição de guia humano, mas afirma que a capacidade de conduzir a ação humana conforme valores específicos, vistos como bons ou ruins, cabe apenas ao Filósofo Moral, e não ao Cientista Social. A este, cabe a função de compreender e analisar os fatos e a realidade de que os homens agem conforme valores. Cabe no máximo, ao cientista, demonstrar quais podem ser esses valores, demonstrar sua infinitude perante a explicação lógico-metodológica, um politeísmo de valores, ou a sua condição conflituosa intrínseca. A essência da ciência cultural é a investigação histórica, conforme a lógica montada pelos fenômenos, e não a sua avaliação prática. (WEBER, 1995, p.386)

Weber, desse ponto de vista, parte de uma justificação, além de metodológica, ontológica, na qual a vida e o ser são compreendidos em função de uma antítese de valores. A ciência poderá demonstrar quais são esses valores, e essa posição deve ser o seu limite máximo. Pode demonstrar quais são as escolhas possíveis para o ser, mas não deve, de modo algum, apresentar um caminho para o desenvolvimento da sociedade, para algum suposto rumo que ela deva tomar<sup>19</sup>; pois isso implica a tese da não demonstrabilidade factual de qual valor pode ser considerado “o melhor valor” (WEISS, p.129).

Em *Ciência como Vocação*, Weber apresenta uma breve história da ciência, na qual essa distinção entre Ciência e Ética se tornou mais evidente. No texto, ele distingue a ciência tal como era compreendida nos tempos clássicos, na Grécia Antiga e na ciência moderna e, além disso, se questiona sobre qual o possível sentido que a ciência pode trazer àquele que se entrega para a via do conhecimento, observando essa diferença também entre os clássicos e os modernos. A concepção antiga de cientista estava vinculada à figura do filósofo, que busca sair da opinião para ascender à verdade, que vai de encontro ao sol e sai da sombra em busca do ser verdadeiro. A visão clássica via na sabedoria, na busca do conhecimento, o caminho para a felicidade. Mas a concepção moderna, segundo Weber, é totalmente distinta desse ideal

---

<sup>19</sup> “Cientificamente” pode-se apenas constatar que esse modo de conceber os próprios ideais é o único internamente justificado, e não é refutável mediante fatos externos. [...] Se alguém deve ou não ser um sindicalista, isso não pode jamais ser sustentado sem recorrer a premissas metafísicas bem determinadas, as quais não são passíveis de demonstração, e nesse caso não são demonstráveis por uma ciência, qualquer que seja (WEBER, p. 341 apud WEISS, p.126).”

antigo<sup>20</sup>. O cientista moderno parte de uma concepção menos otimista frente à realidade. A neutralidade científica expõe o cientista ao caos da realidade, na qual não é possível encontrar um sentido; ou, se é possível, esse sentido não é a Verdade, como para os gregos, mas apenas um caminho escolhido pelo pesquisador, com base profundamente existencial e fadado a ser substituído em 20 ou 30 anos. Na modernidade chegamos ao pessimismo niilista de Nietzsche, que sustenta a inexistência de uma conexão necessária entre progresso da ciência e aumento da felicidade.

Por consequência, a ciência não leva a caminho nenhum, apenas descreve os fenômenos e não um *sentido* ou a *boa vida*. Não levar a caminho nenhum não significa que a ciência não compreenda caminhos. É justamente o caráter técnico da ciência que Weber constata na modernidade. Ela é capaz de mostrar ao homem como ele pode, se quiser, dominar a natureza, a partir do conhecimento dos meios ou da metodologia científica, mas não o fim no qual isso irá resultar.

A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe, em princípio nenhum, poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo. (WEBER, [1917], p.35)

A questão dos fins compete aos homens de ação, ao político<sup>21</sup> ou aos profetas. E essa parece ser a maior herança de Weber à ciência social no geral. Sua preocupação é positivista. Porque defende a coerência interna da ciência na sua análise dos fatos, como seu único propósito. Apresenta que enquanto homem da ciência, devemos nos preocupar com a integridade intelectual e em não expor nossas convicções particulares, seja na instituição universitária, como docente, seja no exercício da pesquisa científica. Isso não significa abster-se de valores, mas apenas manter-se distanciado dos mesmos para conseguir o maior grau possível de “objetividade”.

---

<sup>20</sup> Para apresentar a ciência moderna, Weber faz um panorama geral. A ciência começaria na Grécia, com questionamentos metafísicos sobre a realidade, e parte para a experimentação, com o seu auge, para Weber, na renascença. Para esta, alcançar a verdade se daria a partir da experiência e da prática, junto com a teoria - com a ideia de elevar-se: igual a Da Vinci. Mas na modernidade não. Acreditou-se, sob influência da teologia, protestantismo e pietismo, que se poderia chegar a deus pela experimentação.

<sup>21</sup> Para compreender a posição de Weber em relação ao homem de ação, ao político mais especificamente, olhar a sua conferência compilada com o texto *Ciência como Vocação*, a saber: *Política como Vocação*, 1919. Ali, Weber descreve as formas ideais de dominação política e algumas características que o homem político pode ter.

A partir de então, Weber chega a um conflito fundamental, que podemos chamar de conflito de valores - um conflito ético por definição. Ele acreditava na potência da ciência para explicar os fenômenos humanos e seus modos de agir, era, acima de tudo, um racionalista, por acreditar na razão como o meio de conhecimento mais puro. Não segue na via da simples fé, ou crença, metafísica - qual o caminho da revelação. Este caminho pertence aos doutrinadores e aos demagogos.

A ciência não é produto de revelações, nem é graça que um profeta ou salvador houvesse recebido para assegurar a salvação das almas; não é também (parte constitutiva) da meditação de sábios e filósofos que se dedicam a refletir sobre o sentido do mundo. Tal é o dado inelutável de nossa situação histórica, a que não podemos escapar, se desejarmos permanecer fiéis a nós mesmos. (WEBER, [1917] p. 48)

O conflito fundamental que chegamos é o conflito do caminho do homem: se ele deve ser guiado via razão ou via revelação. Mas essa questão Weber não responde, por achar que não é o cientista quem deve proferir tais avaliações práticas, que são avaliações políticas e éticas. É a partir desse ponto que Strauss irá questioná-lo. Strauss pontua sobre: como ele simplesmente constatou que a vida é um conflito eterno de deuses e não uma possibilidade para o guia racional? Como Weber parou de se questionar neste exato momento, sendo descompromissado com a Verdade, com a Razão?

Não, certamente Weber não tem um olhar descompromissado. Weber possui as maiores qualidades de um cientista, o maior compromisso com a integridade intelectual e uma honestidade em expor que a ciência não alcança resultados finitos, tampouco que o cientista deve buscar em suas respostas às questões de pesquisa que elas sejam finitas e abrangentes. Mas, segundo a crítica apresentada por Strauss, o ideal científico de Weber pode ter se tornado descompromissado, com poucas responsabilidades, pois deixou de lado questões importantíssimas que estão imbricadas à ciência, questões sobre a relação da ciência com a política.

### **3 Leo Strauss: o olhar clássico da Ciência**

*O mundo natural, o mundo em que vivemos e agimos, não é objeto ou produto de uma atitude teórica; não é um mundo de meros objetos para os quais distanciadamente olhamos, mas um mundo de “coisas” ou “acontecimentos” com que lidamos. - Leo Strauss*

Lembramos que nosso trabalho se guia por um tema fundamental, a saber, como podemos compreender a relação entre a ciência e a política. Para isso, começamos com Weber, em qual a teoria das ciências sociais é formada a partir de uma distinção dos campos do saber, os campos do conhecimento - a ciência - e o da prática - a ética, distinção na qual influencia o modo de operar do cientista frente ao fenômeno social.

Chegamos agora em Leo Strauss, e encontramos no seu argumento a ideia de que existe uma diferença entre o entendimento da relação entre a ciência e a política a partir da compreensão clássica, e o entendimento dessa relação compreendido pela modernidade. Strauss irá criticar a posição moderna, na qual Weber está incluso, de ter rompido com a tradição clássica e afirma que isso interfere no modo de compreensão dos fenômenos sociais. Mas antes, para compreender essa distinção, é importante que compreendamos também o contexto no qual Strauss está inserido, o qual também é fortemente marcado pela a distinção entre filosofia e ciência<sup>22</sup>.

### 3.1 *O rompimento com o Clássico*

A discussão sobre a distinção que marca o período moderno para Strauss, também se reflete no seu contexto histórico. O seu período histórico político e científico estava marcado pelo pós-guerra e a filosofia política voltava a ser discutida nos ambientes intelectuais, após ser esquecida por muito tempo. No texto de Javier Amadeo (2011), intitulado Teoria Política, um balanço provisório, encontramos o contexto histórico e intelectual do problema entre a ciência positivista e a filosofia, mais especificamente, ciência política e filosofia política. No século XX, em 1950 e 1960, tem-se o desenvolvimento de uma nova onda positivista, nos Estados Unidos, na qual David Easton é um dos pensadores chave. A partir das teorias de Weber e Durkheim, levadas pela teoria de Talcott Parsons, Easton apresenta o conceito de sistema na Ciência

---

<sup>22</sup> Nasser Behnegar, no seu texto *Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science*, argumenta que no Capítulo 2 de *Direito Natural e História*, crítica a Weber, Strauss se dirige em grande parte à ciência empírico-positivista de sua época que dominava os departamentos de Ciência Política, na qual não acreditava na possibilidade de uma Teoria Política. O próprio Weber se questiona sobre questões filosóficas e axiológicas, e sabia como essas são importantes para o conhecimento.

Política (AMADEO, 2011, p.18). Em *O sistema político* (1953), ele promove uma sistematização na análise de dados quantitativos e qualitativos da tradição anterior. Para ele, uma ciência comprometida com os estudos políticos devia se basear em alguns postulados, pressupostos e axiomas para que fosse possível explicar preditivamente o comportamento político (Idem, p.18).

Dessa forma surgia uma nova Ciência Política, baseada em uma epistemologia positivista, que buscava analisar a partir de métodos estatísticos os processos de modernização e democratização e o desempenho governamental. Para estes autores<sup>23</sup> era possível obter, a partir destes critérios científicos, um progresso significativo na compreensão do funcionamento dos grupos de interesse e no fenômeno do corporativismo, assim como uma melhor apreciação do papel fundamental dos partidos políticos no processo democrático (ALMOND, 1996, p. 72-73 apud AMADEO, 2011, p.19).

A consequência dessa nova formação científica foi um rompimento irreconciliável, segundo Amadeo, entre a ciência política e o pensamento político, ou filosofia política. “Para construir uma abordagem verdadeiramente científica da política era necessário deixar de lado a preocupação com o pensamento político pré-científico” (Idem, p.19-20), ou pensamento pré-moderno, termo utilizado também por Strauss. Pensamento e ação foram separados cientificamente e passou-se a desconsiderar qualquer relação entre eles<sup>24</sup>.

Se fosse para considerarmos a história da Ciência Política em época, ela começaria propriamente com a Ciência Política grega, teria tido alguns ganhos modestos nos séculos romanos, não teria feito muitos progressos na Idade Média, teria uma certa inflexão na Renascença e no Iluminismo, teria obtido ganhos substantivos no século XIX e então decolado com crescimento sólido no século XX, em que a Ciência Política adquire características profissionais genuínas. O que deveria ser medido por essa curva é o crescimento e o desenvolvimento qualitativo do conhecimento relativo a duas questões fundamentais da Ciência Política: as propriedades das instituições políticas e os critérios que utilizamos para avaliá-las. (ALMOND, 1996, p. 50 apud AMADEO, 2011, p.19)<sup>25</sup>

Para entender melhor a questão da filosofia política e a sua produção no século XX, bem como uma defesa dela e sua refundação nos tempos modernos, pode-se consultar renomados autores da época. Cito alguns, o próprio Leo Strauss, Hannah Arendt, Michael Oakeshott, Isaiah Berlin, C.B. Macpherson, F. A. Hayek, Karl Popper,

<sup>23</sup> Outros conhecidos autores da corrente neopositivista: Robert Dahl e David Truman.

<sup>24</sup> Lembremos que também para Weber a ciência deveria ter uma separação entre o “ser” e o “dever ser”, entre pensamento e ação, ou entre homem de conhecimento e homem de ação. A “separação fundamental entre o conhecimento de natureza puramente lógica ou empírica e a avaliação valorativa” (WEBER, 1973, p.369)

<sup>25</sup> Para Strauss, o movimento, pode-se dizer é contrário. É justamente no período clássico que encontramos as formas genuínas da teoria política, ou filosofia política. Pois seria fundamental compreender a filosofia política conforme foi compreendida pelos seus fundadores. Veremos isto mais à frente.

Eric Voegelin, entre outros. A filosofia política sofria, muito das vezes, crítica a partir de correntes de conhecimento, a saber: o positivismo lógico, a filosofia linguística, a sociologia do conhecimento, o comportamentalismo e o existencialismo, alguma dessas influenciadas por Weber a partir de sua obra: como o existencialismo, o positivismo lógico.

O positivismo influenciou em grande medida o surgimento da teoria comportamentalista. Seus fundamentos filosóficos serviram de guia normativo para a ciência política e estavam intrinsecamente influenciados pela ciência weberiana, a partir da distinção entre “fatos” e “valores” e da busca em uma objetividade geral estudando os fatos empíricos<sup>26</sup>.

Uma explicação científica, de acordo com esses pressupostos positivistas, dependia a descoberta e desenvolvimento de leis objetivas e universais. A Teoria Política “tradicional” por sua vez, não se adequava aos critérios positivistas de significância cognitiva e suficiência explicativa; por esses motivos, ela era rejeitada, considerada não-científica ou, no máximo, como pré-científica e, portanto, destinada a ser superada (AMADEO, p.22)

De movimento contrário aos positivistas, Strauss se coloca no contexto do movimento dos anos de 1960 e 1970 que ressurgiu contra a teoria comportamentalista e positivista. Em *Uma Introdução à Filosofia Política: Dez Ensaio*s, Strauss faz um panorama histórico da filosofia moderna, ou uma sociologia da filosofia, que irão culminar na ciência comportamentalista e positivista apresentadas. Com ela poderemos compreender melhor a distinção entre essa ciência empírica e a filosofia política nos termos de Strauss. Na sua teoria, ele analisa como se distinguiram a filosofia e ciência modernas da filosofia clássica. Strauss se propõe resgatar a filosofia política<sup>27</sup> propriamente dita no pensamento atual, segundo o qual, ele afirma, acabou sendo abandonado a partir da filosofia moderna.

Para entendermos esse abandono, é necessário voltarmos alguns séculos para compreender o movimento. Segundo Strauss, a filosofia política clássica perdeu espaço, mais especificamente, a partir de Maquiavel e de Hobbes, movimento caracterizado como primeira onda da modernidade. Nessa onda, ocorre uma mudança na

---

<sup>26</sup> O positivismo lógico foi a corrente mais marcante na qual a escola comportamentalista se baseou. Em nosso trabalho, entendemos esse positivismo como aquele no qual Strauss mais critica do seu tempo, que negava, ou não reconhecia, a importância dos *valores*

<sup>27</sup> Podemos compreender com este termo a seguinte definição: “A filosofia política é a tentativa de conhecer verdadeiramente tanto a natureza das coisas políticas quanto da ordem política justa ou boa”. (STRAUSS, 2016, [1975], p.29)

compreensão filosófica e há uma tentativa de compreender a vida cada vez mais distante dos seus fins, ou de um Dever Ser, enquanto mais próxima dos meios, onde também as ciências naturais passam a vigorar como o molde do fazer científico: “o conhecimento não é mais entendido como fundamentalmente receptivo; a iniciativa de entender é do homem, não da ordem cósmica [como era para os clássicos]; ele “põe a natureza em questão” (Bacon) (STRAUSS, 2016, [1975], p.99)” e põe sua própria situação, enquanto homem, em questão, afirmando-se como o ser maior: “[...] um desenvolvimento que culmina na substituição da lei natural pelos direitos do homem (com o conceito de “natureza” dando lugar ao de “homem” e o conceito de “lei” sendo substituído por “direitos”)<sup>28</sup>. Outro fator que contribuiu para o esquecimento da filosofia política clássica foi o que Strauss chama de segunda onda da modernidade, que surge em consequência da primeira onda na filosofia moderna; ela tem como expoentes Rousseau como o principal autor, e Kant e Hegel como secundários, e marca “uma época cujo traço mais facilmente reconhecível é a substituição da natureza pela história como a chave para o entendimento do homem”(STRAUSS, 2016, [1975], p.13 - grifo nosso). A terceira onda surge com a crítica de Nietzsche à própria concepção de Rousseau sobre a história. Para Strauss, nessa onda há uma nova forma de compreender a existência. Se há para Rousseau uma diferença entre a natureza humana e a sociedade civil, a natureza e a história, disso resulta no terror e na angústia de não se poder voltar ao natural, e não se pode atingir uma felicidade genuína, tanto para Nietzsche e para época moderna, aqui Strauss cita Fausto como o homem moderno por excelência, de Goethe.

[...] é o sentimento da existência histórica como necessariamente trágica; o problema humano é, com efeito, insolúvel enquanto problema social, como disse Rousseau, mas não há fuga do humano para o natural; não há possibilidade de felicidade genuína, ou o mais alto de que o homem é capaz não tem nenhuma relação com a felicidade. (STRAUSS, 2016, [1975], p.105)

---

<sup>28</sup> Strauss continua. “o poder do homem é infinitamente maior do que antes se acreditava; não somente o homem é capaz de transformar a matéria humana corrupta em matéria humana incorrupta, ou vencer o acaso - mas também toda a verdade e todo sentido têm sua origem nele; a verdade e o sentido não são inerentes a uma ordem cósmica que existe independente da atividade do homem. [...] O propósito da ciência é reinterpretado: *propter potentiam* [ciência em nome do poder], voltada ao alívio da condição do homem [Bacon], à conquista da natureza, ao controle máximo, ao controle sistemático das condições naturais da vida humana.” (STRAUSS, 2016, [1975], p.99).

Se até em Hegel a história era interpretada como Rousseau o tinha feito, de modo racional e razoável, em Nietzsche ela perde o sentido<sup>29</sup>, pois ela nunca teve (Idem,p.105). A realidade é ideal, e todos os ideais são atos da criação humana.

Aliás, essa frase não pode soar estranha, pois essa terceira onda nos parece um tanto familiar ao tema de pesquisa. A realidade ideal, ou impossível, também foi assim compreendida, como vimos, por Weber. A realidade é, para Weber, “um caos de “juízos existenciais”” (WEBER, 2001, p.94) Nos perguntamos, portanto, por que não deveríamos considerar como consequência dessas ondas, ou até mesmo como um expoente, também Weber, no qual, além de afirmar, citando Nietzsche, que não há aumento da felicidade com progresso (WEBER, 2011 [1917], p.34-5), ou ciência, também apresenta as características das outras ondas, como a crença do significado dos fenômenos a partir da história e não na natureza? Ou ainda, que todos os sentidos atribuídos à vida são sentidos empregados pelo homem? Strauss sinalizaria de forma positiva à essas questões. Mas trabalhemos esses pontos de forma melhor elaborada onde Strauss fala explicitamente sobre Weber.

Antes precisamos entender o que é filosofia política para Strauss. Por que, para os clássicos, a filosofia se relaciona com ciência e é o caminho para a felicidade<sup>30</sup>? Em *O que é filosofia política?* (2014), Strauss afirma que na modernidade há uma decadência da filosofia enquanto tal, da sua forma verdadeira em relação a sua origem, na Grécia Antiga. Segundo ele, não havia a distinção que há nos dias de hoje entre a filosofia política e a ciência política, pois o conhecimento se dava através do estudo global das coisas humanas, em relação ao todo. Já na modernidade, afirma Strauss, como consequência das ondas modernas, existe uma “ciência política não filosófica”, despreocupada com a relação da existência ao todo, “e uma filosofia política não científica” (STRAUSS, 2014, p.35), abstrata demais para pretender ser de algum modo científica.

---

<sup>29</sup> Strauss cita Nietzsche: “todos os filósofos têm o defeito comum de partir do homem atual e acreditar que podem atingir a sua meta por meio de uma análise do homem atual. A ausência de sentido histórico é o defeito congênito de todos os filósofos” (STRAUSS, 2014, p.35).

<sup>30</sup> Em *Perseguição e Arte de Escrever*, Strauss apresenta como que surge a investigação filosófica para Platão, a indagação sobre a essência e a busca da felicidade. Essa abordagem é importante para a discussão sobre a questão Revelação versus Filosofia. “A exaltação da filosofia tem como objetivo descartar qualquer pretensão de valor cognitivo passível de ser atribuída à religião em geral e à religião revelada em particular.” (p.22). Disso deriva o questionamento básico da filosofia, a saber: se a felicidade pode ser alcançada nesta vida ou na outra, por meios humanos ou suprahumanos. A religião revelada acredita na felicidade após a morte; a filosofia, na felicidade ou da imortalidade da alma, ou nesta própria vida.



Sua justificativa para tal questão está no argumento de que a partir do movimento da filosofia moderna, surgiram duas tradições fortemente influentes que contribuíram para o esquecimento da filosofia política, o positivismo e o historicismo. Em resumo, esse abandono se deu porque o positivismo acreditava que os pensadores do passado “não possuíam um carácter científico, com regras bem estabelecidas” nas suas obras, e, portanto, não poderiam estar em consonância com a conclusão de outros pensadores.

Segundo a visão mais difundida, todo conhecimento digno desse nome é conhecimento científico; mas o conhecimento científico não pode validar juízos de valor; ele está limitado a juízos factuais; e, não obstante, a filosofia política pressupõe que juízos de valor podem ser validados racionalmente. (STRAUSS, 2016, [1975], p.94)

Já a escola histórica, se oporia à filosofia política clássica por afirmar que os grandes pensadores clássicos possuíam doutrinas que eram, ou buscavam ser, permanentemente válidas.

Segundo uma visão menos difundida, mas mais sofisticada, a separação predominante entre fatos e valores não se sustenta: as categorias de entendimento teórico, de alguma forma, implicam princípios de avaliação, mas esses princípios de avaliação, assim como as categorias do entendimento, variam historicamente; mudam de época para época; logo, é impossível responder à questão sobre o certo e o errado, ou sobre a melhor ordem social, de maneira validamente universal, de maneira válida para todas as épocas históricas, como a filosofia exige. (Idem, p.94)

Para Comte, afirma Strauss, o Positivismo seria a ciência moderna de mais alto valor, por não aspirar, como tinha feito a teologia e a metafísica, ao conhecimento absoluto do Por quê; mas seria elevada por aspirar ao conhecimento relativo do Como (Idem, p.35)<sup>31</sup>. Contudo, segundo Strauss, é impossível propor uma epistemologia de pesquisa em que o cientista se coloca totalmente distante dos valores do seu objeto de estudo, método por excelência do positivismo. Para Strauss, é uma contradição em si mesmo argumentar que se pode entender um fenômeno social se dissociando de todos os valores, partindo unicamente das regras da lógica, já que o próprio cientista precisa se basear em valores que justifiquem a realização da análise. A ciência social positivista alcançou a sua forma final, no século XIX, ao decretar que há uma diferença fundamental entre fatos e valores, e que apenas juízos factuais são da competência da ciência<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> O positivismo de Comte, segundo Strauss, se transformou em um *neopositivismo*, que modificou os ideais originários de Comte. A corrente comportamentalista é a que mais sofre ataques por Strauss.

<sup>32</sup> Na sua crítica a essa teoria, Strauss é incisivo: a ciência social científica é incompetente para pronunciar juízos de valor, por isso pretende evitá-los completamente. (STRAUSS, 2014, p.35-36)

Para aproximarmos-nos de nosso objetivo aqui, a crítica de Strauss a Weber, apresentamos quatro críticas principais à escola positivista, da qual Weber será um expoente, pelo menos em partes. A primeira crítica afirma ser impossível estudar os fenômenos sociais sem fazer um juízo de valor. Ao contrário, Strauss acredita que um cientista social deve ser capaz de dizer algo relevante sobre sua sociedade. Pois “um homem que se recusa a fazer distinção entre grandes estadistas, mediocridades e impostores insanos pode ser um bom bibliógrafo; mas ele nada tem de relevante para dizer sobre política e história política” (STRAUSS, 2016, p.38). Assim, para compreender os grandes fenômenos humanos, como o pensamento ou a política, por exemplo, é necessário fazer um juízo de valor para distinguir abusos de virtudes<sup>33</sup>.

A segunda crítica à ciência positivista está na sua condição relativista. Pois a justificativa da rejeição dos juízos de valor, por parte dos cientistas, se baseia no argumento da impossibilidade de resolver a questão das diferenças de valores. Contudo, para Strauss, essa impossibilidade não é suficiente para que não se possa escolher quais juízos de valor são mais justos do que outros, ou mais nobres, ou melhores. Strauss afirma que a afirmação de que juízos de valor não estão sujeitos, em última análise, ao controle racional, à distinção da consciência, como Weber afirma, por exemplo, dá impulso à inclinação de afirmações irresponsáveis a respeito do certo e do errado, do bom e do mau. Por consequência, deixa-se de discutir questões sérias com o simples artifício de deixá-las de lado como problemas de valor (STRAUSS, 2016, p.40).

O terceiro ponto da crítica trata do conhecimento científico moderno e o conhecimento pré-científico. O positivismo conserva a crença de Descartes sobre o mundo pré-científico como um mundo não verdadeiro, como não racional.

Quando se toma em consideração o contraste entre o conhecimento científico do mundo e o conhecimento pré-científico do mundo, percebe-se que o positivismo conserva de maneira mal disfarçada a dúvida universal de Descartes acerca do conhecimento pré-científico do mundo, assim como seu rompimento radical com ele. [...] Essa superstição incita toda sorte de investigações estéreis, todo tipo de complicadas imbecilidades. Coisas que qualquer cri-

---

<sup>33</sup> Por consequência, uma ciência “livre de valores” é impossível. A ciência política pressupõe poder estudar aquilo que é político por si mesmo separado daquilo que não é. Pressupõe, dessa maneira, uma possível resposta à questão “O que é político?”. Mas, para Strauss, porém, para responder cientificamente essa questão é preciso responder o que consiste necessariamente no político, isto é, aquilo que se relaciona de modo relevante para a *polis*, aquilo que é relevante para os fins da polis. A sociedade não pode ser definida sem os seus propósitos ou os seus fins. Ao estabelecermos um fim para compreender a sociedade, podemos ter justificativas para compreendê-la (STRAUSS, 2016 p.39).

ança de dez anos e inteligência normal sabe são vistas como se necessitassem de prova científica para se tornarem aceitáveis como fatos. (STRAUSS, 2016, p.41)

Para ele, como para Amadeo, os cientistas políticos científicos exigem a separação das coisas políticas em relação às coisas não políticas, para que haja uma compreensão da resposta à pergunta principal: “o que é político?”. Contudo, afirma Strauss, essa questão só é possível de ser resolvida dialeticamente; e o tratamento dialético está presente entre a verdade e a opinião, no conhecimento pré-científico - o “senso comum”, necessariamente, naquilo que a ciência positivista, a partir de Copérnico e a ciência natural parecem negar.

[...] existem coisas que só podem ser vistas como o que são quando percebidas a olho nu; ou, mais precisamente, quando vistas na perspectiva do cidadão [filosofia clássica] enquanto distintas da perspectiva do observador científico [filosofia moderna] (Idem, p.42)

A partir desse cientificismo que surgiria, pode-se dizer, o maior inimigo da filosofia política, o Historicismo, quarta crítica ao positivismo. Reconstruindo esse pensamento, Strauss argumenta que o cientificismo moderno seria movido por um corpo de proposições verdadeiras sobre os fenômenos sociais; proposições que são corretas se respondem a determinadas questões válidas pelas regras da lógica. Porém, as questões dependem da subjetividade do estudioso, dos seus interesses, e, portanto, estão submetidas objetivamente aos valores do cientista. Por consequência, a ciência social moderna “deverá conceber os valores encarnados em dada ciência social como dependentes da sociedade à qual pertence essa ciência social, vale dizer, da história.” (STRAUSS, 2016, p.43). Pode-se com esse argumento, afirma Strauss, chegar ao relativismo no qual a própria ciência social se vê como histórica, particular a seu tempo e espaço, e relativiza, por consequência, o próprio fazer científico.

Chegando à maturidade plena, o positivismo se transforma em historicismo, e o historicismo se distingue do positivismo pelas seguintes características: 1) ele abandona a distinção entre fatos e valores na medida em que todo entendimento, por mais teórico que seja, implica avaliações específicas; 2) ele nega a autoridade da ciência moderna, que aparece como apenas uma forma entre muitas da orientação do homem no mundo pelo pensamento; 3) ele se recusa a ver o processo histórico como fundamentalmente progressivo, ou, falando de maneira mais geral, como racional; 4) ele nega a tese evolucionista alegando que a evolução do homem a partir do não homem não tem como tornar a humanidade do homem inteligível. (STRAUSS, 2016, p.44)

Não podemos imputar à toda a ciência positivista o resultado acima mencionado, o relativismo histórico extremo. Weber foi uma das importantes personagens que contribuíram para esse relativismo, e tem a marca das duas correntes nas suas obras. Mas isso não significa que ele próprio fosse relativista, e que também não significa que não deixou abertura para tal. Pois ele não cansa de afirmar em suas obras que as discussões axiológicas são importantes para a ciência e para o cientista, mas a sua procedência metodológica deve buscar ser neutra, livre de valores. Não obstante, essa breve apresentação do contexto com o qual Strauss debate, bem como a transformação da ciência comtiana e weberiana no neopositivismo americano com David Easton e a formação da escola positivista de Ciência Política nos serviu de um apanhado geral para compreender a relação crítica de Strauss com a ciência weberiana e seus sucessores. E, assim como o tempo que corrompe a história, devemos ir de encontro com nosso destino. É preciso agora compreender como Strauss lê Weber e entender os onde ele vê limites na teoria weberiana. Para Strauss, qual o caminho de Weber?

### 3.2 *Weber e seu tempo: um idealismo histórico*

Em 1953, Strauss escreve uma das obras mais fundamentais para o seu pensamento, a saber: *Direito Natural e História*. Nela Strauss novamente apresenta a diferença da compreensão moderna sobre a filosofia e a compreensão clássica de filosofia, ou filosofia política por excelência. Contudo, mais diretamente, Strauss apresenta como a corrente do historicismo e do positivismo foram fundamentais para esse rompimento com os clássicos. Podemos dizer que Weber é um filho posterior desse casamento, mas que também possui ideias próprias, e carrega pelo menos em parte o gene da sua tradição. Para ele, era a partir da história que se deveria buscar as causas de justificação dos fenômenos, enquanto que era o método positivista que se buscava uma objetividade, com pretensões gerais e universais quando possível. Mas a característica fundamental entre esses dois movimentos é o modo com o qual percebem a realidade. Para o contexto moderno, assim como Weber, deixou-se de ver a necessidade da metafísica, ou da justificativa e busca dos fins humanos, e de uma “ciência

arquitetônica”<sup>34</sup> - o dever ser - como a questão fundamental para pensar a sociedade, a boa sociedade.

Essa indiferença quanto ao dever ser se dá, afirma Strauss, num conflito fundamental que é resposta da seguinte pergunta: como devem os homens guiar a sua vida? Ou, qual é o melhor modo de viver? Se partirmos da visão filosófica, o melhor modo de viver e o melhor guia para a vida terá como resposta a Razão, isto é, o guia do homem pelo próprio homem. Se partirmos da visão ortodoxa, isto é, religiosa, a melhor vida é aquela guiada por Deus e seu alcance se dá pela crença e pela fé<sup>35</sup>. Para Weber, a resolução desse conflito é impossível e a razão humana não consegue solucioná-lo.

[...] muitos cientistas sociais da atualidade, que não são historicistas e admitem a existência de alternativas fundamentais e constantes, negam que a razão humana seja capaz de solucionar o conflito entre essas alternativas. O direito natural [o fazer filosófico]<sup>36</sup> é rejeitado hoje não apenas porque todo pensamento humano é considerado histórico, mas porque se cogita a existência de uma variedade de princípios imutáveis do direito ou da bondade que conflitam uns com os outros sem que se possa provar a superioridade de nenhum deles. (STRAUSS, 2014, [1953], p.44)

Strauss argumenta que esta é substancialmente a posição de Weber frente ao desafio dos valores, e, a partir disso, Strauss apresenta sua crítica, na obra *Direito Natural e História*, 1953.

Para compreendermos essa crítica, devemos entender o panorama que ele constrói das ideias de Weber. Segundo Strauss, Weber rompe com o historicismo<sup>37</sup>, apesar de ser fortemente influenciado por ele, porque a escola propunha alegações de que a realidade possui um sentido histórico e também premissas que remetiam a uma espécie de direito natural. (STRAUSS, 2014, [1953], p.45) Esses pontos são negados pelo sociólogo porque estariam baseados “na premissa dogmática de que a racionalidade é inteligível”, e seriam, segundo Strauss, alegações metafísicas<sup>38</sup>. Para

---

<sup>34</sup> STRAUSS, 2014, [1953], p.51

<sup>35</sup> Esse consiste o problema fundamental de toda a obra de Strauss: o problema Teológico Político, como afirma Daniel Tanguay na sua obra, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. O problema da teologia política também perde força na modernidade e com o advento da ciência política. A discussão de Strauss sobre o tema da filosofia política traz a reboque a questão de pensadores e teólogos políticos.

<sup>36</sup> Entendemos direito natural como o direito do homem de agir conforme a natureza, isto é, buscar o conhecimento. Para mais informações, ver a obra de Strauss, *Direito Natural e História*.

<sup>37</sup> Para compreender o historicismo, é importante consultar os historiadores da Escola de Baden, e também o modo como Strauss lê esse historicismo no capítulo primeiro da sua obra, *Direito Natural e História*.

<sup>38</sup> Podemos compreender a posição de Weber conforme o comentário de Strauss. Weber acreditava que a “tentativa dos fenômenos históricos ou singulares, enquadrando-os em leis gerais ou

Weber, os fenômenos sociais só podem ser compreendidos a partir das relações individuais e seus efeitos, e nunca como a expressão de uma totalidade “A história não tem nenhum “sentido” fora do sentido “subjetivo”, fora das intenções que animam os atores históricos.” (STRAUSS, 2014 [1953], p.46). Além disso, Para Strauss, o que mais marca o rompimento com o historicismo é a ideia de ciência que prevalecia na sua época. Para Weber, o caráter da ciência era independente das visões de mundo em qualquer lugar. A ciência social tem validade universal por referência às regras da lógica. Essa validade, segundo Weber, se dá porque se baseia em proposições verdadeiras, pois “[...] a ciência se esforça em alcançar resultados “providos de valor” (*wertvolle*) isto é, resultados que são corretos a partir do ponto de vista da lógica e com relação aos fatos” (WEBER, 1995, p.368). Além do mais, a ciência não deve tratar de questões universais, ou fins universais dos fenômenos sociais, mas apenas lidar com explicações compreensivas de validade universal.

Deste modo, afirma Strauss, o quadro de referências com o qual o cientista seleciona para apresentar sua pesquisa, justificando-o a partir das regras da lógica, são historicamente dependentes e, portanto, fadados à efemeridade<sup>39</sup>. Assim, o que é universal para Weber é a validade das descobertas dos fenômenos. “[...] a ciência social pode oferecer respostas às questões de fato e às suas causas”, e aqui permanece a eternidade da ciência, sua validade trans-histórica, enquanto que ela “não tem competência diante de uma questão de valor”. (Idem, p.49), já que são transitórios.

Mais precisamente, só é trans-histórica a validade dessas descobertas; mas a importância, a significação de quaisquer descobertas depende de ideias valorativas e, portanto, de princípios históricos mutáveis. [...] Toda ciência pressupõe que a ciência é valorável, mas esse pressuposto é produto de determinada cultura e, portanto, historicamente relativo. (STRAUSS, 2014, [1953] p.48).

---

totalidades singulares, equivale a supor, gratuitamente, que os atores da história são movidos por forças misteriosas que desafiam a análise” (STRAUSS, 2014 [1953], p.46).

<sup>39</sup> Nas palavras de Weber: “No domínio da ciência, entretanto, todos sabem que a obra construída terá envelhecido dentro de dez, vinte ou cinquenta anos. Qual é, em verdade o destino, ou melhor, a significação, em sentido muito especial, de que está revestido todo o trabalho científico[...]? É o de que toda obra científica “acabada” não tem outro sentido senão o de fazer surgirem novas “indagações”: ela pede, portanto, que seja “ultrapassada” e envelheça. É indubitável que trabalhos científicos podem conservar importância duradoura, a título de “fruição”, em virtude de qualidade estética ou como instrumento pedagógico de iniciação à pesquisa. Repito, entretanto, que na esfera da ciência, não só nosso destino, mas também nosso objetivo é o de nos vermos, um dia, ultrapassados. Não nos é possível concluir um trabalho, sem esperar, ao mesmo tempo que outros avancem ainda mais. E, em princípio, esse progresso se prolongará ao infinito.” (WEBER, 2011 [1917], p.33)

Contudo, afirma Strauss, Weber percebe neste ponto que há certo paradoxo nas ciências humanas: pois os questionamentos e levantamentos de dúvidas sobre a análise social, bem como a seleção dos fenômenos com os quais o cientista se dirige, partem sempre de escolhas suscitadas pelo presente e unicamente individuais, partem da visão do mundo do cientista, de seus valores.

Não existe qualquer análise científica puramente “objetiva” da vida cultural, ou [...] dos “fenômenos sociais”, que seja independente de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais estas manifestações possam ser, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, analisadas, e organizadas na exposição, enquanto objetos de pesquisa. (WEBER, 2001, p.87)

Além disso Weber também percebe que apesar de infinita variedade, os valores possuem, na verdade, um caráter trans-histórico. Percebe que “os valores últimos são tão intemporais quanto os princípios da lógica” (STRAUSS, 2014 [1953], p.48). Mas, segundo Strauss, ao falar desses valores, Weber não lhes define. Ele não tem a preocupação em seus trabalhos sobre tal valor ou qual ser o melhor, tampouco se preocupa em defini-los<sup>40</sup>. O que preocupa Weber é a dificuldade de proceder cientificamente na análise do fenômeno social sem cair em juízos de valor. Para justificar, Weber argumenta que o papel da ciência com os valores deveria ser apenas em “referências a valores”, e não fazendo “juízos de valor”. Procedendo dessa forma, a relação deles não estaria intrinsecamente ligada, pois de um fato não podemos tirar uma conclusão sobre o seu valor, tampouco que um valor possui uma característica de fato.

Weber defendeu que a heterogeneidade absoluta de fatos e valores implica necessariamente o caráter eticamente neutro da ciência social: a ciência social pode oferecer respostas às questões de fato e às suas causas; ela não tem competência diante de uma questão de valor. (STRAUSS, 1953, p.49)

Essa distinção entre os fatos e valores para Weber, segundo Strauss, se caracterizava entre a oposição fundamental de Ser (realidade) e Dever Ser (normas ou valores). Mais do que isso, Weber acreditava ser impossível um conhecimento genuíno dos fins humanos, um Dever Ser genuíno. Weber acredita que supor a existên-

---

<sup>40</sup> Mesmo que Weber parece delimitar diferenciações entre os valores, ele não os define. “Pois é realmente este o verdadeiro sentido da discussão sobre valores: apreender o que o oponente (ou até e também eu mesmo) realmente entende, isto é, o valor ao qual cada uma de ambas as partes se refere - realmente e não apenas aparentemente - e a partir disso se poder posicionar no que diz respeito a este valor. Muito longe, portanto da exigência da “neutralidade axiológica” das explicações empíricas implicariam que as discussões ao redor das avaliações valorativas estejam estéreis ou seriam sem sentido, dado que o reconhecimento deste seu sentido é a premissa de toda e qualquer consideração útil. Elas apenas pressupõem a compreensão da possibilidade de haver posturas axiológicas e avaliações últimas, divergentes e, *em princípio, inconciliáveis*.” (WEBER, 1995, p.371 - grifo nosso).

cia de um sistema de valores genuíno, invade-se o campo valorativo, produzindo juízos de valor objetivos. A dificuldade, na verdade, deixa de estar na distinção entre Ser e Dever ser, e passa para a crença da impossibilidade de conhecer genuinamente o Dever Ser. Um sistema verdadeiro de valor não poderia existir para Weber, porque existe uma variedade de valores do mesmo nível, que conflitam uns com os outros e que são impossíveis de serem resolvidos pela razão humana. “No que diz respeito aos valores, na realidade, sempre e em toda parte, definitivamente, não se trata de alternativas, mas de uma luta de vida e morte irreconciliável entre “Deus” e o “Demônio”.” (WEBER, 1995, p.374)

[...] parece-me, sem possibilidade de dúvidas, que no âmbito das avaliações prático-políticas (especialmente nas da política econômica e social), na medida em que devem ser extraídas diretrizes para uma ação que tem sentido, uma disciplina empírica com os seus recursos somente pode mostrar: 1) os meios indispensáveis; 2) as repercussões inevitáveis, e 3) a concorrência recíproca, deste modo condicionada, de muitas avaliações possíveis no que tange às suas consequências práticas. [...] (WEBER, 1995, p.375)

Eis o caráter da ciência social: no máximo, demonstrar esse conflito e o que resulta de suas implicações. É a decisão livre do indivíduo sobre os valores que solucionaria a questão.

Questões tão simples como em que medida um fim justifica os meios indispensáveis para o seu êxito [1], ou, da mesma maneira, de que maneira devem ser levados em consideração os efeitos colaterais [2], como também a terceira, ou seja, de que maneira podem ser apaziguados concretamente conflitos entre vários fins opostos que são resultantes do querer ou do dever, tudo isso depende da escolha ou do compromisso. Não há procedimento científico (racional ou empírico) de qualquer tipo que nos possa dar uma solução nessas questões. Mas, muito menos ainda, pode a nossa ciência, que é estritamente empírica, pretender poupar o indivíduo de semelhante escolha, e, por isso, ela também não deve suscitar a impressão de que seria capaz para tanto. (WEBER, 1995, p.375)

Eis então a primeira consequência que Strauss aponta para o pensamento de Weber: o niilismo. A vontade de Weber de uma ciência livre de valores leva, segundo Strauss, “à concepção de que toda preferência, por mais malfazeja, vil ou insana que seja, deve ser julgada pelo tribunal da razão como tão legítima quanto qualquer outra preferência” (STRAUSS, 2014 [1953], p.51). Com efeito, a neutralidade científica leva a uma posição na qual não se assume posições, onde tanto a má posição quanto a boa são válidas: chega-se a uma posição impossível, para Weber, já que a própria escolha ou preferência ultrapassa a competência da razão, baseando-se em juízo de valor ou de fé.



Essa conclusão impossível, para Strauss, se dá por causa da tradição a qual Weber pertencia, pelo fato de influências da teoria weberiana em duas escolas: o neokantismo e o historicismo. Do neokantismo, Weber herda a ética “individual” e imperativos éticos, além do caráter objetivo da ciência. Da histórica, herdou a ideia de que nenhuma ordem é a ordem certa ou racional, por excelência (Idem, p.52). Essas duas posições são combinadas em obrigações morais e valores culturais.

As obrigações morais apelam à nossa consciência, ao passo que os valores culturais concernem aos nossos sentimentos: o indivíduo deve cumprir os seus deveres morais, embora o seu desejo de realizar ou não os ideais culturais dependam inteiramente da sua vontade arbitrária. (Idem, p.52)

Para Weber, entre os valores culturais e as obrigações morais existe uma diferença fundamental, a saber, que os valores culturais não possuem o caráter obrigatório dos imperativos éticos. Podemos entender melhor a distinção conforme o exemplo utilizado por Strauss:

Enquanto os cavaleiros, ou os homens honestos, estão necessariamente de acordo com as coisas atinentes à moral, é legítimo que estejam em desacordo quando se trata da arquitetura gótica, da propriedade privada, da monogamia, da democracia, entre outras questões. (STRAUSS, 2014 [1953], p.53)

Num primeiro momento, afirma Strauss, por causa dessa distinção, somos levados a acreditar que Weber delimitaria normas racionais obrigatórias para a ética, já que as reconhece como imperativos morais. Mas essa distinção é o primeiro passo para a conclusão weberiana, que pertencia à sua tradição e com a qual ele rompe. Na verdade, Weber pensava que os imperativos éticos são tão subjetivos quanto os valores culturais, isto é, é legítimo “[...] rejeitar a ética em nome de valores culturais quanto rejeitar os valores culturais em nome da ética, ou adotar qualquer combinação não contraditória de ambos os tipos de norma” (Idem, p.53). Nas palavras de Weber:

[...] pode haver um ponto de vista para o qual os “valores culturais sejam “obrigatórios”, mesmo quando se encontram numa luta inevitável e irreconciliável com qualquer ética. E, inversamente, é possível uma ética que rejeite todos os valores culturais, sem que haja nisso uma contradição interna. (WEBER, 1995, p.372)

Para Strauss, essa decisão gera uma consequência inevitável para noção de ética em Weber, a saber, a relativização da própria ética. Pois o argumento de que as obrigações morais pertencem à mesma esfera dos valores culturais, colocam no mesmo nível a obrigação e a escolha, necessariamente. Segundo Strauss, essa era a única maneira de combinar uma ética que silencia sobre a ordem justa, a melhor ordem, com a “inegável importância das questões sociais” (STRAUSS, 2014 [1953],

p.53-4). Era a única maneira de justificar uma posição neutra frente os acontecimentos sociais.

Para compreender melhor essa questão, é preciso entrar na digressão que Strauss apresenta do porquê de a ética weberiana resultar em igualdade dos imperativos morais e dos valores culturais. A ética de Weber para Strauss, que seria a igualdade entre os imperativos morais e os valores culturais não é evidente de primeira. Strauss apresenta que essa ética aparece vinculada ao conceito de “personalidade” em Weber. A “personalidade”, para Strauss, em Weber, estava estreitamente relacionada com o sentido de “liberdade” e poderia ser compreendida como dignidade do homem. Digno é aquele que “põe todo o coração em sua em sua obra”, sua vida, “eleva-se à altura e à dignidade da causa que deseja servir”, isto é, falando para o cientista, digno é aquele que “se dedica à ciência “pela ciência” e não apenas para que da ciência possam outros retirar vantagens comerciais ou técnicas ou para [...] que os homens possam melhor nutrir-se, vestir-se” etc. (WEBER, 2011 [1917], p.32). Como “liberdade”, Strauss define a concepção moderna na qual “a ação humana é livre na medida em que não é afetada por coações externas nem por emoções irresistíveis, sendo guiada, antes, por um exame racional dos meios e dos fins” (STRAUSS, 2014 [1953], p.54). Disso resulta a dignidade do homem, que consiste em deliberar autonomamente os seus valores últimos, fazer destes valores seus guias constantes e ser racional na escolha dos meios para esses fins. A ética, nessa forma preliminar, assume o sentido de “tu terás ideais”<sup>41</sup>. É uma ética na qual princípios morais seriam

---

<sup>41</sup> Podemos tomar o sentido de liberdade em Strauss, como o sentido de liberdade em Hobbes, a definição moderna por excelência, e de personalidade em Weber, também no sentido de vocação, como um ato livre e necessário. Isto é, para nós, a liberdade, ou personalidade, podem ser compreendidas como vocação. Conforme Owen e Strong, 2004, o termo designa uma valoração moral que distingue a ação individual a partir de uma distinção entre responsabilidade e desejo: ao Weber falar de uma responsabilidade moral distinta de desejos unicamente pessoais, ou vitais, como afirma Strauss, podemos pensar que Weber falava de Vocação, no sentido atribuído pelos luteranos. “Vocation is thus both active and passive-one must freely give oneself to that which calls one, which by the acknowledgment of that call appears as and becomes one's own. As a free act, vocation is thus defining of the person; as a necessary act, it is expressive of the person. Vocational activity has as itself nothing of the instrumental; it is an end in itself (thus in some sense moral) but without reference to any grounding or act other than the freely chosen commitment of individuals to their own particular fates. / “A vocação é, portanto, ativa e passiva - é preciso dar-se livremente àquilo que a chama, o qual, pelo reconhecimento desse chamado, aparece e se torna próprio. Como ato livre, a vocação é, portanto, definidora da pessoa; como um ato necessário, é expressivo da pessoa. A atividade profissional não tem nada de instrumental; é um fim em si mesmo (assim, em algum sentido, moral), mas sem referência a qualquer fundamento ou ato que não seja o compromisso livremente escolhido dos indivíduos com seus próprios destinos particulares.” (OWEN, D.; STRONG, T.B. 2004, p.13 - tradução minha)”

superiores a valores culturais, fazendo uma distinção preliminar entre excelência - almas nobres que não se escravizam pelos seus apetites e “se colocam a serviço de suas causas” (Idem, p.30) -, e depravação - aqueles que não têm consciência de suas ações e seguem seus apetites irracionais, àqueles que “não passam de empresários de sua causa” (Idem, p.31).

Contudo, para Strauss, Weber não é claro quando afirma o que são esses ideais; não esclarece quais os conteúdos desses ideais, de modo que seria forçoso estabelecer um princípio ético a partir da dignidade do homem. Ao contrário, Weber parece acreditar que há um conflito insolúvel entre os imperativos e os valores que o homem pode seguir. Assim, o que importa para Weber não é a distinção entre o conteúdo dos ideais que o homem pode se guiar, mas sim que ele siga algum ideal. Por exemplo, se para um primeiro homem o seu ideal é o seu Deus, para um segundo homem, oposto daquele, seu ideal pode ser considerado um Diabo. É o que vimos em *Ciência como Vocação*, onde:

A cada um cabe decidir entre a dignidade religiosa [“não oponha resistência ao mal”] [...] e a dignidade de um ser viril, que prega algo muito diferente, como, por exemplo, “resiste ao mal ou serás responsável pela vitória que ele alcance”. Nos termos das convicções mais profundas de cada pessoa, uma dessas éticas assumirá as feições do diabo, a outra as feições divinas e cada indivíduo terá de decidir, de seu próprio ponto de vista, o que, para ele, é deus e o que é o diabo”. (WEBER, 2011 [1917], p.51)

O que passa a vigorar na ética de Weber então, segundo Strauss, é que o que é vil, ou não digno, é não ter ideais ou seguir os próprios apetites, o egoísmo, enquanto o digno é lutar por uma causa, um ideal, seja boa ou má.

Mas, para Strauss, quando não se argumenta sobre o conteúdo dos valores ou dos ideais em questão, a distinção entre uma causa digna e uma indigna, ou uma distinção em uma causa excelente e outra causa baixa, se transforma. A ética de Weber que no início pareceu distinguir sobre aquilo que é mais elevado e aquilo que é menos, é agora unicamente o respeito por todas as causas. Se Deus era aquilo compreendido como nobre ou justo, enquanto por Diabo se compreendia aquilo que é a partir dos desejos ou do egoísmo, Deus e Diabo para Weber são, na verdade, dois ideais opostos que podem ser logicamente compreendidos. Deus e Diabo, são distinguidos como uma simples diferença de gostos.

[...] Pois se Weber quis dizer que a escolha do sistema de valores A, de preferência ao sistema de valores B, é compatível com um respeito genuíno por B, ou que tal escolha não implica na rejeição de B como algo vil, então é impossível que ele soubesse do que estava falando quando tratou da escolha entre Deus e o Diabo - é certo que, embora falando de um conflito mortal, ele

se referia a uma simples diferença de gostos. [...] Excelência significa, a partir de então, a devoção a uma causa, seja boa ou má, e a baixeza a indiferença para com todas as causas. (STRAUSS, 2014 [1953], p.56)

Percebe-se assim que a questão ética para Weber, a excelência e a baixeza, passa a ser em relação a posição frente a uma causa, e não a uma distinção racional da própria causa. O que é excelente é simplesmente a devoção a uma causa, seja qual for ela, e o que é baixo, a indiferença por elas. Por consequência, argumenta Strauss, a excelência e a baixeza não se situam mais na ordem da ação - onde a dignidade poderia ser avaliada conforme a ação prática do indivíduo -, mas em uma atitude puramente teórica. “Elas são o correlato de uma atitude puramente teórica [...] que exige igual respeito por todas as causas” (Idem, p.56) - a consequência prática deve ser conhecida pelo cientista, como compreensão dos atos e das ações dos indivíduos, mas nunca avaliada, seja ela boa ou má. Mas isso gera, para Strauss, uma contradição, pois, para que se possa respeitar todas as causas, é preciso não se dedicar a nenhuma delas, é ter uma posição teórica para com todas elas.

Essa posição teórica de Weber o levou a questionar tanto os imperativos morais quanto os valores culturais. Os valores culturais e os imperativos morais foram submetidos à mesma condição dos ‘valores puramente vitais’, “[...] valores que são considerados da “esfera da individualidade de cada um”, algo puramente pessoal que de modo algum justifica uma causa. Não se trata, pois, de valores propriamente falando” (STRAUSS, 2014 [1953], p.57). Por não encontrar mais uma distinção entre a excelência e a baixeza na ação, e considerá-las como uma dimensão teórica, Weber igualou-as aos valores vitais. “No momento em que se confere aos valores “vitais” uma importância igual à dos valores culturais, o imperativo categórico “tu terás ideais” transforma-se em “tu viverás apaixonadamente” (Idem, p.57). O que se torna baixo aqui não é mais a indiferença para com todos os valores, mas quem está absorto no conforto e no prestígio social, afirma Strauss. Mas afirmar que tal posição é baixa, viver no conforto e no prestígio social, seria fazer uma avaliação arbitrária da condição do homem ou fazer um juízo subjetivo sobre tal. Por isso, “tu viverás apaixonadamente” deve ser transformado em “tu terás preferências”. Assim, não são mais necessárias obrigações morais já que elas consistem no mesmo patamar dos ‘valores vitais’, o Dever Ser está, dessa forma, inteiramente no Ser. (STRAUSS, 2014 [1953], p.58).

[...] a vida, enquanto encerra em si mesma, só conhece o combate eterno que os deuses travam entre si ou - evitando a metáfora - só conhece a incompatibilidade das atitudes últimas possíveis, a impossibilidade de dirimir seus

conflitos e, conseqüentemente, a necessidade de se decidir em prol de um ou de outro. (WEBER, 2011 [1917], p.57)

Para Strauss, essa conclusão, se levada ao extremo, tende levar ao relativismo ou ao caos completo. Pois a distinção inicial de obrigações morais que afirma ideais superiores a valores culturais, se transforma na mesma condição de valores puramente 'vitais', longe de propor uma normatividade, ou sequer pensá-la. A consequência de uma ciência que classifica obrigações morais e valores culturais no mesmo patamar de preferências, segundo Strauss, é o relativismo e o niilismo<sup>42</sup>. Acreditava que ele era "um inconveniente menor, que os sábios suportariam com serenidade", já que esse é o preço de uma verdadeira ciência social científica (STRAUSS, 2014 [1953], p.60): conhecer porque agimos conforme agimos, a partir dos valores culturais, obrigações morais e princípios de preferências que possuímos. Até mesmo Weber constata a possibilidade do niilismo, o desencantamento do mundo nos seus termos, ao enxergar duas alternativas para os tempos vindouros: "ou uma renovação espiritual ou a "petrificação mecanizada", isto é, a extinção de toda possibilidade humana, exceto a de "especialistas sem alma nem visão e de voluptuosos sem coração." (Idem, p.60). Essas duas consequências para Weber seriam vistas como indiferentes àquelas que procuram o caminho da verdade.

Contudo, Strauss não acredita que Weber é um cientista ingênuo e tampouco desprovido de capacidade intelectual para não diferenciar nos fenômenos sociais distinções entre valores nobres e "concepções rasas, desprovidas de significado ou de espírito" (STRAUSS, 2014 [1953], 61). Tampouco ao lermos sua obra, percebemos a dificuldade que é tratar de questões axiológicas e epistemológicas para Weber; muitas vezes caracterizando limites muito tênues sobre o verdadeiro papel da ciência. Como cientista, ele sabia da necessidade de chegar à valores verdadeiros, onde somente com uma rigorosa especialização "um indivíduo poder[ria] ter a certeza de alcançar qualquer coisa de valor verdadeiro no domínio da ciência" (WEBER, 2011 [1917], p.26), e como sociólogo da ética e da religião, Weber também sabia que existe uma diferença entre aqueles que possuem um ethos genuíno e aqueles que veem na ética ou na religião apenas técnicas para viver, ou regras para se guiar.

---

<sup>42</sup> Podemos imaginar que a crítica se refere também aos contemporâneos de Strauss que não acreditavam haver problemas em seguir a linha de Weber aceitando tanto Deuses quanto Demônios.

Weber sabia, afirma Strauss, a diferença entre aqueles que “tentam obter a graça de seus deuses adulando-os e aliciando-os e aqueles que a buscam mediante uma mudança profunda de seu pensamento”

[...] toda a sociologia da religião de Weber depende de distinções como as que ele traça entre “ética da intenção” e “formalismo eclesiástico” (ou “máximas petrificadas”); pensamento religioso “sublime” e “pura feitiçaria”. [...] Sua obra não seria meramente obtusa, mas também absolutamente desprovida de sentido, se não falasse quase constantemente de quase todas as virtudes e vícios intelectuais e morais de uma forma adequada, isto é, segundo a linguagem do louvor e da censura.” (STRAUSS, 2014 [1953], p.62)

Para falar segundo a linguagem do louvor ou da censura, ou para compreender as causas das ações das condutas<sup>43</sup> de generais ou estadistas, o cientista deve distinguir as ações em limites racionais, isto é, distinguir em ações que seriam perfeitas racionalmente conforme as condições dadas ao estadista, para compreender as ações que não foram perfeitas racionalmente nas condições dadas. Para afirmar que o estadista teve desenvoltura ou inépcia perante o acontecimento histórico, é preciso recorrer a um padrão valorativo (STRAUSS, 2014 [1953] p.66). Mas para Weber, não era possível valorar. Para compreendermos os fenômenos sociais deveríamos usar interpretações já feitas sobre tais fenômenos e de análises estritamente históricas. Não seria possível falar de “moral”, “religião”, “arte” ou “civilização” a não ser aceitando tudo aquilo que se pretendesse como tal, pois a imposição de valores pelo cientista sobre o significado dessas questões, “poderia resultar numa “ética” que seria capaz de dizer algo sobre o que deveria valer”.

[...] a afirmação de elevado valor do fenômeno ético ou religioso em si mesma nada diz sobre a questão de se as imensas consequências que este fenômeno teve ou poderia ter devem receber o mesmo predicado positivo no que concerne ao seu valor. As comprovações empíricas em nada esclarecem estas questões [valores] e o indivíduo deve julgá-las de maneira muito diferente, conforme as suas próprias avaliações religiosas e avaliações práticas. (WEBER, 1995, p.371)

Para Strauss, essa concepção correria o risco de cair em imposturas, limitações ou autoenganos, pois não possuiria nenhum quadro referencial confiável. “O cientista social não pode se dar por satisfeito com a interpretação de determinado fenômeno aceita pelo grupo dentro do qual o fenômeno ocorre” (STRAUSS, 2014 [1953], p.67), pois se assim o fizesse, a ciência social seria uma ciência da opinião, uma mera ciência histórica sem pretensões universais, a qual consistiria apenas descrever as opiniões históricas e as escolhas individuais, tenderia ao relativismo.

---

<sup>43</sup> A função por excelência de um cientista social. Ver STRAUSS, 2014 [1953], p.55, e Weber em *Ciência como Vocação* (2015 [1917], p.56)

A falta de um quadro referencial confiável torna-se, para Strauss, portanto, um problema. Pois a incapacidade de uma ciência social em encontrar juízos de valor objetivos, ou de uma ciência que não consiga separar uma religião e uma não religião, ou uma religião genuína de uma irreligião nobre; ou ainda, separar o ritualismo mecânico da irreligião dos especialistas sem visão e voluptuosos sem coração, prejudica o próprio fazer científico, já que:

[a] rejeição de juízos de valor põe em risco a objetividade histórica. Em primeiro lugar, impede-nos de chamar as coisas pelos seus nomes. Em segundo lugar, porque compromete esse tipo de objetividade, que exige, legitimamente, a suspensão de valorações, nomeadamente, a objetividade da interpretação. O historiador que admite a impossibilidade de juízos de valor objetivos não pode levar a sério o pensamento do passado, que se baseia na suposição de que os juízos de valor objetivos são possíveis [...]. Por saber de antemão que esse pensamento se baseia numa ilusão fundamental, falta ao historiador o incentivo necessário para procurar compreender o passado tal como este compreendeu a si mesmo. (STRAUSS, 2014 [1953], p.75)

Weber não se propõe a uma ciência como tal porque não acreditava na própria possibilidade de encontrar um quadro de valores racional, isto é, segundo Strauss, na possibilidade de afirmar a própria ciência.

A ciência pressupõe, ainda, que o resultado a que o trabalho científico leva é importante em si, isto é, merece ser conhecido. Ora, é nesse ponto, manifestamente, que se reúnem todos os nossos problemas, pois que esse pressuposto escapa a qualquer demonstração por meios científicos. Não é possível interpretar o sentido último desse pressuposto - impõe-se, simplesmente, aceitá-lo ou recusá-lo, conforme as tomadas de posição pessoais, definitivas, face à vida. (WEBER, 2011 [1917], p.43)

Strauss afirma que Weber poderia ter definido a sua ciência do seguinte modo:

[...] os objetos da ciência social são constituídos pela referência a valores. A referência a valores pressupõe a avaliação dos valores. Tal avaliação habilita e obriga o cientista social a valorar o fenômeno social, isto é, a fazer distinção entre o genuíno e o espúrio, o mais elevado e o mais baixo: [...] os líderes genuínos e os charlatães, [...]. A referência a valores é incompatível com a neutralidade; jamais pode ser "puramente teórica". Mas a não neutralidade não significa necessariamente aprovação, pode também significar rejeição. (STRAUSS, 2014 [1953], p.77).

Para Strauss, a aceitação ou não do valor em questão não invalida a pesquisa da causa desse objeto, mas, ao contrário, é apenas através da aceitação ou rejeição de valores últimos que os objetos da ciência social vêm à baila; a análise causal do objeto em questão em nada sofre influência devido à escolha do estudioso. Mas não foi essa a posição que Weber tomou. Ele estava preso, segundo Strauss, à tradição que considerava o conflito entre ética e política como insolúvel. A impossibilidade de um juízo de valor está na impossibilidade de definir um valor melhor que outro. É a partir do ideal de que a vida humana é essencialmente uma relação de conflitos, enquanto a paz é passageira (Idem, p.79), que não podemos distinguir os valores.

Para entendermos o conflito inescapável entre os valores, podemos entender o conflito que Weber via como insolúvel, dado pelo exemplo do conflito entre a “ética da responsabilidade” e a “ética da convicção” ou da “intenção”. A primeira diz respeito às consequências previsíveis dos atos do homem, já a segunda diz respeito à retidão intrínseca de suas ações. A primeira pode ter como exemplo um homem que age conforme a consequência de suas ações, visando como o fim o bem-estar geral, mesmo que contra a vontade individual. Na segunda, pensamos em um homem que age conforme seus princípios e crenças, os quais delimitam seu modo de agir, independentemente da situação ou das consequências, como o caso do cristão devoto. Mas para Strauss, essas duas éticas queriam dizer algo mais específico sobre o conflito insolúvel dos valores. Elas queriam, na verdade, demonstrar que o conflito fundamental no qual a razão não é capaz de resolver é o conflito entre a *ética mundana* e a *ética supramundana*<sup>44</sup>.

Weber estava seguro de que as normas objetivas não são possíveis quando a orientação está sob uma perspectiva estritamente mundana: só pode haver normas “absolutamente válidas” e, ao mesmo tempo, específicas quando se apoia na revelação. Todavia, ele nunca provou que a mente humana por si só é incapaz de alcançar normas objetivas, ou que a razão humana não pode solucionar o conflito entre diferentes doutrinas éticas mundanas. Ele apenas provou que a ética supramundana, ou antes, que certo tipo de ética supramundana, é incompatível com os padrões de excelência e de dignidade humana que a razão humana discerne com seus próprios recursos.<sup>45</sup> (STRAUSS, 2014 [1953], p.85)

Strauss não acredita que pela via da razão não podemos chegar à uma solução da prática, da ação, ou da decisão do conteúdo dos valores, como Weber acreditava - apesar de Strauss não apresentar provas do contrário, isto é, de que podemos chegar a solução desse conflito por meio da razão. Para ele, o discernimento dos padrões de excelência e de dignidade chegados pela razão humana não são os mesmos de uma ética supramundana, o que Weber, de certo modo constatou. O que Strauss faz é deixar em aberto a solução deste problema, dando indícios que a filosofia política poderia ser um caminho. Por isso argumenta que não cabe à ciência social se preocupar com a ética supramundana, já que é uma ciência humana. Pois, “conforme assinalou o próprio Weber, a ciência social busca compreender a vida social de um ponto de

---

<sup>44</sup> Em Weber encontramos: Em Weber lemos: “[...] existe uma tensão invencível [...] entre o domínio na crença da “ciência” [razão] e o domínio da salvação religiosa [revelação]. (WEBER, 2011 [1953], p. 61)

<sup>45</sup> Sobre essa questão, é válido atentar na crítica de Strauss, à análise de Weber sobre o surgimento do capitalismo, página 73-74, de *Direito Natural e História*.



vista mundano. Ela é um conhecimento humano da vida humana” (Idem, p.85)<sup>46</sup>. Mas ao contrário de Strauss, como vimos, Weber conclui que a própria ciência ou a filosofia não conseguem provar que são um fim em si mesmas.

Assim, a ciência ou a filosofia são o caminho da ilusão até a liberdade; o fundamento de uma vida livre, de uma vida que se recusa a ofertar o sacrifício do intelecto, e ousa olhar o lado severo da realidade. [...] Weber chegou até esse ponto. Mas ele se recusou a dizer que a ciência ou filosofia está preocupada com a verdade que - desejem ou não conhecê-la - é válida para todos os homens. O que o deteve? Porque ele negou à verdade cognoscível o seu poder inescapável? (Idem, p.87)

Strauss afirma que a posição de Weber foi tal pelo fato de ele se apegar a sua tradição. Prendeu-se na própria gaiola: a gaiola do historicismo. Descobriu, segundo Strauss, que a ciência levaria ao fim das ilusões e levaria ao caminho da luz, mas descobriu primeiro que esse caminho levava ao desencantamento. Quando Weber descobriu a sua própria condição histórica, quando se descobriu homem histórico, mutável através das épocas, e quando viu o aspecto Caótico da realidade, não sabia mais se poderia compreender a situação do homem em si mesma, como homem. Não sabia se essa condição não seria apenas mais uma visão de mundo presente, fadada numa época futura, já que a realidade é efêmera. Não obstante, ele também descobriu um dos princípios fundamentais do homem, a crença: “estava certo de que toda devoção à uma causa ou ideal”, o princípio de toda ação, “tem sua origem na fé religiosa, e, portanto, que o declínio da fé religiosa levaria fundamentalmente à extinção de todas as causas ou ideais” (STRAUSS, 2014 [1953], p.88-9). Mas desesperou-se diante de um mundo irreligioso, desencantado, secularizado e progressista. O resultado desse conflito pessoal, para Strauss, foi a sua própria afirmação da insolubilidade do conflito entre valores pela razão humana, ou a conferência de um sentido. Um homem em conflito requer valores em conflito, afirma Strauss. Um homem em conflito não encontra sentido na sua ação.

O homem civilizado, ao contrário, colocado em meio ao caminhar de uma civilização que se enriquece continuamente de pensamentos, de experiências e de problemas, pode sentir-se “cansado” da vida, mas não “pleno” dela. Com efeito, ele não pode jamais apossar-se senão de uma parte ínfima do que a vida do espírito incessantemente produz, ele não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo. Por esse motivo, a morte é, a seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. [...] (WEBER, 2011, [1917], p.58)

Por consequência, a ciência para Weber, com a marca moderna, é um motor sentido ao progresso, fruto de um processo de intelectualização e racionalização, que culmina

---

<sup>46</sup> Segundo Weber, a ciência permite a previsão, o controle técnico, a clareza e de onde derivam as decisões das ações individuais, quais são os seus significados. (WEBER, 2015 [1917], p.56)

num possível domínio do mundo e na sua desmistificação e desencantamento. Domínio este que não é uma afirmação ou negação, apenas domínio.

Chegamos, portanto, a um ponto crucial que separa Weber de Strauss. Weber percebe a realidade como uma apreensão caótica composta por individualidades das quais possuem valores que só podem ser compreendidos a partir de suas interpretações subjetivas. Essas interpretações tornam impossível a solução entre os valores, isto é, o conteúdo daqueles que podem ser considerados os melhores valores frente a outros que podem ser considerados piores. Para Weber essa solução, como dito, é impossível. Para Strauss, esse conflito se resume no conflito entre a ética mundana (filosófica) e a ética supramundana (religiosa), e dá a entender que a ética mundana, a busca do guia humano a partir do homem pelo próprio homem, pode ser possível a partir da razão desassistida pela crença. Strauss afirma que a filosofia política já tratou desse conflito no passado, problema que é, aliás, permanente, segundo ele. Esse conflito se transforma no problema prático entre o pensamento e a sociedade, principal problema para com o qual caminhamos agora: é possível uma ciência que se guie pela razão desassistida, uma puramente ética mundana?

#### **4 Especialistas com visão e voluptuosos com coração**

Achamos em Strauss, nas suas obras e análises sobre a modernidade *insights* que promovem a reflexão para ter novas ideias sobre os rumos da ciência social. Podemos pensar que a crítica apresentada por ele à teoria de Weber oferece duas possibilidades: uma possibilidade para o passado e uma possibilidade para o presente. Para o passado porque apresenta uma crítica à ciência social como um todo, direcionando-se aos fundamentos epistemológicos modernos, a distinção dos fatos e valores. Como visto, para Strauss, ocorre uma ruptura no pensamento filosófico no século XVI, a partir de Maquiavel, Bacon e Hobbes, que irá influenciar todo o pensamento posterior, inclusive a teoria weberiana (STRAUSS, 2014 [1953], p.74). A partir da modernidade, segundo Strauss, a ciência social não se justifica a partir de valores buscados de forma genuína pela razão humana. Segundo os modernos, a ciência não prova ser melhor do que qualquer outro modo de afirmar os valores últimos, porque esses outros modos, como a religião, são baseados na fé e na crença, assim como também a ciência.

Por outro lado, a crítica de Strauss também reflete para o presente, porque deixa em aberto a questão de haver a possibilidade de um conhecimento genuíno desses valores últimos por meio da ciência, ou pela razão. Para Strauss, o método científico moderno, baseado na filosofia moderna, é diferente do método e da filosofia clássica, e essas diferenças repercutem na análise do fenômeno social. Para os clássicos, os valores últimos, ou os fins humanos por excelência, são possíveis de serem encontrados através da filosofia, pela razão humana. É através do conhecimento da filosofia política que é possível a ciência afirmar valores, ou emitir afirmações sobre eles.

É pensando nesses termos, na busca de um caráter supostamente genuíno da ciência – a razão como guia valorativo -, que construímos este capítulo. É um capítulo com considerações, sobre as consequências da crítica de Strauss, aberto e especulativo que se pergunta se é possível pensar a ciência social como uma ciência valorativa.

#### 4.1 *Uma ciência social genuína?*

A interpretação da filosofia política como uma saída frente ao problema de valores é apresentada no texto *Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science*, de Nasser Behnegar. Segundo ele, a impossibilidade de conhecer de modo genuíno os valores últimos pode ser superada pela afirmação de que a distinção entre fatos e valores é insustentável a partir da visão da filosofia política clássica (BENEHGAR, 1997, p.99). Um modo genuíno de compreensão dos valores é entendido como a possibilidade do conhecimento genuíno dos valores últimos através da razão. Se, para Weber, a ciência se pautaria pela relação aos valores, e partindo da neutralidade, estudaria os meios sociais, Strauss argumenta que a ciência social pode ser genuína se partir do princípio de que é possível escolher entre os valores últimos através das categorias da razão, ou seja, tomar os fins como objeto da ciência social (Idem, p.106)<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Como se verá, o termo ciência social genuína é uma possibilidade de pesquisa. O referencial bibliográfico utilizado não é suficiente para sanar a questão da possibilidade de uma ciência como tal. Strauss não aborda explicitamente o termo, nem expõe uma metodologia clara de tal possibilidade. Discutiremos mais sobre isso neste tópico.

Assim como para Strauss, Behnegar concorda que houve uma politização da filosofia no século XVII, e a ciência se torna uma arma contra a religião. Weber também havia percebido essa questão ao afirmar que a ciência moderna é totalmente baseada em princípios ateístas (assim como a cultura moderna), e não seria capaz de demonstrar sua superioridade frente à religião<sup>48</sup>. Havia uma diferença fundamental entre os clássicos e os modernos, para Strauss, em relação dos fenômenos e a ação prática. Os clássicos acreditavam que ao tratar de questões sociais, ou fenômenos sociais, deveríamos usar da precaução ou da arte política. Pois falar sobre fenômenos sociais leva necessariamente a questionamentos morais vinculados à esfera da ética, problemáticos para uma discussão aberta e sem precaução. Como afirma Behnegar, citando Strauss na sua obra *The City and Man*, “a filosofia política lida com assuntos de importância política de modo que tendem a ser relevantes para a vida política” (BEHNEGAR, 1997, p.104). Se na ciência moderna, na qual Weber fazia parte, houve uma politização da filosofia, de modo que aos modernos as necessidades da filosofia e do conhecimento não são mais diferenciadas, pode-se pressupor que o estudo dos fenômenos sociais passa a ser indiferente para com as próprias consequências práticas. Por consequência, se o estudo social é a compreensão dos valores últimos envolvidos na ação humana, o resultado desse processo moderno é então um conflito fundamental dos valores últimos, sem uma distinção de quais desses valores são os melhores ou piores para a ação prática. Para Weber, a ciência constata ou que as ações podem ocorrer conforme uma crença cega revelada, convicção, ou ocorrem conforme uma compreensão racional mundana, responsabilidade; contudo, não cabe aos objetivos da ciência refletir se essa conclusão é boa ou má para a prática. Em Strauss, a conclusão de Weber sobre o conflito das ações últimas, que representa o conflito entre uma ética pautada na convicção da fé, a revelação, e uma ética responsável, a partir do conhecimento racional, possui consequências práticas que não foram consideradas por Weber.

Para Strauss, isso se deve pelo fato da visão de mundo na qual Weber estava inserido, a tradição do historicismo e duma espécie de culturalismo - muito presente

---

<sup>48</sup> "That science today is irreligious no one will doubt in his innermost being, even if he will not admit it to himself" / "Que a ciência é hoje, no mais íntimo, irreligiosa ninguém duvida, mesmo que não a si mesmo não admita". (Max Weber, From Max Weber: Essays in Sociology, e1946, p.142, apud Behnegar, 1997 p.99)"

posteriormente nas ciências sociais -, na qual o valor da ciência ou da filosofia como tal, e a fé em suas premissas científicas eram produtos específicos, de tempos específicos ou de locais específicos. Essas correntes não consideravam um caráter universal do conhecimento, de uma espécie específica, isto é, natural à espécie humana, como a filosofia clássica acreditava no direito natural<sup>49</sup>.

Esse ponto de vista influenciou toda a ciência política dos anos de 1950 e 60, nos Estados Unidos, como vimos no capítulo “O rompimento com o *Clássico*”. Para Strauss, esse movimento foi influenciado pela crença de que a ciência deveria compreender apenas os meios pelos quais os homens agiam, e não *para que* agiam, o seu *fim*. Isso tornou a discussão da filosofia política estéril e a teoria política fraca. O conhecimento, para Strauss, não apenas constata o problema do conflito dos valores, como também pode diferenciar os valores, conforme um *bem* cognoscitivo.

É partir dos termos da filosofia política que isso é possível. Segundo Behnegar, para Strauss, é o conhecimento de como a ciência e a filosofia surgiram no passado que permite ao cientista moderno entender a sua condição frente os fenômenos sociais (BEHNEGAR, 1997, p.123-24). Ao fazer essa análise à origem, onde o conhecimento surge do “senso comum”, se poderá afirmar que a ciência é política, ou filosofia política, já que ela se preocupa com os fins para os quais as ações humanas se dirigem. Para a filosofia política, portanto, a questão do conhecimento daquilo que é bom ou justo para a sociedade não é revelado por Deus; não é revelado de forma alguma, mas conhecido. Por isso há necessidade de conhecer os fins humanos. O caminho que sugere Strauss, afirma Behnegar, é voltar aos clássicos Gregos e aos Textos Bíblicos, dos quais se questionavam sobre as ações humanas e sobre aquilo que é bom para o social, a questão fundamental da justiça.

A busca de uma ciência genuína, portanto, propõe um retorno aos clássicos, sob uma análise na qual compreenda como os mesmos enxergavam a sua visão de mundo. Ao fazer esse movimento, segundo Behnegar, poderíamos compreender o surgimento do conflito entre valores últimos, refletidos no conflito entre revelação e filosofia. Além disso, Strauss mostrará, que desde a sua origem a filosofia também

---

<sup>49</sup> O esquecimento do direito natural é, para Strauss, consequência da politização do conhecimento. Não adentraremos na discussão sobre direito natural. Para isso, ver o capítulo 3 da obra de Strauss, *Direito Natural e História*, intitulado “A origem da ideia de Direito Natural”. (STRAUSS, 2014 [1953], p.97)

caracteriza um conflito mais profundo, conflito com a cidade. O conflito entre revelação e filosofia ou ciência se transforma também em conflito entre as exigências da vida política e as exigências da vida filosófica. Filosofia seria a negação de uma crença revelada. Por consequência, a crença da modernidade, principalmente do iluminismo, na possibilidade de uma sociedade com o livre pensamento e questionamento, separado de consequências práticas e políticas, se mostrou perigosa, por poder levar ao niilismo, ao dogmatismo ou ao relativismo. Essa condição de perigo, segundo Strauss, é perene frente as sociedades civis. A compreensão da relação entre pensamento e sociedade, ou filosofia e cidade, pode ser melhor compreendida nos argumentos de Strauss sobre a escrita exotérica.

#### 4.2 *O mistério da escrita: a arte de escrever*

A arte de escrever nas entrelinhas é um artifício utilizado pelos escritores pré-modernos para tratar de assuntos que questionavam a convenção social e buscavam exercer o pensamento livre. Segundo Strauss, até o século XIX, a relação dos intelectuais e suas ideias com o contexto político sempre foi conflituosa, uma tensão que poderia resultar em perseguição. Por esse motivo, esses intelectuais utilizavam técnicas de escritas que permitiam ocultar, através da contradição, suas conclusões mais polêmicas. Contudo, conforme Strauss, a partir da modernidade, esse conflito passou a deixar de ser uma preocupação. Os sociólogos do conhecimento<sup>50</sup> não observavam o problema prático entre o pensamento e a sociedade, pois estavam limitados historicamente aos autores do século XIX e do início do XX (STRAUSS, 2015 [1952] p.18). Para retornar essa preocupação, Strauss faz uma sociologia da filosofia, a partir da literatura da escolástica cristã e da literatura da filosofia islâmico-judaica, na qual constata uma diferença na forma em que a filosofia, ou conhecimento, foi compreendida na modernidade<sup>51</sup>. Essa reflexão e apresentação da condição do filósofo nos tempos

---

<sup>50</sup> Strauss não fala claramente quem seriam esses sociólogos. Talvez Weber se encaixa nesse conjunto, pelo fato de buscar nas suas obras, como em *Ciência Como Vocação*, uma história do conhecimento e chegar a questões que concernem à filosofia.

<sup>51</sup> Para Strauss, a filosofia islâmica e judaica era tomada pelos estudiosos como contrapartida da escolástica cristã; ao invés disso, tomando em consideração o interesse filosófico, essa contrapartida deveria ser desconsiderada. Para considerar a filosofia islâmica e a filosofia judaica com o devido interesse, isto é, interesse filosófico, Strauss analisa as obras literárias nas quais as duas correntes, a cristã e a islâmico-judaica, baseiam seus fundamentos filosóficos e filosóficos políticos. In: *Perseguição e a Arte de Escrever* (2015 [1952], p.20-19).

medievais e clássicos é apresentada por Strauss como a função principal da sociologia da filosofia, demonstrando que a busca do conhecimento e a busca da verdade, a filosofia, se mostraram perigosas à sociedade, pois ultrapassam os limites da moral e da legitimidade.

Como consequência da interpretação dos islâmicos da filosofia platônica, a perseguição surge como um conceito fundamental na relação filosofia e política. Pois pensar de maneira livre seria, para Strauss, correr riscos de ir contra a ordem estabelecida, assim como foi no período medieval islâmico e no tempo de Sócrates, na Grécia Antiga. Strauss argumenta que a perseguição diminuiu na época moderna, ou se camuflou<sup>52</sup>, mas que essa questão não mudou o fato de que o questionamento da realidade social e, principalmente, da realidade política, questionam a legitimidade do Estado, e questionam, acima de tudo, a legitimidade do governante<sup>53</sup>. Assim, há uma distinção entre a convenção e a verdade, pois aquilo proferido por um chefe de governo, argumenta Strauss, tem caráter absoluto de verdade, pois é moralmente certo, e o que é moralmente certo é seguido por aqueles que compõe o grupo da lógica equina:

todos aqueles cujo pensamento não segue as regras da *lógica equina* - em outras palavras, todos aqueles capazes de um pensamento verdadeiramente independente - não podem ser convencidos a aceitar visões fomentadas pelo governo. A perseguição, portanto, é incapaz de impedir o pensamento independente. (STRAUSS, 2015 [1952], p.34)

Por consequência, os poucos que não seguem essa lógica, os filósofos ou os cientistas, agem com o pensamento independente e negam as visões impostas pelo governo. No pensamento livre a perseguição é ineficaz, mas a perseguição é útil para manter a lógica equina. Dessa posição de livre pensamento surge o método de escrita que seria o modo pelo qual seria possível expressar ideias independentes sem correr o risco de cair em perseguição. Esse método é útil para falar de assuntos que poderiam ser mal vistos pelo governo ou pela lógica equina, seria útil para revelar a verdade sobre a realidade.

---

<sup>52</sup> Esboça que não somente a perseguição física, mas também moral, isto é, nas leis e nos costumes, pode contribuir para o método da escrita nas entrelinhas. (STRAUSS, 2015, p.42)

<sup>53</sup> Strauss se questiona como se dá a liberdade de pensamento. Seria pelo convencimento? Se sim, de que modo? Ou seria pela imposição? Certamente ela é importante, pois cala a oposição, mas não é tudo. A liberdade de pensamento se define, para Strauss, como “poder escolher entre duas ou mais visões apresentadas pela pequena minoria de pessoas que atuam como oradores ou escritores públicos”, ou segundo John Milton, “Razão, nada mais é do que escolher” (STRAUSS, 2015, p. 34).

A influência da perseguição sobre a literatura está precisamente em que ela força todos os escritores que sustentavam visões heterodoxas a desenvolverem uma técnica de escrita peculiar, a mesma técnica que temos em mente quando falamos em escrever nas entrelinhas” (STRAUSS, 2015 [1952] p.35)

Outro ponto importante da escrita exotérica é seu caráter atemporal, indo contra afirmações historicistas. Pois a supressão do pensamento livre ocorreu também nos tempos mais antigos e que, também nesses tempos, a quantidade de homens capazes de pensar livremente era tão expressiva como nos dias de hoje, argumenta Strauss. Contudo, nem todos conseguiram unir precaução com o pensamento, e apenas alguns conseguiram, de modo a enxergar nas entrelinhas. A perseguição proporciona uma técnica de escrita peculiar e também uma literatura peculiar - na qual se revela nas entrelinhas. Ela não é para todos os leitores, mas apenas para os inteligentes e confiáveis. Ela só alcança os poucos, conhecidos do tema do autor, e o autor foge da sua maior desvantagem - a pena de morte. (STRAUSS, 2015 [1952] p. 36-7).

Strauss justifica a perda da leitura nas entrelinhas pelo fato de haver uma mudança na atmosfera intelectual no ocidente. A tradição racionalista, como em Espinosa, segundo ele, que influenciava no diagnóstico da leitura nas entrelinhas ou se transformou de modo mais expressivo, ou perdeu crédito total nos dias de hoje. O fato de na modernidade se prezar pela liberdade e tolerância fez com que os historiadores esquecessem a situação da escrita sob a luz da perseguição. Strauss afirma que a concepção adotada pelas pessoas sobre a liberdade do debate público depende da concepção que elas adotam da educação pública. Assim, a partir do século XVII, ele afirma que muitos filósofos passaram a escrever de modo desvelado para acabar com a perseguição com a qual sofreram e para acabar com a perseguição propriamente dita (STRAUSS, 2015 [1952] p. 43). Esses filósofos acreditavam que o reino da escuridão podia ser sanado pela iluminação e pelo conhecimento, e acreditavam que isso só não tinha ocorrido por causa de uma má formação do corpo político.

Após cerca de meados do século XVII, um número cada vez maior de filósofos heterodoxos que haviam sido perseguidos passou a publicar seus livros não somente para comunicar seus pensamentos, mas também para contribuir com o fim da perseguição propriamente dita. Eles acreditavam que a supressão da investigação livre e de seus resultados era acidental, isto é, fruto da construção falha do corpo político [...]. Eles se voltaram para uma época em que, como resultado do progresso da educação popular, uma liberdade de expressão quase plena seria possível - ou, se exagerarmos para fins de esclarecimento, uma época em que ninguém sofreria mal algum por ter ouvido uma verdade. (Idem, p.43)

Em contraposição aos modernos, os antigos eram seletivos. Seletivos não no sentido de um critério estabelecido por alguém, ou por algo, mas conforme a própria



natureza. Havia, para eles, um abismo que separava o filósofo, ou o cientista, do “senso comum”<sup>54</sup>, a opinião da verdade. Apesar de não temerem as forças políticas, “[...]os que partiam desse pressuposto haviam concluído que a comunicação pública da verdade filosófica ou da verdade científica era impossível ou indesejável - e não apenas por ora, mas em todas as épocas”. (Idem, p.44). Eis aí a necessidade da escrita exotérica<sup>55</sup>. Pois a escrita de suas obras era acessível a todos, mas somente os sábios, ou iniciados, iriam em busca da verdade como tal, com o intuito de extinguir a mentira da alma, já que o filósofo clássico deixaria sem resolução algumas questões, ou apresentaria contradições que só seriam resolvidas conforme as entrelinhas. Além disso, Strauss deixa o questionamento da própria condição da verdade, se ela enquanto tal é desejável para todos, ou suportável, já que pode levar ao niilismo, ao dogmatismo ou ao relativismo.

Para os leitores filosóficos, seria quase mais que o suficiente atrair sua atenção ao fato de que ele não se opunha ao uso de mentiras nobres ou de histórias que fossem apenas semelhantes à verdade. Ao menos do ponto de vista do historiador, não há, entre o filósofo pré-moderno típico [...] e o filósofo moderno típico, diferença mais notável do que a atitude de cada um com relação às mentiras nobres (ou justas)” às “fraudes piedosas”, ao “dictus obliquus” e à “economia da verdade. (STRAUSS, 2015 [1952] p.45)

Este tópico serve, portanto, para clarificar a questão tão cara a Strauss sobre o método moderno e o método clássico; diferenciado numa escrita velada e numa escrita com “economia de verdade”. Este tópico serve para chamar a atenção de uma possível irresponsabilidade na ciência moderna, conforme vamos argumentar adiante. Em Strauss, a relação do conhecimento com a sociedade é um problema fundamental que foi esquecido na modernidade, por isso é preciso lembrá-lo. Strauss acredita que esse problema pode ser superado por um conhecimento da história da filosofia política, já que para os antigos, como para Aristóteles, a política era a arte suprema à qual todas as outras deveriam ser submetidas.

## 5 CONCLUSÃO

---

<sup>54</sup> Strauss pensa em Cícero e Platão. Ver nota 16 e 17 da página 44.

<sup>55</sup> O livro exotérico traz dois ensinamentos, aquele para o vulgo, edificante; e um segundo, indicado apenas nas entrelinhas - moldado nas entrelinhas das obras, por meio das contradições, pseudônimos, repetições imprecisas, e em personagens que expressariam a voz do autor, mas não o seu nome.

A partir de um esboço geral sobre a relação do pensamento social e a cidade, podemos associar a crítica de Strauss à filosofia weberiana. Filosofia, porque a ciência de Weber se baseia em princípios da filosofia moderna, e compartilha, em grande parte, de sua visão. O que buscamos mostrar aqui é que para Strauss, assim como para Weber, existe um conflito fundamental entre os valores últimos e este conflito se reflete no conflito fundamental da Filosofia com a Revelação. Esse conflito se mostrou, em consequência, um conflito mais duradouro, de pelo menos 2 séculos e meio. Ele escancara um problema mais profundo, o problema de exercer o pensamento dentro da cidade. Conforme Strauss, isso quer dizer que buscar a verdade pode ir contra as leis e as autoridades estabelecidas, porque a filosofia lida com questões, enquanto a cidade necessita de respostas e afirmações sobre a realidade; a filosofia busca a natureza das coisas, enquanto a cidade torna as coisas naturais, utilizando-se de leis. Mas essa relação conflituosa, para Strauss, só pode ser compreendida aos olhos do saber político, pois esse conflito é uma questão prática e por isso envolve ações.

O movimento executado por Weber em sua teoria, característico de uma filosofia que procurou separar as esferas da ética e do conhecimento, pode resultar, conforme Strauss, numa falta de compromisso ético e político, como também com a própria posição científica. Ética e politicamente pelo fato de que as descobertas científicas, ou o próprio conhecimento, quando divulgado ao “senso comum” não está apenas em “relação aos valores”, mas lhes afirma, justificando-os ou negando-os; está sempre conferindo juízos sobre tais. E, portanto, se ao cientista não é possível diferenciar um mau estadista de um bom, ou um fenômeno social mais relevante do que outro fenômeno, ele também prejudica a sua própria posição de cientista enquanto tal. Para Strauss, pensar sobre a sociedade demanda precauções e discernimento sobre aquilo que se irá afirmar. É preciso, dessa forma, que a relação do cientista para com os valores assumam uma posição mais séria.

Essa posição mais austera advém da necessidade de lembrar os problemas práticos do pensamento teórico e possa, assim, favorecer o próprio exercício da teoria. Essa posição relembra que a relação da filosofia e a sociedade, mais especificamente, relação do conhecimento com o senso comum, gerando problemas perigosos, ou fatais. Strauss, comentando sobre A Segunda Consideração Intempestiva, de Nietzsche, argumenta que, apesar de tanto o conhecimento, quanto a fé concordam que o

caminho da verdade, conhecida ou revelada, nos torna livres e verdadeiramente vivos, ele é também, na verdade, mortal. Strauss cita Nietzsche:

[Nietzsche] Se as doutrinas do soberano devir da fluidez de todos os conceitos, tipos e espécies, da falta de qualquer diferença cardinal entre homem e animal, doutrinas que eu considero verdadeiras mas mortais, se essas doutrinas forem difundidas entre o povo, por um quanto mais geração, com o fanatismo de conversão que é agora costumeiro, então não devemos nos surpreender se o povo perecer do individualismo pequeno e miserável, da ossificação e do egoísmo. Em primeiro lugar, desintegrando-se e deixando de ser um povo, talvez o povo seja substituído por sistemas de egoísmo individual, pela confraternização com o propósito de exploração voraz dos não-irmãos e criações semelhantes de vulgaridade utilitária. (STRAUSS, 2014, [1953] p.03)<sup>56</sup>

Talvez, para relembrarmos Weber, a partir dessas verdades, se tenha um predomínio de “especialistas sem alma nem visão e voluptuosos sem coração” agindo entre a vida social. Qual o valor de uma ciência que se depara com isso e nada pode fazer?

Qual é, afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela divisavam o caminho para o ‘ser verdadeiro’, à ‘verdadeira arte’, à ‘verdadeira natureza’, ao ‘verdadeiro Deus’, à ‘verdadeira felicidade’? Tolstói dá a essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo: ela não tem sentido, pois não possibilita responder à indagação que realmente nos importa – ‘Que devemos fazer? Como devemos viver?’. De fato, é incontestável que a resposta a essas questões não nos é acessível pela ciência. (WEBER, 2011,[1917] p. 35-36)

Ao acreditar que pela ciência não podemos chegar ao conhecimento dos fins, ou de que ao conhecer os fins não cabe à ciência afirmar sobre quais são os melhores e quais os mais prejudiciais para tornar a vida humana mais feliz, Weber deixa em aberto uma posição que pode levar aos dois maiores inimigos do conhecimento para Strauss, o relativismo e o extremismo.

Por último, mas não menos importante, não se deve jamais ignorar, em todas as reflexões sobre essas questões, a importância geral do extremismo, por um lado, e da moderação, por outro, para a vida social. Weber rechaçou todas as considerações desse tipo, declarando que “o meio-termo não é nem um pouco mais cientificamente correto do que os ideais partidários da extrema direita e da esquerda”, e que o meio termo chega a ser inferior às soluções extremas por ser menos ambíguo<sup>57</sup>. A questão, obviamente, é saber se a

---

<sup>56</sup> Traduzido pelo autor. Ver passagem: If the doctrines of sovereign becoming of the fluidity of all concepts, types and species, of the lack of any cardinal difference between man and beast, doctrines which I regard as true but deadly, if these doctrines will be broadcast among the people, for one more generation, with the fanaticism of conversion which is now customary, then one ought not to be surprised if the people perishes from the egoistically small and miserable, from ossification and selfishness. In the first place, disintegrating and ceasing to be a people, the people will then perhaps be replaced by systems of individual egoism, by fraternization for the purpose of rapacious exploitation of the non-brothers and similar creations of utilitarian vulgarity. (STRAUSS, 2014, p.03)

<sup>57</sup> “[...] Devemos combater ao máximo a opinião amplamente disseminada de que se atinge a “objetividade” científica pelo confronto entre as diversas avaliações e por um compromisso “diplomático” entre elas. O “meio-termo” não só é tão indemonstrável cientificamente - com os recursos das ciências empíricas - quanto as avaliações “mais extremadas”: na esfera das avaliações, ele é o menos inequívoco.” (WEBER, 1965, p.368)

ciência social não deve estar voltada para as soluções sensatas relativas aos problemas sociais e se a moderação não é mais sensata que o extremismo. Por mais sensato que Weber tenha sido na política, [...], como cientista social, ele abordou os problemas sociais num estado de espírito que nada tinha em comum com o do estadista e que não podia ter nenhuma serventia prática, exceto a de encorajar a obstinação estreita. Sua fé inabalável na supremacia do conflito obrigou-o, no mínimo, a colocar no mesmo plano o extremismo e a conduta moderada. (STRAUSS, 2014 [1953], p.80)

Não podemos deixar de ressaltar a irresponsabilidade de Weber ao deixar em aberto os caminhos para com os quais o homem escolhe e dá sentido à sua vida. Se ele sabia que cabia à ciência mostrar “1) os meios indispensáveis, 2) as repercussões inevitáveis, e 3) a concorrência recíproca, deste modo condicionada, de muitas avaliações possíveis no que tange às suas consequências práticas” (WEBER, 1995, p.375), três características principais para orientar a escolha na hora da decisão, e sua opção foi por deixar à escolha individual decidir entre o Deus ou o Diabo, ou, “cada qual encontrar e obedecer ao demônio que tece as teias de sua vida”, Weber foi irresponsável ao acreditar que o conhecimento para o bem, não pressupõe o conhecimento para o mal.

Anos após a sua morte, a República de Weimar, na qual o próprio Weber ajudou a constituir, teve uma das maiores experiências de liderança no mundo ocidental, o *führer*. Talvez - e aqui é uma suposição arriscada para tomar afirmações, já que ao fazer isso entramos nos de juízos de valor -, talvez a descrença de Weber na possibilidade de a ciência educar para a liderança, com o risco de cair no dogmatismo, lhe cegou diante do relativismo, do fato da diferença entre uma liderança boa de uma liderança má.

Por conseguinte, ao tratar de valores, Strauss acredita que cabe à ciência avaliá-los para que possa concluir algo sobre o fenômeno social. Ao ter uma posição afastada de juízos de valor, a ciência põe em risco a ordem social, justamente por questioná-la; ao ter uma posição afastada dos juízos de valor, é impossível fazer uma distinção dos fins dos fenômenos, entre aquilo que é melhor daquilo que é pior, ou ainda, aquilo que é mais verdadeiro daquilo que é menos. Ao ter uma posição afastada de juízos de valor, a ciência põe em risco a sua própria objetividade.

A rejeição de juízos de valor põe em risco a objetividade histórica. Em primeiro lugar, impede-nos de chamar as coisas pelos seus nomes. Em segundo lugar, porque compromete esse tipo de objetividade, que exige, legitimamente, a suspensão de valorações, nomeadamente, a objetividade da interpretação. (STRAUSS, 2014 [1953], p.75)

Ao romper com a visão científica moderna, Strauss apresenta uma crítica insuspeita aos cientistas modernos, pelo fato de ser ela mesma a premissa dessa ciência: o questionamento da própria tradição moderna. Assim, a crítica de Strauss faz com que voltamos a tratar da filosofia política clássica e abandonar, mesmo que provisoriamente, o quadro de referências moderno. (BENEHGAR, 1997, p.100-101). É uma ciência que caminhe por esses termos, termos da filosofia política, mais especificamente, que Strauss deixa florescer na sua crítica a Weber.

Mas mesmo ao tempo em que trouxemos as críticas de Strauss, não queremos deixar à ciência de Weber, que apresenta argumentações sofisticadas e bem elaboradas, alguma culpabilidade à sua teoria de neutralidade axiológica, ou da separação entre esfera prática e científica. Ele mesmo sabia de como essa conceitualização é tênue e movediça, justamente porque as ciências trabalham com posições efêmeras. Portanto, é difícil afirmarmos que sua empreitada não foi nobre, ou que gerou apenas consequências niilistas e relativistas para a ciência social mais contemporânea. É difícil para nós compreendermos Weber, ou acusá-lo de gerar cientistas numerólogos, estatísticos, quando ele mesmo afirma que sua ciência não se baseia em apenas análises de números:

Hoje em dia, acha-se largamente disseminada, nos meios da juventude, a ideia de que a ciência se teria transformado numa operação de cálculo, que se realizaria em laboratórios e escritórios de estatística, não com toda a "alma", porém apenas com o auxílio do entendimento frio, à semelhança do trabalho de uma fábrica (WEBER, 2011 [1953], p.28)

Conforme David Owen e Tracy Strong argumentam, no artigo já citado, Weber possuía claramente a distinção entre um caráter sério do fazer científico, sem panfletagem por parte do professor e intelectual, e um caráter irresponsável ou meramente comum. Segundo os autores, a obra *Ciência como Vocação* demonstra a preocupação de Weber com um senso de dever, clareza e responsabilidade no fazer científico.

[...] se estivermos preocupados em buscar um exemplo de ciência que desempenhe esse papel ético, não precisamos ir além da palestra "A ciência como vocação", pois aqui Weber preocupou-se precisamente em explicitar o que está envolvido em uma orientação definitiva para a verdade em nossa vida profissional e para esclarecer as circunstâncias e os compromissos envolvidos em agir com base nessa orientação final, de um modo que é projetado precisamente para criar "um senso de dever, clareza e um sentimento de responsabilidade". (OWEN, D.; STRONG, T., 2004, p.30-31)

Por fim, não podemos deixar de observar que o passo de Weber também pode indicar um futuro mais frutífero e menos dogmático. Pois a afirmação de uma ciência livre de valores pode tornar o cientista consciente da sua posição enquanto tal: um

pesquisador, um curioso, um pensador livre, que nunca chega à verdade de fato. Para ter vocação científica, e isso Weber mostra muito bem, é preciso encarar esse fato e levá-lo adiante. Weber, nesse sentido, é um entusiasta da ciência. Talvez devamos pensar o seu movimento na história como uma afirmação do fazer científico. Talvez ele pertença ao mesmo movimento que Nietzsche buscou na sua filosofia e na sua vida, estar além do bem e do mal, a favor do conhecimento. É o que Lampert (1995) afirma sobre:

o conhecimento sempre parcial de nossa história natural, possibilitado pelo sutil sentido histórico, pode atribuir ao futuro um passado de luta pela iluminação e pelo renascimento, sem se agarrar a nenhum elemento particular do passado como se fosse atemporal.<sup>58</sup>

Desse modo, se para Strauss devemos voltar para os ensinamentos do passado, pelo caminho do exoterismo frente a sociedade; para Nietzsche, e por consequência para Weber, devemos seguir em frente e utilizarmos o “demônio” que temos, a ciência, se quisermos continuar na busca do conhecimento.

Por fim, podemos dizer agora que a conversa entre dois autores defuntos, para lembrar um terceiro, Machado de Assis, pode valer muito mais que uma conversa real. A maior conclusão que tiramos deste trabalho é a reflexão da condição de cientista social na atualidade. Repensar os fins da ciência social e sua importância na relação da teoria com a prática, como demonstra Strauss, pode ser muito proveitoso se seguirmos os conselhos e modos de fazer ciência, a partir da integridade intelectual, como faz Weber. De maneira geral, essa discussão também nos leva a termos de liberdade e virtude. Ao abandonarmos a modernidade e procurarmos compreender os antigos a partir do mesmo modo em que eles se compreendiam, veremos que mais importante que a liberdade, tão cara aos modernos, é a virtude. Ao pensarmos nos fins, a liberdade como meta se torna ambígua, porque é liberdade para o mal, assim como para o bem; enquanto a virtude surge normalmente através da educação, pela formação do caráter e pela habituação. Podemos afirmar que este conflito sobre o papel ético e político da Ciência Social torna fundamental pelo menos uma consideração, que a defesa da formação do caráter a partir do conhecimento pode ser visto como a maior virtude, tanto para Strauss como para Weber.

---

<sup>58</sup> Laurence Lampert em Leo Strauss e Nietzsche: the always partial knowledge of our natural history made possible by the subtle historical sense can assign the future a past of struggle for enlightenment and renaissance without clutching to any particular element of the past as if it were timeless. (p.180)

## REFERÊNCIAS

AMADEO, Javier. Teoria Política: um balanço provisório. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba , v. 19, n. 39, p. 17-34, June 2011 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-44782011000200003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782011000200003&lng=en&nrm=iso)>. access on 22 June 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782011000200003>.

ARON, Raymond. **As Etapas do Pensamento Sociológico**. Tradução Sérgio Bath. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos)

BEHNEGAR, Nasser. Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science. **The Review Of Politics**, Notredame, v. 59, n. 1, p.97-125, Winter, 1997.

CARVALHO, Talyta. **LEO STRAUSS: Uma introdução à sua filosofia política**. São Paulo: É Realizações, 2015.

LAMPERT, Laurence. **Leo Strauss and Nietzsche**. Chicago: Chicagopress, 1996.

OWEN, David; STRONG, Tracy. The Vocation Lectures: **Introduction**. Indianapolis: Hackett, 2004

SAMPAIO, Evaldo. Nihilismo e política em Leo Strauss. **Trans/Form/Ação**, Marília , v. 35, n. 1, p. 115-136, Apr. 2012 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732012000100008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000100008&lng=en&nrm=iso)>. access on 26 Apr. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732012000100008>.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. São Paulo: Martins Fontes, 2014

\_\_\_\_\_. **Perseguição e a Arte de Escrever: E outros ensaios de Filosofia Política**. São Paulo: É Realizações, 2015.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Filosofia Política: Dez Ensaio**s. São Paulo: É Realizações, 2016.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche's Beyond Good and Evil**. Transcrito por Mark Blitz. Annapolis: Leo Strauss, 2014.

WEBER, Max. **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 2011.

\_\_\_\_\_. **Sociologia**. Organizado por Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2003

\_\_\_\_\_. **Metodologia das Ciências Sociais: Parte 2**. Tradução: Augustin Wernet. São Paulo: Cortez Editora, 1995 [1973].

WEISS, Raquel. Max Weber e o problema dos valores: as justificativas para a neutralidade axiológica. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba , v. 22, n. 49, p. 113-137,

Mar. 2014 . Available from<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_art-text&pid=S0104-44782014000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_art-text&pid=S0104-44782014000100007&lng=en&nrm=iso)>. access on 07 Apr. 2019. <Http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782014000100007>.