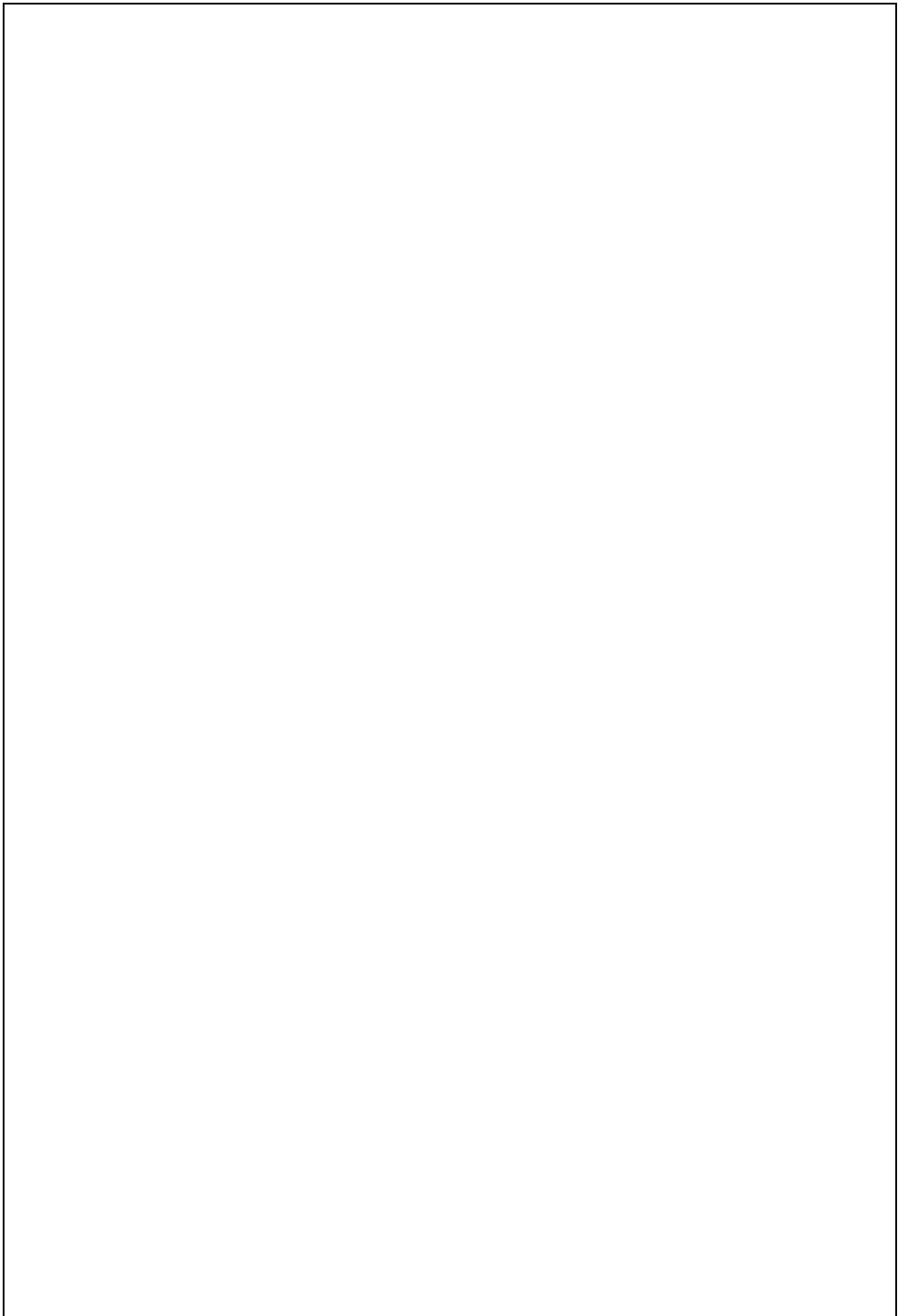
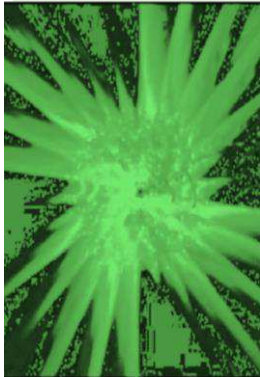


Jacob (J.) Lumier

Entraves ideológicos
para a aproximação de
sociologia e direitos
humanos.

Notas sobre o
hegelianismo em Max Weber
e em Karl Marx





Entraves ideológicos para a aproximação de sociologia e direitos humanos.

Notas sobre o hegelianismo em
Max Weber e em Karl Marx

Jacob (J.) Lumier

© Entraves ideológicos para a aproximação de sociologia e direitos humanos. Notas sobre o hegelianismo em Max Weber e em Karl Marx

© Jacob (J.) Lumier

ISBN papel

ISBN ebook

Impreso en España

Editado por Bubok Publishing S.L.

Creative commons



Entraves ideológicos para a aproximação de sociologia e direitos humanos. Notas sobre o hegelianismo em Max Weber e em Karl Marx de [Jacob \(J.\) Lumier](#) está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](#). Baseado no trabalho disponível em <https://leiturasociologica.wordpress.com/>.

Podem estar disponíveis autorizações adicionais às concedidas no âmbito desta licença em <https://leiturasociologica.wordpress.com/>.

Ficha de Catálogo

Lumier, Jacob (J.) [1948]:

Entraves ideológicos para a aproximação de sociologia e direitos humanos. Notas sobre o hegelianismo em Max Weber e em Karl Marx

Editor: Bubok Publishing S.L., Madrid

ISBN papel:

ISBN e-book:

Janeiro 2017, 47 págs

Notas, Referências Bibliográficas e Índice Analítico (Sumário)

Produção de e-book:

Websitio Leituras do Século XX

<http://www.leiturasjlumierautor.pro.br>

1. Sociologia – 2. Filosofia

I. Título

©2017 by Jacob (J.) Lumier
Algunos derechos reservados



ENTRAVÉS IDEOLÓGICOS PARA A APROXIMAÇÃO DE SOCIOLOGIA E DIREITOS HUMANOS.

Notas sobre o hegelianismo
Em Max Weber e em Karl Marx



Por Jacob (J.) Lumier

Autor de Ensayos Sociológicos difundidos junto a la Web de la Organización de Estados Iberoamericanos para la educación, la ciencia y la cultura – OEI y en la Web Domínio Público del Ministério de Educação de Brasil – MEC.Br

Rio de Janeiro, 06 de janeiro 2017

Leituras do Século XX

<http://www.leiturasjлумierautor.pro.br>

Entraves ideológicos para a aproximação de sociologia e direitos humanos. Notas sobre o hegelianismo em Max Weber e em Karl Marx

Apresentação

Os estudos na área de ideologia e teoria sociológica frequentemente deixam de lado o problema do hegelianismo, tido como assunto erudito de crítica histórica, cujo interesse su-põe-se restrito a uns poucos estudiosos do pensamento moderno.

Sem embargo, sabem que os fundadores da sociologia nos séculos dezenove e vinte de-frontaram o problema recorrente da filosofia da história, em que o hegelianismo tem lugar. Esse problema revela-se suscitante a todos os que, por exigência de formação ou por programa de ensino, enfrentam o histórico da sociologia, como disciplina científica.

Sumário

Notas sobre o hegelianismo em Max Weber e em Karl Marx	7
Influência do hegelianismo na sociologia	15
A teodiceia como tema crítico no estudo dos séculos XIX e XX	18
O Conceitualismo e a ideologia do método dialético em Hegel	20
O Paradoxo:.....	22
Hegel como coveiro da responsabilidade individual	22
O fracasso de Hegel como pensador do seu tempo.....	25
O desvio de Hegel e seu ponto de vista da eternidade	26
Da Filosofia cristã à Transposição de Valores: Hegel pensador do absolutismo	28
Finalidade negativa da teodiceia no sistema do hegelianismo.....	30

A Teodiceia em Max Weber	32
A “ <i>tensão da religião</i> ” como conhecimento teológico	33
A incongruência entre o destino e o mérito	34
Ideologia proletária e Teodiceia em Karl Marx.....	38
A sociologia deve livrar-se desse mistério	40
Notas	42

ABSTRACT

A influência do hegelianismo e da ideologia da dialética, como contrários aos direitos humanos e as convenções internacionais neste campo, deve-se ao peso histórico do mesmo como fonte da doutrina de soberania nacional exclusiva, em cujas fronteiras as sociologias se deixam aprisionar como sociologias nacionais, alheias ao esforço atual de internacionalização desta disciplina científica.

No presente artigo, distinguimos inicialmente a influência do hegelianismo na sociologia do conhecimento, que é constatada na concepção conservadora do saber, como instrumento de adaptação do espírito às situações existentes ao longo da história, que se-
duziu a Karl Mannheim. Mas, na transposição de valores que lhe corresponde, o hegelianismo exerce uma influência mais ampla, que alcança a teoria sociológica, na medida

em que esta, por sua vez, assume uma filosofia da história, como acontece na obra de Max Weber e em Karl Marx. Nesse aspecto, o hegelianismo passa uma verdade chamada a se afirmar fora de qualquer quadro de referência, como ausência de limite de uma misteriosa vontade universal, cuja influência os mencionados sociólogos aceitam ao aproximar teodiceia e ideologia revolucionária.

Influência do hegelianismo na sociologia

Um dos aspectos que pode explicar o estabelecimento de fronteiras nacionais para a sociologia, bem como a pouca sensibilidade dos cientistas políticos para com os direitos humanos, pode ser atribuído à ideologia da dialética ⁱ, cuja representação misteriosa pode ser rastreada na nefasta influência do hegelianismo, tanto em Max Weber quanto em Karl Marx. Isto porque, nos antípodas de Platão e fixada na teodiceia, a razão em Hegel guarda um enfoque profundamente conservador: não é do tipo platônico. A razão de tipo platônico implica a *responsabilidade individual*, com desprezo do costume, do hábito e da tradição ou “justa opinião” (*idoxa*), e valoriza o conhecimento, a *episteme*, como a nova forma de racionalidade e consciência moral descoberta por Sócrates. Em Hegel, pelo contrário, a “*noção de realização de uma razão consciente de si própria cumpre-se na vida de uma nação*” ⁱⁱ.

Quando se fala da influência do hegelianismo na sociologia do conhecimentoⁱⁱⁱ lembre-se a obra “**Ideologia e Utopia**”, de Karl Mannheim^{iv}, autor que, embora não apresente uma análise da teodiceia, já tratada no âmbito da sociologia do conhecimento por Max Weber – como registrou Wright Mills^v –, comporta um enfoque neo-espiritualista inteiramente baseado na concepção hegeliana conservadorista, tomando *o saber como instrumento de adaptação do espírito às situações existentes* ao longo da história^{vi}.

O próprio Karl Mannheim afirma nessa mesma obra que a suposta “relação dialética” em que *”a ordem existente dá surgimento a utopias que, por sua vez, rompem com os laços da própria ordem existente, deixando-a livre para evoluir em direção à ordem de existência seguinte”*, é uma formulação que *“já foi bem enunciada pelo hegeliano Droysen”*, cujas definições Mannheim reproduz e subs-

creve, destacando a sentença de que” *toda a evolução no mundo histórico se processa da seguinte forma: o pensamento, que é a contrapartida ideal das coisas como estas existem na realidade, se desenvolve como as coisas deveriam ser...*”; na medida em que esses pensamentos “*possam elevar as condições ao nível deles próprios, alargando-se depois e se enrijecendo de acordo com o costume, com o conservadorismo e a obstinação, uma nova crítica se faz necessária, e assim por diante*”^{vii}.

Porém Mannheim vai mais longe no seu neo-hegelianismo e, reforçando a concepção conservadorista do saber, consente que “*o critério razoavelmente adequado para a distinção entre o utópico e o ideológico é sua realização: ideias que posteriormente se mostraram como tendo sido apenas representações distorcidas de uma ordem social passada ou potencial eram ideológicas, enquanto as que foram adequadamente realizadas na ordem social posterior eram utopias relativas*”^{viii}.

Mannheim entende que “*as realidades atualizadas do passado põem um termo ao conflito de meras opiniões...*” sobre o que era utópico e o que era

ideológico^{ix}. Então, o problema crítico do espiritualismo ou da teodiceia, examinado por Ernst Cassirer em **O Mito do Estado**^x, sobre a transposição do hegelianismo ou conservadorismo hegeliano em ideologia da dialética^{xi} (ou “ideologia revolucionária”, como prefere Cassirer) torna-se, com Mannheim, no problema do *“princípio vital que vincula o desenvolvimento da utopia com o desenvolvimento de uma ordem existente”*^{xii}, de tal sorte que *o conservadorismo hegeliano, em sua concepção do saber como instrumento de adaptação, resta consagrado como paradigma de análise sociológica, sem tornar-se preliminarmente objeto de crítica alguma na obra desse polêmico autor.*

A teodiceia como tema crítico no estudo dos séculos XIX e XX

Além da influência do neo-hegelianismo na sociologia do conhecimento, que é constatada na concepção conservadora do saber, como instrumento de adaptação do espírito às situações existentes ao longo da história, que seduziu a

Karl Mannheim, como vimos acima, há que ter em conta que, na transposição de valores que lhe corresponde, o hegelianismo exerce uma influência mais ampla, que alcança a teoria sociológica, na medida em que esta assume uma filosofia da história, como em Max Weber e em Karl Marx. Nesse aspecto, o hegelianismo passa uma verdade chamada a se afirmar fora de qualquer quadro de referência, como ausência de limite da impossível vontade universal, assim tornada misteriosa, cuja expressão os mencionados sociólogos representam como ligação entre teodiceia e ideologia revolucionária.

Com efeito, a teodiceia é um tema crítico no estudo do século XX desde os pontos de vista filosófico e sociológico. A teodiceia de Hegel liga-se a sua visão da história do mundo – e não à sua visão da história da humanidade – e comporta uma recusa da oposição entre o conteúdo que os pensadores cristãos chamavam reino da natureza e o reino da graça ou dos fins. Pascal, por exemplo, acentuava que o Deus dos cristãos será sempre um obstáculo inamovível para todos os filósofos: é um Deus oculto envolvido

em mistério. Hegel, em sua recusa, teria entendido revelar esse mistério^{xiii}.

Em *O Mito do Estado*^{xiv}, lemos, com Ernst Cassirer, o seguinte: *o que Hegel apresenta na sua filosofia da história é um paradoxo: é um racionalismo cristão e um otimismo cristão*. É a pretensão de que a religião cristã deve ser interpretada no seu sentido positivo e não no seu sentido negativo. No dizer do próprio Hegel: “Deus revelou-se, isto é, permitiu-nos compreender aquilo que ele é; daí não ser mais uma existência oculta ou secreta”. Para Hegel, na história, os dois fatores “tempo” e “eternidade” não se encontram separados um do outro, mas interpenetram-se. A eternidade não transcende o tempo; pelo contrário: é no tempo que ela se encontra. O tema da filosofia é “alcançar o reconhecimento da substância que está imanente no que é temporal e transitório, e do eterno que está presente”.

O Conceitualismo e a ideologia do método dialético em Hegel

Em seu comentário, Cassirer sublinha que, ao contrário de Platão, Hegel não procura a “ideia” em qualquer espaço supercelestial, mas encontra-a na atualidade da vida social do homem e das lutas políticas. A verdadeira vida da Ideia, do Divino, começa na história. Cassirer nos esclarece que os pensadores filosóficos ou teológicos falaram da história como de uma revelação divina, mas, no sistema hegeliano, a história não é mera aparência de Deus, mas a sua realidade: *Deus não só tem história, ele é história.*

Desta sorte, *a concepção hegeliana do Estado desprende-se da sua concepção de história como teodicéia e, por esta via, enseja o problema crítico da evolução do sistema filosófico de Hegel, quer dizer: o problema da sua transposição, como expressão do conservadorismo, para tornar-se ideologia de uma pretensa dialética, que salta as etapas do processus histórico.*

O posicionamento de Cassirer é de que a forma do sistema hegeliano, que *canoniza o existente como tal*, era fartamente superior ao seu conteúdo imediato, de tal sorte que “muito depois da morte de Hegel e depois da queda da

sua metafísica, o sistema continuava a funcionar”.

Isso deve ser atribuído ao *caráter geral ou de conceito geral (conceitualismo) do método dialético em Hegel*, que releva de uma concepção do pensamento como dupla face, que olha para frente e para trás: no *processus* dialético hegeliano houvera um ato de conservação que é necessariamente um ato de revolução. Seja o que for que se torne um ser pelo *processus* dialético é preservado como um elemento integral, mas a sua realidade isolada anula-se: toda a existência finita tem de perecer a fim de dar lugar a formas novas e mais perfeitas ^{xv}.

O Paradoxo: Hegel como coveiro da responsabilidade individual

Nos antípodas de Platão e nutrida de teodiceia, a razão em Hegel guarda um enfoque profundamente conservador: não é do tipo platônico. A razão de tipo platônico implica a **responsabilidade individual**, com desprezo do costume, do

hábito e da tradição ou “justa opinião” (“idoxa”), e valoriza o conhecimento, a episteme, como a nova forma de racionalidade e consciência moral descoberta por Sócrates. Em Hegel, pelo contrário, a “noção de realização de uma razão consciente de si própria cumpre-se na vida de uma nação”.

Cassirer resume que, nos antípodas de Platão, a razão em Hegel guarda um enfoque profundamente conservador e não é do tipo platônico. A razão de tipo platônico implica a *responsabilidade individual*, com desprezo do costume, do hábito e da tradição ou “justa opinião” (“idoxa”), e valoriza o conhecimento, a *episteme*, como nova forma de racionalidade e consciência moral descoberta por Sócrates ^{xvi}.

Em Hegel, pelo contrário, a “noção de realização de uma razão consciente de si própria cumpre-se na vida de uma nação”. A razão aparece aqui como a fluente substância universal, a qual se partilha ao mesmo tempo em muitos seres inteiramente independentes. Eles estão conscientes dentro de

si próprios de serem eles mesmos estes seres independentes e individuais, através do fato de cederem e sacrificarem a sua individualidade particular; e sabem que essa substância universal é sua alma e essência. Tal o aspecto mítico.

Acentuando *o paradoxo de Hegel*, nos diz Casirer que o filósofo tem clareza sobre seu modo de tratar o problema da sabedoria divina como **teodiceia**, como justificação dos procedimentos de Deus, e que isso é formulado pelo próprio Hegel ao sustentar que **a Providência se manifesta também na história universal** e não apenas “em animais, plantas e ocorrências isoladas”, de tal sorte que “o mal que se encontra no mundo pode ser compreendido, e o Espírito pensante reconciliado com o fato da existência do mal”.

E Hegel, ele mesmo, prossegue: “na verdade, em parte alguma existe uma visão tão harmoniosa quanto na história universal, e só pode ser alcançada pelo reconhecimento da existência positiva, na qual esse elemento negativo é uma nulidade subordinada e vencida” ^{xvii}.

Resulta então inegável que Hegel “canoniza o existente como tal”, e tenta justificar a dura e cruel “realidade desprezada”. O mal não aparece como um fato acidental ou como horrível necessidade: o mal em Hegel não é apenas “razoável”: é a própria encarnação e atualização da razão. Não no sentido da razão como imperativo moral, mas a razão que vive no mundo histórico e que o organiza. No dizer de Hegel, “o mundo real é como devia ser a razão divina universal”: “o verdadeiro bem não é mera abstração, mas um princípio vital capaz de se realizar a si próprio”. “A filosofia deseja descobrir o sentido substancial, o lado real da ideia divina, e justificar a realidade das coisas, tão desprezada”.

O fracasso de Hegel como pensador de seu tempo

Nota Cassirer, enfatizando sua tese, que tal harmonização do mundo real com a razão divina só se compreende se tivermos em mente a *tendência específica* da filosofia religiosa de Hegel

e da sua filosofia da história. Quer dizer, se aprofundarmos no já mencionado *conflito de Hegel com o dualismo do pensamento metafísico*, que separa o mundo sensível do mundo inteligível.

No estudo dessa “*tendência específica*”, cabe sublinhar, Cassirer observa que Hegel efetivamente fracassou^{xviii} a respeito do mais importante ponto da filosofia moderna e contemporânea para as ciências humanas, e *não conseguiu identificar realidade com existência empírica*, sendo esta distinção lógica que se tem em mente ao falar-se do sistema de Hegel, levando-o, *por falta da identificação com a realidade*, a canonizar o *existente*.

O desvio de Hegel e seu ponto de vista da eternidade

Em sua tese sobre Hegel, e nos antípodas do Dilthey autor de “*Hegely el Idealismo*”^{xix}, Cassirer começa por contestar que haja identidade de Hegel com outros pensadores ditos “monistas”, como Spinoza, no qual, aos olhos do próprio

Hegel, o dualismo se mantém, embora apareça sob nova forma. Se o Deus de Spinoza não é causa transcendente, mas causa imanente; se Deus e a Natureza são uma e a mesma coisa, esse Deus é, segundo Hegel, uma unidade sem vida; é o rígido e abstrato Uno que não admite diferenças, mudança ou variedade, restando um abismo intransponível entre a ordem do tempo e a ordem da eternidade: quer dizer, o tempo não tem verdadeira realidade, não é objeto próprio da filosofia nessa imagem que Hegel se faz de Spinoza.

Para Hegel, Spinoza não contestaria a realidade de Deus, não seria ateuísta, mas contestaria a realidade do mundo, seria um “a-cosmita”. Nessa figura, a Natureza deixa de ter um significado independente, sendo absorvida pela unidade abstrata de Deus - isto é, pela substância spinozista, que existe em si própria e deve ser concebida por si própria. O tempo é insubstancial, irreal e indigno do pensamento filosófico, que se limita a olhar as coisas sob forma de eternidade.

Da Filosofia cristã à Transposição de Valores: Hegel pensador do absolutismo

Em sua perspicaz leitura, Cassirer opõe a afirmação de que a filosofia cristã parece ser fundamentalmente oposta a tal revogação e aniquilamento do tempo, atribuído à substância spinozista. Seu argumento é de que, na filosofia cristã, a encarnação do Cristo não é um fato metafísico, mas histórico. É um acontecimento no tempo, o qual, então, não pode considerar-se como coisa meramente acidental, mas é essencial.

Segundo nosso autor, ao enfrentar essa dificuldade, Santo Agostinho tivera acolhido a distinção platônica entre o mundo sensível e o suprasensível, entre o fenomenal e o numeral, mas, contrariando a Platão e a todos os outros filósofos da Antiguidade, tivera que desenvolver uma filosofia da história em sua *Civitas Dei*, determinando a relação entre a ordem eterna e a ordem secular ou temporal, sem que, porém, o abismo que separa essas duas ordens deixasse de permanecer intransponível. Será a partir

deste ponto que Cassirer sublinhará a *transposição de valores* em Hegel.

Segundo o mesmo autor, *a tendência específica da filosofia de Hegel* é como dissemos a tendência em revelar esse mistério do abismo entre as duas ordens: quer dizer, na tentativa de revelar o “acontecimento essencial”, *nota-se o projeto conservador de Hegel em justificar a realidade desprezada, que o levará ao paradoxo, misturando racionalismo cristão e otimismo cristão; confundindo a possibilidade do conhecimento humano e a crença na existência revelada de Deus; colocando, enfim, a eternidade no tempo histórico do mundo.*

O produto final desse paradoxo será *a transposição de valores*, a inversão pela qual Hegel conceberá um Estado que, igualmente à sua concepção do grande homem, não tem qualquer obrigação moral.

Segue-se que, por este enfoque, se, no sistema hegeliano, a história não é mera aparência de Deus, mas a sua realidade; se a realidade como tal deve ser definida em termos de história (que são termos da Natureza) e se o Estado

é o pré-requisito da história, então devemos ver no Estado a suprema e mais perfeita realidade!

O Estado de Hegel é não só a representação, mas a própria encarnação do Espírito do Mundo; a *civitas terrena* de Santo Agostinho lhe aparecia como a “ideia divina” tal qual ela existe na terra. E Cassirer faz a síntese: “*trata-se de um tipo inteiramente novo de absolutismo*”.

Finalidade negativa da teodiceia no sistema do hegelianismo

O hegelianismo nutre-se da distinção entre Moralitat (moralidade) e Sittlichkeit (eticidade).

Nota que, em face do paradoxo e do dualismo, uma das principais finalidades da teodiceia de Hegel é negativa, e consistia em repelir as lamentações da consciência moral e sustentar a impossibilidade em descobrir a substância ética numa lei tida por meramente formal, como atribuído a Spinoza.

Em consequência, a *mística “realidade essencial”* exprimir-se-ia então na vida do Estado: o Estado tomado como mente absoluta e infalível, que não reconhece regras abstratas de bem e mal, do vergonhoso e mesquinho, de astúcia e engano.

O ponto nodal para pôr em relevo a agarrada do hegelianismo é a distinção, elaborada por Hegel, entre *Moralität* (moralidade) e *Sittlichkeit* (eticidade). Dessa diferenciação decorre a fórmula do Estado como mente absoluta, expressada no seu “*System der Sittlichkeit*” (sistema da eticidade), na obra “*A Fenomenologia do Espírito*”^{xx}.

Na medida em que a teodiceia permite repelir as lamentações da consciência moral e sustentar a impossibilidade em descobrir a substância ética numa lei tida por meramente formal, no sistema do Hegelianismo tem lugar uma *transposição de valores*, pela qual a moralidade vale para a vontade individual, mas não conta para a suposta vontade universal do Estado: o único dever do Estado, nesse sistema de uma *eticidade mística*, é a sua própria conservação^{xxi}.

Nessa *transposição de valores* está, pois, a principal finalidade da teodiceia no sistema filosófico. E será essa ausência de limite da imponderável vontade universal que passará na *ideologia da dialética*; na crença de que a revolução é desprovida de limites e não conhece obstáculos, ou pode simplesmente saltá-los e criar do nada a ordem nova.

A Teodiceia em Max Weber

*Será, então, com referência à defesa da religião, como **conhecimento**, embora um conhecimento baseado na intuição ou iluminação carismática, que o tema da teodiceia é estudado por Max Weber.*

Entretanto, a análise de Cassirer não esgota o interesse sociológico nesta matéria, e a crítica de que a concepção da história do mundo como teodiceia é constitutiva da ideologia da dialética tem amparo na sociologia de Max Weber,

que aceita a influência do hegelianismo^{xxii}, em que pese sua descoberta do *desencantamento do mundo*.

A “*tensão da religião*” como conhecimento teológico

O tema da teodiceia pode até ser considerado central na sociologia de Max Weber, como nos sugere Raymond Aron^{xxiii}, sobretudo se tivermos em conta o marco da análise weberiana sobre a “*tensão da religião*”, como conhecimento teológico ou apologético, isto é, *a religião como desprendida de seus aspectos mágicos e místicos para se tornar doutrina* (na verdade, essa *tensão da religião* é um dos aspectos ou efeitos do desencantamento do mundo estudado por Max Weber, que não leva diretamente a uma racionalidade exclusiva, já que o mesmo constata uma *necessidade racional de teodiceia*)^{xxiv}.

Quer dizer, teríamos uma incompatibilidade com a ciência positiva e com a filosofia independente da metafísica, como disciplinas que “desencantam o mundo”, como diria Julien

Freund ^{xxv}. Disciplinas estas que enfraqueceriam a religião, tornando-a relegada entre as forças irracionais ou antirracionais, que exigem o sacrifício do intelecto.

Será, então, com referência à defesa da religião, como conhecimento, embora um conhecimento baseado na intuição ou iluminação carismática, que o tema da teodiceia é estudado por Max Weber.

Tivera ele observado que o impacto da secularização veste uma nova roupagem à teodiceia, cujo problema central deixa de ser o da existência do sofrimento e do mal para se concentrar no problema da imperfeição do mundo, condenado ao pecado. Tivera ocorrido uma reação, um verdadeiro “processo moral” contra a mentalidade difundida a partir do século XVIII, com os valores humanos sendo alvos de acusação.

A incongruência entre o destino e o mérito

Max Weber repercute o hegelianismo na medida em que coloca a teodiceia na base real dos movimentos messiânicos.

Repercutindo o hegelianismo, a teodiceia aparece então para Weber como a questão essencial das religiões monoteístas, estando na base das escatologias messiânicas, das representações relativas às recompensas e aos castigos na outra vida, sobretudo na base das teorias dualistas, em que se confrontam “bem e mal”, até o triunfo definitivo do bem em um tempo indeterminado.

Será no marco desse dualismo que a ligação entre teodiceia e ideologia revolucionária (ou ideologia da dialética), a que já nos referimos, aparece em Max Weber. E isto em razão das dificuldades crescentes colocadas para a “teodiceia do sofrimento”.

De fato, aparecia demasiado frequente “o sofrimento individualmente imerecido”, pois não eram os homens “bons”, mas os “maus” que venciam - Weber sublinha que isso acontecia

mesmo quando a vitória era medida pelos padrões da camada dominante e não pela “moral dos escravos”^{xxvi}.

O aspecto negativo da teodiceia ou sua “finalidade negativa”, para falar em termos de hegelianismo, vem a ser estudado por Max Weber como uma estrutura mental da teodiceia que lhe aparece como o conjunto das respostas “racionalmente satisfatórias” para explicar a “*incongruência entre o destino e o mérito*”, de tal sorte que teríamos aí a configuração de uma “*necessidade racional*”; uma “exigência inerradicável”, levando à “concepção metafísica de Deus e do Mundo” (ibid, ibidem).

Será em relação aos “efeitos extremamente fortes” dessa *necessidade racional de uma teodiceia*, que Weber atribui “os traços de religiões como o hinduísmo, o zoroastrismo e o judaísmo e, até certo ponto, o cristianismo Paulino e posterior”. Como exemplos desses “efeitos extremamente fortes” da necessidade racional de teodiceia, Weber cita dados de 1906, já no século XX, portanto, mostrando que, dentre um número bastante considerável de proletários, (a) - só

uma simples minoria mencionou como razões para deixar de acreditar no cristianismo, as teorias das modernas ciências naturais, enquanto (b) - a maioria referiu-se à injustiça da ordem do mundo.

Para Max Weber, esta última referência revelou a atitude dos que acreditavam “numa compensação revolucionária ainda neste mundo” - quer dizer que, ainda em 1906, os efeitos extremamente fortes da necessidade racional de uma teodiceia estavam presentes e eram atuantes na crença revolucionária dos proletários.

É claro que a possibilidade para a teodiceia superar seu aspecto negativo e vir a reforçar a crença nas religiões, não era lá muito grande. Em sua análise, podemos ler a fórmula geral de que se pode explicar o sofrimento e a injustiça em referência ao pecado individual, ao pecado dos ancestrais ou pela maldade das criaturas por si. A estas explicações se sobrepõem “promessas de recompensas”, em que têm lugar as esperanças de uma vida melhor no futuro, seja neste mundo ou para os sucessores; ou ainda as

esperanças de uma vida melhor no outro mundo. Para Weber, as respostas para a incongruência entre o destino e o mérito não poderiam se afastar muito desse esquema, o que torna prevista a constatação da *ligação entre teodiceia e atitude revolucionária* (correspondendo à *eticidade mística* do hegelianismo).

Ideologia proletária e Teodiceia em Karl Marx

Sem dúvida, indispensável para superar a sombra de Hegel, os resquícios de teodiceia e hegelianismo na sociologia, o exame do problema sociológico da ideologia em Marx resta inconcluso caso não se leve em conta a aspiração à libertação total da alienação, como *superação de todas as ideologias*. É aqui na perspectiva

dessa superação que, mais do que uma aspiração, a ideologia proletária pode se confundir à teoria marxista: uma teoria filosófica, sociológica e econômica possuidora de uma validade universal exatamente porque chamada a ultrapassar todas as ideologias, no sentido extensivo do termo.

Quer dizer: na sociedade futura, o desaparecimento das classes deveria conduzir a uma situação em que *todo o conhecimento científico e filosófico seria liberto das suas relações com os quadros sociais: o seu coeficiente social seria eliminado.*

Portanto, a ideologia proletária é para Marx um conhecimento liberto das suas relações com os quadros sociais, ideologia esta na qual Marx configura *uma concepção de “verdade completa, total, absoluta”, que se afirma fora de qualquer quadro de referência.* Em suma, a ideologia proletária não seria somente *desalienada*: seria um poderoso estimulante da desalienação.

Desde o ponto de vista libertário, *há um paradoxo da verdade absoluta ocultando-se sob a ideolo-*

*gia da classe proletária, que desta se serve para se constituir, a fim de fazer triunfar essa verdade na história transformada em teodiceia, no sentido do paradoxo hegeliano retomado por Max Weber, acima observado como incongruência de destino e mérito. Quer dizer, com Marx a teodiceia pode superar as suas dificuldades, mas permanece negativa como no hegelianismo, apontando para uma **eticidade mística**, no caso, uma verdade chamada a se afirmar fora de qualquer quadro de referência.*

A sociologia deve livrar-se desse mistério

Quanto à sociologia, deve livrar-se desse mistério em que, através do hegelianismo, a filosofia da história vinga-se da análise sociológica, impondo uma verdade chamada a se afirmar *fora de qualquer quadro de referência*, e deve pôr em relevo o caráter desnecessário da ligação entre ideologia e alienação, observada no capitalismo.

Uma vez assim desmistificada, a ideologia revela-se um aspecto do conhecimento político que se afirma em todas as estruturas e em todos os regimes, mas cuja importância e cujo papel

variam. Esse reconhecimento favorece o aproveitamento da sociologia do conhecimento de Marx, como estudo dialético das correlações entre o conhecimento e os quadros sociais.

06 de janeiro 2017

Jacob (J.) Lumier

<http://www.leiturasjлумieraуtor.pro.br>

Notas

ⁱ Ernst Cassirer fala de “ideologia revolucionária”, mas a define como representação de um procedimento que salta as etapas do processo histórico. Neste sentido, o termo “ideologia da dialética”, aqui adotado, é bem colocado e permite evitar equívocos com a propaganda de ideologias revolucionárias. Por outro lado, cabe notar que o termo ideologia da dialética não tem referência alguma aos autores reacionários como Karl Popper, que despreza a dialética como realidade reconhecida em sociologia. A ideologia da dialética ora em questão refere-se exclusivamente à representação de um procedimento que salta as etapas do processo histórico, como proposta equivocada para a sociologia do conhecimento.

ⁱⁱ A influência do hegelianismo e da ideologia da dialética, como contrários aos direitos humanos e as convenções internacionais neste campo, deve-se ao peso histórico do mesmo como fonte da doutrina de soberania nacional exclusiva, em cujas fronteiras as sociologias se deixam aprisionar como sociologias nacionais, alheias ao esforço atual de internacionalização desta disciplina científica. Sobre essa mirada pró internacionalização, veja: Lumier, Jacob (J.): “*Las Bases Sociológicas de la Positivación de los Derechos Humanos*”, link: <http://www.bubok.es/libros/241945/Las-bases-sociologicas-de-la-positivacion-de-los-derechos-humanos>

ⁱⁱⁱ Esse problema do neo-hegelianismo na sociologia do conhecimento proposta por Karl Mannheim foi examinado em Lumier, Jacob (J.): *A Utopia do Saber Desencarnado*, Madrid, Bubok, Setembro 2013 link: <http://www.bubok.es/libros/228014/A-Utopia-do-Saber-Desencarnado>

^{iv} Mannheim, Karl: « *Ideologia e Utopia: uma introdução à sociologia do conhecimento* », tradução Sérgio Santeiro, revisão César Guimarães, Rio de Janeiro, Zahar editor, 2ª edição, 1972, 330pp. (1ª edição em Alemão, Bonn, F. Cohen, 1929; 2ª edição remodelada em Inglês, 1936).

^v Wrigth Mills, C. E Gerth, Hans - Organizadores: « *Max Weber: Ensaios de Sociologia* », tradução Waltensir Dutra,

revisão Fernando Henrique Cardoso, 2ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1971, 530 pp. (1ª edição em Inglês: Oxford University Press, 1946). Ver pp.318 sq, pp.409 sq

^{vi} A influência do hegelianismo na sociologia do conhecimento é constatada na concepção conservadora do saber, como instrumento de adaptação do espírito às situações existentes ao longo da história. Mas, na transposição e valores que lhe corresponde, o hegelianismo exerce uma influência mais ampla, que alcança a teoria sociológica, na medida em que esta assume uma filosofia da história, como em Max Weber e em Karl Marx. Nesse aspecto, *o hegelianismo passa uma verdade chamada a se afirmar fora de qualquer quadro de referência, como ausência de limite da vontade universal misteriosa, cuja expressão os mencionados sociólogos representam como ligação entre teodiceia e ideologia revolucionária.*

^{vii} Mannheim, Karl: op. cit., p. 223.

^{viii} Ibid, ibidem.

^{ix} Ibid p. 228

^x Cassirer, Ernst: “O Mito do Estado”, trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Zahar editor, 1976, 316 pp. (1ª edição em Inglês, Londres, 1946).

^{xi} Sobre a dialética efetiva em sociologia, ver Gurvitch, Georges: “*Dialectique et Sociologie*”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science.

^{xii} Cf. Mannheim, K: op.cit. p.222

^{xiii} Cf. Cassirer, E: op. cit.

^{xiv} Cf. Cassirer, E: op. cit., pp. 267/ 294 passim.

^{xv} Essa fórmula conceitualista ou discursiva acolhida, inclusive, por Karl Mannheim, de que “toda a existência finita tem de perecer a fim de dar lugar a formas novas e mais perfeitas”, demonstra cabalmente a “ideologia da dialética”, ora posta em questão com a influência do hegelianismo na sociologia, entremeado ao avanço dos direitos humanos e das convenções internacionais na ciência política. Note que a limitação dos cientistas políticos em relação à compreensão sociológica dos direitos

humanos está observada em Lumier, Jacob (J.): “*O antiabsenteísmo como ideologia radical e desvio persecutório na democracia eleitoral: Ensaio sobre os aspectos do radicalismo republicano No regime de voto obrigatório em Brasil*”, Rio de Janeiro (RJ), SSF/RIO, agosto 2015, 15 págs. (A4), link: < <https://leiturasociologica.files.wordpress.com/2015/08/o-radicalismo-corrigido-copia-3.pdf> > Cf. pág.4.

^{xvi} Sobre a descoberta da *episteme* como nova forma de racionalidade e consciência moral, veja Mondolfo, Rodolfo: ‘Sócrates’, tradução Lycurgo Motta, São Paulo, editora Mestre Jou, 2ª edição, 1967, 107 pp. (1ª edição em castelhano, 1959), cf. págs. 57 a 61

^{xvii} cf. Hegel, G.W.F.: “*Lectures on the Philosophy ou History*”, p.16, apud Cassirer, E.: “*O Mito do Estado*”, op.cit, p.274; tradução em Francês: “*La Raison dans la Histoire*”, Paris, Ed.10/18, cf. 1965, p.67sq

^{xviii} Sobre o fracasso de Hegel em equacionar os problemas filosóficos de seu tempo, em especial a dialética, veja Gurvitch, Georges: “*Dialectique et Sociologie*”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science. Op.Cit.

^{xix} Diltthey, Wilhelm: “*Hegel y el Idealismo*”, tradução e epílogo Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1956, 2ª edição, 315 pp (1ª edição em Alemão, G. Misch editor, 1913). pp. 234 sq

^{xx} Hegel, G.W.F.: “*La Phénoménologie de l’Esprit*” – Tome I e Tome II, Paris, Aubier, 1939 (Tome I), 358 pp.; 1947 (Tome II), 359 pp.; Versão francesa por Jean Hyppolite tirada da Edição Lasson – J. Hoffmeister, W. II, 4º ed., 1937; título em Alemão: “*Die Fhaenomenologie des Geistes*”.

^{xxi} Na concepção dessa **eticidade mística**, o hegelianismo passa uma verdade chamada a se afirmar fora de qualquer quadro de referência, como ausência de limite da vontade universal misteriosa, cuja influência os mencionados sociólogos aqui em pauta aceitam como ligação entre teodiceia e ideologia revolucionária.

^{xxii} Em que pese a relevância da constatação do desencantamento do mundo na definição do tipo de dominação racional estudado por Max Weber, podem notar com nitidez o peso que o tema da teodiceia ocupa em suas análises.

^{xxiii} Nos sugere Raymond Aron que o tema da teodiceia pode ser considerado central em Max Weber. Ver Aron, Raymond: “*Les Étapes de la Pensée Sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*”, Paris, Gallimard, 1967, 659 pp. Cf. p.546.

^{xxiv} Como sabem, uma das características dos reveses da sociologia de Max Weber e a dispersão de suas análises, como bem observou Gurvitch. Ver Gurvitch, Georges: “*Objeto e Método da Sociologia*”, in Gurvitch et al.: “*Tratado de Sociologia vol.1*”, trad. Ana Guerra, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964, pp.15 a 50, 2ªedição corrigida (1ªedição em Francês: Paris, PUF, 1957). Ver também do mesmo autor e nessa mesma obra coletiva: “*Breve Esboço da História da Sociologia*”, trad. Rui Cabeçadas, pp.51 a 98. Ver também do mesmo autor: “*A Vocação Actual da Sociologia - vol. I: na senda da sociologia diferencial*”, tradução da 4ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587pp. (1ªedição em Francês: Paris, PUF, 1950).

^{xxv} Veja Freund, Julien: “*Sociologia de Max Weber*”, trad. Cláudio de Castro, Rio de Janeiro, editora forense, 1970, 218pp. (1ªedição em Francês, Paris, PUF, 1966). Cf. p.140,141 e passim.

^{xxvi} Ver Wrigth Mills, C. e Gerth, Hans - Organizadores: « *Max Weber: Ensaios de Sociologia* », tradução Waltensir Dutra, revisão Fernando Henrique Cardoso, 2ªedição, Rio de Janeiro, Zahar, 1971, 530 pp. (1ª edição em Inglês: Oxford University Press, 1946). Cf pp. 318 sq, pp. 409 sq.