

Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ASPECTOS DA METODOLOGIA DE MICHAEL LÖWY

Mateus Zeferino

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Siqueira Ridenti.

Campinas, março de 2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

Z28a Zeferino, Mateus
Aspectos da metodologia de Michael Löwy / Mateus Zeferino.
-- Campinas, SP : [s. n.], 2010.

Orientador: Marcelo Siqueira Ridenti.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Löwy, Michael, 1938- 2. Metodologia. 3. Marxismo.
4. Romantismo. 5. Sociologia do conhecimento. I. Ridenti,
Marcelo Siqueira. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Aspects of Michael Löwy's methodology

Palavras chaves em inglês (keywords) : Methodology
Marxism
Romantism
Knowledge, Sociology of

Área de Concentração: Teoria Sociológica

Titulação: Mestre em Sociologia

Banca examinadora: Marcelo Siqueira Ridenti, Fernando Antonio Lourenço,
Maria Orlanda Pinassi

Data da defesa: 29-03-2010

Programa de Pós-Graduação: Sociologia

Agradecimentos.

Ao professor Marcelo Ridenti pela orientação e apoio.

À professora Maria Orlanda Pinassi e ao professor Fernando Lourenço,
membros da banca.

À CAPES pelo apoio financeiro.

Meu muito obrigado a todos.

Resumo

O presente trabalho procura analisar alguns aspectos do pensamento sociológico de Michael Löwy, suas principais premissas sociológicas e a sua relação com pensadores como Karl Mannheim e Max Weber. Em relação a Weber, tentaremos analisar a proposta de Löwy a respeito da incorporação do método weberiano de uma forma não eclética, mas dialética. Em um segundo momento, este trabalho também procura analisar o conceito de “afinidades eletivas” na obra de Michael Löwy. O surgimento de tal conceito no âmbito das Ciências Sociais se deu através de Max Weber, sobretudo em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”. Este é um outro aspecto do pensamento de Weber que Löwy se apropria, e utiliza-o para analisar figuras como “judaísmo libertário” e “teologia da libertação”. Porém, afirmamos que o estudo de Löwy acerca da Teologia da Libertação possui alguns aspectos que precisam ser rediscutidos, pois ele dá uma ênfase na “fusão” e “simbiose” entre as duas figuras que estão se relacionando, o marxismo e o cristianismo. Procuramos, com base no pensamento de Antonio Gramsci, argumentar que a ênfase na “fusão” entre as figuras acaba por travar o movimento dialético e não perceber a necessidade de continuidade do movimento.

Palavras-chave: 1. Metodologia; 2. Marxismo; 3. Romantismo; 4. Sociologia do Conhecimento

Abstract

The present work seeks to analyse some aspects in Michael Lowy's sociological thought, its main sociological premises regarding thinkers as Karl Mannheim and Max Weber. Regarding to Weber, we will try to analyse Lowy's proposals about the incorporation of the weberian method on a dialectic instead of the eclectic way. In a second moment, this work also seek to analyse the concept of "elective affinities" in Michael Lowy's works. Such concept arises through Max Weber in the scope of Social Scienses, above all in the "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism". This is another aspect of Weber's thought wich Lowy has appropriated and utilized to analyse some pictures as the "liberation judaism" and the "liberation theology". However, we states that the Low's studies about Freedom Theology have some aspects that need to be discussed again, because he emphasizes the "fusion" and "symbiosis" between two pictures related to each other: the marxism and the christianism. We seek, based on the Antonio Gramsci thoughts, to argue that the emphasis in the fusion between the pictures end up hindering the dialectic movement, not realizing the needs of such movement to be continued.

Keywords: 1. Methodology; 2. Marxism; 3. Romanticism; 4. Knowledge, Sociology of

Sumário

Apresentação	11
1. Teoria e método na obra de Michael Löwy	23
1.1 Löwy, Mannheim e a sociologia do conhecimento	23
1.2 Sociologia dos intelectuais revolucionários	37
1.3 Michael Löwy e a sociologia de Max Weber	49
1.3.1 Löwy e a metodologia weberiana: a tipologia do romantismo	60
2. O conceito de Afinidade Eletiva na obra de Michael Löwy	81
2.1 O judaísmo libertário	84
2.2 A Teologia da Libertação	90
2.3 Walter Benjamin	95
2.4 As afinidades eletivas sob uma ótica gramsciana, uma crítica complementar a Löwy	102
2.4.1 Antinomias pouco eletivas	111
Considerações finais	119
Bibliografia	123

Apresentação

O presente trabalho faz uma abordagem sobre alguns temas presentes na obra de Michael Löwy, sobretudo a sua teoria sociológica e o conceito de afinidades eletivas. Mas antes de entrar no tema propriamente dito, gostaria de explicar o porquê do meu interesse. Vêm de longe as razões que condicionaram a realização do presente trabalho, pois é resultado de um longo caminho que gostaria de expor sinteticamente. Iniciei minha graduação em Ciências Sociais na Unesp de Araraquara em 2001, sempre me interessei por temas como religião e senso comum, tanto é que a minha identificação com Gramsci, pensador que me foi apresentado pelo professor Milton Lahuerta no curso de Política I, foi imediata.

No decorrer do meu curso, comecei a estudar a Teologia da Libertação, pois a considerava um objeto perfeito para analisar a dialética gramsciana entre senso comum e senso comum renovado. Deparei-me então com o estudo de Michael Löwy sobre as afinidades eletivas. Tal descoberta foi algo semelhante ao que os surrealistas chamam de “iluminação profana”, pois já percebia, por intuição e pelos estudos sobre Gramsci, que havia certa correspondência entre figuras culturais distintas que condicionavam uma relação, o estudo de Löwy abriu espaço para uma melhor teorização das minhas inquietudes.

Michael Löwy nasceu em São Paulo em 1938. Filho de imigrantes judeus austríacos iniciou sua inserção na intelectualidade brasileira quando se

formou no curso de Ciências Sociais da USP em 1960. Foi aluno, naquela universidade, de Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Antonio Candido e Azis Simão, entre outros. Além disso, foi colega de Roberto Schwartz, Francisco Weffort, Gabriel Cohn e outros. Como bem observa Ridenti (2007) o fato de esses sobrenomes indicarem a presença de vários descendentes de imigrantes, inclusive judeus, revela os primórdios do processo de relativa abertura do sistema educativo a partir dos anos 1950, que condicionava a ascensão social por meio do estudo.¹

Em 1961, já formado em Ciências Sociais, Löwy se mudou para a França, onde, orientado por Lucien Goldmann, defendeu uma tese intitulada “A teoria da revolução no jovem Marx”. Nesse estudo há a defesa de que a teoria da revolução não é apenas mais um tema entre outros, mas o elo que unifica toda a obra de Marx. Contrariando a muitos teóricos, entre eles os austros-marxistas, que não levavam em conta a forte relação entre a teoria marxista da sociedade com as opções políticas de Marx, colocando de lado a dimensão revolucionária do seu pensamento, Michael Löwy se propõe a provar que o desenvolvimento teórico do pensamento de Marx ocorreu de maneira inseparável dos aspectos políticos.² Além disso, há aqui também uma polêmica com o marxismo

¹ “Romântico e errante”, Marcelo Ridenti, In *As utopias de Michael Löwy, reflexões sobre um marxista insubordinado*, Boitempo, 2007

² “A obra de Marx não está fundada sobre uma ‘dualidade’ de que o autor, por falta de rigor ou por confusão inconsciente, não teria percebido; pelo contrário, ela tende para um monismo rigoroso no qual fatos e valores não estão ‘misturados’, mas organicamente ligados no interior

dominante na época, o pensamento de Louis Althusser. Para Althusser e seus discípulos, há na obra de Marx dois momentos bem definidos: os escritos da juventude, caracterizados pelos althusserianos como uma crítica ideológica abstrata da alienação; e os escritos da maturidade, notadamente *O capital*, marcados pelo estudo das categorias econômicas. Para Löwy, o itinerário intelectual de Marx vai além da mera substituição da ideologia pela teoria, ou seja, não se explica apenas por rupturas epistemológicas, mas também por rupturas políticas.

O estudo da gênese do marxismo pressupõe, para Löwy, um estudo marxista do próprio marxismo, ou seja, a aplicação do método histórico-dialético a si mesmo. Surge aqui uma primeira oposição à tese de Karl Mannheim que acusa o marxismo de não aplicar o seu método a si mesmo. Seria preciso, de acordo com Mannheim, “acertar as contas” com o marxismo e revelar que ele é tão determinado socialmente quanto às outras visões sociais de mundo. Nos termos de Löwy, a revelação do condicionamento social do marxismo de maneira alguma coloca o pensamento de Marx em dúvida, antes o confirma.³

de um único movimento do pensamento, de uma ‘ciência crítica’, em que a explicação e a crítica do real estão dialeticamente integradas. Evidentemente, a teoria política e, em particular, a teoria da revolução que estudamos aqui constituem uma esfera privilegiada para a apreensão dessa coerência interna; acreditamos, porém, que se trata aí de uma dimensão essencial do marxismo, presente de modo implícito inclusive quando as aparências parecem contradizê-la, mesmo quando o pensamento trabalha com um rigor comparável ao das ciências naturais.” (Löwy, 2005, p. 38, 39)

³ “Ora, a verdade é que de modo nenhum se ‘acertaram as contas’ com o marxismo ao demonstrar seu caráter socialmente condicionado. Pelo contrário, é também em seu caráter de teoria do proletariado que o marxismo funda sua validade. Com efeito, Marx não somente

Um outro estudo abordando a metodologia chama-se *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, onde Löwy analisa a questão da objetividade nas ciências sociais e a sua relação com as visões sociais de mundo.⁴ Visando uma crítica ao positivismo, Löwy analisa a obra de diversos e variados autores como Durkheim, Dilthey, Popper, Weber, Mannheim, Lukács, e procura expor a fragilidade da tese positivista segundo a qual o sociólogo deve separar seus valores e concepções de mundo em favor da verdade científica.

A figura do intelectual engajado e militante é uma característica presente na vida e obra de Michael Löwy. Ele foi dirigente da organização luxemburguista Liga Socialista Independente (LSI), da qual também fizeram parte Hermínio Sacchetta, principal dirigente, oriundo do PCB, Paul Singer, Maurício Tragtenberg, Emir e Eder Sader. Em 1960 surge a

reconheceu, mas inclusive insistiu abertamente sobre os elos entre sua doutrina política e os interesses históricos de uma classe social; se, apesar desta ‘determinação situacional’ (para empregar a terminologia de Mannheim), o marxismo pretende uma validade universal, é porque o proletariado é a única classe cujos interesses históricos exigem o desvelamento da estrutura essencial da sociedade. No tocante à burguesia, este desvelamento, que expõe as molas propulsoras da exploração capitalista e que de novo traz à baila o caráter ‘natural’ da ordem estabelecida, contraria diretamente seus interesses de classe dominante. No que concerne a outras camadas sociais, como a pequena burguesia ou o pequeno campesinato, uma plena consciência do processo histórico lhe mostraria a ausência de perspectivas das suas tentativas particulares.” (Löwy, 2005, p. 26)

⁴ “A questão que este livro examina é, portanto, a da relação entre visões sociais de mundo (ideológicas ou utópicas) e conhecimento, no domínio das ciências sociais, a partir de uma discussão crítica das principais tentativas de elaboração de um modelo de objetividade científica que surgiram no seio do positivismo, do historicismo e marxismo. Tentaremos mostrar, apoiando-nos em uma certa tradição historicista e nas idéias fundamentais do marxismo (mais precisamente: da interpretação historicista do marxismo), ao mesmo tempo, que a objetividade nas ciências da sociedade não pode consistir no estreito molde do modelo científico-natural e que, ao contrário do que pretende o positivismo em suas múltiplas variantes, todo conhecimento e interpretação da realidade estão ligados, direta ou indiretamente, a uma das grandes *visões sociais de mundo*. (Löwy, 2003, p. 13-14)

Polop (Política Operária), fundada por Löwy e outros membros da LSI.⁵ De acordo com um testemunho de Emir Sader, a importância de Löwy no movimento revolucionário também está ligada à divulgação do ideal internacionalista e de várias obras de autores como Rosa Luxemburgo, Trotski, Goldman e etc.⁶

Procurando entender aspectos que dizem respeito inclusive à sua realidade, Löwy lança, em 1976, um estudo sobre “A evolução política de Lukács: 1909-1929”. Embora esse estudo esteja centrado na figura de Georg Lukács, ele toca em aspectos gerais que envolvem todos os intelectuais.⁷ O objetivo de Löwy neste livro é, através do itinerário

⁵(Ridenti, *op.cit.*, p. 168)

⁶ “Ao mesmo tempo, quando nos recrutou para a LSI ele nos colocou em contato com a tradição do movimento comunista internacional. Nele vimos, pela primeira vez, a figura de um dirigente de partido, um formador, um polemista. Foi também por ele que conhecemos a riqueza do marxismo militante, por meio das obras de Rosa – publicadas pela LSI, além do livro de Bukharin sobre o imperialismo – Trotski, Kautsky, Issac Deutscher, Goldman. Por ele, aprendemos que o internacionalismo é uma dimensão fundamental da militância revolucionária, que ‘sem teoria revolucionária, não há prática revolucionária’. Em suma, o essencial que um militante precisa saber para ser, ao mesmo tempo, um intelectual revolucionário e o que um intelectual precisa saber para se tornar, também, um militante revolucionário.” (Emir Sader, *Apologia da militância revolucionária*, In: “As utopias de Michael Löwy”. Boitempo, 2007, p. 164 - 165)

⁷ “Por que o ‘caso’ Lukács nos parece em certa medida *paradigmático* e esclarecedor para uma compreensão geral do problema da *intelligentsia* revolucionária? 1. Lukács é, depois de Marx, provavelmente o intelectual ‘tradicional’ *mais importante* que passou para as fileiras do movimento operário (...). 2. Tendo aderido ao marxismo militante numa idade bem mais avançada que a maior parte dos pensadores revolucionários (que chegam ao socialismo em sua juventude), ele nos permite estudar sistematicamente todas as etapas de sua evolução ideológica. (...). 3. Pela envergadura de seu pensamento, enraizado em duas culturas ao mesmo tempo, mas superando-as em direção a um horizonte intelectual global, Lukács é uma figura essencialmente universal. (...). 4. Os fundamentos sociais da evolução ideológica de Lukács têm também um caráter universal, à medida que combinam a problemática de uma formação social industrial avançada (a Alemanha) e aquela de uma sociedade relativamente ‘atrasada’ e dependente (a Hungria). 5. Lukács (...) a cada etapa do seu devenir intelectual desenvolve sua posição até às últimas conseqüências, com uma coerência profunda, sistemática e rigorosa. O estudo da obra de Lukács, em cada um dos seus estágios, permite-nos, em conseqüência, compreender melhor uma série de fenômenos culturais e políticos do século XX: o neo-romantismo, a visão trágica do mundo, o ‘esquerdismo’, o bolchevismo, o stalinismo...” (Löwy, 1998, p. 22-23).

intelectual de Lukács, entender o porquê de alguns intelectuais, embora distantes da classe proletária, se tornarem revolucionários. Löwy faz uma análise concreta da situação na qual se encontra o jovem Lukács, para encontrar as mediações políticas e culturais que conduziram o seu itinerário de uma visão trágica de mundo ao marxismo. Além disso, Löwy, abordando questões sobre a radicalização dos intelectuais, propõe o desenvolvimento de uma “sociologia dos intelectuais revolucionários”.

Outro importante trabalho de Löwy, e que nos mostra a alta diversidade dos temas que ele propõe a estudar, chama-se “Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade”, escrito em parceria com Robert Sayre. Neste trabalho, Löwy se preocupa em redefinir o romantismo, enfatizando que se trata não apenas de um gênero literário, mas de uma complexa e contraditória visão de mundo que possui momentos variados e não passível de unificação.⁸ Neste livro há uma interessante apropriação marxista de Löwy do método weberiano. Devido à dificuldade de se esboçar o romantismo em termos gerais, Löwy divide o romantismo em diversos tipos ideais, construídos com base na posição que as diversas correntes adotam em relação à sociedade capitalista. O principal desses tipos, e também aquele mais interessa a Löwy, é o romantismo

⁸ “Enigma aparentemente indecifrável, o fato romântico parece desafiar a análise, não só porque sua diversidade superabundante resiste às tentativas de redução a um denominador comum, mas também e sobretudo por seu caráter fabulosamente contraditório, sua natureza de *coincidentia oppositorum*: simultânea (ou alternadamente) revolucionário e contra-revolucionário, individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico, retrógado e utopista, revoltado e melancólico, democrático e aristocrático, ativista e contemplativo, republicano e monarquista, vermelho e branco, místico e sensual.” (Löwy & Sayre, 1995, p.9)

revolucionário, que pensa em construir o futuro com base na recuperação de características sociais perdidas, ou seja, a imagem do passado, seja ele real ou ideal, passa a representar a humanidade futura, o caminho para a emancipação.

Muitos movimentos sociais da atualidade podem ser classificados como românticos revolucionários, entre eles a Teologia da Libertação, que foi analisada por Löwy. Através de outra apropriação dialética que Löwy faz de Weber, ele usa o conceito de *afinidades eletivas* para tentar compreender como é possível uma relação entre o cristianismo e o marxismo. Tal conceito foi utilizado por Weber para analisar uma relação entre dois tipos ideais: a ética protestante e o espírito do capitalismo. Löwy, por sua vez, procura enfatizar não apenas a relação, mas o surgimento de uma figura nova.

A importância de Michael Löwy para as ciências sociais, sobretudo para a sociologia marxista, se manifesta em vários aspectos. No que se refere à questão metodológica, Löwy, com seus estudos sobre metodologia, enriqueceu certa tradição dialética, dita “ocidental”, pois estudou, incorporou, criticou e discutiu os principais nomes dessa corrente: Lukács, Gramsci, Goldmann, etc. Simultaneamente à incorporação dialética de pensadores situados fora do mundo marxista, tais como Weber e Mannheim. Além disso, Löwy lança o esboço e propõe o desenvolvimento

sobretudo de dois temas metodológicos: a sociologia dos intelectuais revolucionários e a sociologia diferencial do conhecimento.

Outra grande contribuição foi o desenvolvimento do conceito de afinidade eletiva, pois a atração e relação entre diversas figuras culturais distintas se fazem presente em diversas esferas, sejam elas políticas, religiosas ou culturais. Através desse conceito podemos estudar, entre outras coisas: a relação entre marxismo e contracultura; a relação entre o liberalismo teológico e o pensamento esotérico da “nova era”; a relação entre a cultura japonesa tradicional e o “espírito” do capitalismo... Além disso, o conceito de afinidades eletivas também pode ser útil para se pesquisar a origem de determinadas figuras, por exemplo: o surrealismo, qual o papel do romantismo e da psicanálise na sua formação? Como foi essa relação? Algum outro elemento se fez presente na formação dessa figura nova? Enfim, as possibilidades são múltiplas!

Procurei no presente trabalho fazer um estudo sobre a metodologia de Michael Löwy dividindo o tema em duas partes: 1. um estudo sobre a metodologia de Löwy, enfatizando as suas principais influências. 2. uma análise da aplicação dessa metodologia, através de um estudo sobre as *afinidades eletivas*.

Assim sendo, no Capítulo 1 desse trabalho há uma exposição de alguns temas presentes na metodologia de Michael Löwy, tais como: a relação de Löwy com a sociologia de Karl Mannheim e o esboço para uma

“sociologia diferencial do conhecimento”; o esboço de uma “sociologia dos intelectuais revolucionários”; e a relação de Löwy com a sociologia de Max Weber.

Em relação a Mannheim, Löwy observa que o sociólogo alemão sugere uma saída eclética para resolver a questão da objetividade nas ciências sociais. Pois Mannheim embora enfatize o olhar partidário de toda concepção de mundo, no entanto, não adota uma hierarquia com base no ponto de vista classista de cada pensamento, ao contrário do marxismo. Para Mannheim, o olhar mais próximo da objetividade e que possui um campo de visão mais amplo é a síntese das várias cosmovisões realizada pela inteligentzia sem vínculos sociais definidos. Löwy argumenta, no entanto, que a solução eclética não garante mais objetividade que qualquer análise dita “partidária”, pois os intelectuais tendem a adotar uma mentalidade típica da pequena-burguesia, e flutuar diante das várias concepções. Löwy reconhece que os intelectuais possuem certa autonomia em relação às classes sociais, mas que este estado é momentâneo, pois eles cedem à lei da gravidade.

No entanto, Löwy não afirma que os pontos de vista encontrados fora da perspectiva proletária devam ser simplesmente descartados. Pois ele propõe o desenvolvimento de uma “sociologia diferencial do conhecimento”, que consiste basicamente em não rejeitar os olhares provenientes de outras classes sociais, reconhecer uma autonomia relativa da ciência e,

simultaneamente, enfatizar a superioridade do ponto de vista do proletariado.

Analisamos, no mesmo capítulo, a relação de Löwy com o pensamento de Max Weber. Sabemos que Weber, diferentemente de Durkheim, não considera que a objetividade nas ciências sociais possa emergir através da neutralização dos valores. Ao contrário, o sociólogo alemão afirma que os valores são partes constituintes do método sociológico, porém, para Weber os valores só podem estar presentes no momento da escolha do objeto, e não na continuidade da pesquisa. A postura de Weber possui, para Löwy, um problema central, pois considera possível separar, mesmo que momentaneamente, objetividade e valor. Löwy defende que ambos são inseparáveis, pois o ponto de vista do pesquisador determina amplitude da visão sobre o objeto.

Outro aspecto da sociologia weberiana que Löwy absorve é a tipologia. Weber, por considerar a totalidade social incognoscível, afirma que é preciso ordenar a realidade através da construção dos tipos ideais. Esta postura está em dissonância com o marxismo, que defende a captação da totalidade concreta. Porém, Löwy aplica a metodologia weberiana a apenas um caso em particular, o romantismo. Em tal caso o uso da metodologia weberiana parece ser bem justificado, pois o romantismo é um movimento desordenado e contraditório, improvável de ser definido em termos de totalidade concreta.

No Capítulo 2, tratamos do conceito de “afinidades eletivas” na obra de Michael Löwy. Procuramos primeiramente expor o histórico do conceito, que surge, no âmbito das ciências sociais, em Max Weber, sobretudo no seu célebre trabalho *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nos termos de Löwy, Weber usou o conceito de uma maneira tal que dificulta a apreensão de uma figura nova oriunda da relação entre duas figuras culturais distintas. Löwy usa o conceito para entender o surgimento de figuras como o Judaísmo libertário da Europa central e a Teologia da Libertação latino-americana. Ele nos mostra que as correspondências entre alguns temas contidos no judaísmo, tais como a restituição milenar e o messianismo, e aspectos da mentalidade libertária moderna, tanto marxista quanto anarquista, foram fundamentais para a formação de uma identidade judaico-messiânica libertária. No que se refere à Teologia da Libertação, Löwy enfatiza o momento histórico marcado por grandes distúrbios sociais, onde alguns setores da Igreja Católica e inclusive alguns protestantes tomaram sobre si a causa dos “pobres” e passaram a realizar uma leitura marxista da Bíblia. Assim sendo, nos termos de Löwy, a confluência entre alguns aspectos do cristianismo e do marxismo deram origem a uma figura nova, a Teologia da Libertação, figura essa irreduzível a seus componentes originais.

No que se refere a essa concepção, eu procuro argumentar que Löwy se limita a estudar a formação da figura nova, o que acaba por ocultar certos

meandros. Ou seja, as afinidades eletivas condicionam sempre o surgimento de uma figura nova ou tende na realidade a criar uma situação conflitiva entre duas éticas regidas por elementos opostos? Löwy não faz referências às antinomias, o que termina por ocultar o papel que elas podem causar no movimento. Para Antonio Gramsci, há um longo processo dialético que leva do senso comum ao senso comum renovado e deste para a mentalidade harmônica e crítica. Ao afirmar que as afinidades eletivas geram uma fusão ou uma simbiose, Löwy parece sugerir que o movimento estaciona. Procurei argumentar sobre a necessidade de se considerar a primeira relação com o pensamento crítico não como um ponto de chegada, mas como um ponto de partida. No que se refere à Teologia da Libertação, procurei discutir as antinomias entre a concepção cristã e a concepção marxista, e a dificuldade de se avançar devido a elas.

Teoria e método na obra de Michael Löwy

1.1 Löwy, Mannheim e a sociologia do conhecimento

A questão da metodologia em Michael Löwy nos remete aos primórdios da teoria social, pois ele parte de uma polêmica com o positivismo, de Durkheim especificamente. A similaridade entre o método das ciências naturais e o das ciências humanas que há na sociologia positiva é a antinomia principal que carrega o desenvolvimento do pensamento metodológico de Löwy. Suas influências abrangem um número considerável de pensadores, marxistas ou não, entre os quais Lukács, Mannheim e Weber. A influência desses três forma a base da metodologia sociológica de Michael Löwy.

Embora a influência mais nítida seja a de Lukács, principalmente do seu *História e consciência de classe*, de 1922, Löwy parte, para formar seu conceito de *visão social de mundo*, de *Ideologia e utopia* de Karl Mannheim. Para Mannheim, ideologia e utopia são termos que se distinguem claramente, embora possuam semelhanças.⁹ Ambas seriam pontos de vista limitados, devido à pouca congruência em relação à

⁹ “Em uma palavra, todas as idéias que não caibam na ordem em curso são ‘situacionalmente transcendentem’ ou irrealis. As idéias que correspondem à ordem de fato, concretamente existente, são designadas como ‘adequadas’ e situacionalmente congruentes. Estas são relativamente raras, e somente um estado de espírito que tenha sido totalmente esclarecido sociologicamente opera com idéias e motivos situacionalmente congruentes. Em contraste com as idéias adequadas e congruentes, existem, duas categorias principais de idéias que transcendem a situação – as ideologias e as utopias.” (Mannheim, 1968, p. 218)

realidade. As ideologias são aquelas idéias que, embora sirvam como normas de conduta subjetiva, jamais transcendem a realidade materialmente, pois seus significados se deformam quando colocados em prática. Mannheim cita como exemplo as desventuras da idéia do amor fraterno cristão numa sociedade fundada na servidão: “uma idéia irrealizável e, nesse sentido, uma idéia ideológica, mesmo quando o significado pretendido constitui, em boa fé, um motivo da conduta do indivíduo. É impossível viver harmoniosamente, à luz do amor fraterno cristão, em uma sociedade que não se acha organizada sob o mesmo princípio. O indivíduo vê, em sua conduta pessoal, sempre forçado – na medida em que não recorre à ruptura da estrutura social existente – a renunciar a seus motivos mais nobres.” (Mannheim, 1968, p. 219)

Procurando definir um conceito claro a esta questão, Löwy faz uma apropriação dessa concepção de Mannheim a respeito da ideologia e da utopia. Para Löwy, Mannheim conserva, quando trata da ideologia, a dimensão crítica original presente em Marx, pois considera a ideologia uma forma de pensamento que se orienta visando a reprodução da ordem estabelecida. Para Löwy, “o pensamento utópico é o que aspira a um estado não-existente de relações sociais, o que lhe dá, ao menos potencialmente, um caráter crítico, subversivo, ou mesmo explosivo. O sentido pejorativo do termo (utopia: sonho irrealizável) nos parece inoperante, uma vez que

apenas o futuro permite que se saiba qual aspiração era ou não irrealizável.” (Löwy, 2003, p. 12)

Löwy considera necessário desenvolver um conceito que englobe tanto a ideologia quanto a utopia e, para isso, ele descarta tanto a solução de Mannheim, que utiliza o termo “ideologia total” para responder a essa questão, quanto a concepção de “falsa consciência”. Pois esta se refere apenas aos valores cognitivos e aquela atribui à mesma palavra dois sentidos em nada idênticos. (Idem) O conceito que Löwy passará a usar para se referir ao pensamento socialmente condicionado, abarcando tanto as ideologias quanto as utopias, é o de *visão social de mundo*. De acordo com Löwy, “contrariamente ao termo ‘ideologia total’, este não contém nenhuma implicação pejorativa e nenhuma ambigüidade conceitual: o que ele designa não é, por si só, nem “verdadeiro” nem “falso”, nem “idealista” nem “materialista” (mesmo sendo possível que tome uma ou outra destas formas), nem conservador nem revolucionário. Ele circunscreve um conjunto orgânico, articulado e estruturado de valores, representações, idéias e orientações cognitivas, internamente unificado por uma *perspectiva* determinada, por um certo *ponto de vista* socialmente condicionado.” (Idem, p. 12-13)

A perspectiva de Mannheim reconhece os “determinantes políticos e sociais” do conhecimento, e esses condicionantes determinam tanto a amplitude quanto o limite dos diversos olhares. Com vistas a tornar

inteligível sua teoria, Mannheim faz uso de cinco tipos ideais referentes às correntes mais importantes dos séculos XIX e XX: O conservantismo burocrático; O historicismo conservador; O pensamento liberal-democrático burguês, A concepção socialista-comunista e o fascismo.

O *conservantismo burocrático* se caracteriza por converter todos os problemas da política em problemas de administração, como se fossem esferas idênticas. Mannheim relaciona o fato de, na Alemanha, a maioria dos livros de ciência política serem, de fato, tratados de administração à relação da burocracia com a *intelligentsia*.¹⁰ Dessa forma, o burocrata encara a realidade da sua esfera de atuação, que é uma esfera específica, como a totalidade da realidade política e social. Há uma preocupação em ocultar os reais problemas da política através do discurso administrativo, isso se dá, de acordo com Mannheim, devido ao fato da atividade do funcionário se restringir aos limites das leis já formuladas, enquanto a gênese e a evolução dessas leis se situam fora de seu âmbito de atividade. Pelo fato de nesse pensamento a política se limitar à administração, a ordem específica prescrita pela lei vigente equivale à ordem em geral. Ou seja, o burocrata “não compreende que cada ordem racionalizada constitui apenas uma das muitas formas pela quais as forças irracionais socialmente conflitantes se conciliam.” (Idem, p. 144). Qualquer erupção social é vista

¹⁰ “Se considerarmos o papel sempre desempenhado pela burocracia, em especial no Estado prussiano, e em que medida a *intelligentsia* era amplamente recrutada na burocracia, esta unilateralidade na história da ciência política na Alemanha torna-se facilmente compreensível.” (Mannheim, 1968, p. 143-144)

pelo burocrata como um distúrbio momentâneo, passível de ser resolvido através de decretos arbitrários. Para Mannheim, o fato do burocrata considerar a ciência política idêntica à ciência da administração determina um certo descuido em relação aos fatores irracionais presentes em toda ação política.

O *conservantismo histórico* se desenvolveu paralelamente ao conservadorismo burocrático, representa o ponto de vista da nobreza que governava a Alemanha. Sua característica é a ênfase no aspecto irracional da política e da história, algo que, de acordo com essa concepção, não pode ser controlado por uma administração. Ou seja, a sociedade e o Estado se desenvolvem de acordo com a ação de forças impossíveis de serem compreendidas ou controladas pela razão humana, pois são forças supra-rationais. Dessa forma, “somente um instinto tradicionalmente herdado, forças espirituais ‘operando silenciosamente’, o ‘folk spirit’, *Volksgeist*, derivando sua força das profundezas do inconsciente, poderão contribuir para moldar o futuro.” (Idem, p. 145)

Assim sendo, esse “instinto tradicionalmente herdado” não pode ser adquirido através do estudo, e sim através de uma longa experiência de gerações. Mannheim cita uma afirmação de Burke que sintetiza essa mentalidade: “A ciência de construir ou renovar ou reformar uma comunidade não pode, como qualquer ciência experimental, ser ensinada a

priori. Tampouco será uma experiência breve que nos poderá fazer aprender essa ciência prática.” (Burke apud Mannheim, p. 146)

Está claro que esta ideologia exprime os interesses da nobreza, da tradição feudal, pois considera que só através da experiência é possível se qualificar para a vida pública, pois, nos termos dessa classe, “não basta ao líder político meramente possuir o conhecimento correto e o domínio de determinadas leis e normas. Além destes, precisa possuir o instinto inato, aguçado mediante longa experiência, que o conduza à resposta correta.”(Mannheim, 1968, p.147)

Em contraposição a essa teoria aristocrática, surge o *pensamento liberal-democrático burguês*, que é marcado por um intelectualismo extremo e por uma apologia da razão, ou seja, é uma mentalidade que procura subordinar à razão todo pensamento fundado na vontade, no interesse e na emoção. Para Mannheim, a burguesia não obteve êxito no seu objetivo de racionalizar o mundo, tendo realizado, tanto no plano da teoria quanto no mundo objetivo, apenas uma racionalização formal: “A tentativa burguesa no sentido de uma ampla e penetrante racionalização do mundo vê-se, no entanto, paralisada quando encontra certos fenômenos. Ao sancionar a livre concorrência e a luta de classes, chega mesmo a criar uma nova esfera irracional. (...) Ademais, assim como o parlamento é uma organização formal – uma racionalização formal do conflito político, mas

não a sua solução – a teoria burguesa alcança apenas uma intelectualização formal e aparente dos elementos inerentemente irracionais.” (Idem, p. 148)

Destarte, essa mentalidade burguesa se caracteriza principalmente pela tentativa de forjar uma ciência pura, positiva, onde os valores e interesses de grupos e classes estivessem neutralizados. Pois aqui a teoria é compreendida como algo acima dessas questões, pois estaria alicerçada na razão. Embora o burguês tenha consciência dessa irracionalidade, procura domina-la “exclusivamente através do pensamento, da discussão e da organização, dominar, como se já estivessem racionalizados, o poder e as outras relações que aqui imperam. Assim, *inter alia*, acreditava-se que a ação política pudesse, sem dificuldade, ser cientificamente definida.” (Idem, p. 148)

Mannheim reconhece que a *concepção socialista-comunista* apresenta um avanço em relação à teoria burguesa, pois não há, para os socialistas, uma ‘teoria pura’, ou seja, essa concepção pretende deixar claro que por trás de toda e qualquer teoria há pontos-de-vista coletivos. O conceito de ideologia serve para designar o pensamento coletivo que se desenvolve de acordo com os diversos interesses decorrentes das situações sociais.

Para Mannheim, o conceito de ideologia, como aparece no marxismo, indica o problema mas não o esclarece, pois os marxistas não tratam os seus pares com a mesma objetividade dispensada aos outros, ou seja, nas palavras de Mannheim, os marxistas “discernem o elemento ideológico

somente no pensamento de seus opositores, enquanto consideram o seu pensamento inteiramente livre de qualquer tintura ideológica.” Veremos mais adiante que Löwy discorda dessa posição de Mannheim.

Além do condicionamento social do pensamento, Mannheim também chama a atenção para outra importante dimensão do marxismo, a nova concepção entre teoria e prática. Primeiramente, Marx atacou o elemento utópico do socialismo e se “recusou a estabelecer um conjunto exaustivo de objetivos. Não existe norma alguma a ser alcançada que se possa destacar do próprio processo.” (Idem, 151) Mannheim se refere à relação dialética entre teoria e prática, onde o futuro não pode ser calculado a priori e o papel dos homens não é ajustar a realidade à teoria, mas influenciar o curso geral do processo: “a relação dialética entre a teoria e a prática consiste no fato de que, antes de mais nada, a teoria, ao surgir de um impulso definitivamente social, clarifica a situação. E no processo de clarificação a realidade passa por uma mudança. Penetramos assim em uma nova situação de que emerge uma nova teoria.” (Idem, p.152)

Mannheim cita ainda o fato do marxismo se encontrar num momento que precede duas cosmovisões marcadas pela unilateralidade, o intelectualismo extremo das teorias burguesas e o irracionalismo dos conservadores. Destarte, para Mannheim, o marxismo constitui uma síntese entre o intuicionismo, próprio das teorias conservadoras, com a racionalidade das teorias burguesas: “o intuicionismo aparece nesta teoria

porque ela nega a possibilidade da avaliação exata de acontecimentos antes de sua ocorrência. A tendência racionalista dela participa porque visa a ajustar a um esquema racional qualquer novidade que, a qualquer momento, venha a aparecer.” (Idem, p. 153)

Uma vez que Mannheim reconhece o papel determinante da posição social do pesquisador no que se refere à produção científica, ele precisa resolver o problema da objetividade. Mannheim defende que “o caráter fragmentário de todo o conhecimento é reconhecível claramente. Mas isso implica a possibilidade de uma integração de muitos pontos-de-vista mutuamente complementares em um todo amplo.” (Idem, p.174) Ou seja, Mannheim não distingue as várias teorias sociais de maneira hierárquica, mas defende que todas são incompletas e complementares entre si. Assim sendo, Mannheim sugere o desenvolvimento de uma ciência que vá além daquilo que ele chama de escola partidária.¹¹ Para Mannheim, o sujeito dessa ciência é a intelectualidade universitária, que ele considera sem vínculos rígidos com as classes sociais.¹²

¹¹ Exatamente por nos acharmos, hoje em dia, em uma posição que nos possibilita ver com crescente nitidez que as opiniões e as teorias mutuamente opostas não são infinitas em número, nem produtos de uma vontade arbitrária e sim mutuamente complementares, derivando de situações sociais específicas, é que a política como ciência se torna, pela primeira vez, possível. A atual estrutura da sociedade possibilita uma ciência política que não será apenas uma ciência partidária, mas uma ciência do todo. A sociologia política, enquanto ciência que engloba toda a esfera política, atinge assim a fase de realização. (Mannheim, *op.cit*, p. 174)

¹² Um dos fatos mais marcantes da vida moderna é que, nela, diversamente do que acontecia nas culturas precedentes, a atividade intelectual é exercida de modo exclusivo por uma classe social rigidamente definida, como a dos sacerdotes, mas por um estrato social em grande parte desvinculado de qualquer classe social e recrutado em uma área mais extensa da vida social. (Mannheim, *op cit*, p.181)

Löwy, inicialmente, critica a postura de Mannheim diante do marxismo, postura essa semelhante ao “princípio da carruagem” de Max Weber, que consiste em afirmar que o marxismo não aplica o seu método a si mesmo, ou seja, de acordo com essa concepção, os marxistas procuram desnudar a pretensa neutralidade e objetividade de seus adversários, expondo a parcialidade de suas teorias, mas não submetem a sua teoria a esse método.¹³

Löwy argumenta que Mannheim não está completamente errado, pois o marxismo dominante naquela época era justamente o marxismo de inspiração positivista da Segunda Internacional. Esse marxismo positivista realmente tinha a pretensão de ser uma ciência pura livre de julgamentos de valor. No entanto, Löwy chama a atenção para o fato de Mannheim não levar em consideração as teses de Lukács desenvolvidas em *História e consciência de classe*, que é uma aplicação do materialismo histórico a si mesmo.¹⁴ Löwy faz inclusive uma interessante comparação entre a atitude de Mannheim frente ao marxismo com a de Weber: “Escreveu-se a propósito de Max Weber que a sua obra era um diálogo com a sombra de

¹³ Para Mannheim, é exatamente aí que se situa a superioridade metodológica da sociologia do conhecimento sobre o marxismo: ela retira *todas as máscaras sem exceção* e mostra o caráter unilateral, “perspectivista”, ideológico, socialmente condicionado de *todas* as formas de pensamento e de conhecimento científico-social, inclusive o marxismo. (Löwy, 2003, p. 83-4, grifos do autor)

¹⁴ Entretanto, não se pode senão ficar surpreendido diante do silêncio de Mannheim em *Ideologia e Utopia* face às teses de Lukács que advém precisamente de uma tentativa de aplicação do marxismo (como método) a si mesmo, reivindicando claramente seu caráter de consciência de classe (“adjudicada”) do proletariado. (...) Ora, Mannheim, que considerava em 1923 o livro de Lukács como a primeira grande obra filosófica da dialética marxista, polemiza com o marxismo fazendo abstração das posições de seu mais eminente teórico. (Löwy, *op.cit.*, p.84)

Marx. Poderia se afirmar também que *Ideologia e Utopia* é um diálogo com (e uma resposta) a *História e consciência de classe*: num caso como no outro, os adversários/parceiros não são, quase nunca, explicitamente criticados e discutidos, mas o conjunto da démarche se realiza em relação a eles. (Idem, p. 84-5)

Porém, Löwy afirma que Mannheim possui uma vantagem sobre outros pensadores que também lidaram com o assunto, em suas palavras, a resposta de Mannheim “não escapa às armadilhas do atalho já percorrido por seus mestres predecessores, Simmel (com quem Mannheim havia estudado em Berlim antes da guerra) e Troeltsch: a “síntese” eclética.” (Idem, p. 85) No entanto, diferente destes, Mannheim procura encontrar um fundamento social para essa síntese, quando atribui à intelectualidade sem vínculos definidos um privilégio epistemológico. Mannheim considera que a *inteligência livremente flutuante* não possui vínculos sólidos com o mundo da produção, além disso, ela é composta por indivíduos de origens sociais diversas. Assim sendo, há um ambiente propício ao desenvolvimento de uma visão de conjunto, condicionada pela reunião de todos os pontos de vista contraditórios.

Löwy reconhece que os intelectuais possuem uma certa autonomia em relação às classes sociais, ou seja, ele entende que há realmente o fenômeno de “livre flutuação” dos intelectuais, o que explica inclusive o fato de vários intelectuais oriundos de uma classe determinada se tornarem

ideólogos de outra. Porém, para Löwy, a flutuação é um estado temporário.¹⁵

Löwy propõe uma reorganização dos principais temas da sociologia do conhecimento para um posterior desenvolvimento de uma *sociologia crítica, ou diferencial, do conhecimento*. Para tanto, é necessário uma incorporação dialética do *momento relativista* da sociologia do conhecimento. Nos termos de Löwy, o momento relativista “significa que todo conhecimento da sociedade, da economia, da história, da cultura é relativo a uma certa *perspectiva*, orientada para uma certa visão social de mundo, vinculada ao ponto de vista de uma classe social em um momento histórico determinado (*Standortgebundenheit*)” – tal afirmação gera uma pergunta: “Esta tese (negada tanto pelo positivismo como pelo ‘marxismo positivista’) leva necessariamente ao abismo do relativismo absoluto?” (Löwy, 2005, p. 204) Para evitar a falsa solução que simplifica o problema, ou seja, afirmar que não há verdade objetiva e que todas as perspectivas são válidas, Löwy entende que certos pontos de vista são mais favoráveis à verdade objetiva que outros. No entanto, Löwy nega que a perspectiva das classes revolucionárias em geral seja fatalmente superior em todos os aspectos, além de rejeitar que o ponto de vista do proletariado possa se confundir com o das outras classes revolucionárias em geral.

¹⁵ Carregado pelo vento da história, o intelectual pode flutuar de uma *posição a outra* no campo da luta de classes, mas este *movimento*, essa *fluidéz* não constituem, eles próprios, uma base social estável, um ponto de vista próprio: a “força da gravidade” das classes sociais a faz cair, cedo ou tarde, de um lado para outro. (Löwy, *op cit*, p. 89)

Löwy não divide as diversas perspectivas sociais através da dicotomia verdadeiro/falso por considerar que a verdade e o erro estão presentes em todos os pontos de vista. Primeiramente Löwy procura evitar a concepção que afirma o privilégio epistemológico absoluto das classes revolucionárias em geral.¹⁶ Além disso, ele ressalta que o ponto de vista do proletariado se distingue daqueles das classes revolucionárias do passado pela sua particularidade histórica. A burguesia revolucionária tinha interesses particulares que não correspondiam aos reais interesses das massas populares, pois procurava instaurar uma nova dominação de classe pós-feudal, “o que implicava a ocultação ideológica (consciente ou não) de seus verdadeiros objetivos e do verdadeiro sentido do processo histórico.” O proletariado, “pelo contrário, classe universal cujo interesse coincide com o da grande maioria da humanidade e cujo objetivo é a abolição de toda dominação de classe, não é obrigado a ocultar o conteúdo histórico da sua luta.” (Idem, 207)

A distinção que Löwy faz entre as diversas perspectivas sociais não se revela pela atribuição da verdade ou do erro, mas por uma hierarquia que considera a perspectiva proletária a mais privilegiada, mas não a única

¹⁶ “Ora, esta tese está longe de ser evidente e não é seguro que Marx a partilhava: vimos, a propósito de sua comparação entre Ricardo e Sismondi, que ele reconhecia explicitamente a superioridade cognitiva, em certos aspectos, de um ponto de vista ‘reacionário’, expresso por um *laudator temporis acti*. Poderiam ser multiplicados os exemplos, especialmente pela referência aos historicistas (ou românticos) conservadores do século XIX, que manifestavam uma compreensão muito mais lúcida das contradições sociais geradas pelo desenvolvimento do capitalismo que os ideólogos e representantes científicos da burguesia industrial.” (Löwy, 2005, p. 206-7)

válida.¹⁷ Löwy explica seu ponto de vista através de uma alegoria. Ele compara o observador, o cientista social, a um pintor presente em um mirante, onde a vista da paisagem é de certa forma determinada pela posição dele, pintor, no mirante. Ou seja, o campo de visibilidade privilegiado será aquele mais alto. É certo que Löwy vai considera a visão privilegiada o ponto de vista do proletariado, no entanto, ele faz uma série de considerações que evitam uma conclusão simplória: “Evidentemente, nos limites determinados por seu horizonte de visibilidade, os mirantes mais baixos permitem também ver uma parte da paisagem. Em nossa hipótese, o observatório mais alto é o ponto de vista do proletariado; os mirantes situados em níveis inferiores correspondem aos pontos de vista das outras classes ou frações de classe, que se distinguem não somente pelas diferenças de altura mas também às vezes pelas diversidades de posições sobre uma mesma plataforma: a mesma paisagem pode ser assim percebida sob ângulos distintos e complementares.” (Idem, 212)

Isto posto, podemos afirmar que Löwy, além de enfatizar a importância relativa de todas as perspectivas, chama a atenção para a individualidade do pesquisador e para a autonomia relativa da ciência. Ou seja, é preciso levar em conta outras determinações que não as de classe sobre a mentalidade do

¹⁷ “É necessário deduzir que a verdade está ausente da ciência situada em uma perspectiva burguesa ou que o erro é impossível para quem está vinculado à visão proletária de mundo? Inútil insistir sobre o caráter redutor, falso e no limite absurdo de uma tal conclusão. (...) Não se trata de uma distinção entre ‘verdade’ e ‘erro’ (ou ‘ciência’ e ‘ideologia’), mas entre horizontes científicos mais ou menos vastos, entre limites mais estreitos ou mais amplos da paisagem cognitiva percebida.” (Idem, 211)

pesquisador.¹⁸ Tal convicção abre espaço para uma sociologia marxista mais rica e complexa, pois procura levar em conta as “múltiplas determinações”. Além disso, Löwy chama a atenção para a autonomia relativa da ciência, ou seja, o ponto de vista de classe por si só não garante um bom estudo, pois são necessários procedimentos próprios da ciência enquanto tal.¹⁹

1.2 Sociologia dos intelectuais revolucionários

Outro escopo que Michael Löwy lança mão, além da sociologia diferencial do conhecimento, é a sociologia dos intelectuais revolucionários.²⁰ Com o objetivo de compreender o porquê grande parte dos intelectuais se torna revolucionários, isto é, acabam por aderir aos

¹⁸ “O pintor – isto é, o cientista social – é condicionador não somente por sua posição de classe, mas também por outras determinações, por outras pertinências sociais não-classistas relativamente autônomas com relação às classes sociais: nacionalidade, geração, religião, cultura, sexo. Sua visão é desviada também por sua vinculação a certas categorias sociais (burocracia, estudantes, intelectuais etc) ou a certas organizações (partidos, seitas, igrejas, círculos, confrarias, cenáculos). (...) Estes fatores podem tanto estimular como desviar as visões do pintor em relação a certos aspectos da paisagem que se oferece a seus olhos. Assim, uma mulher situada em um ponto de vista de classe determinado perceberá dimensões da realidade que a visão masculina, situada na mesma classe, tende a evitar (isso vale inclusive para o ponto de vista do proletariado).” (Löwy, 2005, 213)

¹⁹ “A autonomia relativa da ciência social significa, portanto, isto: no interior dos limites determinados pela *Standort* social – isto é, a partir do ponto de vista de classe e a partir de uma das visões sociais de mundo que lhe corresponde – o valor científico de uma pesquisa pode variar consideravelmente em função de variáveis múltiplas que são independentes com relação às classes sociais. O mirante não faz senão definir uma *possibilidade objetiva de visibilidade*: a visão efetiva e a pintura de uma paisagem não dependem mais dele. Mas trata-se de uma autonomia *relativa* e não de uma *independência* total (como pretende o positivismo) na medida em que o papel do horizonte de visibilidade é decisivo para a própria constituição do campo cognitivo.” (Löwy, 2005, p. 216, grifos do autor)

²⁰ “Este trabalho não é, evidentemente, senão uma contribuição extremamente parcial e limitada a uma futura sociologia marxista da *intelligentsia* revolucionária, que ainda está por ser feita. Seu objetivo é o de compreender a evolução política de Lukács até o ano de 1929, no quadro de um estudo sobre a *intelligentsia* radical na Alemanha e na Hungria no início do século.” (Löwy, 1998, p. 18-9)

anseios da classe revolucionária mesmo quando pertencentes a outras classes sociais. Para tanto, Löwy vai procurar as respostas num estudo sobre a evolução política de Georg Lukács no período de 1909 a 1929.

Löwy chama a atenção, primeiramente, para o fato de os intelectuais não constituírem uma classe social, pois eles não se definem por seu lugar no processo produtivo. Logo, os intelectuais constituem não uma classe, mas uma categoria social, pois se definem por suas ações nas esferas extra-econômicas, a superestrutura ideológica, no caso. Dessa forma, o comportamento dos intelectuais é determinado não apenas pela sua origem individual de classe, mas também pela sua filiação à categoria social comum. Devido ao fato dos intelectuais serem a categoria social mais afastada do processo de produção material, eles possuem certa autonomia em relação às classes sociais. Para Löwy, Mannheim tende a absolutizar esta autonomia, pois coloca a *intelligentsia* acima das classes, considerando-a livremente flutuante. No entanto, “a flutuação dos intelectuais, como aquela dos bolões de ar quente na noite de São João, é um estado provisório: eles terminam, geralmente, cedendo à lei da gravidade, sendo atraídos por uma das grandes classes sociais em luta (burguesia, proletariado, às vezes campesinato) ou então pela classe que lhes é mais próxima: a pequena burguesia” (Löwy, 1998, p.26).

Para procurar respostas às suas indagações, a saber, “como um intelectual se torna anticapitalista?” e “como a *intelligentsia* se radicaliza?”,

Löwy considera dois distintos processos sociológicos: “aqueles que são característicos da pequena burguesia em seu conjunto e aqueles que são específicos dos intelectuais (que são sobretudo de natureza ético-cultural).” (Idem, p. 28) O primeiro desses processos se deve ao fato de haver uma profunda afinidade entre a pequena burguesia e os intelectuais. As causas do anticapitalismo da pequena burguesia são em larga medida válidas para os intelectuais; “com a circunstância adicional de que as tendências diluídas no seio da classe assumem uma forma muito mais concentrada e intensa na categoria social, da qual a função é precisamente a elaboração ideológica.” (Idem)

A pequena burguesia possui um caráter *pré-capitalista* em suas relações de trabalho. Ou seja, não há separação entre o produtor e o produto final do seu trabalho, de modo que o produto expressa a personalidade integral do trabalhador. O desenvolvimento do capitalismo introduz a ruptura entre essas esferas, algo hostil ao modo de vida do pequeno burguês, desclassificando-o e impondo-lhe a proletarização. Outro aspecto é a tendência política da pequena burguesia entrar em conflito com o individualismo da grande burguesia, pois “nos países ‘atrasados’ nos séculos XIX (Alemanha) e XX (Rússia), em que a burguesia não é mais revolucionária e, por receio das massas populares, capitula diante da monarquia, do feudalismo e dos conservadores, o jacobinismo pequeno-

burguês tende a se radicalizar e a entrar em conflito com esta burguesia, acusada de traição em relação aos princípios democráticos.” (Idem, p. 29)

Löwy analisa também as causas do anticapitalismo dos intelectuais enquanto tais, ou seja, aquelas condições distintas dos vínculos com a pequena burguesia. Destarte, “como categoria social, os intelectuais são definidos em relação à superestrutura ideológica: é, então, compreensível que sua evolução para o socialismo passe por mediações ético-culturais e político-morais.” (Idem)

Antes de tudo, é preciso ressaltar que o universo dos intelectuais é regido por valores qualitativos, o que já é suficiente para gerar uma antipatia ao capitalismo, que se define, sobretudo, por valores quantitativos: “É a oposição entre dois mundos funcionalmente heterogêneos, entre o intelectual e o capitalismo há, frequentemente, antipatia, no sentido antigo – alquimista – da palavra: ‘ausência de afinidade entre duas substâncias’” (Idem). Assim sendo, o intelectual tende a resistir às deformações causadas pelo capitalismo, deformações que envolvem não apenas o homem em si, mas também a cultura, uma vez que na sociedade capitalista tudo é reduzido ao valor de troca, ou seja, tudo vira mercadoria.

A atmosfera intelectual na qual Lukács se forma é o romantismo alemão, uma ideologia comum a todos os afetados em seu modo de vida pelas transformações oriundas do capitalismo na Alemanha. É no meio

universitário alemão no início do século XIX que essa crítica vai se desenvolver de forma mais sistemática e coerente, determinando o surgimento de uma versão do romantismo anticapitalista.²¹ No entanto, as transformações continuaram e a crença na volta à realidade medieval se enfraqueceu. Dessa forma, o anticapitalismo universitário da passagem do século desenvolveu uma importante particularidade em relação ao movimento romântico, o *espírito de resignação*: “Para os mandarins mais lúcidos de 1890-1914 já era evidente que o desenvolvimento do capitalismo industrial era um fenômeno irreversível e inevitável: eles sabiam muito bem que nenhum herói teutônico podia ferir de morte o *Deutsche Bank* e que nenhum raio do céu vinha abater a toda poderosa *Allgemeine Elektrizität Gesselshaf*” (Idem, p. 43).

O país de Lukács, a Hungria, possuía, nessa época, uma realidade distinta da alemã e próxima da russa. Era um país muito atrasado economicamente, predominantemente agrário. A burguesia húngara está intimamente ligada à terra e à aristocracia rural, de modo que há uma impossibilidade de se pensar numa burguesia revolucionária: “Nesses dois países (Hungria e Rússia) o desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo criou as condições de possibilidade de um movimento popular

²¹ “Aparece, assim, no início do século uma nova versão do romance anticapitalista, sobretudo universitário, do qual o *leitmotif* central é a oposição entre *Kultur* e *Zivilisation*. Enquanto *Kultur* define uma esfera caracterizada por valores éticos, estéticos e políticos, um estilo de vida pessoal, um universal espiritual “interior”, “natural”, “orgânico”, tipicamente alemão, *Zivilisation* designa o progresso material, técnico-econômico, “exterior”, “mecânico”, “artificial”, de origem anglo-francesa.” (Löwy, 1998, p.42)

combinando as tarefas tradicionais da revolução democrático-burguesa com as tarefas da revolução proletária” (Idem, p.87). Assim sendo, a burguesia húngara não tinha condições de atrair para si os intelectuais contrários ao status quo, o que condiciona a adesão desses intelectuais às fileiras do proletariado.

O jovem Lukács inicia o seu itinerário intelectual através de uma “recusa apaixonada da ordem existente na Hungria”, recebe inicialmente a influência de Ernst Bloch, o representante mais radical do anticapitalismo alemão e de Endre Ady, um pensador húngaro que rejeita não apenas a Hungria feudal, mas também o progresso burguês ocidental. Nos termos de Löwy, havia em Lukács, como também em Ady, uma *visão trágica de mundo*, ou seja, um pensamento revolucionário que não encontra espaço para a revolução. Löwy cita um artigo de Lukács datado de 1909 onde este problema é exposto: “Ady é o poeta dos revolucionários húngaros sem uma revolução. O público de Ady é pateticamente grotesco. É formado por homens que sentem que não há saída a não ser a revolução (...). Há a necessidade de uma revolução, mas é impossível ter esperanças inclusive na longínqua possibilidade de tenta-la.” (Lukács apud Löwy, 1995, p. 115-6).

A relação de Lukács com Bloch o transporta para um utopismo ético-messiânico que leva-o a rejeitar o socialismo operário por considera-lo destituído de conteúdo religioso. Lukács, nessa época, valorizava muito a

religiosidade, algo que segundo ele seria capaz de preencher a alma por completo, suas referências são o cristianismo primitivo e as místicas judaica e hindu. Assim sendo, Lukács se opunha à burguesia e ao liberalismo, mas a sua concepção metafísica e messiânica de revolução o afastava dos marxistas. Lukács participou do círculo de Heidelberg, onde diversos intelectuais se reuniam em torno de Max Weber, tal grupo era bastante heterogêneo e, dessa forma, havia espaço para a escatologia de Lukács. De acordo com Löwy, a particularidade de Lukács se deve em grande parte ao fato dele ser húngaro: “o pensamento ‘político-moral’ de Lukács de 1909 a 1916 é de um anticapitalismo romântico *sui generis*, que combina a problemática da *intelligentsia* alemã (o desenvolvimento irreversível do capitalismo) com a dos intelectuais húngaros (a estabilidade de uma sociedade ultraconservadora, feudal e burguesa), numa ‘fusão ideológica’ extremamente radical com tendências a uma coerência trágica” (Idem, 120-1).

Em “A alma e as formas”, livro de 1910, Lukács desenvolve e sistematiza sua visão trágica de mundo. O tema central dessa obra é a dicotomia entre a vida autêntica a verdadeira vida, e a vida inautêntica, que é a vida empírica. Lukács recusa a vida inautêntica de forma enérgica, de modo que rejeita todas as tentativas de conciliação entre as duas formas de

vida. Não há, ainda, em Lukács, uma concepção que possa representar essa vida autêntica como uma possibilidade.²²

Lukács ainda não era um comunista quando há a revolução de outubro 1918 na Hungria. Para Löwy, a dialética faustiana dos fins e dos meios foi a mediação decisiva da passagem de Lukács do moralismo trágico ao bolchevismo marxista. (Löwy, 1995, p.158). Pois o que ainda afasta Lukács do marxismo são problemas de ordem ético-morais. Tais objeções éticas ao bolchevismo se fundam no mesmo dualismo, tão caro ao desenvolvimento intelectual de Lukács, entre “a árida realidade empírica” e “a vontade ética, utópica, humana”. Ou seja, Lukács se pautava pela ética dos valores absolutos, onde não havia concessões. Assim sendo, era muito difícil para Lukács aceitar as conseqüências lógicas da ação revolucionária na realidade empírica, pois isso indica um sacrifício da moral em nome da sociedade futura.²³

Lukács resolveu esta questão, que o atormentava, através de uma nova compreensão dialética que substituiu o outrora dualismo neokantiano entre

²² “O que desespera Lukács é exatamente esta estabilidade, esta imutabilidade da sociedade capitalista que ele odiava, sociedade na qual os valores estético-filosóficos idealistas e absolutos, aos quais estava ligado, eram irrealizáveis. O conflito entre os valores autênticos e o mundo (capitalista) inautêntico é trágico porque é indissolúvel, à medida que Lukács não percebe nenhuma força social capaz de transformar o mundo e realizar seus valores. Em conseqüência, o conflito assume um caráter eterno, a-histórico, imutável, numa palavra, *metafísico*. (Löwy, 1995, p.134-5)

²³ Löwy comenta um artigo de Lukács dessa época chamado *O bolchevismo como problema moral*: “O bolchevismo deseja, segundo Lukács, abolir o terror capitalista pelo terror proletário, a opressão burguesa pela opressão operária: numa palavra, quer *expulsar Satã por Belzebu*. Mas, esta oposição coloca o seguinte dilema: *Pode-se atingir o que é bom por processos maus, pode-se atingir a liberdade pela via da opressão; o mundo novo pode nascer se os meios para realizá-lo não diferem tecnicamente dos meios justamente detestados e desprezados na antiga ordem?* A resposta de Lukács é explicitamente negativa.” (Löwy, 1995, p.161)

o ‘bem’ e o ‘mal’. De acordo com Löwy, “para poder se tornar bolchevique, Lukács devia passar de sua posição trágica e kantiana (dever-ser rigidamente oposto ao Ser) à posição dialética do marxismo: o *Bem* e o *Mal* são contraditórios mas unidos; o *Bem* passa por vezes pela mediação de seu contrário; o objetivo eticamente puro pode exigir, para ser atingido, o emprego de meios *impuros* e condenáveis em si.” (Idem, p. 167). A necessidade de se agir imoralmente em determinadas circunstâncias, torna-se um sacrifício entre outros exigido ao revolucionário. A atitude de Lukács traduz uma posição não apenas dialética, mas também realista.

Löwy procura a todo o momento deixar claro o fato das condutas dos intelectuais serem em grande parte determinada pela natureza própria da sua categoria social. Desde os primórdios da sociedade burguesa, intelectuais de diversos tipos e tendências nunca deixaram de manifestar a sua insatisfação com aquela nova sociedade. A imagem do “cenáculo” parisiense, presente na obra de Balzac, *As ilusões perdidas*, é usada por Löwy como um exemplo esclarecedor do ambiente dos intelectuais, principalmente no que se refere ao século XIX, um oásis em meio ao deserto.²⁴ Löwy chama a atenção para o fato de nessa época, durante a Restauração, o forma de anticapitalismo dominante era o romantismo

²⁴ “À corrupção e à desumanidade da sociedade burguesa totalmente dominada por valores mercantis (o *deserto parisiense*) opõem seu *oásis* espiritual fundado sobre valores culturais e sociais autênticos: a poesia, a arte, o humanismo, a solidariedade, a amizade. Para o universo do cenáculo a única traição verdadeira é a capitulação diante do mercado capitalista: *A amizade perdoa o erro, o movimento impensado a paixão; ela deve ser implacável com a posição de comercializar sua alma, seu espírito e seu pensamento* (Balzac)” (Löwy, 1995, p. 260).

nostálgico, que nessa época ainda era aparentemente realista, ao passo que um outro tipo de ideologia anticapitalista, aquela que enfatiza o futuro, a superação do capitalismo por uma sociedade de novo tipo, ainda tinha um caráter *utópico*. No entanto, essa realidade se inverte na passagem do século, pois a nostalgia do mundo pré-capitalista perdeu em grande parte sua aparência realista e o socialismo estava se tornando menos utópico. (Idem, 260-1)

Löwy afirma que a tendência do cenáculo hoje é desaparecer, pois a radicalização dos intelectuais na atualidade ganhou um caráter mais de massa. Houve uma gradual massificação dos intelectuais acompanhada de uma inevitável proletarização, fato que explica em grande parte a adesão de um número significativo de intelectuais ao movimento socialista.²⁵ As proporções dessa proletarização são muito mais decisivas do que na época de Lukács, por exemplo. A expansão massiva do setor terciário após a Segunda Guerra Mundial generalizou a padronização industrial em todos os setores do trabalho humano, de modo que entre os intelectuais, isso tudo vem a piorar ainda mais a penosa contradição de se viver num mundo regido pelo cálculo e pela quantidade.

²⁵ “Um fato curioso é suficiente para ilustrar a mudança: nos anos 20, estudantes, técnicos e intelectuais desempenharam papel de fura-greves, tanto na greve geral inglesa de 1926 como na onda de greves da República de Weimar em 1920-1923. Por outro lado, a partir dos anos 60, não apenas os estudantes e intelectuais jamais desempenharam esse papel reacionário, mas, ao contrário frequentemente sustentaram, encorajaram e até serviram de detonadores de greves proletárias (Maio de 1968!).” (Idem, p. 262)

Tais transformações deram origem a diversos estudos, entre eles, Löwy cita o de Nicos Poulantzas, que entende a proletarização do trabalhador intelectual com o surgimento de uma “fração polarizada pela classe operária da nova pequena burguesia”. O critério usado por Poulantzas para sustentar sua argumentação consiste em enfatizar o caráter não produtivo do trabalho intelectual, critério este considerado por Löwy muito restritivo, pois “difícilmente podemos negar o caráter proletário de uma série de trabalhadores improdutivos dos serviços, do comércio ou da administração (por exemplo, aqueles cujo trabalho é, por sua natureza concreta, idêntico a de certos operários produtivos) (...) E, sobretudo, o que têm de comum estas frações de polarização proletária com a pequena burguesia tradicional para serem unidas a ela no seio da mesma classe? Não estariam objetivamente muito mais próximos da condição operária do que a antiga pequena burguesia (pequenos camponeses, pequenos comerciantes, artesãos, etc.).” (Idem, p. 265-6)

A proletarização do trabalho intelectual, como todos os processos de proletarização ocorridos durante a história, tem como base a transformação da força de trabalho em mercadoria. Dessa forma, o trabalho intelectual encontra-se subordinado ao império do lucro e acumulação, submetendo-se assim a todos os imperativos desse mundo como a lei da oferta e procura. Nos termos de Löwy, “a ‘inteligência’, a ‘cultura’ ou a ‘competência’ deixam de ser qualidades individuais (reais ou supostas) e

incomensuráveis; transformando-se em força de trabalho intelectual, tornam-se mensuráveis, quantificáveis e passíveis de redução a um valor de troca.” (Idem, p. 268) Tal situação de penúria, semelhante ao que ocorre com o trabalhador comum, passa a caracterizar também o trabalhador intelectual, Löwy cita alguns sinais visíveis de sua proletarização: “a passagem da autonomia à subordinação e da independência à dependência; a perda de controle sobre o conteúdo de sua própria atividade; a expropriação de seu sobretrabalho; a proletarização frequentemente significa também a desqualificação, a subocupação, o desemprego, os baixos salários, o trabalho parcelado, fragmentado, mecanizado, monótono e brutalizante.” (Idem, 268)

Outro aspecto que explica a radicalização dos intelectuais é o pertencimento a uma categoria social, algo específico à intelligentsia enquanto tal. Assim sendo, para Löwy, a inserção de grande parte dos intelectuais à realidade da proletarização não explica por si só a radicalização e a oposição dos intelectuais à sociedade capitalista. Causa um profundo desconforto nos ambientes intelectuais o fato da produção cultural em geral, o cinema, a literatura, a música, estarem submetidas aos mecanismos de mercado. Ou seja, o fenômeno da reificação atingindo os

bens culturais transformando-os em coisas, pois são reduzidas cada vez mais ao seu caráter quantitativo.²⁶

1.3 Michael Löwy e a sociologia de Max Weber

Michael Löwy possui uma relação com a sociologia de Max Weber que o distoa muito da apropriação do pensamento weberiano feito por sociólogos conservadores como Talcott Parsons. Aliás, Parsons, com a sua leitura semi-positivista da obra de Weber, contribui para aquela visão de um Max Weber anti-marxista que teria escrito “A ética protestante e o espírito do capitalismo” para refutar Marx.²⁷ Löwy é um anti-positivista apaixonado que manifesta uma grande admiração por Max Weber, admiração que de maneira alguma será destituída de críticas. Poderíamos inclusive afirmar que Löwy de certa forma se enquadra naquilo que Merleau-Ponty denomina “marxismo-weberiano”, corrente marxista que

²⁶ “É este agravamento da contradição entre um conjunto de valores éticos, estéticos, humanos e culturais, e um mundo cada vez mais rigorosamente regido pelos valores mercantis que explica o porquê de serem precisamente os escritores, artistas, professores, filósofos e sociólogos (e os estudantes de letras, filosofia, sociologia) que, geralmente, estão na vanguarda da contestação radical e qualitativa do sistema – fenômeno incompreensível no quadro das teorias defendidas por Serge Mallet, Bom e Burnier etc; que privilegiam o papel dos ‘novos intelectuais técnicos’” (Löwy, 1995, p.272)

²⁷ A obra de Talcott Parsons, ao propor uma leitura semipositivista (e anti-marxista) de Weber contribuiu, sem dúvidas para o reforço daquela imagem. E, o que é fundamental para reforçá-la, outro grande malentendido, que foi o de tomar a *Ética Protestante* como um livro de polêmica “*espiritualista*” contra o materialismo histórico, quando o seu objetivo era completamente outro: colocar em relevo a afinidade eletiva entre calvinismo e o espírito do capitalismo. Somente em um ou dois parágrafos deste livro de Weber o mesmo se distancia da “*Wahlverwandtschaft*” para afirmar (contra os marxistas) a prioridade histórica do fator religioso. (Löwy, 1996, p.432)

faz uso de diversos temas de Weber de maneira complementar ao pensamento de Marx.²⁸

Löwy não considera Weber um autêntico sociólogo positivista. Embora Weber tenha formulado de forma precisa e sistemática o postulado da neutralidade axiológica nas ciências sociais, o que revela um ponto de convergência entre sua teoria e a dos positivistas, o sociólogo alemão possui concepções metodológicas distintas e em alguns casos até diretamente antagônicas ao positivismo. Seguindo Lucien Goldmann, Löwy afirma que há um certo hibridismo teórico na metodologia de Weber, que representa “uma noção única e singular no panorama metodológico da ciência social; poderia se definir provisoriamente sua estrutura como uma combinação *sui generis* de temas historicistas e positivistas. De acordo com Lucien Goldmann, a posição de Max Weber se situa *a meio caminho entre o desconhecimento da determinação social do pensamento sociológico pelos discípulos de Durkheim e sua integral aceitação pelos marxistas.*” (Löwy, 2003, p. 34) Para Löwy, Weber não extrai de Marx sua problemática sobre o papel dos valores no conhecimento, mas sim do historicismo neokantiano da Alemanha meridional (Rickert, Dilthey, Windelband). Além disso, “os valores dos quais fala Max Weber não estão,

²⁸“Isso não significa que divergências essenciais não separem o autor de *Economia e Sociedade* e do *Capital*: as notáveis diferenças filosóficas (neo-kantismo contra neo-hegelianismo) e políticas (nacionalismo contra socialismo) determinaram em certa medida suas respectivas interpretações do capitalismo, do poder e das classes sociais. Mas existem também inúmeras correspondências e, sobretudo, análises que, sem serem idênticas, podem ser consideradas como perfeitamente complementares.” (Löwy, 1996, p. 431)

no essencial, ligados às classes sociais (como na abordagem marxista), mas a culturas, nações ou religiões distintas e/ou opostas. (...) Se encontra em Weber ‘um diálogo com Marx’ que se procuraria em vão nos escritos de Durkheim, mas este diálogo se situa sobre o terreno da explicação histórica causal e não sobre o terreno da teoria da ciência.” (Idem)

A polêmica em torno do positivismo está presente na maioria das análises de Löwy sobre Weber. Tendo em vista um melhor esclarecimento do problema, iremos expor alguns aspectos da relação de Weber com o pensamento positivista.

O ambiente intelectual no qual se dá a formação de Weber foi marcado pelo embate de várias teorias sociais, entre elas o positivismo. Se as grandes transformações sofridas pela Alemanha nesse período favoreceram a ideologia positivista, toda a cultura superior, representada pelos mandarins, dava-lhe as costas, considerando o positivismo “uma espécie de ácido intelectual, um solvente potencialmente desastroso dos conceitos holísticos, das crenças tradicionais e das certezas socialmente aglutinantes” (Ringer, 2004, p.32). O poder da burguesia ascendente foi minando aos poucos a influência e o prestígio da cultura tradicional personificada pelos mandarins universitários, identificados com os estudos humanísticos e clássicos. O questionamento sobre o ensino técnico ou utilitário pelos mandarins se dá a partir da década de 1880, pois havia a necessidade de se defender suas instituições e tradições, que estavam ameaçadas devido às

transformações que estavam em voga.²⁹ A hostilidade dos mandarins ortodoxos para com esse conjunto de fatos era completa, a reação do mandarinato se baseava numa retórica que condenava o advento do materialismo e do utilitarismo em detrimento dos valores humanistas e espirituais, enfatizando um terrível declínio da cultura nacional. Destarte, nos termos de Ringer, os mandarins “consideravam a sua época de ‘utilitarismo’ rasteiro, de ‘dissolução’ social e de ‘decomposição’ moral. Durante a República de Weimar, que abominavam, muitos deles pregaram uma ‘revolução espiritual’ contra o novo regime e todos os aspectos da modernidade’ (Idem, p. 28-29).

Max Weber fazia parte de uma minoria de intelectuais que, embora partilhasse de algumas preocupações dos mandarins ortodoxos, consideravam inevitáveis as transformações advindas com a modernidade. Assim sendo, esses intelectuais se preocupavam em transpor aquela tradição intelectual ao novo contexto, e a crítica deles passa a se caracterizar por uma maior ponderação e complexidade. Pois, “se quisessem influenciar decisivamente as novas forças emergentes, raciocinavam esses ‘modernistas’, teriam de adaptar sua herança cultural a uma época inevitavelmente mais democrática. ” (Idem, p. 29)

²⁹ De acordo com Ringer: “Na educação secundária, escolas ‘realistas’ ou modernas contestavam o primado do antigo currículo clássico, enquanto os estudos técnicos e ‘utilitários’ ganhavam força até no nível universitário. Por fim, a admissão de graduados secundaristas não-clássicos ao ensino superior, paralelamente à introdução de educação escolar elementar comum durante o período de Weimar, levou ao aumento do número de matrículas nas universidades que se acelerou notavelmente dos anos 1870 à década de 1920” (RINGER, 2004, p. 28).

Diferentemente de Durkheim, que não concebia uma diferença entre os métodos das ciências naturais e sociais, Weber encara o método positivo, nomológico, apenas como um meio de auxiliar as pesquisas em sociologia.

Löwy procura enfatizar que Weber, embora não seja marxista, atribui uma grande importância para os valores na constituição do conhecimento. Ao contrário de Rickert, autor da temática da qual Weber parte, a relação com valores, Weber não acredita em valores “objetivos”, universais, absolutos. “É, portanto, somente com relação a valores específicos, os *Kulturwertideen* (idéias-de-valor culturais) particulares de uma época, uma nação ou uma fé religiosa, que se pode selecionar, no caos infinito dos fenômenos sociais, o que nos parece importante, digno de interesse, significativo.” (Löwy, 2003, p. 35) Weber considera assim os valores como indispensáveis para o conhecimento histórico-social, pressupostos para as pesquisas científicas no campo das ciências sociais. No entanto, Löwy aponta que falta em Weber um exame mais preciso da gênese social dessas visões de mundo: “Em uma passagem de seu ensaio de 1904 sobre a objetividade do conhecimento científico-social, ele reconhece (com reservas) a existência de uma *Wahlverwandtschaft* (afinidade eletiva) entre as visões de mundo e os interesses de classe, mas esta hipótese não é prosseguida, aprofundada ou levada em consideração em seus escritos metodológicos.” (Idem) A *démarche* weberiana permanece no meio do caminho, Löwy sintetiza os níveis de investigação na proposta de Weber

em que há a relação com os valores, com as visões de mundo: “1) eles orientam a escolha do objeto do conhecimento; 2) eles orientam a *direção* da investigação empírica; 3) eles determinam o que é para nós *importante ou sem importância*, essencial ou acessório, significativo ou insignificante, interessante ou sem interesse; 4) eles determinam a formação do *aparelho conceitual utilizado*; 5) e, sobretudo, eles fornecem a problemática (Fragestellung) da pesquisa, as *questões* que se colocam (ou não) à realidade.” (Idem, p. 36, grifos do autor)

O momento positivista do método weberiano manifesta-se após a escolha do objeto. Agora os valores, que foram fundamentais para se delimitar o objeto, não devem mais interferir na pesquisa. Ou seja, para Weber a subjetividade só deve se manifestar na escolha do objeto, o desenvolvimento da pesquisa deve ser regido pela neutralidade: “É evidente, no entanto, que não devemos deduzir de tudo isso que a *investigação* científico-cultural apenas conseguiria obter *resultados* ‘subjetivos’, no sentido em que são válidos para uns, mas não para outros. O que varia é o *grau de interesse* que se manifesta por um ou por outro” (Weber, 2006, p. 63, grifos do autor). Assim sendo, para Weber, os valores não comprometem o resultado final da pesquisa, que deve ter o caráter de validade e ser aceito por todos, pois “apenas as idéias de valor que dominam o investigador e uma época podem determinar o objeto de estudo e os limites desse estudo. No que se refere ao *método* de investigação – o

‘como’ – é o ponto de vista dominante que determina a formação dos conceitos auxiliares de que se utiliza; quanto ao modo de *utilizá-los*, o investigador encontra-se evidentemente ligado às normas de nosso pensamento. Porque só é uma verdade científica aquilo que *quer* ser válido para todos os que *querem* a verdade” (Idem). De acordo com Löwy, a teoria de Weber é marcada por uma dualidade entre temas historicistas e positivistas no que se refere às questões colocadas e as respostas correspondentes: “sua teoria da *Wertbeziehung* das *questões* é de tendência historicista; sua teoria de *Wert-freiheit* (neutralidade axiológica ou ‘sem julgamentos de valor’) das *respostas* é de orientação positivista. O resultado dessa dualidade é, em nossa opinião, uma contradição irresolúvel no próprio coração de sua teoria da ciência” (Löwy, 2003, p. 37). Dessa forma, é possível dizer que a teoria de Weber possui uma contradição interna no que diz respeito aos valores, pois a escolha do objeto é por eles determinada, porém, o resultado da pesquisa deve ser ‘objetivo’ e aceitável para todos. Para Löwy, isso se deve sobretudo à pouca atenção que Weber concede à relação entre visões de mundo e classes sociais. Nos termos de Weber, uma demonstração científica metodicamente correta, embora deva sua origem aos valores do pesquisador, deve ser aceita pelos mais diferentes tipos de pessoas, ele diz que alguém tão distante dos valores e da cultura ocidental como um chinês, aceitaria sem reservas um resultado sociológico correto. De acordo com Löwy, “este exemplo é característico

da forma através da qual Weber concebia (na sua teoria da ciência) as fontes históricas dos valores e dos pontos de vista: quase sempre ele os relaciona a *culturas nacionais* ou *religiosas*. Esta é, talvez, uma das razões pela qual ele acreditava na possibilidade da ‘neutralidade axiológica’ dos resultados científicos (...). Se Weber tivesse aprofundado a idéia que ele menciona, de passagem, sobre a afinidade eletiva entre visões de mundo e classes sociais, ele teria talvez percebido de outra forma os problemas da objetividade nas ciências sociais” (Löwy, 2003, p. 38).

Löwy considera a obra de Weber imune a críticas localizadas dentro da lógica abstrata. Não há nenhuma fissura lógica, dessa forma, “é apenas se situando em um terreno externo à lógica abstrata de sua demonstração que se pode descobrir a falha nessa formidável couraça metodológica. É a partir de uma perspectiva de *sociologia do conhecimento* que se revela o calcanhar-de-aquiles da teoria weberiana da ciência” (Löwy, 2003, p. 40). Há fato decisivo, fora do campo da lógica abstrata, que revela uma ligação decisiva entre valores e fatos, tal vínculo não é lógico, mas sociológico, e se manifesta em dois sentidos: “1. O conhecimento (ou a ignorância) dos fatos, da verdade objetiva, pode ter uma influência poderosa sobre as opções práticas, éticas, sociais ou políticas de certos grupos ou camadas sociais. Por exemplo: a crença em que o aumento do salário seja a principal causa da inflação pode ter um efeito paralisante sobre a atividade reivindicativa dos operários, sua atitude faces às greves etc. 2. Os

juílgamentos de valor, os pontos de vista de classe, as ideologias, utopias e visões de mundo dos grupos sociais influenciam de forma decisiva – direta ou indireta, consciente ou não – o *conjunto da atividade científica e cognitiva* no domínio das ciências sociais. Isto é, tanto a *problemática* como a *pesquisa empírica* dos fatos e de sua causalidade, assim como sua *interpretação* social e histórica de conjunto” (Idem, p. 40 – 1). Outro ponto acentuado por Löwy é a relação entre os valores e as respostas. Weber reconhece a importância dos valores para a formulação das questões, mas no que se refere às respostas os valores não deveriam interferir. Quanto a isso, Löwy argumenta que o tipo de resposta possível já está predeterminado pela própria formulação da questão. “Por exemplo, quando Durkheim coloca a questão de saber ‘porque certos órgãos do corpo social são privilegiados’, qualquer que seja a resposta, o conjunto da démarche cognitiva está viciado pela própria natureza da questão. Um crítico marxista de Durkheim não colocará em dúvida somente a resposta apresentada por *A divisão do trabalho social*, mas a própria questão, na medida em que sua formulação contém já uma concepção muito discutível e ideologicamente carregada da estrutura social” (Idem). Löwy não considera a problemática de uma pesquisa apenas um corte, ela define um certo campo de visibilidade, impõe uma forma de conceber o objeto e circunscreve os limites de respostas possíveis. Os valores, o conteúdo ideológico da problemática repercute necessariamente sobre o conjunto da

pesquisa, “e é normal que isso seja questionado pelos cientistas que não partilham estes valores ou pressuposições: eles se recusam, com razão, a partir de seu ponto de vista, a se situar sobre um terreno minado e aceitar um campo teórico que lhes parece falso de antemão” (Löwy, 2003, p. 41-2).

Löwy cita um trecho de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* que, segundo ele, revela como o próprio Weber não conseguiu eliminar os julgamentos de valor na sua pesquisa. A passagem em questão se refere a um texto de Benjamin Franklin, eleito por Weber como um documento de *pureza quase clássica* do espírito do capitalismo. Nesse texto, Franklin, além de dar lições de como multiplicar o dinheiro, considera o acúmulo de riquezas um valor em si, uma vocação moral que não deve ser negligenciada. Nessa passagem em especial, Weber procura refutar o marxismo, pois afirma que Franklin possuía uma mentalidade capitalista num ambiente avesso a esse sistema: “na terra natal de Benjamin Franklin (o Massachusetts) o ‘espírito do capitalismo’ (no sentido por nós adotado) existiu incontestavelmente *antes* do ‘desenvolvimento do capitalismo’ [(já em 1632 na Nova Inglaterra, havia queixas quanto ao emprego do cálculo na busca de lucro, em contraste com outras regiões da América)] (...) Neste caso, portanto, a relação de causalidade é de todo modo inversa àquela que se haveria de postular a partir de uma posição ‘materialista’. Mas a juventude de tais idéias é mais cravejada de espinhos do que supõem os

teóricos da ‘superestrutura’, e elas não desabrocham feito flor. Para se impor, o espírito capitalista, no sentido que até agora emprestamos a esse conceito, teve de tratar duro combate contra um mundo de forças hostis” (Weber, 2004, p. 48, 49, grifos do autor). Para Löwy, os aspectos escolhidos por Weber determinaram o resultado da pesquisa, pois o sociólogo alemão negligenciou fatos importantes: “que B. Franklin nasceu e viveu sua juventude (até a idade dos 17 anos) em *Boston*, a primeira cidade da América e a mais capitalista de todas; viveu menos ‘nas florestas da Pensilvânia’ do que na *Filadélfia*, a segunda ou terceira cidade da América, bastante próspera no século XVIII; e que, além disso, morou durante vários anos em *Londres*, sem dúvida na época o maior centro da economia capitalista do mundo inteiro” (Löwy, 2003, p. 45-6, grifos do autor). Dessa forma, nos termos de Löwy, a escolha dos aspectos principais, em detrimento dos “secundários”, determinou o resultado da pesquisa, que particularmente *neste caso* procurou desacreditar o materialismo histórico.

Embora haja passagens na obra de Weber que procuram refutar o marxismo, como o trecho citado acima, Löwy não se rende em nenhum momento a um senso comum bastante difundido que coloca a obra de Weber em oposição total e completa ao pensamento de Marx. Houve, para Löwy, a necessidade de se criar um “São Jorge acadêmico que esmague o Dragão marxista”. Surgiu então a imagem de um Max Weber

“espiritualista”, o pensador alemão que teria escrito “A ética protestante e o espírito do capitalismo” para sustentar uma explicação histórico-causal espiritualista em contraposição à explicação materialista de Marx. De acordo com Löwy, a questão da primazia causal fica em aberto, pois “a orientação metodológica do livro não é nenhuma dessas duas tendências opostas (primazia do econômico ou do religioso); ela é precisamente a de um estudo brilhante, penetrante e profundo da **correlação**, da **relação íntima**, da **congruência** entre essas duas estruturas culturais: **a ética protestante e o espírito do capitalismo**, deixando em aberto a questão da **primazia**” (Löwy, 1978, p. 38, grifos do autor).

1.3.1 Löwy e a metodologia weberiana: a tipologia do romantismo

Toda metodologia, em ciências humanas, possui certa relação com a concepção de mundo do pesquisador. Aqueles que se orientam pelo método dialético entendem necessariamente que a realidade é dialética. Marx entende como objeto, como realidade, a própria atividade humana, a práxis. Em oposição a Feuerbach, que concebia a realidade apenas como objeto, e não como ação, Marx vai enfatizar o vínculo existente entre fenômeno e essência, a necessidade de se encontrar o fundamento terreno da consciência. Porém, diferentemente de Feuerbach, Marx entende essa essência, esse fundamento terreno, não como uma abstração que existe por si só, mas como o conjunto das relações sociais. Um fenômeno como a

religião, não deve, nos termos de Marx ser alvo de uma crítica pura e simples, Feuerbach se limita a criticar a religião, para Marx não basta criticar, é preciso saber porque ela existe, desvendar as causas materiais de sua existência: “Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo em religioso e terreno. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Mas o fato de que este fundamento se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, só pode ser explicado pelo autodilaceramento e pela autocontradição desse fundamento terreno. Este deve, pois, em si mesmo, tanto ser compreendido em sua contradição, como revolucionado praticamente. Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser teórica e praticamente aniquilada” (Marx, 1999, p. 12-3). Assim sendo, para o marxismo, os fenômenos da realidade social só podem ser desvendados através dos vínculos com a sua essência, o conjunto das relações sociais. Pois nenhum indivíduo singular tem inerente em si toda a essência humana, ele pode ter uma parte: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais” (Idem, p. 13).

Destarte, os fenômenos sociais, para o marxismo, estão imbricados à totalidade concreta. Porém, o vínculo com o conjunto das relações sociais é composto por diversas mediações, o que impossibilita o êxito de um olhar

imediatamente para decifrar as causas de determinado fenômeno, a sua essência. Karel Kosik denomina *pseudoconcreticidade* todo olhar imediato sobre a realidade, pois “*a existência real e as formas fenomênicas da realidade – que se reproduzem imediatamente na mente daqueles que realizam uma determinada práxis histórica, como conjunto de representações ou categorias do pensamento comum (que apenas por hábito bárbaro são consideradas conceitos) – são diferentes e muitas vezes absolutamente contraditórias com a lei do fenômeno, como a estrutura da coisa e, portanto, com seu núcleo interno essencial e o seu conceito correspondente*” (Kosik, 1969, p. 10, grifos do autor). Isto posto, pode-se afirmar que o marxismo distingue fenômeno e essência, e que o primeiro aparenta uma falsa independência: “O fenômeno indica algo que não é ele mesmo e vive graças a seu contrário. A essência não se dá imediatamente; é mediata ao fenômeno e, portanto, se manifesta em algo diferente daquilo que é” (Idem, p. 11).

Se o marxismo pressupõe a existência de uma totalidade concreta na qual se concentra a essência de todos os fenômenos sociais, o mesmo não ocorre com o pensamento de Max Weber, onde não há a noção de totalidade concreta e muito menos o objetivo de se apreender a causa última das coisas. Para Weber, nenhum fenômeno social é dotado de um sentido que lhe seja intrínseco, ou seja, a realidade é infinita e as instituições sociais possuem significados diversos que não são

determinados por elas mesmas, mas pelos diversos sentidos que lhes são atribuídos pelos indivíduos singulares. Assim sendo, não há uma razão preestabelecida na sociedade, não há, como no marxismo, uma essência humana que se traduz na práxis. Weber busca compreender aspectos específicos da realidade, que por sua vez é infinita e mais completa que qualquer teoria. Como a realidade não é apreensível no seu conjunto, só um fragmento de cada vez pode constituir o objeto da compreensão. Nos termos de Weber, o pesquisador deve escolher um fragmento da realidade de acordo com seus valores, pois apenas uma parte finita da infinidade é significativa. Tal critério não é inerente às coisas, é o pesquisador que realiza a imputação, a atribuição de uma certa relação de causalidade aos fenômenos sociais, atribuindo assim um sentido ao mundo, que não possui uma lógica própria.³⁰

O tipo ideal é a decorrência metodológica da concepção weberiana de mundo. Por não haver uma noção de totalidade concreta e por considerar a realidade caótica e sem sentido intrínseco, é preciso lançar mão do tipo ideal, um recurso metodológico que “reúne determinadas relações e acontecimentos da vida histórica para formar um cosmo não-contraditório de relações *pensadas*. Por seu conteúdo, essa construção reveste-se do

³⁰ De acordo com Weber, a realidade caótica “só pode ser ordenada pela circunstância de que, em qualquer caso, unicamente um *segmento* da realidade individual possui interesse e significado para nós, posto que só ele se encontra em relação com as *idéias de valor culturais* com que abordamos a realidade. 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 objeto de explicação causal.” (Weber, 2006, p. 54, grifos do autor).

caráter de uma *utopia*, obtida mediante a acentuação *em idéia* de determinados elementos da realidade” (Weber, 2006, p. 72, grifos meus). Dessa forma, determinado fenômeno histórico-social possui múltiplas explicações, podendo diferentes cientistas sociais apresentarem diferentes respostas para um mesmo problema e ambas serem pertinentes.³¹

Há, evidentemente, um antagonismo entre a metodologia de Weber e a de Marx. Michael Löwy é um dos poucos marxistas que incorporam não apenas problemáticas weberianas gerais, mas também a própria metodologia de Weber. Essa apropriação, se levarmos em conta o posicionamento metodológico do próprio Löwy, não é eclética, mas dialética. Porém, há quem possa considerar uma relação entre a dialética marxista e a tipologia weberiana inviável, para não dizer herética, pois seria a união entre uma concepção de mundo que considera a realidade destituída de lógica interna, devido à inexistência de uma causalidade primária, e outra que considera os fenômenos sociais como resultados em última instância da totalidade concreta, o conjunto das relações sociais. Tal incompatibilidade se faz presente em vários aspectos. De acordo com Lukács, Max Weber é herdeiro de uma tradição intelectual bastante

³¹ “Porquanto, embora o homem moderno, mesmo com a melhor das boas vontades, geralmente não seja capaz de imaginar o *efetivo* alcance da significação que os conteúdos de consciência religiosos tiveram para a conduta de vida, a cultura e o caráter do povo, não cabe contudo, evidentemente, a intenção de substituir uma interpretação causal unilateralmente ‘materialista’ da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral. *Ambas são igualmente possíveis*, mas uma e outra, se tiverem a pretensão de ser, não a *etapa preliminar*, mas a *conclusão* da pesquisa, igualmente pouco servem à verdade histórica” (Weber, 2004, p. 167, grifos do autor).

influenciada pelo irracionalismo, que ele denomina *a sociologia do período imperialista*, que “renunciou cada vez mais – e em escala internacional – a assumir, como ciência universal, a herança da história ou da filosofia em geral. Em relação com a vitória generalizada do agnosticismo filosófico, a sociologia se converte – com consciência cada vez maior – numa disciplina singular e limitada, que assume seu posto ao lado das demais disciplinas do mesmo tipo” (Lukács, 1992, p. 145). Ou seja, nos termos de Lukács, Weber é prisioneiro de uma concepção que se nega a pensar a totalidade e se concentra nas questões específicas colocadas pelas diversas disciplinas, pois “os próprios sociólogos (em particular Max Weber) declaram igualmente não ter a pretensão de descobrir o sentido unitário do desenvolvimento histórico; afirmam, ao contrário, que a sociologia é apenas uma espécie de ciência auxiliar da história no sentido de Dilthey e de Rickert” (Idem, p. 146). Além disso, há controvérsias no que refere à gênese e à essência do capitalismo. Para Lukács, houve um grande esforço da sociologia alemã no período imperialista do pré-guerra para desenvolver uma teoria do capitalismo que superasse o materialismo histórico. Houve muitas teorias desenvolvidas a respeito, sendo que a de Weber foi a que exerceu maior influência, pois ele “parte da relação de dependência recíproca entre a ética econômica das religiões e as formações econômicas, afirmando a prioridade do fator religioso. Seu problema é o de explicar a razão pela qual somente na Europa nasceu um capitalismo. Em contraste

com a concepção precedente, que via capitalismo em qualquer acumulação de dinheiro, Weber se esforça por entender a natureza específica do capitalismo moderno e por relacionar o seu nascimento na Europa com a diferença da evolução ético-religiosa no Oriente e no Ocidente. Além do mais, e sobretudo, a essência do capitalismo é deseconomizada e espiritualizada” (Idem, p. 149-150). Essa concepção de história não enfatiza a questão das classes sociais, deixando de lado as causas primeiras dos problemas que levanta. Nos termos de Lukács, “Max Weber choca-se aqui com o problema tratado pelo Manifesto comunista, segundo o qual a história é uma história de lutas de classe. Mas, dado que – em consequência de sua visão de mundo – ele não pode e não quer reconhecer essa realidade efetiva, dado não estar nem disposto nem em condições de extrair dessa estrutura dialética da realidade social as consequências lógicas dialéticas, é obrigado a refugiar-se no irracionalismo” (Idem, p. 158).

Considerando essas observações de Lukács, que de certo modo representam a típica concepção que os marxistas têm da sociologia weberiana, torna-se óbvio porque a postura metodológica de Michael Löwy é um alvo constante de polêmicas. Seria possível incorporar a tipologia weberiana sobre uma perspectiva marxiana sem fazer uso de pressupostos ecléticos ou relativistas? Analisaremos o estudo que Löwy, em parceria com Robert Sayre, realizou sobre o romantismo.

O objetivo da referida tipologia é, segundo os autores, ordenar a visão romântica, *esse imenso estaleiro*. Há diversas construções possíveis de que os autores abrem mão, que envolvem temas como tradição nacional, domínio cultural considerado e período histórico. Os tipos serão construídos em função de sua posição frente ao capitalismo, pois, de acordo com Löwy e Sayre: “se definimos o romantismo como uma reação contra o capitalismo industrial e a sociedade burguesa, parece-nos mais coerente construir os tipos em função da atitude ou posição assumida em relação a essa sociedade, segundo a maneira específica de encarar o problema da modernidade e sua eventual superação(...) assim, nossa tipologia será antes um esquema que associa, simultaneamente, o econômico, o social e o político” (Löwy & Sayre, 1995, p. 91). Devido à complexidade do objeto, suas *cores tumultuosas*, os autores justificam o uso da tipologia e a singularidade de suas construções nos seguintes termos: “entendemos por essa noção (tipos ideais) as construções do pesquisador que, por um lado, não pretendem ser as únicas possíveis ou válidas e, por outro, encontram-se quase sempre articuladas ou combinadas na obra de um mesmo autor. Ao citar exemplos, diremos que tal pensador ou escritor pertence a este ou aquele tipo quando este vier a constituir o elemento dominante de seus escritos”. (Idem, p. 92).

Os principais tipos de romantismo, divididos de acordo com o ângulo da posição adotada perante a sociedade capitalista, são ordenados pela

seguinte distinção: *romantismo restitutionista; conservador; fascista; resignado; reformador; revolucionário ou utópico*. Sendo que o ultimo tipo foi subdividido para colocar em evidência as seguintes tendências: *jacobino-democrático; populista; socialista utópico-humanista; libertária; marxista*. (Idem) No entanto, os autores chamam a atenção para o caráter instável e contraditório do objeto, o que acaba por condicionar o aspecto “em aberto” de tal pesquisa, algo bastante comum no que se refere à tipologia. Os autores românticos, por terem em comum uma visão de mundo contraditória e ambígua, podem passar de um tipo para outro durante seu itinerário. “Para citar alguns exemplos, exemplos lembremos o itinerário de Schlegel e Görres do republicanismo jacobino até ao mais conservador monarquismo; o de William Morris da nostalgia da Idade Média até ao socialismo marxizante; o de George Sorel do sindicalismo revolucionário até à *Action française* (e *vice-versa*); o de Lukács do romantismo desencantado e trágico até ao bolchevismo” (Idem, p. 93). Porém, os autores ressaltam que esses deslocamentos, antes de algo excepcional, são perfeitamente coerentes com a visão romântica de mundo, pois “na maioria dos itinerários em questão, trata-se de um deslocamento no interior do mesmo campo espiritual. E é precisamente a homogeneidade da matriz sócio-cultural romântica que permite compreender tais metamorfoses, na aparência, tão surpreendentes. O caráter fundamentalmente ambíguo, contraditório e *hermafrodita* dessa visão do

mundo torna possíveis as mais diversas soluções e a passagem de uma para outra sem que o autor tenha abandonado os fundamentos de sua problemática anterior” (Idem).

Antes de entrarmos na nossa discussão propriamente dita, é preciso analisar os tipos mais importantes desenvolvidos nesse estudo. Seleccionamos os seguintes tipos: o romantismo restitucionista, o romantismo conservador, e o romantismo revolucionário.

O romantismo restitucionista

É a corrente mais próxima da essência do fenômeno global. Trata-se de uma concepção de mundo que defende a restituição da sociedade feudal tradicional, a restauração do passado. Nos termos de Löwy e Sayre, “essa focalização do ideal no passado medieval, sobretudo em sua forma feudal, explica-se verossimilmente por sua relativa proximidade no tempo (comparado às sociedades antigas, pré-históricas, etc.), e por sua diferença radical em relação ao que é rejeitado do presente: esse passado está bastante próximo para que seja possível encarar sua restauração, mas ao mesmo tempo totalmente oposto ao espírito e estruturas da vida moderna” (Löwy & Sayre, 1995, p. 94). Embora se trate de uma tipologia, os autores mostram sua sintonia com o materialismo histórico em duas precisas análises: 1) a proximidade com o passado que se quer restaurar explica algumas particularidades da corrente: “essa focalização do ideal no passado medieval, sobretudo em sua forma feudal, explica-se verossimilmente por

sua relativa proximidade no tempo (comparado às sociedades antigas, pré-históricas, etc.), e por sua diferença radical em relação ao que é rejeitado no presente: esse passado está bastante próximo para que seja possível encarar sua restauração, mas ao mesmo tempo totalmente oposto ao espírito e estruturas da vida moderna.” (Idem). 2) o grande número de artistas que integram a corrente é explicado pelo fato desse tipo almejar um retorno ao passado, ou seja, regredir a roda da história: “se ela se exprime também, por exemplo, na filosofia (Schelling) e na teoria política (Adam Muller), não deixa de ser verdade que essa perspectiva apresenta afinidades, sobretudo, com artistas. Tal predominância do setor artístico parece encontrar sua explicação, principalmente, na evidência crescente do caráter irrealista, e até mesmo irrealizável, da aspiração à restauração de um período definitivamente passado. No entanto, o sonho do retorno à Idade Média – ou a uma sociedade agrária – detém um grande poder de sugestão sobre a imaginação e se presta a projeções visionárias. Portanto, atrairia, em primeiro lugar, as sensibilidades que se orientam para as dimensões simbólica e estética” (Idem, 94 – 5).

O romantismo conservador

O objetivo dessa corrente não é a volta ao passado, mas a manutenção da sociedade tal como ela se encontrava no final do século XVIII até a segunda metade do XIX. No que se refere à França, a restauração do *status quo* pré-revolução. “Trata-se, portanto, de uma defesa de sociedades que já

se encontram efetivamente encaminhadas na via do desenvolvimento capitalista; no entanto, tais sociedades são apreciadas por aquilo que *retém* das formas antigas, anteriores à modernidade” (Löwy & Sayre, 1995, p. 99). Dessa forma, esse tipo não se confunde com outras formas de conservadorismo não românticas, que se limita a fazer apologia do capitalismo. “Só é possível falar de romantismo conservador na medida em que, a partir de valores orgânicos do passado, o discurso contenha um elemento de crítica contra a modernidade capitalista-industrial” (Idem).

Se no caso anterior, o romantismo restitutionista, prevalecem os literatos, aqui predominam os pensadores políticos ancorados a uma concepção orgânica da história. “Sua tentativa fundamental é legitimar a ordem estabelecida como resultado ‘natural’ da evolução histórica: na escola do direito (Hugo, Savigny), na filosofia positiva do Estado de Friedrich Julius Stahl, na ideologia *Tory* de Disraeli. Entre os grandes filósofos do romantismo, é provavelmente Shelling quem está mais próximo dessa tendência; quanto à economia política, Malthus mantém vínculos com tal posição” (Idem). Embora a fronteira entre o romantismo conservador e o restitutionista seja um tanto imprecisa, os autores citam Joseph de Maistre e Louis de Bonald como exemplos de pensadores que se encontram numa zona de transição, há uma característica que permite distinguir os dois tipos: “a aceitação ou não de elementos de ordem capitalista. A recusa total da indústria moderna e da sociedade burguesa é

essencial para o tipo restitucionista; aliás, sua plena aceitação tem a ver com um pensamento não romântico (...). O romantismo conservador adota uma posição intermediária: aceita a situação existente na Europa dos períodos considerados na qual o capitalismo nascente e em pleno desenvolvimento partilha o terreno com elementos feudais importantes” (Idem, 99-100).

Löwy e Sayre citam Edmund Burke como o pensador que melhor encarna o espírito dessa corrente. A ideologia de Burke é caracterizada pela apologia da conciliação entre a burguesia e os proprietários rurais, algo não muito estranho à história de seu país, a Inglaterra. No que se refere à França, Burke se lamenta pelo fato desse país não ter seguido o rumo inglês, a falta de uma conciliação, de um compromisso entre classes, teria condicionado a revolução. Embora revele uma grande admiração pela aristocracia hereditária, Burke não lhe atribui o monopólio do poder. “Este deve ser o apanágio de todos os proprietários, ou ainda do que ele chama de ‘aristocracia natural’ que inclui, não só a nobreza, mas também os magistrados, professores e *ricos comerciantes que possuem as virtudes de diligência, ordem, constância e regularidade*” (Idem, 101).

A nostalgia em Burke cumpre um papel interessante, diferente dos românticos restitucionistas. Para ele, “serve mais para justificar o presente da Inglaterra do que para criticá-lo: as leis, costumes, instituições e hierarquias sociais da Inglaterra, em 1790, são legitimados como produtos

naturais e, ao mesmo tempo, providenciais de um crescimento orgânico, como herança ancestral transmitida no decorrer dos séculos por cada geração, como parte do que ele chama *toda a corrente e toda a continuidade da coisa pública*” (Idem).

O romantismo revolucionário

O romantismo revolucionário se distingue de todos os outros tipos, pois recusa simultaneamente o retorno ao passado e a reconciliação com o presente, além de projetar a esperança para a construção do futuro alicerçando-se ideologicamente nos valores das sociedades pré-capitalistas. Dessa forma, “a nostalgia do passado não desaparece, mas se transmuda em tensão voltada para o futuro pós-capitalista.” (Löwy, 1990, 16). Além disso, o tipo de sociedade pré – capitalista que lhe serve de referência não se encontra, como nas outras correntes, na idade média. Nos termos de Löwy, “a idade de ouro pré-capitalista varia segundo o autor, mas ela não é aquela que invocam os românticos passadistas ou conservadores : é um *estado de natureza*, mais ou menos típico em Rousseau ou em Fourier, o antigo judaísmo em Moses Hess, a Grécia Antiga em Hölderlin, no jovem Lukács e em muitos outros, o *comunismo inca* no marxista peruano José Carlos Mariátegui, as comunidades rurais tradicionais nos populistas russos e Gustav Landauer etc.” (Idem)

As qualidades das sociedades pré-capitalistas, reais ou imaginárias, configuram-se, dessa forma, no arsenal ideológico que o romantismo

revolucionário vai lançar mão para criticar as mazelas da sociedade capitalista – industrial, podemos dizer que sua esperança de construção de uma nova sociedade se encontra condicionada pela renascença de determinadas qualidades humanas desaparecidas com o advento do capitalismo. Para Löwy, o essencial do romantismo revolucionário é isto: “a revolução (ou utopia) deve retomar certos aspectos, certas dimensões, certas qualidades humanas, sociais, culturais e espirituais das comunidades pré-capitalistas. Esta dialética sutil entre o passado e o futuro, passa frequentemente por uma negação radical, irreconciliável com o presente, ou seja, com o capitalismo e a sociedade burguesa industrial.” (Löwy, 1990, 17)

Dizíamos que toda metodologia espelha uma visão de mundo. Abordamos a grosso modo uma certa incompatibilidade que se daria numa confluência entre o método histórico dialético e a tipologia weberiana. Acabamos de expor brevemente a tipologia do romantismo de Michael Löwy, um marxista lançando mão do método de Weber. Faremos uma discussão sobre esse estudo e procuraremos discutir se este uso da tipologia por parte de Löwy se encontra em consonância com a dialética materialista, o que poderia afastar a acusação de ecletismo.

De acordo com István Mészáros, a tipologia weberiana reflete um caráter ideológico claro, uma vez que em sua teoria sobre o capitalismo, Weber o define como uma *cultura* e não como ‘formação social’ ou ‘modo

de produção’. Desse modo, Weber constrói um tipo ideal que abstrai componentes importantes do capitalismo. Primeiramente Weber imputa o investimento de capital privado como o ‘princípio norteador’ do sistema do capital. Para Mészáros, “as consequências metodológicas dessa pressuposição são extremamente graves, pois sua adoção anula a possibilidade de uma pesquisa histórica abrangente sobre as bases reais do desenvolvimento do capitalismo.”(Mészáros, 1993, p. 27) Além disso, há uma ocultação no que se refere ao inter-relacionamento estrutural entre capital e trabalho: “o termo conspicuamente ausente do tipo de discurso weberiano é, sem dúvida, ‘trabalho’. E já que nenhum ‘espírito’ – nem mesmo o ‘espírito do capitalismo’ – consegue explicar a real constituição do capital (...) Portanto, é ideologicamente muito significativo que o ‘trabalho’ não apareça no modelo geral. Por que se incomodar com os problemas espinhosos da ‘extração de mais valia’, se você tem, convenientemente, a seu dispor o ‘investimento de capital privado’, de forma pré-fabricada, como o ‘princípio norteador’ do capitalismo?” (Idem, p. 28) A tipologia, nesse caso, cumpre um papel ideológico determinado, que é desestorizar o capitalismo e ocultar sua gênese e sua totalidade. O mesmo não se pode dizer do uso que Löwy fará da metodologia, uma vez que ele não usa a tipologia para estudar questões gerais como o capitalismo, mas em questões culturais específicas claramente delimitadas.

Vejamos de início quais são os elementos da teoria weberiana que Löwy se apropria e como ocorre essa apropriação. No que se refere à visão de mundo e de sociedade, não é demais repetir tratar-se do pressuposto de toda metodologia, pode parecer, para um olhar imediato, contraditório que Michael Löwy, um marxista, faça uso de um método derivado de uma visão de mundo distante da sua. Sabemos que a cosmovisão weberiana não se apega à noção de totalidade concreta, nega a existência de uma determinação primária em última instância que seria a base dos fenômenos sociais. Pois, para Weber, a realidade não possui um sentido que a unifica. Löwy, no entanto, ao trabalhar com a tipologia, não adota a cosmovisão weberiana. Na verdade, é a concepção que Löwy faz do seu *objeto, o romantismo*, que se aproxima da concepção de *mundo* weberiana. Logo no início do primeiro capítulo de *Revolta e Melancolia* Löwy expõe sua concepção de romantismo: “O que é romantismo? Enigma aparentemente indecifrável, o fato romântico parece desafiar a análise, não só porque sua diversidade superabundante resiste às tentativas de redução a um denominador comum, mas também e sobretudo por seu caráter fabulosamente contraditório, sua natureza de *coincidentia oppositorum*: simultânea (ou alternadamente) revolucionário e contra-revolucionário, individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico, retrógrado e utopista, revoltado e melancólico, democrático e aristocrático, ativista e contemplativo, republicano e monarquista,

vermelho e branco, místico e sensual” (Löwy & Sayre, 1995, p. 9). Dessa forma, os tipos são construídos de modo a ordenar esse fenômeno essencialmente superestrutural que é o romantismo. A questão da primazia do econômico não está sendo em momento algum colocada em dúvida, pelo contrário, a explicação causal que Löwy usa para ordenar o objeto é de cunho materialista: a maneira como cada tipo, ou corrente, responde ou reage à sociedade capitalista.

Além disso, o romantismo é um fenômeno que se define mais pela noção de grupo que pela noção de classe. Löwy e Sayre chamam a atenção para uma categoria essencial, a *intelligentsia*, um grupo composto por indivíduos de origens sociais distintas e que possui unidade e autonomia relativa devido à posição comum no processo de produção da cultura. (Idem, 129) “De maneira geral, é evidente que os produtores da visão romântica do mundo representam certas frações tradicionais da *intelligentsia* cujo modo de vida e cultura são hostis à civilização industrial burguesa: escritores independentes, religiosos ou teólogos (inúmeros românticos são filhos de pastores), poetas e artistas, mandarins universitários, etc” (Idem, 130). A *intelligentsia* se orienta por valores qualitativos, “ou seja, valores éticos, estéticos, religiosos, culturais e políticos; toda a sua atividade de ‘produção espiritual é inspirada, orientada e modelada por esses valores que constituem, por assim dizer, sua razão de ser enquanto intelectuais.” Dessa forma, a oposição a um sistema

orientado completamente por valores quantitativos, o capitalismo, é evidente, pois “existe uma contradição fundamental entre inteligência tradicional e ambiência social moderna, contradição que é geradora de conflitos e revoltas” (Idem).

A base social da inteligência clássica é muito vasta, “é composta potencialmente por todas as classes, frações de classe ou categorias sociais que, devido ao advento e desenvolvimento do capitalismo industrial moderno, acabaram sofrendo um declínio ou crise de seu estatuto econômico, social ou político, e/ou um prejuízo no modo de vida e valores culturais a que estavam ligadas.” (Idem, 131) Além de todo uma variedade de intelectuais como religiosos e estudantes. Os autores citam também as mulheres como sendo um grupo que possui uma relação privilegiada com o romantismo. “Com certeza, esse vínculo se explica pelo fato de que, historicamente, as mulheres foram excluídas da criação dos valores principais da modernidade (pelos cientistas, empresários, industriais, políticos) e de que seu papel social foi definido e centrado nos valores qualitativos: família, sentimentos, amor, cultura” (Idem). A influência de Weber foi decisiva na constituição daquilo que Löwy chamou de ‘sociologia diferencial do conhecimento’: “A ‘forma de olhar’: o pintor – isto é, o cientista social – é condicionado não somente por sua posição de classe, mas também por outras determinações não classistas relativamente autônomas em relação às classes sociais: nacionalidade, religião, cultura,

sexo. Sua visão é desviada também por sua vinculação a certas categorias sociais (burocracia, estudantes, intelectuais etc) ou a certas organizações (partidos, seitas, igrejas, círculos, confrarias, cenáculos).” (Löwy, 2003, p. 213)

Se a resposta prática é sempre delimitada pelos limites que o tempo histórico impõe, de modo que a ação está sempre subordinada às possibilidades que a realidade presente oferece; a resposta espiritual (superestrutural), ao contrário, possui possibilidades infinitas por ser de natureza essencialmente subjetiva. Assim sendo, o uso da tipologia weberiana com vistas a ordenar aspectos culturais tão dispersos é perfeitamente pertinente mesmo quando o pesquisador se orienta pela perspectiva marxista. Numa perspectiva que considera a totalidade concreta sem desviar a atenção pela diversidade humana.

O conceito de afinidades eletivas na obra de Michael Löwy

Um dos principais temas que motivam a realização desse trabalho é o conceito de afinidade eletiva na obra de Michael Löwy. Além de tratar-se de uma apropriação marxista de um conceito introduzido na teoria sociológica por Max Weber, entendo também que as afinidades eletivas expressam as premissas metodológicas que Löwy propõe. Busco, através deste, um melhor entendimento da importância e dos alcances do referido conceito, bem como apontar algumas de suas limitações, o que se dará através da análise de um dos casos estudados por Löwy, a Teologia da Libertação.

As relações entre figuras culturais distintas, desde que dotadas de certas correspondências entre si, condicionam o surgimento de novas visões sociais de mundo, e o conceito de *afinidade eletiva* possibilita a visão do processo pelo qual esse acontecimento se dá. Além da relação só ser possível se existirem correspondências e analogias entre os distintos universos culturais, é também necessária uma determinada configuração histórica para que a atração e a conseqüente relação entre as analogias se condicione. Embora haja várias correspondências e analogias entre o messianismo judaico e as utopias libertárias, anarquistas; bem como entre o cristianismo e o socialismo, é somente em determinadas conjunturas

históricas que poderão surgir o judaísmo libertário e a teologia da libertação.

De acordo com Löwy, o conceito, nos escritos de Max Weber, aparece em três contextos precisos. A preocupação weberiana inicial é a de delimitar a especificidade das relações entre diferentes aspectos das formas religiosas. “ Por exemplo, entre a profecia de missão, em que os eleitos se sentem como um instrumento de Deus, e a concepção de um Deus pessoal, extramundano, colérico e poderoso, existe *eine tiefe Wahlverwandtschaft* (uma profunda afinidade eletiva)” (Löwy, 1989, p.15). O próximo passo, é definir o vínculo entre interesses de classe e visões de mundo, que, “segundo Weber, têm autonomia própria, mas a adesão do indivíduo a esta ou aquela visão de mundo depende, em larga medida, de sua *Wahlverwandtschaft* com seus interesses de classe.” (Idem) Por último, o caso mais importante, a análise da relação entre as doutrinas religiosas e as formas de *ethos* econômico. Talvez a preocupação maior do livro seja justamente essa, analisar, nos primórdios do capitalismo, a importância das afinidades eletivas entre crença religiosa e ética profissional. Löwy parece propor que, nas análises de Weber, as relações entre as partes carecem de uma interação dialética: “Nessas três modalidades weberianas, a afinidade eletiva articula estruturas socioculturais (econômicas e/ou religiosas) sem que haja formação de uma substância nova ou modificação essencial dos

componentes iniciais – mesmo se a interação tem consequências eficazes, particularmente ao reforçar a lógica própria de cada figura.” (Idem, 16).

Löwy defende que uma utilização sistemática do conceito requer uma certa quantidade de precisões. Segundo ele, “antes de mais nada, é preciso levar em consideração que a afinidade eletiva comporta vários *níveis* ou *graus*:

1) O primeiro é o da *afinidade* pura e simples, o parentesco espiritual, a sua homologia estrutural (...). É importante sublinhar que a *correspondência* (ou afinidade) é uma *analogia ainda estática*, que cria a *possibilidade* mas não a *necessidade* de uma convergência ativa (...). A transformação dessa potência em ato, a *dinamização da analogia*, sua evolução para uma interação ativa dependem de condições históricas concretas: mutações econômicas, reações de classes e categorias sociais, movimentos culturais, acontecimentos políticos etc.

2) A *eleição*, a atração recíproca, a mútua escolha ativa das duas configurações socioculturais, conduzindo a certas formas de interação, estimulação recíproca e convergência. Nesse grau, as analogias e correspondências começam a tornar-se dinâmicas, mas as duas estruturas permanecem separadas. É aqui (ou na transição desse nível para o seguinte) que a *Wahlverwandtschaft* entre ética protestante e espírito do capitalismo de que fala Weber.

3) A articulação, combinação ou “liga” entre os parceiros, podendo resultar em diferentes modalidades de união: *a.* o que se poderia chamar de “simbiose cultural”, na qual as duas figuras permanecem distintas mas estão organicamente associadas; *b.* a fusão parcial e *c.* a fusão total.

4) A criação de uma *figura nova* a partir da fusão de elementos constitutivos. Essa eventualidade, sugerida pelo sentido “goethiano” do termo, está ausente das análises weberianas. É verdade que a distinção entre os dois últimos níveis é difícil de estabelecer: o marxismo freudiano, por exemplo, seria a articulação de dois componentes ou uma forma de pensamento nova, distinta tanto da psicanálise quanto do materialismo histórico? (Löwy, 1989, p.16 – 17, grifos do autor)

Löwy se preocupa ainda em distinguir afinidade eletiva de afinidade ideológica, que é apenas um vínculo entre variantes de uma mesma corrente social e política, ele diz que esse tipo de afinidade ocorre por exemplo, entre liberalismo econômico e político, e entre socialismo e igualitarismo. A afinidade eletiva, ao contrário, pressupõe a diferença entre as figuras culturais que vão se relacionar. Assim sendo, Löwy afirma que “a *eleição*, a escolha recíproca implicam uma *distância* prévia, uma *carência espiritual* que deve ser preenchida, uma certa heterogeneidade ideológica.” (Idem, p.18) Destarte, os dois casos que abordaremos aqui, o judaísmo libertário e a teologia da libertação, são resultados desse processo dialético, historicamente determinado, entre figuras culturais distintas.

2.1 O judaísmo libertário

Como vimos, a afinidade eletiva se dá entre figuras culturais diferentes, é o caso da relação entre o messianismo judaico e as utopias libertárias, “uma tradição religiosa voltada para o sobrenatural e o sagrado, e um imaginário social revolucionário, geralmente ateu e materialista...” No plano da superficialidade, não é difícil concluir que ambas nada têm em comum, pois “parece evidente que a religiosidade messiânica tradicionalista e ritual dos rabinos e dos talmudistas não tem nada a ver com a ideologia subversiva anarquista de um Bakúnin ou de um

Kropótkin.” (Löwy, 1989, p.19) Porém, Löwy vai fazer um estudo sobre um grupo de intelectuais que se formaram através da relação que cada um deles estabeleceu entre essas duas figuras culturais. A produção intelectual desses pensadores se encontra circunscrita no tempo e no espaço, entre as quatro primeiras décadas do século XX, eles eram oriundos da Europa Central, uma área unificada pela cultura germânica, a Alemanha e o Império Austro-Húngaro. Trata-se, então, de intelectuais de cultura alemã e origem judaica. Entre eles podemos destacar: Gustav Landauer, Martin Buber, Gershom Scholem, Franz Kafka, Walter Benjamin, Eric Fromm, Ernst Bloch e o jovem Lukács.

Primeiramente, é preciso encontrar as correspondências entre as duas figuras, para tanto, Löwy vai se amparar nas análises de Gershom Scholem sobre o judaísmo. De início, nos é mostrado que o messianismo judaico é composto de duas correntes simultaneamente contraditórias e intimamente ligadas entre si: “uma corrente *restauradora*, voltada para o restabelecimentos de um estado ideal do passado, uma idade de ouro perdida, uma harmonia edênica quebrada, e um corrente *utópica*, aspirando a um futuro radicalmente novo, a um estado de coisas que jamais existiu. A proporção entre as duas tendências pode variar, mas a idéia messiânica não se cristaliza senão a partir de sua combinação.” (Löwy, 1989, p.20) Ou seja, a utopia e a restauração se identificam, uma vez que o restaurar representa livrar o mundo das consequências do pecado dos homens, e

reconstruí-lo a partir de um resgate da harmonia do homem com Deus. Löwy cita o conceito hebraico de *Tikkoun*, que segundo ele é a expressão suprema dessa dualidade do messianismo judaico, pois “é o restabelecimento da grande harmonia rompida pela Quebra dos Vasos (*Shevirat Há-Kelim*) e mais tarde pelo pecado de Adão. Como observa Gershom Scholem, *o Tikkoun, caminho que leva ao fim das coisas, é também o caminho que leva ao começo: ele implica a restauração da ordem ideal, isto é, a restituição, a reintegração do todo original. O advento do Messias é o cumprimento do Tikkoun, a Redenção enquanto retorno de todas as coisas a seu contato original com Deus. O mundo de Tikkoun (Olam Há-Tikkoun) é, portanto, o mundo utópico da reforma messiânica, da supressão da mácula e do desaparecimento do mal.*” (Idem, 21) Aparece aqui a primeira analogia, pois o anarquismo é também uma combinação de restauração e utopia. Há sempre uma profunda nostalgia das formas sociais pré-capitalistas no ideário da utopia libertária. “Na verdade, a maioria dos grandes pensadores anarquistas contém no núcleo de sua busca uma atitude romântica em relação ao passado.” (Idem)

Ainda apoiado em Scholem, Löwy nos mostra a total incompatibilidade do messianismo judaico com a filosofia do progresso. Diferentemente do messianismo cristão, que concebe a redenção como algo individual e espiritual que só se consolidará no reino dos céus, o messianismo judaico entende a redenção como um acontecimento que se

dará neste mundo, através de uma catástrofe: “Entre o presente e o futuro , a degradação atual e a redenção, há um abismo; aliás, em muitos textos talmúdicos aparece a idéia de que o Messias só virá numa era de corrupção e de culpabilidade total. Esse abismo não pode ser atravessado por nenhum *progresso* ou *desenvolvimento*: apenas a catástrofe revolucionária, com um colossal desenraizamento, uma destruição total da ordem existente, abre o caminho para a redenção messiânica.” (Idem, 22) Nada mais próximo das concepções anarquistas, onde há uma negação radical de qualquer possibilidade de progresso ou evolução. Estas são as analogias, as similitudes. Sua mera descrição não responde nada. Agora entra em cena a historicidade do problema, pois “é somente numa época histórica determinada – a primeira metade do século XX – e numa área social e cultural precisa – a intelectualidade judaica da Europa central – que essa homologia ou correspondência torna-se *dinâmica* e adquire a forma, na obra de certos pensadores, de uma verdadeira *afinidade eletiva* entre messianismo e utopia libertária.” (Idem, 25)

A Alemanha e a Áustria-Hungria sofreram um processo de industrialização acelerada. Do semi-feudalismo ainda existente em 1870, a Alemanha, já em 1914, havia se transformado numa das maiores potências industriais do mundo. “A rapidez, a brutalidade, a intensidade e o poder esmagador dessa industrialização subvertem as sociedades da Europa central, sua estrutura de classes (ascensão da burguesia, formação do

proletariado), seu sistema político e sua hierarquia de valores.” (Idem, 31)

A intelectualidade universitária tradicional, conhecida como *mandarinato*, era uma categoria social muito influente e privilegiada. A ascensão do capitalismo, era vista por estes intelectuais como uma ameaça à sua posição na sociedade germânica. Assim sendo, o mandarinato, “ameaçado pelo novo sistema que tende a reduzi-lo a uma situação marginal e impotente, reage manifestando seu horror ante o que considera uma sociedade sem alma, padronizada, superficial e materialista. Um dos temas essenciais dessa crítica, que se torna como que uma obsessão entre escritores, poetas, filósofos e historiadores, é a posição entre *Kultur*, um universo de valores éticos, religiosos ou estéticos, e *Zivilisation*, o mundo do progresso econômico, materialista e vulgar.” (Idem, 32) Destarte, passou a dominar na vida acadêmica alemã a visão de mundo anticapitalista romântica, que tinha como uma de suas características fundamentais a valorização da religiosidade, o resgate das diferentes formas de espiritualidade religiosa.

O surto capitalista criou condições favoráveis para o desenvolvimento da burguesia judaica, porém, à medida que se enriquece, crescem as restrições civis aos judeus. Dessa forma, essa burguesia judaica passa a ter como principal aspiração a assimilação e a integração na nação germânica. Tal integração consegue êxito até certo ponto, pois se chocava com uma barreira social intransponível, que condicionava a exclusão dos judeus de uma série de domínios: “a administração, o Exército, a

magistratura, o magistério – e sobretudo, a partir de 1890, contra um crescente anti-semitismo, que tem seu ideólogos, seus ativistas, sua imprensa. Por todos esses motivos, as comunidades judaicas na Europa central não são realmente integradas pela sociedade que as cerca.” (Idem, 34) A busca por prestígio e assimilação esbarrava assim em quase todas as esferas da sociedade alemã. Porém, a educação superior na Alemanha era bastante valorizada, os portadores de diplomas eram vistos como “uma espécie de aristocracia intelectual e espiritual: a ausência de títulos universitários, por outro lado, era uma *falta* que nem a riqueza nem a alta linhagem podiam substituir inteiramente.” (Idem) Dessa forma, os judeus burgueses passaram a enviar seus filhos para a Universidade, para que eles fossem mais valorizados que os pais. “Chega-se assim, a partir de 1895, a uma porcentagem de 10% de judeus nas universidades alemãs, dez vezes mais do que a porcentagem judaica na população global (1,05%). Esse processo de escolarização maciça da juventude judaica de origem burguesa na virada do século leva rapidamente à *formação de uma nova categoria social: a intelectualidade judaica.*” (Idem, grifos do autor) Parte considerável dessa intelectualidade será atraída pela crítica romântica à civilização industrial, dominante nos meios universitários, o que os leva, devido à sua condição objetiva de apátrida e excluído, simultaneamente à adesão a uma utopia romântico-revolucionária de caráter universal e à

redescoberta da religião judaica, principalmente à dimensão restaurador-utópica do messianismo. (Idem, 36, 37)

2.2 A Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação (=TdL) foi um outro movimento estudado por Löwy através do conceito de afinidade eletiva. Devido à sua proximidade temporal e espacial, a TdL tem seus ecos perceptíveis até hoje na nossa sociedade, posteriormente faremos uma discussão acerca do pensamento de Löwy com base nesse movimento. Pensar na confluência entre o marxismo e o cristianismo é vital, pois ambas figuras são importantes elementos daquilo que Gramsci denomina “guerra de posição”, um conflito que se dá majoritariamente na esfera da superestrutura, o que nos autoriza a denomina-lo também como “guerra cultural”. Em tal guerra, faz-se necessário o abandono imediato daquela crítica unilateral à religião. Combater a ideologia dominante com base em afirmações tais como “a religião é o ópio do povo” no contexto da sociedade contemporânea seria considerar que a consciência crítica ou “consciência de classe” surgem destituídas de mediações sócio-culturais. Ou seja, é não perceber que a mudança de mentalidade não acontece automaticamente, mas de acordo com um complexo processo entre a prática dos homens e as idéias e

concepções de mundo que lhe são apresentadas.³² Estas observações são capitais para a nossa argumentação, voltaremos a elas mais adiante.

A TdL, de acordo com Leonardo Boff, é, simultaneamente um reflexo e uma reflexão de uma práxis antecedente. Ou seja, ela é a expressão de um vasto movimento social surgido no início dos anos 60, antes, portanto, do aparecimento dos escritos de Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez. A TdL se desenvolveu no Brasil e na América Latina em geral, nos termos de Löwy, “esse movimento envolveu setores significativos da Igreja (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos laicos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, redes pastorais com base popular, comunidades eclesiais de base, CEBs), bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs; clubes de mulheres, associações de moradores, sindicato de camponeses ou trabalhadores, etc. Sem a existência desse movimento social não poderíamos entender fenômenos sociais e históricos de tal importância como a emergência do novo movimento trabalhista no Brasil e o surgimento da revolução na América Central, bem como, em épocas mais recentes, Chiapas.” (Löwy, 1996, p. 56, 57) Löwy considera o termo “teologia da libertação” pouco abrangente, pois o movimento na

³² Gramsci afirma que as massas populares são aquelas “que mais dificilmente mudam de concepção e que, em todo caso, jamais a mudam aceitando a nova concepção em sua forma “pura”, por assim dizer, mas – apenas e sempre- como combinação mais ou menos heteroclita e bizarra.” (Gramsci, 2001, p.108) Assim sendo, o senso comum acompanhado de uma teoria crítica, pode, apesar de sua fragilidade, exercer um importante papel histórico no que se refere ao reconhecimento. Pois, “a consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam.” (Idem, p.103)

Igreja surgiu antes da teologia e a maioria dos militantes não eram teólogos. A expressão “Igreja dos Pobres” tampouco seria apropriada para se referir a um movimento que se encontra além dos limites da Igreja enquanto instituição. (Idem, p. 57)

A TdL, ou *Cristianismo da Libertação*, como prefere Löwy, foi condicionado sobretudo pelas correspondências existentes entre o tradicionalismo católico, anti-capitalista, e o socialismo. Löwy defende que há um capítulo não escrito, implícito, na sociologia da religião de Max Weber, cujo título poderia ser *A ética católica e o espírito do capitalismo*. Partindo de uma interpretação distinta do senso comum sobre o livro de Weber, que o considera uma defesa da superestrutura, no caso a religião, como o fato causal determinante do desenvolvimento econômico, Löwy afirma que o principal argumento de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* é mostrar que entre certas formas religiosas e o estilo de vida capitalista há um relacionamento de afinidade eletiva. (Löwy, 1996, p. 34, 35) Assim sendo, embora Weber não faça uma abordagem sistemática das relações entre o catolicismo e o capitalismo, “há um ‘subtexto’ evidente, um contra-argumento não escrito construído na própria estrutura de *A ética protestante*: a Igreja Católica é um ambiente muito menos favorável – se não completamente hostil – ao desenvolvimento do capitalismo que as seitas calvinistas e metodistas.” (Idem, p.35) Weber não desenvolve essa problemática apenas em *A ética protestante*, Löwy encontrou outras

hipóteses explicativas em “Zwischenbetrachtung”, texto de 1915-16: “A princípio Weber não trata especificamente do catolicismo, e sim da tensão geral entre a ética soteriológica da fraternidade e os valores do mundo: uma cisão irreconciliável [*unversöhlicher Zwiespalt*] que em nenhum lugar é tão visível quanto na esfera econômica, pela qual a religiosidade que redime sublimada não combina com a economia racionalizada, baseada no dinheiro, no mercado, na competição e no cálculo abstrato e impessoal: *Quanto mais o cosmos da economia capitalista racional moderna segue suas próprias leis internas imanentes, tanto menos ele será acessível a qualquer relação imaginável com a ética religiosa da fraternidade... Racionalidade formal e substantiva nesse caso estão em um conflito mútuo*”. E o principal exemplo, citado por Weber, da desconfiança da religião no que se refere às forças econômicas impessoais é a Igreja Católica. (Idem, p. 37) Em outro texto observado por Löwy, em Economia e sociedade, Weber ressalta a impossibilidade de um controle ético da economia capitalista: “O universo reificado do capitalismo, finalmente, não oferece qualquer espaço para uma inclinação caritativa. Portanto, em uma ambigüidade característica, o clero sempre apoiou – também nos interesses do tradicionalismo – a patriarquia contra as relações impessoais de dependência, embora, por outro lado, a profecia possa romper os elos patriarcais”. (Löwy apud Weber, p. 38, 39) Löwy observa que tal análise é útil para compreender a oposição dos católicos progressistas da América

Latina tanto à natureza fria e impessoal do capitalismo quanto à dominação das comunidades camponesas pela patriarquia tradicional. (Idem, 39)

Destarte o tradicionalismo católico desvaloriza a racionalidade capitalista. A partir dessas observações, Löwy observa a existência de uma antipatia cultural entre esses dois universos, algo que inverteria a lógica da afinidade eletiva: “Temos aqui uma exata inversão da *afinidade eletiva* entre a ética protestante (algumas formas dela) e o espírito do capitalismo: haveria assim, entre a ética católica e o capitalismo, uma espécie de afinidade negativa – usando este termo como Weber o faz quando fala dos ‘privilégios negativos’ das comunidades párias” . (Idem, p. 40) Isso não garante, porém, que a igreja se acomode ao sistema capitalista, como observa Löwy, à medida que o capitalismo vai se tornando mais poderoso, “a crítica da Igreja é normalmente dirigida contra os excessos do liberalismo e não contra as bases do capitalismo. Além disso, diante de um perigo muito maior – o movimento trabalhista socialista - a igreja não hesitou em unir-se às forças burguesas e capitalistas contra seu inimigo comum. Em geral, podemos dizer que a Igreja nunca achou que seria possível ou desejável abolir o capitalismo: seu objetivo sempre foi corrigir seus aspectos mais negativos através das ações caritativas e ‘sociais’ do cristianismo. No entanto, profundamente enraizada na cultura católica, ainda persiste – algumas vezes escondida, outras manifesta – a aversão ética ao capitalismo, ou uma ‘afinidade negativa’ com ele.” (Idem, p. 41)

2.3 Walter Benjamin

O conceito de afinidade eletiva também foi utilizado por Löwy em estudos sobre Walter Benjamin, algo que mostra que o conceito não se limita aos estudos sociológicos e culturais cujos objetos encarnem uma dada coletividade, como é o caso dos movimentos sociais, mas também para o estudo referente a um indivíduo singular, um estudo biográfico sobre um pensador. Benjamin, devido ao amalgama cultural que compõe o seu pensamento, é um pensador inclassificável, irreduzível aos modelos estabelecidos, “ele está ao mesmo tempo no cruzamento de todas as estradas, no centro da rede complexa de relações que se tecem no meio judaico-alemão. Os caminhos que levam de Berlim a Jerusalém (Scholem, Buber) ou de Berlim a Moscou (Bloch, Lukács) cruzam-se nele, e seu pensamento sutil e esotérico parece ser o foco onde se concentram todas as contradições políticas e culturais da intelectualidade judaica da *Mitteleuropa*: entre teologia e materialismo histórico, assimilação e sionismo, romantismo conservador e revolução niilista, messianismo místico e utopia profana.” (Löwy, 1989, p. 85)

Löwy faz aqui uso de uma concepção de afinidade eletiva, embora inteiramente válida para esse caso particular, por mim considerada problemática (voltarei à questão adiante): “Walter Benjamin seria um dos raros autores nos quais a afinidade eletiva entre messianismo judaico e

utopia libertária resultou numa verdadeira *fusão*, isto é, no nascimento de uma forma de pensamento nova, irreduzível a seus componentes.” Uma nova forma de pensamento cuja significação não é somente política ou religiosa, pois “implica uma certa percepção da temporalidade histórica.” (Idem, p. 85) Todo esse movimento deu origem a uma nova concepção de história que, para Löwy, atinge em Benjamin sua mais alta expressão filosófica. (Idem, p. 86)

A crítica neo-romântica do progresso é o princípio norteador da formação inicial de Benjamin, condicionando a articulação entre os temas anarquistas e judaico-messiânicos. “Não se pode compreender nem o messianismo nem o anarquismo de Benjamin sem o campo cultural romântico que lhes serve de fundamento comum.” (Idem, p. 87) No entanto isso não afasta a presença de uma dimensão racionalista no pensamento de Benjamin, pois “seu método provém de uma síntese *sui generis* entre romantismo e *Aufklärung*, com a predominância do primeiro em seus escritos anteriores a 1930 e do segundo em suas obras materialistas posteriores.” (Idem)

Löwy apresenta o conceito de afinidade eletiva como algo crucial para o entendimento do pensamento de Benjamin: “a chave para a compreensão do caráter particular do anarquismo de Benjamin é sua relação com o messianismo judaico, uma relação que somente o conceito de afinidade eletiva permite explicar: partindo das mesmas raízes neo-românticas, as

duas figuras culturais têm em comum uma estrutura utópico-restitucionista, uma perspectiva revolucionária/catastrófica da história e uma imagem libertária do porvir edênico.” (Idem, p. 90) O marxismo passa a se fazer presente posteriormente, sem substituir o anarquismo, mas impregnando-se de coloração libertária no pensamento de Walter Benjamin. Em *Rua de mão única*, primeira obra em que aparece o impacto do marxismo, Benjamin desenvolve o tema da interrupção revolucionária, expressando sua diferença com o marxismo positivista dominante na segunda e terceira internacionais. Aqui Benjamin dá o veredicto histórico da revolução, que é travar, obstruir, eliminar o desenvolvimento técnico e econômico capitalista para evitar a catástrofe eminente e anunciada. De acordo com Löwy, “esse texto foi o primeiro em que Benjamin opõe a revolução à continuidade catastrófica do progresso técnico submetido às classes dominantes. O alvo de sua crítica não é a negação da técnica mas sua redefinição radical: em vez de *dominação da natureza*, ela deve tornar-se ‘o domínio da relação entre a natureza e a humanidade’.” (Idem, p. 93)

A interpretação de Löwy sobre a obra de Benjamin está na contramão da grande maioria das afirmações sobre o filósofo alemão.³³ Benjamin, na

³³ Löwy divide em três escolas as concepções vigentes sobre Walter Benjamin: “1. *A escola materialista*: Walter Benjamin é um marxista, um materialista conseqüente. Suas formulações teológicas devem ser consideradas como metáforas, como uma forma exótica que acoberta verdades materialistas. É a posição de Brecht já enunciada no seu *Diário*; 2. *A escola teológica*: Walter Benjamin é antes de tudo um teólogo judeu, um pensador messiânico. Para ele, o marxismo é apenas uma terminologia, uma utilização abusiva de conceitos como o de ‘materialismo histórico’. É o ponto de vista de seu amigo Gershom Scholem; 3. *A escola da contradição*: Walter Benjamin tenta conciliar marxismo e teologia judaica. Mas como todos

concepção de Löwy, não é um marxista que faz uso de alegorias judaicas para expressar o seu materialismo, nem um teólogo judeu que usa o marxismo como mera terminologia, e muito menos um pensador eclético que falha na sua tentativa de conciliar a teologia judaica com o marxismo. Nos termos de Löwy, o pensamento de Benjamin surge de um amálgama que dá origem a uma cosmovisão completamente nova e original, ou seja, todos os aspectos da formação intelectual de Benjamin, o marxismo, o anarquismo, o romantismo, o judaísmo, não subsistem no seu pensamento de maneira conflituosa, mas antes, como partes constitutivas de um mesmo pensamento, pois há uma reinterpretação e uma conseqüente ressignificação de todos esses pensamentos. Löwy cita uma comparação freqüente que Benjamin gostava de fazer consigo mesmo: “Ele gostava de se comparar a Janus, que com uma das faces olha para Moscou e com a outra para Jerusalém. Mas se esquece que frequentemente o deus romano tinha duas faces mas uma *única cabeça*: marxismo e messianismo são apenas duas expressões – *Ausdrücke*, um dos termos favoritos de Benjamin – de um único pensamento.” (Löwy, 2005, p. 36)

Esse posicionamento de Löwy em relação a Benjamin vai se tornar mais claro em suas análises sobre as *Teses sobre o conceito de história*, talvez o escrito mais conhecido e discutido de Walter Benjamin. Löwy analisa de forma exegética todas as dezoito teses. Para a nossa discussão basta

sabem, os dois são incompatíveis. Daí o fracasso de sua tentativa. É a leitura que fazem tanto Habermas quanto R. Tiedemann.” – (Löwy, 2005, p. 36)

citarmos e analisarmos apenas três: a primeira, a segunda e a nona. A primeira tese coloca em cheque a interpretação marxista da segunda e da terceira internacional, onde o positivismo se mostrou presente com bastante força, além de enfatizar o papel libertador e até mesmo esclarecedor do messianismo:

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda a maneira, não deve se deixar ver. (Benjamin apud Löwy, 2005, p. 41)

De acordo com Löwy, o boneco chamado “materialismo histórico” é o marxismo positivista da II e de III internacional, um autômato sem alma que levaria necessária automaticamente à vitória do socialismo, devido a uma interpretação fatalista da história presente na mentalidade marxista vigente. Dessa forma, o referido boneco não é capaz de ganhar a partida, que nos termos de Löwy significa “interpretar corretamente a história, lutar contra a visão história dos opressores” e “vencer o próprio inimigo histórico, as classes dominantes – em 1940: o fascismo.” (Idem, p. 41-42)

Para Löwy, Benjamin entende que “os dois sentidos estão intimamente ligados na unidade indissolúvel entre a teoria e a prática: sem uma interpretação correta da história, é difícil, se não impossível, lutar de maneira eficaz contra o fascismo. A derrota do movimento operário marxista diante do fascismo – na Alemanha, na Áustria, na Espanha, na França – demonstra a incapacidade desse boneco sem alma, desse autômato vazio de sentido, de “ganhar a partida” – uma partida em que se decide o futuro da humanidade.” (Idem, p. 42)

Além da interpretação correta da história, claramente antipositivista, Benjamin, na interpretação de Löwy, condiciona o triunfo do socialismo ao uso da teologia, o espírito sem o qual o materialismo histórico não pode triunfar. Confesso que na primeira vez que li essa interpretação de Löwy senti um certo estranhamento, pois eu tinha uma interpretação um tanto distinta da primeira tese, primeiro por imaginar a alegoria como uma interpretação da história e não como a história, segundo por identificar a teologia como uma metáfora para o positivismo. Ou seja, de acordo com a minha interpretação, Benjamin usou dessa alegoria como um pano de fundo somente para fazer uma crítica irônica ao marxismo positivista, onde o boneco que sempre vencia a partida simbolizava a pretensão positivista de já ter a vitória como certa e o anão representava o conteúdo “teológico” implícito naquela mentalidade fatalista, uma vez que considerar a vitória do socialismo como certa é semelhante à visão milenarista do juízo final.

Penso, porém, que eu estava equivocado. A teologia no pensamento de Benjamin cumpre um papel mais complexo. Isso ficará mais claro com uma análise da segunda tese:

“Pertence às mais notáveis particularidades do espírito humano, [...] ao lado de tanto egoísmo no indivíduo, a ausência geral de inveja de cada presente em face do seu futuro”, diz Lotze. Essa reflexão leva a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso de nossa existência. Felicidade que poderia despertar inveja em nós existe tão somente no ar que respiramos, com os homens com quem teríamos podido conversar, com as mulheres que poderiam ter-se dado a nós. Em outras palavras, na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. Com a representação do passado, que a História toma por sua causa, passa-se o mesmo. O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram? Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialista histórico sabe disso. (Benjamin apud Löwy, p. 48)

Benjamin engloba nessa tese as perspectivas pessoais e coletivas, o drama existencial que surge com os projetos que não se concretizam se confunde com as derrotas coletivas. A redenção é aqui entendida como o advento da reparação às gerações vencidas promovida pela ação de um messias coletivo que selaria um pacto entre as gerações, ou seja, as

gerações derrotadas “esperam de nós não só a rememoração de seu sofrimento, mas também a reparação das injustiças passadas e a realização da utopia social. Um pacto secreto nos liga a eles e não nos desembaraça facilmente de sua exigência, se quisermos nos manter fiéis ao materialismo histórico, ou seja, a uma visão da história como luta permanente entre os oprimidos e os opressores.” (Idem, p. 51). Benjamin dá ênfase nessa conexão, nesse pacto secreto entre gerações, vendo no advento do messias coletivo a rememoração e a reparação das causas pelas quais as gerações vencidas lutaram.

2.4 As afinidades eletivas sob uma ótica gramsciana, uma crítica complementar a Löwy

Embora toda a consideração dispensada aos estudos de Löwy, entendo que o conceito de afinidade eletiva, como ele apresenta, merece alguns ajustes. Tal postura não tem a pretensão de desacreditar o conceito, pelo contrário, entendo que minhas proposições podem estender suas possibilidades. Partiremos sobretudo do pensamento de Antonio Gramsci, principalmente suas reflexões acerca do desenvolvimento do senso comum.

Embora Lukács tenha sido o primeiro intelectual marxista a fazer um estudo sistemático sobre o condicionamento social da consciência e do conhecimento, evidenciando a superioridade do ponto de vista do proletariado sobre os outros, foi Gramsci que pensou, de maneira mais profunda, os momentos transitórios, ou seja, o caminho que a consciência

massificada deve atravessar até o alcance, se possível, da consciência crítica ou *consciência de classe* (Lukács).

Antonio Gramsci dá ênfase ao caráter particular e complexo das sociedades ocidentais, a guerra cultural torna-se assim, em seus termos, a tarefa primordial do movimento socialista. Pelo fato de enfatizar a superestrutura, Gramsci concederá grande importância à educação das massas, visando a unificação entre teoria e prática, ou seja, a promoção, para o universo cultural popular, de uma teoria social capaz de explicar a totalidade das mediações sociais nas quais os homens se relacionam: “Com efeito, não existe filosofia em geral: existem diversas filosofias ou concepções de mundo, e sempre se faz uma escolha entre elas. Como ocorre esta escolha? É esta escolha um fato puramente intelectual, ou é um fato mais complexo? E não ocorre frequentemente que entre o fato intelectual e a norma de conduta exista uma contradição? Qual será, então, a verdadeira concepção do mundo: a que é logicamente afirmada como fato intelectual, ou a que resulta da atividade real de cada um, que está implícita na sua ação?(...) Isso significa que um grupo social, que tem sua própria concepção do mundo, ainda que embrionária, que se manifesta na ação e, portanto, de modo descontínuo e ocasional – isto é, quando tal grupo se movimenta como um conjunto orgânico - , toma emprestado a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é sua, e a afirma verbalmente, e também acredita segui-la, já que a

segue em 'épocas normais', ou seja, quando a conduta não é independente e autônoma, mas sim submissa e subordinada.” (Gramsci, 1999, p. 96-7)

Embora Gramsci entenda que há uma identificação entre pensamento e classe social, “pela própria concepção de mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um modo de pensar e agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos”, porém, quando por diversos fatores, a forma de se pensar de determinado grupo não segue uma orientação racional e intelectual, este grupo fica sujeito à influência não apenas dos setores dominantes mais modernos, mas a todo complexo superestrutural: “O problema é o seguinte: qual é o tipo histórico de homem-massa do qual fazemos parte? Quando a concepção de mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é compósita, de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceitos de todas as fases históricas passadas estreitamente localistas e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado.” (Idem, p.94) Ou seja, alguns pressupostos da consciência crítica estão presentes no senso comum, não se trata, assim sendo, de substituir automaticamente uma consciência por outra, mas de reforçar os aspectos críticos do senso comum, o que pode

condicionar o advento de uma concepção de mundo crítica, coerente e unitária.

O senso comum, por ser este amalgama de pensamentos e concepções de mundo dos mais diversos, desagregados entre si, possui também o seu momento crítico, que Gramsci denomina “o núcleo sadio do senso comum”, algo “que poderia precisamente ser chamado de bom senso e que merece ser desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente.” Gramsci cita como exemplo algo não muito amplo, perfeitamente compreensível devido à situação em que escrevia, uma expressão popular muito comum: *tomar as coisas com filosofia*, que é por ele analisada da seguinte forma: “é verdade que nela se contém um convite implícito à resignação e à paciência, mas parece que o ponto mais importante seja, ao contrário, o convite à reflexão, à tomada de consciência de que aquilo que acontece é, no fundo, racional, e que assim deve ser enfrentado, concentrando as próprias forças racionais e não se deixando levar pelos impulsos instintivos e violentos.” (Idem, 98) Poderíamos citar uma infinidade de figuras derivadas do senso comum renovado, limitar-nos-emos a algumas delas: Há um filme de Pier Paolo Pasolini chamado *Gaviões e Passarinhos* onde um corvo falante, um intelectual marxista em crise, conta uma fábula para dois homens simples, pai e filho. A fábula em questão é sobre São Francisco de Assis e seu empenho em evangelizar os pássaros. Os frades, por ordem de São Francisco, levam o evangelho aos

passarinhos e depois aos gaviões, ambos aceitam as “boas novas”, o amor ao próximo, etc. Porém, a contenda entre os dois distintos tipos de pássaros continua, o que acaba por entristecer os frades. Assim sendo, São Francisco procura consolá-los dizendo-lhes que apesar de serem no evangelho, os pássaros continuam sendo gaviões e passarinhos, inimigos naturais, e que só o fim das classes poderá pôr fim ao conflito.

O exemplo acima é útil para ilustrar várias coisas. A fábula foi construída com base nos mitos da religião popular, porém, há algo de novo aí. O narrador parte de temas religiosos correspondentes entre os valores socialistas: a igualdade entre os homens, a fraternidade. No entanto, o desencadear da estória subverte a concepção cristã tradicional de mundo, pois revela que a fraternidade não é possível na sociedade vigente, evidenciando a necessidade de transformá-la. Ora, isso é uma aplicação direta do método gramsciano! Primeiro, identifica-se os elementos críticos do senso comum, seu “núcleo sadio”, e depois é preciso evidenciá-los e reforçá-los; dando continuidade a um processo coletivo de auto-conhecimento direcionado à unificação entre o pensar e o agir, entre a teoria e a práxis.

Embora Gramsci não fale em afinidade eletiva, o conceito serve para esclarecer alguns aspectos da sua teoria do senso comum renovado. Gramsci diz que devemos procurar os aspectos da filosofia da práxis contidos no senso comum, e como identificar esses aspectos senão pelas

correspondências existentes entre os dois universos culturais distintos? Nesse emaranhado de idéias e concepções de mundo dispersas que é o senso comum, o esforço da ação cultural se coloca através da identificação dessas correspondências e ao posterior reforço e evidência de sua lógica, ou seja, as correspondências entre o senso comum e a filosofia da práxis são reforçadas, condicionando, por afinidade eletiva, um movimento que pode levar a uma nova concepção de mundo.

Porém, para Gramsci, o senso comum renovado é uma etapa em transição à filosofia da práxis, ou seja, é um ponto de partida, nunca um ponto de chegada: “a consciência de se fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) **é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam.** Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um dado mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de ‘distinção’, de ‘separação’, de independência quase instintiva, **e progride até a aquisição real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária**”. (Gramsci, 1999, p. 103-4, grifos meus) Löwy, nos seus estudos sobre afinidade eletiva, não enfatiza a historicidade de movimentos como o cristianismo da libertação. Ou seja, ele pensa a afinidade eletiva como um processo em que as duas figuras relacionadas criam uma nova figura que se torna irreduzível às primeiras que lhe deram origem. No entanto, se entre as figuras culturais

distintas há correspondências, há também antinomias. Na medida em que elementos de uma ou de outra se sobrepõem, há inevitavelmente o enfraquecimento de uma em detrimento da outra.

Entendo que a sugestão de que a afinidade eletiva se encerra com uma *fusão* ou *simbiose* é absolutamente legítima quando o objeto em questão é uma personalidade singular como Walter Benjamin. Mas no que se refere aos movimentos sociais, como o cristianismo da libertação, a concepção de Löwy tende a ocultar certos meandros. Além disso, não podemos nos esquecer que o messianismo de Benjamin era de base judaica, e não cristã. Me atrevo a dizer que o Deus do Antigo Testamento, portanto o Deus de Benjamin, possui mais afinidades com a moral revolucionária, pois é o Deus do “olho por olho, dente por dente”, o Deus que mandou assassinar até as crianças de colo dos povo infiéis. Ou seja, é um Deus um pouco melhor digerível ao realismo político e à moral revolucionária, não é o Deus do amor incondicional dos cristãos. Vou procurar reforçar meu ponto de vista através de uma análise da Teologia da Libertação.

Como todo movimento de inspiração romântica, o cristianismo da libertação é anti-moderno, tem como referência o passado, uma nostalgia de algo que se perdeu e que precisa ser recuperado. Há, devido à sua natureza, uma série de posições problemáticas ou ambíguas sobre o que vem a ser a emancipação, ou libertação, política, racionalidade. Além disso, há uma supervalorização da cultura popular. De acordo com Leonardo

Boff, é necessário recuperar a ética do cristianismo primitivo como um modelo para reencantar a sociedade moderna, para originar uma nova ordem social regida pelo amor em detrimento do império da impessoalidade. Boff apresenta aqui uma noção política pré-maquiavélica, apelando para a renúncia ao poder: “comunica-se com todos e apela para a renúncia da violência como instrumento na consecução dos objetivos. O mecanismo do poder é querer mais poder e subjugar os outros aos seus ideais” (Boff, 1998, p. 214). Boff parece desconsiderar que os meios políticos são dados objetivos, ou seja, não é o valor ideológico, a ética de convicção, que define alguém politicamente. Como uma contrapartida dessa mentalidade, cito Weber, que em sua famosa conferência *A Política como vocação*, mostra o descompasso que há entre a ética dos valores últimos e o realismo político: “os grandes virtuosos do amor e da bondade a-cósmica do homem, venham eles de Nazaré, de Assis ou de reais castelos indianos não operaram com o instrumento político da violência. O reino deles não era *deste mundo* (...) Quem deseja a salvação da própria alma ou de almas alheias deve, portanto, evitar os caminhos da política que, por vocação, procura realizar tarefas muito diferentes, que não podem ser concretizadas sem violência. O gênio, ou demônio da política vive em estado de tensão extrema com o Deus do amor e também com o Deus dos cristãos, tal como este se manifesta nas instituições da Igreja” (Weber, 2000, p. 120).

Outro ponto problemático que envolve esse pensamento cristão-marxista é a sua postura diante da ciência e da razão. Há uma visão negativa unilateral do progresso: “a ciência e a técnica não são inocentes. Hoje em dia os instrumentos pelos quais os países opulentos do hemisfério norte, detentores da produção científica e técnica, oprimem grande porção da humanidade e a mantêm na periferia das benesses do progresso” (Boff, 1998, p.153). Embora eu não defenda as teorias apologéticas do progresso e da ciência, essa concepção de Boff é pouco generosa para com a ciência como um todo, pois não dá espaço à possibilidade que todo esse patrimônio tem para condicionar uma sociedade emancipada. Essa idéia está intimamente ligada a um outro aspecto, a supervalorização da cultura popular. Boff afirma que os pobres estão duplamente excluídos do capitalismo, economicamente e culturalmente, esta teria uma vantagem, pois o pobre não estaria contaminado pela cultura do capitalismo e tem, por isso, um potencial revolucionário inato: “as imensas maiorias esmagadas criaram sua cultura do silêncio, suas maneiras próprias de dar sentido à vida, de libertar-se embora vivam no cativeiro. Nessa linha é que se vão estudando em quase todo o continente, a cultura e a religiosidade popular como sementeira de valores não afetados pela ideologia imperialista e dinamismo para um autêntico processo de libertação” (Boff, 1998, p.44). É uma típica visão unilateral a respeito da ciência e do conhecimento. Porém,

conhecimento não é só dominação, ele faz parte dos meios de produção e também deve ser socializado.

Aponte essas questões porque tenho o objetivo de sustentar a seguinte hipótese: por mais correspondências que haja entre uma figura e outra, e por mais próximas que tais figuras estejam em determinada configuração histórica, o surgimento dessa “figura nova”, “irredutível a seus componentes”, não é necessariamente resultado de uma “fusão”, mas de uma tensão constante entre aspectos irreconciliáveis das figuras. Ou seja, poderíamos pensar em um movimento que não se completa, ou em uma dialética sem síntese. Em suma, se há um momento histórico que propicia uma relativa união entre as figuras, não poderíamos supor que num momento posterior a relação não seria mais marcada pela atração, mas pela repelência?

2.4.1 Antinomias pouco eletivas.

É justamente isso que Max Weber dá a entender em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Löwy afirma que em Weber “a afinidade eletiva articula estruturas socioculturais (econômicas e/ou religiosas) sem que haja formação de uma substância nova ou modificação essencial dos componentes iniciais – mesmo se a interação tem conseqüências eficazes, particularmente ao reforçar a lógica própria de cada figura” (Löwy, 1989, p. 16).

No entanto, o que impediu essa formação de substância nova foi a metodologia de Weber ou a própria natureza das figuras estudadas? Como o próprio Löwy afirma, o principal argumento do livro de Weber “não é tanto (como se diz com freqüência) que a religião é o fator causal determinante do desenvolvimento econômico, mas sim que existe, entre certas formas religiosas e o estilo de vida capitalista, um relacionamento de *afinidade eletiva*” (Löwy, 2000, p. 34-5). Se inicialmente houve uma convergência entre aquelas duas figuras, pois o valor que o protestante atribuía ao trabalho impelia-o a viver uma ascese intramundana, o que contribuiu para um melhor desenvolvimento das forças capitalistas nos países onde os protestantes eram maioria, essa relação entre protestantismo e capitalismo não condicionou o advento de uma nova figura histórica, as duas culturas não se tornaram uma só irreduzível a ambas. Seria exagero sugerir que Löwy afirma o contrário, no entanto, o fato dele não observar as antinomias nos seus estudos, contribuiu para a ocultação dos aspectos irreconciliáveis das figuras que estão se relacionando. Löwy nos mostra que as correspondências puras e simples não determinam nada, pois é preciso um momento histórico favorável para o desenvolvimento da relação, no entanto, a afinidade eletiva que ocorre entre as correspondências não anula as dissonâncias, os pares negativos, necessariamente repelentes um em relação ao outro. Um ‘marxista cristão’ pode, nos limites da sua individualidade, harmonizar abstratamente as

dissonâncias mais explícitas dos elementos constituintes do seu pensamento. O mesmo não pode se dizer de um movimento social calcado nessa concepção marxista-cristã, pois a intervenção na realidade exigirá, em um momento ou outro, uma definição que pode evidenciar não as correspondências, mas as dissonâncias entre as figuras culturais distintas que estão se relacionando.³⁴ A respeito disso podemos pensar em alguns exemplos: No que se refere à ação cultural, como pensar uma relação entre um educador guiado pela TdL e um intelectual marxista que não seja eminentemente conflitiva? O primeiro imputa um valor exagerado à cultura popular, considera primordial uma educação centrada no cotidiano do ‘pobre’, por considerar sua cultura pura e livre das influências capitalistas. O segundo, por sua vez, considera mais importante a elevação intelectual das massas, o que exige uma transcendência da realidade cotidiana imediata, ou seja, não há, no marxismo, nenhuma apologia à cultura popular, pelo contrário, o objetivo é a reapropriação da essência humana através do advento de relações sociais superiores. É interessante notar uma certa correspondência entre o catolicismo tradicional, ou histórico, e a teologia da libertação no que se refere ao ato educativo. Criticando o

³⁴ Para Gramsci, essa harmonia não é possível nem na consciência individual, devido ao caráter essencialmente disperso e contraditório das idéias religiosas: “A religião e o senso comum não podem reduzir-se à unidade e à coerência nem mesmo na consciência individual, para não falar na consciência coletiva: não podem reduzir-se à unidade e à coerência ‘livremente’, já que ‘autoritariamente’ isso poderia ocorrer, como de fato ocorreu, dentro de certos limites, no passado. O problema da religião, entendida não no sentido confessional, mas no laico, de unidade de fé entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela: mas por que chamar esta unidade de fé de ‘religião’, e não de ‘ideologia’ ou, mesmo de ‘política’?” – (Gramsci, 2001, p. 96)

catolicismo do seu tempo, Gramsci nos mostra que a Igreja sempre se esforçou para manter e aprofundar a divisão entre os dois catolicismos, o dos intelectuais, e o dos ‘simples’. Essa ruptura entre os ‘fiéis’ “não pode ser eliminada pela elevação dos ‘simples’ ao nível dos intelectuais, mas mediante uma disciplina de ferro sobre os intelectuais para que eles não ultrapassem certos limites nesta separação, tornando-a catastrófica e irreparável.” (Gramsci, 2001, p. 102) Gramsci conclui seu argumento com uma referência às distintas posições que o marxismo e o catolicismo sustentam sobre essa questão: “A posição da filosofia da práxis é antitética a esta posição católica: a filosofia da práxis não busca manter os ‘simples’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simples não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual da massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais”(Idem, p. 103). Conflito semelhante pode se fazer presente num contexto orientado pela ação política. Como conciliar a premissa do amor aos inimigos e a renúncia à violência com a ação revolucionária? *Uma revolução não é como pintar um quadro*, disse certa vez Mao Tse-Tung. A moral cristã do amor aos inimigos choca-se

necessariamente com a visão política imanente e mundana, típica dos movimentos revolucionários.

A leitura que Michael Löwy faz de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, embora bastante lúcida e original, considera negativo o fato de Weber se prender demasiadamente no reforço da lógica própria de cada figura. Porém, o fato de Löwy se referir apenas ao surgimento da nova figura leva-o a deixar de lado um aspecto importante sugerido pela conclusão de Weber: a relação entre as figuras não levam necessariamente a uma *fusão* ou *simbiose*, podendo a importância das correspondências ou das dissonâncias variar durante a história. Isso nos é revelado nas passagens sobre Benjamin Franklin e em outros trechos do livro, as quais Löwy cita, mas apenas para criticar a afirmação de Weber que atribuía ao pensamento de Franklin uma motivação exclusivamente religiosa, uma manifestação do espírito do capitalismo existia antes do capitalismo propriamente dito existir como sistema dominante na região do Massachussets. No entanto, Weber, apesar do esforço para sustentar sua posição, revela aspectos sobre Franklin que colocam em evidência alguns elementos das afinidades eletivas que Löwy não observa. Franklin era “de confissão palidamente deísta.” Ou seja, era alguém que apesar de possuir formação religiosa, se orientava basicamente pelo valor do trabalho e do capital em si, não era uma fusão da ética protestante com o espírito do capitalismo, pois ele era muito mais capitalista que protestante. O

cristianismo em Franklin parece fazer mais o papel de um suporte ideológico para justificar suas ações. Weber interpreta as verdadeiras motivações de Franklin: “no fundo, todas as advertências morais de Franklin são de cunho utilitário: a honestidade é útil porque traz crédito, e o mesmo se diga da pontualidade, da presteza, da frugalidade também, e é por isso que são virtudes: donde se conclui, por exemplo, que a aparência de honestidade faz o mesmo serviço, é o quanto basta, e um excesso desnecessário de virtude haveria de parecer, aos olhos de Franklin, um desperdício improdutivo condenável” (Weber, 2004, p. 45-6). Enfim, se o espírito da ascese protestante serviu para impulsionar o capitalismo, não podemos afirmar que as duas figuras distintas permaneceram juntas, o desenvolvimento do capitalismo impôs um padrão a ser seguido, onde a grande motivação não está nos preceitos religiosos mas no espírito de sobrevivência: “o puritano *queria* ser um profissional – nós *devemos* sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu (com sua parte) para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só dos economicamente ativos – e talvez continue a determinar até

que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil.” (Idem, p. 165)

Destarte, o fato de Weber se referir à lógica própria de cada figura não limita o entendimento dos problemas relacionados às afinidades eletivas, pelo contrário, ajuda a esclarecê-los, pois destaca o papel dos aspectos inconciliáveis, as antinomias. Para Weber, a relação do espírito do capitalismo com a ética protestante não resultou numa fusão que condicionou o aparecimento de uma figura nova, pois as duas figuras em questão não permaneceram juntas, se relacionaram de maneira íntima num determinado momento da história propício a essa relação.

Entendo que um estudo das antinomias é não apenas importante, mas também complementar ao estudo das afinidades eletivas. Podemos visualizar uma série de hipóteses: figuras que são afins apenas em determinado momento histórico; figuras que se relacionam apenas através de algumas subdivisões que condicionam os laços de afinidade, mas que tem a relação comprometida no momento em que outras subdivisões, outrora inoperantes, entram em jogo. Em ambos casos o que prevalece não é a impossibilidade de uma relação, mas sim a dificuldade no que se refere ao surgimento da figura nova. Assim como a mentalidade de Benjamin Franklin é, nos termos de Weber, “palidamente deísta”, não poderíamos afirmar que a teologia da libertação ou qualquer outro movimento semelhante é “palidamente revolucionário”? Não queremos com isso criar

uma espécie de tribunal da história ou coisa semelhante, mas acentuar os limites de certas relações de afinidades eletivas.

Considerações finais

A metodologia de Michael Löwy, embora faça parte de uma tradição denominada “marxismo ocidental” ou “marxismo historicista”, não tem seu lugar nesse movimento apenas por questões quantitativas, pois a originalidade de seus estudos e de seus temas são marcas fortes e notórias que lhe são caras. Embora tenha havido muitos marxistas que se utilizaram do pensamento de Max Weber, por exemplo, a apropriação de Löwy é bastante peculiar.

O uso da tipologia weberiana para se estudar o romantismo é uma prova disso. Muitos marxistas rejeitam a metodologia de Weber de cara, fazendo afirmações que seu método, especialmente a tipologia, tende a naturalizar ou tirar a historicidade de figuras como “capitalismo”, “dinheiro”, “classe proletária”, e etc. Provavelmente Löwy não nega a pertinência dessas críticas, como eu também não nego. No entanto, a incorporação da tipologia weberiana ocorre nos estudos de Löwy, pois não há nenhum flerto do tipo eclético. Primeiro porque tal método foi usado num estudo sobre um tema em particular, o romantismo. E ordenar artificialmente a realidade do romantismo visando uma melhor compreensão de uma cosmovisão totalmente marcada pela contradição e falta de harmonia, é diferente de fazer o mesmo com o capitalismo como um todo. Ou seja, se nos estudos de Weber sobre o capitalismo há a presença clara de um componente

ideológico que visa eternizar a categoria capitalismo, o mesmo não se pode dizer da aplicação do mesmo método num objeto distinto e menos abrangente como é o caso do romantismo. Assim sendo, a metodologia weberiana está, nos estudos de Löwy, subordinada ao método histórico-dialético.

Löwy propõe o desenvolvimento de uma “sociologia diferencial do conhecimento”, que consistiria não em fazer uma síntese eclética das diversas concepções, como desejava Mannheim, mas de absorver os diversos pontos de vista fora da concepção proletária e subordina-los sobre o interior do método marxista. Penso que a atitude de Löwy tende a nos afastar de dois posições pobres e unilaterais na academia de hoje em dia: 1) o comodismo eclético, que afirma a relatividade de tudo e de todos, não existindo portanto uma verdade, mas várias verdades paralelas. 2) o dogmatismo presente em muitos estudiosos marxistas que tendem a rejeitar todos os métodos e concepções que se situam fora da perspectiva marxista. Não quero dizer que Löwy nos oferece um meio-termo entre dois extremos ou coisa do tipo, mas apenas chamar a atenção sobre a possibilidade de se manter uma ortodoxia marxista sem abrir mão das contribuições oriundas de outras escolas de pensamento.

No que se refere às afinidades eletivas, entendo que Löwy leva a questão para um terreno pouco adequado, pois ele critica Weber por, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, centrar sua análise na lógica

própria de cada figura e não na confluência. Ora, Löwy parece sugerir que a relação entre as figuras leva necessariamente ao surgimento da figura nova, mas os próprios exemplos de Weber nos ajudam a compreender que as mediações entre as figuras são condicionadas pelo movimento histórico, podendo os laços de afinidade se atrair em um determinado momento e perderem essa atração em outro. O caso, aliás citado por Löwy, de Benjamin Franklin é bastante revelador nesse sentido, pois ele elaborou um documento que sintetiza, nos termos de Weber, o “espírito do capitalismo”, e simultaneamente possuía uma confissão religiosa fraca, “palidamente deísta” nos dizeres de Weber. Ou seja, se Franklin é mais capitalista que protestante, e ele é um caso bastante representativo, ele representa um momento em que a relação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo não estava mais em total harmonia, pois o momento histórico é outro.

Bibliografia:

BOFF, L. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere vol. 1* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969

LÖWY, M. *Redenção e Utopia*. São Paulo: Cia das Letras, 1989

LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, São Paulo: Cortez, 2003

_____ *Método dialético e teoria política*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989

_____ *Romantismo e Messianismo*, São Paulo: Edusp, Perspectiva, 1990

_____ *A guerra dos deuses*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000

_____ *Figures of Weberian Marxism*, In: *Theory and Society*, n. 25, 1996, p. 431-46

_____ *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*, São Paulo: Boitempo, 2005

LÖWY, M., SAYRE, R. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995

LUKÁCS, G. *Determinações para a crítica particular do desenvolvimento da sociologia*. In: NETO, J.P.(org) *Lukács, coleção grandes cientistas sociais número 20*, São Paulo: Ática, 1992

_____ *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins
Fontes, 2003

MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968

MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*, São Paulo:
Hucitec, 1999

MÉSZARÓS, I. *Filosofia, ideologia e ciência social*, São Paulo: Ensaio,
1993

RIDENTI, M. *Romântico e errante*. In: VÁRIOS AUTORES. *As utopias
de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*, São Paulo:
Boitempo, 2007

RINGER, F. *A metodologia de Max Weber: Unificação das ciências
culturais e sociais*, São Paulo, 2004

SADER, E. *Apologia da militância revolucionária*. In: VÁRIOS
AUTORES. *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista
insubordinado*, São Paulo: Boitempo, 2007

WEBER, M. *Ciência e Política, duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2000

WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, São Paulo:
Cia das Letras, 2005

_____ A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais,
Coleção Ensaios Comentados (Gabriel Cohn), São Paulo: Ática, 2006