

# Cultura: categoria epistemológica ou eixo da experiência histórica?

Culture: epistemological category or axis of historical experience?

Cultura: categoría epistemológica o eje de la experiencia histórica?

*Ulisses do Valle\**

## Resumo

Este trabalho procura polemizar a respeito do conceito de cultura, que figura na história das ideias tanto como uma categoria epistemológica quanto como um eixo de valores e significações que viabiliza a experiência histórica. Mais especificamente, trata-se de uma breve comparação entre as concepções de Rickert, de Weber e de Schutz, com o fim de evidenciar não apenas as modificações por que passou o conceito de cultura, como também o de apontar uma via que coloque as diferentes concepções de cultura num patamar de comparabilidade, isto é, apresentar o próprio o critério que torna comparáveis as diferentes concepções: qual seja o fato de tanto Rickert, por um lado, quanto Weber e Schutz, por outro, tomarem cultura com um conceito cujo sentido se adquire no âmbito de uma metodologia histórica.

*Palavras-chave:* Conhecimento de. Conhecimento sobre. Cultura.

Nosso intuito, aqui, é expor o esboço de uma sistematização da obra teórica de Max Weber em torno de dois âmbitos: o da racionalidade prática e o da racionalidade teórica. Partimos, para tal, a título de ilustração, de um problema definido, qual seja, o do uso abusivo a que o conceito de cultura fora submetido ao longo dos anos, sobretudo nesses últimos; ora e outra, seja nos veículos do senso comum ou nos meios especializados da academia, este conceito aparece como fator e princípio explicativo do comportamento humano historicamente situado. Essa, pois, é a premissa específica no que concerne ao desenvolvimento deste tópico de nosso trabalho: a estase a que chega o conceito de cultura dado o seu

\* Professor de História Moderna e Teoria da História da Universidade Federal do Tocantins e doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás.

Recebido em: jun. 2012 - Aprovado em: out. 2012  
<http://dx.doi.org/10.5335/hdt.v.12-n.2,2230>

uso abusivo, isto é, sem problematizações, a que foi submetido tanto no campo acadêmico das ciências humanas, quanto em campos não acadêmicos. Nessas condições, o que distinguiria as análises socioculturais do comportamento humano, daquelas análises mais grosseiras, mais próximas do senso comum, como aquelas que podemos encontrar em crônicas jornalísticas diárias, se ambas se apoiam no uso do conceito de cultura como fator explicativo do comportamento e da conduta de homens historicamente situados? De onde os primeiros, então, requereriam um estatuto de validade que se sobrepõe à validade dos demais?

A fim de apontar uma solução a este problema, sugerimos a explicitação de dois aspectos distintos que compõem o conceito de cultura: para tal, convém uma breve consideração a respeito de tal conceito no âmbito epistemológico e a uma oportuna comparação entre Rickert, Weber e Schutz. A partir dessa comparação, então, ousaremos apresentar uma sistematização que dê ao conceito de cultura uma fundamentação que não permita confundir entre os dois mencionados aspectos distintos que, em breve, serão revelados.

Quando se toma a literatura secundária sobre Weber, a maior parte dela atribui um exagerado peso à influência que Rickert exercera sobre ele. É certo que existem entre os dois autores pontos de contato. Mas as diferenças de Weber para Rickert, quase sempre negligenciadas pela maioria dos especialistas, colocam o primeiro numa posição deveras afastada do último. Rickert mesmo inseriu o conceito

de cultura no domínio epistemológico das ciências humanas (em substituição ao termo “Geist” usado por Dilthey e que Rickert achava inadequado); ninguém, então, tiraria o mérito de Rickert quanto a esse passo inicial. Ele também exerceu considerável influência terminológica sobre o próprio Weber; em relação ao conteúdo e às ideias que propriamente aproximam os dois, destaca-se um princípio comum: para ambos, há um *hiatus irrationalis* entre conceito e realidade. A concepção de realidade empírica, que para ambos consiste, mesmo tomada no menor de seus fragmentos, uma “infinitude intensiva” (WEBER, 2001, p. 54), uma “muchedumbre incalculable” (RICKERT, 1965, p. 60) que não pode ser apanhada como é em si pela representação conceitual, é o ponto de contato mais consistente entre Weber e Rickert. É por isso que Weber concorda com Rickert que a distinção entre as ciências humanas e as ciências naturais não se pautaria em distinções materiais entre os seus respectivos objetos, mas em duas maneiras lógico-formais de se proceder à formação de conceitos diante da infinitude que compreende a realidade empírica.

Rickert concentrou-se, sobretudo, nesse aspecto lógico-formal da formação de conceitos e postulou como característico das ciências culturais o uso do método histórico, individualizante. Nesse caso, cultura, para ele, tal como a natureza, vem a ser relativa a um modo através do qual percebemos, isolamos e reduzimos a realidade empírica: o interesse generalizante aponta para a formação de conceitos gerais e o interesse individualizante aponta para

a formação de conceitos individuais, que são significativos justamente por sua individualidade com relação a valores.

Weber, por sua vez, concorda que a ciência cultural constrói conceitos individuais e carece deles desde a própria delimitação de seu objeto até a apresentação de seus resultados; ele, entretanto, não abre mão da generalização conceitual inserida na operação científica e mesmo historiográfica. A construção de conceitos gerais, sociológicos, deve estar associada à construção de conceitos individuais, históricos, caso se almeje a imputação de causas históricas. Eis, então, nossa primeira observação, que remete por si mesma a um afastamento entre Weber e Rickert.

Há ainda uma segunda diferença, esta diz respeito diretamente à teoria do valor e ao conceito de cultura a ela associado. Ambos distinguem o objeto cultural em função de seu isolamento conceitual se dar a partir de um valor, isto é, “de um conteúdo significativo que encerra uma apreciação condicionada pela subjetividade humana”. De fato, em ambos os autores podemos confirmar esta proposição, o que realmente nos dá impressão de afinidade imediata entre os dois:

[...] es naturaleza el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su próprio crecimiento. Enfrente está la cultura, ya sea como lo producido directamente por un hombre actuando según fins valorados, ya sea, si la cosa existe de antes, como lo cultivado intencionalmente por el hombre, en atención a los valores que en ello residan (RICKERT, 1965, p. 46).

E, no caso de Weber:

A realidade empírica é cultura para nós porque e na medida em que a relacionamos com idéias de valor. Ela abrange aqueles e somente aqueles componentes da realidade empírica que através desta relação tornam-se significativos para nós. Uma parcela ínfima da realidade individual que observamos em cada caso é matizada pela ação de nosso interesse condicionado por essas idéias de valor (WEBER, 2001, p. 127).

Este é o ponto comum. Vejamos a diferença: ela se dá, sobretudo, quanto ao o quê, propriamente, constitui um valor, qual é o seu modo de existência. Rickert trata a cultura como o “cultivado intencionalmente pelo homem, em atenção aos valores que nele residem”: os valores, nesse sentido, constituem algo que está no homem, que integra *a priori* a constituição da subjetividade humana e que se “incorporam nos objetos culturais” e “processos culturais”. Na concepção de Rickert, os objetos e processos culturais são para nós, pelo fato de neles residirem valores por nós depositados, *bens*: os valores, pois, transformam certas parcelas da realidade em bens da cultura (RICKERT, 1965, p. 47).

Ao considerar cultura e valor dessa forma, Rickert exclui do âmbito da cultura e dos objetos culturais a dimensão afetiva e irracional que compreende diferentes faces e fases do agir humano. O instintivamente desejado passa como se não fosse um objeto cultural, como algo que não se constitui de um valor e, por isso, não é um bem da cultura. Para Rickert, os valores não têm um modo real de existência (p. 47) e deles não se pode dizer que são ou não

reais, mas apenas se valem ou não. O modo de ser dos valores é a própria validade. *Mas não*, eis o problema, uma validade relativa a um contexto histórico definido, mas a um tipo de validade que seja reconhecida por todos como válida. Assim, um valor, para Rickert, consiste ou naquilo cuja validade é reconhecida por todos ou, então, naquilo cuja validade e significação são postuladas por um investigador teoricamente preparado:

De los valores no puede decirse ni que son ni que no son reales, sino solo que valen o no valen. Un valor de cultura, o es reconocido de hecho por todos como válido, o su validez, y con ella la significación más que puramente individual de los objetos a que está adherido, es postulada al menos por un hombre de cultura. Pero además, en la cultura, tomada en su sentido máximo, no puede tratarse de objetos de un mero deseo, sino de bienes, a cuya valoración o cultivo nos sentimos más o menos “obligados”, ya sea por consideración a la comunidad en que vivimos, ya por algún outro motivo, cuando reflexionamos en general sobre la validez de los valores (RICKERT, 1965, p. 47).

Rickert, com isso, dá ao conceito de valor e, portanto, também ao conceito de cultura, uma conotação metafísica que foi refutada Weber. Para este, a cultura não é constituída de bens, de “realidades valiosas” como nos faz pensar Rickert.<sup>1</sup> Para Weber, fenômenos vêm a ser culturais em razão do fato de aparecerem como significativos, interessantes, em relação às nossas apreciações de valor:

Quando utilizamos aqui a terminologia dos lógicos modernos (Rickert) e dizemos que o conhecimento cultural é determinado por determinadas idéias de valor,

esperamos que isso não seja suscetível a mal-entendidos tão grosseiros como a opinião de que apenas se deve atribuir significação cultural aos fenômenos valiosos. Pois tanto a prostituição como a religião ou o dinheiro são fenômenos culturais (WEBER, 2001, p. 131).

Cultura, para Weber, não corresponde a um conjunto de valores, tratados como “bens”, como “realidades valiosas”, isso é, reconhecidos universalmente como algo que tem validade; a validade dos valores é contextual, histórica: nessa medida, um objeto ou fenômeno pode ser cultural sem necessariamente ser “valioso” ou um “bem”; um valor não tem como modo de existência a forma de um imperativo nem mesmo a forma de uma categoria da razão prática. Um fenômeno é cultural não na medida em que constitui algo para o qual nos sentimos mais ou menos obrigados (RICKERT, 1965, p. 47), mas, sim, na medida em que

[...] a sua existência e a força com que historicamente adotam correspondem, direta ou indiretamente, aos nossos interesses culturais, enquanto animam o nosso desejo de conhecimento a partir de pontos de vista derivados das idéias de valor, as quais tornam significativo para nós o fragmento da realidade expresso naqueles conceitos [prostituição, religião, dinheiro] (WEBER, 2001, p. 131).

Weber estende a cultura porque inclui nela valorizações que não foram cultivadas intencionalmente pelo homem e também valorizações que foram cultivadas sem o reconhecimento de todos e até a despeito do não reconhecimento de todos. É por isso que também a prostituição é possível, segundo a realização de um valor que, tanto quanto a religião ou o dinheiro,

é “histórico”, possui uma genealogia, isto é, “não é indiferente à origem”. A realização de um valor, por isso, não é algo como uma tendência objetiva a que todos estariam submetidos, o que Weber também repudiou em Rickert. Quanto à “realização” de um valor, diz-nos Weber:

A meu ver, não deveria ser necessário insistir e salientar que, de maneira nenhuma, tratar-se-ia de uma realização objetiva ou um “absoluto” como uma tendência universal e empiricamente constatável. Não se trata de algo metafísico, mesmo que, talvez, determinadas observações que constam no último capítulo de Rickert foram e possam ser interpretadas desta maneira (2001, p. 86).

Com Rickert, um valor haveria se realizado quando seu âmbito de validade subjugassem, mesmo que de forma gradual, o agir de todos. Por isso, esse termo “realização de um valor”, é inadequado às ideias que tem Weber sobre cultura. Esse tipo de consideração de Rickert suporia de antemão que os valores nos são dados num plano transcendente, de modo que a cultura apareceria como uma totalidade que evolui sob a tendência de tais e tais valores. Não por acaso Rickert faz supor que esses valores são justamente aqueles da cultura ocidental de que fazia parte, transparecendo ainda a ideia de que o ocidente europeu consistisse na realização histórica dos valores transcendentais e de cuja realização emana a história:

Los pueblos primitivos pueden considerarse, por una parte, como pueblos de la naturaleza; pero por otra parte cabe investigarlos con el propósito de inquirir hasta qué punto se encuentran en ellos comienzos o indicios de cultura (RICKERT, 1965, p. 49).

Ao que parecesse, Rickert conservava a ideia de que os povos primitivos deixariam de ser “primitivos” assim que incorporassem os valores ocidentais que chamava de “bens da cultura”. Rickert pensava poder dar uma sistematização racional desses valores que julgava universais e o estudo dos povos “primitivos” seria um meio de análise de como “começaram” esses valores a se realizarem no âmbito da experiência histórica universal.

Vejam, agora, como se desdobra essa diferença no interior da obra de Weber. Para ele, como bem observou Raymond Aron (2002, p. 762), os valores não são dados nem no plano sensível, nem no inteligível e, muito menos, no plano transcendente: os valores são criados pelas apreciações inclusas nas decisões humanas. Para Weber, se há algo universal, algo que esteja em consonância a uma tendência universal, não é propriamente a realização de determinados valores, como pensou Rickert, mas a própria capacidade, tanto quanto a necessidade, que têm os seres humanos de requerer uma existência significativa, à sua própria capacidade de atribuir valores e sentido. A racionalidade humana, entendida em sentido amplo como a capacidade de atribuir significação, é a premissa transcendental de uma ciência da cultura e o é justamente na medida em que tal capacidade é condição de existência primeira de qualquer cultura (WEBER, 2001, p. 131).

Para Weber, então, cultura está estritamente ligada à racionalidade, entendida como a capacidade de atribuir significação. Entretanto, quando há um procedimento

metodológico consciente que busca inquirir sobre cultura (uma cultura determinada, a própria cultura, as culturas em gerais) ocorre algo muito distinto de quando cultura é invocada inconsciente ou semi-conscientemente no curso da ação prática cotidiana.

Mas quais seriam, então, as condições de possibilidade de um *conhecimento sobre cultura*? A resposta de Weber aponta para a existência de diferentes tipos de racionalidade, a que propôs que fossem teorizados à maneira de uma tipologia e a racionalidade prática, que conduz as interações sociais no seio de uma civilização e que é algo distinto da racionalidade teórica através da qual um conhecimento sobre a cultura e uma reflexão sobre a prática é encaminhada.

Weber, embora não tenha lidado diretamente com o problema da estase do conceito de cultura, preocupou-se incessantemente com o estatuto de validade científica que deveriam alcançar as proposições das ciências culturais. Como tal, tais proposições naturalmente se distinguem das proposições ensejadas pelo senso comum; por tal via, além disso, Weber nos indica um caminho para salvaguardar o conceito de cultura como ferramenta e categoria epistemológica. Com a ajuda de Alfred Schutz, ousamos uma sistematização que estende a cultura sobre dois domínios: cultura como categoria epistemológica, presidida pela racionalidade teórica, e cultura como eixo de valores que viabiliza a prática e a experiência histórica.

A distinção feita por Weber entre uma racionalidade prática, que preside

e conforma atos ético-práticos, e uma racionalidade teórica, que preside atos intelectual-teóricos (WEBER, 1985, p. 238) e reflexivos, aplicamo-la, com a ajuda de Schutz, à consideração do conceito de cultura. Essa sistematização se dá da seguinte maneira e por via dos seguintes conceitos: a racionalidade prática constitui a cultura como o eixo de valores e significações que orientam a prática dos indivíduos situados no interior de uma comunidade cultural e histórica dada. Ela é o solo e o substrato para o qual se dirige a racionalidade teórica, incorporada no gesto consciente, voluntário, arbitrário, do sujeito cognoscente, o historiador ou sociólogo, que se volta para a realidade cultural a fim de inquiri-la.

Em afinidade a essa divisão se apresenta o modo como Schutz distinguiu os tipos de “1º grau” e os tipos de “2º grau”. Ele concebe a construção de tipos e constructos ideais não apenas no domínio da racionalidade teórica, que preside a elaboração da organização conceitual que o cientista da cultura implementa sobre a realidade cultural, mas também no domínio da racionalidade prática que preside a experiência e a ação hodierna de homens culturalmente situados. Os tipos presentes no domínio da racionalidade prática são chamados de “1º grau” e os tipos presentes no domínio da racionalidade teórica são denominados de “2º grau”: em ambos os casos tratam-se de constructos que organizam a realidade e a tornam inteligível; a diferença é que os primeiros compõem o que Schutz chamou de “mundo da vida”, isto é, um universo de concepções, papéis sociais e possibilidades

para a ação, que é dado no interior de uma comunidade cultural através de tipificações standardizadas em sua tradição (autointerpretação cultural): assim, cada comunidade ou mesmo grupo dentro de uma comunidade possui um sistema próprio de tipificações e relevâncias tipificadas que dá aos seus membros um solo comum e prévio para as ações e seu entendimento mútuo.

Os tipos de 1º grau expressam um tipo de conhecimento que orienta a conduta dos indivíduos na interação social e histórica. Os atores sociais, ao agirem socialmente, fazem uso necessário de tipificações do mundo social; tal uso de constructos e tipificações é feito inconscientemente, isto é, sem consciência de seu caráter irreal, arbitrariamente construído. Os tipos de 1º grau que compõem o mundo da vida e nessa medida conformam e delimitam os limites da experiência hodierna dos indivíduos expressam um sistema de conhecimentos que é incoerente (não lógico), inconsistente (fragmentário) e apenas parcialmente claro (repleto de pressupostos não questionados, mas sempre questionáveis).

Os tipos de 2º grau, por sua vez, consistem em ferramentas conceituais construídas pelo cientista visando dar uma ordenação conceitual válida à realidade empírico-cultural. Eles nem são meramente dados, como os de 1º grau, nem seu uso é feito com inconsciência de seu caráter tipológico: eis as distinções.

Em consonância a isso, Schutz distingue entre dois tipos de compreensão dos motivos: uma *prospectiva*, que aponta para os motivos “a fim de” e outra “retrospecti-

va”, que aponta para os motivos “por que”. Considerando um determinado ator social e uma respectiva ação sua, os motivos “a fim de” compõe o “sentido subjetivamente visado”, o sentido projetado pelo ator, aquilo próprio que ele almeja e projeta conseguir com sua ação. Esses motivos dizem respeito à “expectativa” futura que dirige o agente enquanto este atua na perseguição de um fim almejado: por isso é prospectiva. Os motivos “por que” compõem o “sentido objetivamente válido”, isso é, componentes causais que atuaram na realização da ação e, como tal, os motivos “por que” não remetem às experiências futuras do ator em questão, mas às suas experiências passadas. A atribuição de motivos “por que”, então, é sempre feita “retrospectivamente” e só pode se dar depois que a ação se concretiza em *ato*.

Tanto os tipos de 1º grau quanto os de 2º grau são constructos, idealidades; os tipos de 1º grau, entretanto, perfazem as interações sociais entre os indivíduos como seus pressupostos: eles têm, pois, o estatuto de algo cuja validade e existência não se questiona; esses tipos expressam conteúdos que estão acessíveis a todos os indivíduos da comunidade, de modo que tenham eles um solo comum de referência significativa às suas ações. A esse tipo de conhecimento, que constitui o conteúdo dos tipos de 1º grau, chamaremos de “conhecimento de” cultura. Os tipos de 2º grau, por sua vez, não são dados, mas rigorosa e metodicamente construídos, além de tudo tomados a partir de um gesto que está consciente de seu caráter tipológico, ideal, conceitualmente purificado de toda

relação ingênua com a empiria; nessa medida, seguindo Schutz, ao conteúdo constituído nos tipos de 2º grau, chamaremos “conhecimento sobre” cultura.

Em linhas gerais, a sistematização que propomos se baseia sobre esses conceitos fundamentais e deriva de um arranjo interno entre eles. O método da “imputação” de causas históricas é, para nós, o que ainda distingue e pode distinguir o estatuto de validade das proposições emitidas pelos historiadores e sociólogos da cultura profissionais. É preciso que a significação subjetiva, os motivos “a fim de”, os tipos de 1º grau que se referem a uma autointerpretação cultural e a um “conhecimento de” cultura, bem como a racionalidade prática que preside esse processo, estejam adequadamente integrados na forma de um tipo de 2º grau teoricamente construído pelo cientista. O cientista, pois, tem de criar um modelo hipotético, um tipo ideal, que leve em consideração que aquele que age o faz conforme um “conhecimento de” cultura, com o uso de tipos de 1º grau específicos e presidido por uma racionalidade prática com a qual atribui um sentido subjetivo à sua ação. Esse tipo de 2º grau, construído pelo cientista, serve a uma comparação com o acontecimento global onde se insere a ação em questão: com isso, o cientista descobre circunstâncias e eventos causalmente eficazes que não foram previstos nos “motivos a fim de”: contingências históricas, fatores e estados irracionais, variáveis que não estavam incluídas no seu “conhecimento de” cultura, variáveis fora de controle, enfim, todo o tipo situação que foge à sequência racio-

nalmente construída segundo a mencionada relação entre racionalidade prática, “conhecimento de”, constructos de 1º grau e “motivos a fim de”: tudo isso, pois, pode entrar em consideração em virtude da imputação causal histórica, isto é, do estabelecimento de “motivos por que”.

## Abstract

This paper intends to talk about the concept of culture, which figure in the history of ideas as much as an epistemological category, as well as an axis of values and meanings that enables the historical experience. More specifically, it is a brief comparison between the conceptions of Rickert, Weber and Schutz, in order to highlight not only the changes of the concept of culture, but also to point out a way to put the different conceptions of culture at a level of comparability, that is, to present the criterion that makes comparable the different approaches: namely, the fact that both Rickert, on the one hand, as Weber and Schutz, on the other, taking culture with a concept whose meaning is acquired within a historical methodology.

*Keywords:* Culture. Knowledge about. Knowledge of.

## Resumen

Este trabajo procura polemizar respecto al concepto de cultura, que figura en la historia de las ideas tanto como una categoría epistemológica cuanto como un eje de valores y significaciones que viabiliza la experiencia histórica. Mas específicamente, se trata de una breve comparación entre las concepciones de Rickert, de Weber y de Schutz, con el fin de evidenciar no apenas las modificaciones por que pasó el concepto de cultura, como también de apuntar una vía que coloque las diferentes concepciones de cultura en un nivel de comparación, esto es, presentar el propio criterio que torna comparables las diferentes concepciones: o sea, el facto de tanto Rickert, por un lado, cuanto Weber y Schutz, por otro, tomaren cultura como un concepto cuyo sentido se adquiere en el ámbito de la metodología histórica.

*Palabras clave:* Conocimiento de. Conocimiento sobre. Cultura.

## Nota

- <sup>1</sup> “En los objetos culturales resien, pues, valores, por eso vamos a llamarlos bienes; de esse modo podremos distinguirlos, al mismo tiempo, como realidades valiosas, de los valores mismos que no son realidades y de los cuales puede prescindirse. Los procesos naturales no son pensados como bienes y están libres de toda relación con los valores. Por lo tanto, si de un objeto cultural se retira el valor, queda reducido a mera naturaleza. Por médio de esta referencia a los valores, referencia que existe o no existe, podemos distinguir con seguridad dos espécies de objetos;” (RICKERT, 1965, p. 46).

## Referências

- ARON, Raymond. *Etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 725-838.
- RICKERT, Heinrich. *Ciencia cultural y ciencia natural*. Madrid: Ediciones Castilla, 1965.
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política. *Metodologia das Ciências Sociais*, São Paulo: Cortez, v. 1, p. 107-154, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 2004. v. 1.
- \_\_\_\_\_. Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura. *Metodologia das Ciências Sociais*, São Paulo: Cortez, v. 1, p. 155-210, 2001.
- \_\_\_\_\_. O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas. *Metodologia das Ciências Sociais*, São Paulo: Cortez, v. 2, p. 361-398, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 237-266.
- \_\_\_\_\_. Roscher e Knies e os problemas lógicos de economia política histórica. *Metodologia das Ciências Sociais*, São Paulo: Cortez, v. 1, p. 1-106, 2001.